



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Economia e Produção Ingarikó.

Emerson da Silva Rodrigues.

RECIFE - 2013

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Economia e Produção Ingarikó.

Emerson da Silva Rodrigues

Dissertação de Mestrado apresentado para o PPGA da UFPE Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, sob a orientação do Dr. Peter Schröder, na linha de pesquisa referente ao Poder, Desenvolvimento e Desigualdade.

Orientador: Dr. Peter Schröder.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito necessário para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em 08/03/2013

.....
Prof. Dr. Peter Schröder
(Orientador-UFPE)

.....
Profa. Dra. Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza
UFPE (Titular Examinadora Interna)

.....
Prof. Dr. Paulo Brando Santilli
UNESP (Titular Examinador Externo)

.....
Prof. Dr. Antônio Motta
UFPE (Suplente Interno)

.....
Prof. Dr. Edson Hely Silva
(CAp/CE – UFPE) (Suplente Externo)

Dedico a todos (as) aqueles (as) que acreditam de fato que podemos construir outras formas, caminhos vias de comunicação e de relações sociais, político-econômica onde os povos indígenas dialoguem com os seus saberes, conhecimentos e tecnologias milenares diante do mundo como fazem os Ingarikó.

Agradecimentos.

Wakepeman, uurî eporik, amirî eporik Kapon Ingarikó, uurî Warisiiman ewai, kula Epuremei. Agradeço imensamente e incondicionalmente a todos os Ingarikó aos líderes religiosos Adrina e os Epuru Geraldo, Miguel Jones, Leandro e Cretácio a Comunidade do Manalai e ao seu território-político Wîi Tipî que me receberam, receberam me trataram como um filho, irmão como um Ingarikó dentro da sua comunidade do Manalai. Na realidade me adotaram durante os dias em que permaneci junto ao seu povo tomando conta de mim e do meu espírito. Sua imensa generosidade, espiritualidade, solidariedade, humanidade e inteligência são contagiantes. Compartilharam seus conhecimentos e saberes, pandon, tarens, histórias, memórias, oralidades suas vidas seus espíritos suas energias. Aprendi muito com os Ingarikó a me humanizar, iluminar e espiritualizar, desmaterializando o mundo e o conhecimento dos karaiwa gerando uma espécie de ruptura epistemológica. O “Ingarikorizar” a cada dia, participando das atividades comunitárias fui percebendo a importância da cultura, tradição, produção e religião dos Ingarikó. Proporcionaram-me o privilégio da sua companhia na sua vida e atividades diárias com a participação sem restrições nos seus trabalhos nas roças, rituais, reuniões, encontros e assembleias, caminhadas nas serras, viagens de canoa nos rios Panari e o Cotingo, foi uma experiência fantástica. Preciso agradecer ao COPING Conselho do Povo Indígena Ingarikó começando pelo grande amigo Wanwonse Dilson Doment Ingarikó líder religioso, Epukena, guia espiritual, político e intelectual pelo grande apoio e parceria que permitiu a construção da pesquisa e do trabalho, sem a participação de toda a equipe do COPING não seria possível realizar a pesquisa. Ao ex-presidente do COPING Gelson Martins, Tuxaua Geraldo, Maurício, Samuel, Secilita, Nonato Camilo, Teles, Martes, Marcelo, Cildo, Elique, Adrina, Marcelo, Josué, Adriano, João, Manoel, Adriano, Gelita, Tereza, Amair, Winifred, Clarildo, na Serra do Sol Raildo, Enoque e Romário e todos os Ingarikó das onze comunidades da Serra do Sol. Criei uma dívida que não conseguirei quitar nunca, agradeço imensamente por todos os nossos momentos juntos na sua região Wîi Tipî, no Areruya, obrigado pelo alimento damorida, caxiri e beiju, alimento da vida, alimento da alma e do espírito. Dr. Peter Schröder UFPE, sem a sua dedicação paciência e profissionalismo acadêmico eu não teria conseguido materializar o trabalho, pelo acompanhamento sempre com muita atenção com colocações pertinentes, muito obrigado por todo o seu esforço, o seu livro “Economia Indígena” que me levou para o PPGA da UFPE. Dr. Renato Athias UFPE, pelas observações importantes os apontamentos, a amizade e recepção, por abrir o mundo nordestino, a viagem ao mundo dos Pankararu no Brejo dos Padres junto com os “Praiá”, as caldeiradas dos peixes da Amazônia na sua casa em Olinda. Paulo Santilli, a dedicação da construção do Anna Pata Anna Yan, por devolver os sonhos dos filhos do sol, filhos de Makunaima, a fé no “tempo de democracia” que chegou finalmente. Dra. Vânia Fialho pelas considerações na qualificação. Dra. Fabiana UFPE. Dr. Antônio Motta UFPE a contribuição intelectual e acadêmica mostrando que a ciência pode ter outros caminhos imbricados com a literatura, com as artes, pelas ideias sobre as artes plásticas por acreditar na força da minha arte. A PhD. Maria Odileiz Souza Cruz UFRR, o seu trabalho de decodificação da grafia dos Ingarikó, deixa a pesquisa efetiva e o legado mais importante até o momento para o povo Ingarikó provando que a ciência pode construir sinergias imensas como no caso dos Ingarikó. Dr. Lodewijk Augustinus Henri Christiaan Hulsman, da UVA Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam” o seminário sobre a economia indígena que contribuiu muito para a minha pesquisa. O Doutorando da UFPE Raimundo Nonato Ferreira, meu grande amigo e professor, pelo apoio incondicional sem ao qual eu não teria conseguido concluir o trabalho, sua história de vida, luta trajetória e sucesso, pelo ser humano simples, generoso e iluminado, por abrir o meu caminho para a literatura do Caribe, ao nosso reencontro em Recife pelas palavras, ideias e recepção, as várias vezes que me disponibilizou seu apartamento sempre que precisei, muito obrigado pela acolhida durante todo o tempo em que me recebeu sempre bem, culpado da minha escolha pelo tema

Roraima entre Amazônia e Caribe, da economia indígena e da antropologia social e econômica. A minha grande mestra e matriarca ao apoio total, Professora Terezinha de Jesus da Silva, me ensinou a caminhar no mundo dos karaiwa me guiou no mundo sempre com muito amor e carinho, Adrian e Adrienne iluminadíssimos alto astral e inteligentes. André Vasconcelos chefe “Patatevo” Coordenador da FUNAI-RR, sem o apoio do amigo “camarada e companheiro de militância” das lutas sociais, políticas em prol dos povos indígenas de Roraima, seria impossível construir a pesquisa, ewai, awei xori. A Diretora do IPHAN-Roraima Mônica Padilha. A socióloga Nelita Frank por me receber e atender o pedido de abrir a biblioteca do professor Dr. Erwin Frank que me permitiu acessar parte substancial do material para a pesquisa com os livros da literatura Caribenha dos povos Karib e Aruak. Padre R. Vanthuy Neto da Diocese de Roraima. Dr. Hemerson Allan Cunha e sua esposa Keyse pela visita, incentivo, lembrança e passeio em Boa Viagem e Olinda pela companhia na nossa Dubai, é muito bom ter amigos roraimenses cheios de energia boa como vocês dois. O sociólogo João Paulo Passos pelo grande incentivo. O privilégio de voar com o melhor piloto da Amazônia, o comandante “Peruquinha” Sr. Luís que inaugurou a pista mais perigosa do Estado de Roraima, a pista do Manalai, e a sua máxima “É preciso ter o espírito aventureiro um pouco de coragem e ser muito irresponsável”, sobre pousar em pistas pequenas e perigosas, seu compromisso social é maior do que os riscos de cair de avião a qualquer momento. “Lula” Luciano Alvarenga o último holandês “o melhor guia de turismo de Roraima” grande pesquisador da história Caribenha, me disponibilizou o livro mais cobiçado e importante para a minha pesquisa o início de tudo. O livro que registra os primeiros povos indígenas de Roraima no Caribe, muito obrigado Lula viva o Valle do rio Branco, o rio dos Holandeses, o nosso grande guerreiro Ajuricaba vive na nossa mente e coração sempre. Eduardo o livreiro (sebo na rua) “É possível ser anti-sistema dentro do sistema, como um câncer dentro do corpo”. Seu Dudu sempre com um sorriso imenso e muitas histórias sobre o CFCH. Seu Baracho e os melhores refrescos do nordeste. A poetisa linda Cecilia Villanova seu livro *versusdiversus* vende sonhos e energias na Praça Chico Science no Recife antigo. Doutorando da UFPE Luís Antônio “Lula” pelos caminhos de luz muita sabedoria, conhecimento e simplicidade assim como Roberto Ferreira “Robertinho”. Patrícia Geórgia pela companhia, palavras, apoio imenso pela solidariedade, inteligente linda e finesse sempre. As belíssimas Doutorandas Luciana Gama ‘Xuxu’ e Luciana Aquino. Glau Holanda, Bruno Ronald e Eduardo Brasil “a máfia cearense” que me proporcionou os melhores contatos de amizade em Recife excelentes noites com vocês todos. Izabel que abriu sua casa em São Lourenço na beira do Capibaribe para um almoço entre os amigos. Ludmila Farias pela companhia os rocks “Lobão” sempre alto astral me apresentou as baianas mais “arretadas” de Boa Viagem. Mestre Oséias Marinho Tukano, pelas histórias dos grandes guerreiros Tukano, sua luta é exemplo para os povos indígenas da Amazônia. Ana C. P. iluminadíssima, por acalmar as minhas tempestades colocar a brisa e o sorriso na minha face, iluminou o meu caminho, sua inteligência e alto astral são contagiantes assim como sua beleza, obrigado por cruzar o meu caminho, sua companhia, palavras seus olhos com o brilho de mil sóis mexeu profundamente comigo, inteligente, linda e finesse. Em nome de Shirley Samico e Lorenzo Grimald agradeço pelos excelentes momentos na companhia da minha turma de mestrado 2011. Alexandre Gomes arqueólogo por me guiar na noite e apresentar várias mulheres inteligentes, alto astrais e lindíssimas Lara Erendira e a Dra. Caroline Leal, sempre regado a muito Caetano Veloso e Gilberto Gil. A Carla e Iris do PPGA-UFPE. A cultura pujante da cidade de Recife e do povo pernambucano com seu frevo, maracatu e caboclo de lança ao universo nordestino rico, lindo e colorido de cultura. Luís Otávio da UFRR. Ana Paula Souto Maior (ISA Roraima). As francesas da “Rural” Marianne et Julienne pela recepção no carnaval eletrônico de Recife com Armin Van Burren, trop excellent soir avec vous. Aos queridos irmãos africanos Wilson Sabonete e Ismael. “Eu sai da maloca, mas a maloca não saiu de mim” e nunca sairá. Aos Epuremei, Ingarikó, Akawaio, Makunaima, Kanaimé, Siikî e Ajuricaba.

“Eles os karaiwa os brancos não vão nos entender nos compreender, e nós os Ingarikó não vamos compreender eles os karaiwa o mundo deles”.

Sales Ingarikó.

RESUMO

A economia indígena é um processo múltiplo, dinâmico, inteligente, complexo, flexível, condensador, aglutinador, equalizador sócio cultural e político econômico, territorial, bélico, ambiental, ritual e espiritual. As pequenas sociedades, comunidades, e os povos indígenas produziam e comercializavam seus produtos dentro das redes de troca e intercâmbio intraétnico e interétnico, que abrangiam grandes extensões territoriais. Essa economia ampliava e fortalecia os seus sistemas, relações sócio culturais e político econômico, que antecedeu o Estado moderno e a economia oficial, seus sistemas declinaram diante do contato com o colonizador. Diminuíram a sua intensidade, mas não desapareceram tornaram-se dinâmicas com novos contornos, diante dos mercados e das economias atuais. Suas estratégias foram reelaboradas, e em pleno século XXI mesclam seus sistemas econômicos, com a economia vigente dessa forma fazem a apreensão segundo a sua cultura e realidade. Os Ingarikó se empoderaram nesse exercício constante de aprendizado sobre as suas relações internas produtivas e sociais diante do mundo econômico que os cercam, não ficaram alheios, mas não significa que se renderam diante do sistema econômico. Sua economia interna, através das suas roças, e dos seus produtos mediam as suas relações de troca, reciprocidade, solidariedade, generosidade, ritual e da dádiva. Com a inserção do dinheiro no seu sistema econômico tradicional, as suas relações foram impactadas, por isso desenvolveram mecanismos e estratégias locais e comunitárias diante do fato, como a antropofagia e canibalismo econômico. Sua religião o Areruya regula os rituais das práticas produtivas como uma espécie de economia xamânica ou ecologia espiritual. Fora a questão da econômica externa os Ingarikó foram afetados pelas mudanças climáticas que interferem diretamente na sua vida social, econômica e produtiva e consequentemente na sua alimentação.

Palavras chave: Índios, economia, produção.

ABSTRACT

The Indian economy is a process multiple, dynamic, intelligent, complex, flexible, condenser, glue, equalizer socio cultural and political economic, territorial, military, environmental, and spiritual ritual. Small companies, communities, and indigenous peoples produced and marketed their products within networks of exchange and exchange intraethnic and interethnic, covering large territorial extensions. This economy broadened and strengthened its systems, socio cultural and political economic relations, which preceded the modern state and economy officially declined their systems before contacting the colonizer. Decreased its intensity, but not disappeared become dynamic with new contours, before the current markets and economies. Their strategies were reworked, and in the XXI century merge their economic systems, with the current economy thus make the arrest according to their culture and reality. The Ingarikó empower themselves in this exercise constant learning about their relationships within social and productive before the economic world around them, there were others, but that does not mean they surrendered before the economic system. His domestic economy through their gardens and their products mediate the relations of exchange, reciprocity, solidarity, generosity, ritual and gift. With the inclusion of money in their traditional economic system, their relations were impacted, so they developed mechanisms and strategies and local community before the fact, as economic cannibalism and cannibalism. Religion Areruya regulates the production practices of rituals as a kind of shamanic or spiritual ecology economy. Outside the issue of the foreign economic Ingarikó were affected by climate change that directly interfere in their social, economic and productive and consequently in their food.

Keywords: Indians, economy, production.

Lista de siglas.

APIRR- Associação dos Professores Indígenas de Roraima.
APTISM - Associação dos Povos da Terra Indígena de São Marcos.
BABV- Base Aérea de Boa Vista.
CAN- Correio Aéreo Nacional.
CEP - Conselho de Ética e Pesquisa.
CIDR- Centro de Informação da Diocese de Roraima.
CFCRSS- Centro de Formação Cultural Raposa Serra do Sol.
CIR- Conselho Indígena de Roraima.
COPING- Conselho do Povo Indígena Ingarikó.
FAB- Força Aérea Brasileira.
FUNAI/RR- Fundação Nacional do Índio, Sede Roraima.
ICMBio/RR -Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – Roraima.
INPARQUES- Instituto Nacional de Parques.
NUHSA/UFRR- Núcleo Histórico Socioambiental.
OMIR- Organização das Mulheres Indígenas de Roraima.
OPIR- Organização dos Povos Indígenas de Roraima.
PNC- Parque Nacional Canaima.
PNMR- Parque Nacional do Monte Roraima.
PPGA/UFPE- Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Pernambuco.
PPTAL- Projeto Integrado de Proteção as Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal.
PTEI- Projeto do Território de Etnodesenvolvimento Indígena.
SEI- Secretaria de Estado do Índio.
SECD- Secretária de Educação Cultura e Desporto.
SESAI/RR- Secretaria Especial de Saúde Indígena.
SEPLAN/RR- Secretária de Planejamento do Estado de Roraima.
TIRSS- Terra Indígena Raposa Serra do Sol.
UFPE- Universidade Federal de Pernambuco.
UFRR- Universidade Federal de Roraima.

Lista de figuras.

Figura 1. Fonte: Walter Raleigh, Mapa do Geógrafo Jocondus Hondius 1599.

Figura 2. Fonte: TIRSS Terra Indígena Raposa Serra do Sol, arquivo COPING.

Figura 3. Fonte: Região Wîi Tîpî, desenho de Raildo Lourenço Simeão, acervo do COPING 2012.

Figura 4. Fonte: IBGE. Mapa do Estado de Roraima e dos municípios.

Figura 5. Fonte: Mapa da TIRSS e em azul o PNMR. Departamento de Geotecnologia, Cartografia e Planejamento Territorial – COPTERR/ SEPLAN (2010).

Figura 6. Fonte: Mapa de satélite da região Wîi Tipî, Google Earth 2012.

Figura 7. Fonte: CIR, 2008. Mapa das 4 Etno-Regiões da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Figura 8. Fonte: Região Wîi Tipî em verde o PNMR, acervo do COPING.

Figura 9. Roça do Sr. Amair. Fonte: Emerson S. R. acervo do COPING, 2012.

Figura 10. Rio Cotingo. Fonte: Emerson. S. R. acervo do COPING, 2012.

Figura 11. I Feira das Sementes, produtos Ingarikó. Fonte: Acervo do COPING, 2012.

Figura 12. Sosi Pata Ewan, dança do Areruya. Fonte: Acervo do COPING, 2012.

Figura 13. Forno de pedra 80 cm de diâmetro, 15 cm de espessura. Fonte: Emerson S. R. Acervo do COPING, 2012.

Figura 14. Dança do Areruya. Fonte: Acervo do COPING, 2012.

Sumário.

Introdução.....	13
Capítulo – I	
1.1- Economia Indígena no Caribe.....	22
1.2- Os Epuremei, Akawaio, Engaricos.....	30
1.3- Forças Étnicas no Caribe.....	35
1.4- Os Ingarikó e Akawaio e a Economia Indígena.....	42
1.5- Os Ingarikó.....	46
Capítulo – II.	
2.1- Contato na Região Wïi Tipî.....	52
2.2- Manalai um Centro Político e Religioso.....	57
2.3- Tempo das Roças.....	71
2.4- Produção, Troca e Dinheiro na Rede Atual.....	81
2.5- Caminhos de Comércio.....	95
2.6- A Feira das Sementes, Estratégia Comunitária, Política e Produtiva.....	100
Capítulo – III.	
3.1- (Eco)nomia Xamânica ou Ecologia Espiritual.....	119
3.2- O Areruya.....	125
3.3-A Dádiva Ingarikó.....	135
Considerações.....	139
Referências Bibliográficas.....	146
Anexos.....	153

Introdução

As “nações”, assim eram grafadas pelos europeus e viajantes do século XVI os diversos grupos de índios do Caribe “região”, hoje traduzidos por povos indígenas. Os Karib e Aruak eram nesse período e ainda são hoje os habitantes da fronteira Brasil, República Bolivariana da Venezuela e República Cooperativista da Guiana. Vários povos agrupados formavam as “nações” que eram representadas por uma única liderança denominada pelos europeus de “principaes”, hoje chamados de grandes chefes, caciques e tuxauas. Sua organização proporcionava uma ampla mobilidade e autonomia sociocultural e política-econômica com os outros povos no Caribe. Suas redes de trocas e comércio dinamizavam esse processo aliado ao seu conhecimento e domínio sobre a região do Caribe.

Essas nações de índios formavam segundo os europeus as “províncias”, uma dessas grandes províncias do Caribe, na Ilha das Guianas era a província dos *Epuremei* que abrangia uma vasta região envolvendo dezenas de povos indígenas que se comunicavam e mantinham uma grande rede de política e economia indígena, através das suas redes de troca, comércio e guerra.

No século XVI as nações e as suas redes de trocas entram em contato com os europeus e os seus produtos e artefatos que circulam entre essas duas sociedades, produzindo profundas rupturas de todas as ordens que impactaram suas economias e políticas.

A produção bibliográfica em língua portuguesa dessa região é pequena, sobretudo relacionado ao tema economia indígena, mas imprescindíveis à etnografia caribenha em especial aos povos indígenas do circum-Roraima. Os primeiros trabalhos em língua portuguesa sobre os índios Karib na região são as obras de Paulo Santilli, intitulado: “Pemongon Pata Território Macuxi Rotas de Conflitos” (2001), outra de Nádia Farage, “As Muralhas dos Sertões” (1991). A obra em espanhol “Del Roraima al Orinoco” de Theodor Koch-Grünberg, (1911-1913) traduzido do original em alemão, os três primeiros volumes em espanhol de um total de cinco, destaca-se pela sua contribuição a etnologia caribenha.

Os trabalhos etnográficos focados na economia indígena representados por um único povo indígena no caso os Ingarikó através dos Akawaio remontando a sua trajetória socioeconômica de 417 anos não estava disponível. Fragmentos dessas informações estavam distribuídos em várias literaturas, sobretudo quando se trata dos Akawaio na Guiana que no Brasil são os Ingarikó. Relacionado à economia indígena somente algumas pesquisas destacando os Akawaio e os Makuxi da Guiana foram produzidos. O desafio era demonstrar a

economia indígena pujante no Caribe com quatro séculos de prática, registrado dentro de um amplo circuito delimitado pelas grandes bacias hidrográficas do Orinoco e do rio Negro através de um único povo indígena.

Foi necessário recorrer as fontes primárias da etnohistória do Caribe e aos registros mais antigos para produzir um panorama mínimo relacionado a economia indígena no período da colonização nas Guianas. Embora esse não fosse o foco principal da pesquisa houve a oportunidade de engendrar por esse caminho para aglutinar uma parte dos registros das redes de troca e comércio desse período.

Essas literaturas mostravam que as redes de troca, comércio e produção configuram uma economia indígena pujante e dinâmica, envolviam vários povos indígenas, antes da colonização e do contato. Os fragmentos escritos por diversos autores sobre o tema, poderiam se aglutinar, pois são importantes para os três países fronteiriços e para os povos indígenas envolvidos diretamente na construção e manutenção dessas fronteiras. Em Roraima os Ingarikó que participaram ativamente desse processo foram os povos menos pesquisados, ao contrário dos Akawaio da Guiana, onde existe uma extensa produção. Não significa dizer que os Ingarikó não conheçam sua história, aliás, através das suas fontes orais e imemoriais tem o registro da sua cultura e do seu povo tanto no Brasil como na Guiana.

Durante séculos as fontes sobre os Ingarikó e Akawaio sempre exerceram e ainda exercem um fascínio de maneira geral, a região onde estão localizados é um espaço fisiográfico distinto e singular e até algumas décadas atrás com poucos registros. As primeiras informações levantadas sobre essa região e os povos que a habitam no caso os Akawaio e Ingarikó foram realizadas por Sir Walter Raleigh (1596), e Everard Ferdinand Im Thurn (1883) o primeiro europeu a subir o Monte Roraima ainda no século XIX.

Esse espaço é denominado de circum-Roraima por (IM THURN, 1883), “food área”, ou área da mandioca segundo (WISSLER, 1938), áreas etnográficas Karib Guiana segundo (MELATTI, 1997) e comentado como áreas culturais por (GALVÃO, 1978).

A tríplice fronteira apresenta três espaços distintos na Venezuela a savana e os tepuys, no Brasil lavrados, serras e matas, na Guiana florestas e montanhas habitadas pelos Karib, Pemón, Kapon e os Aruak. Na parte brasileira, em cima do Monte Roraima, nasce através de uma grande cachoeira o rio Cotingo que deságua no Tacutu, em seguida ao Uraricoera e forma o Rio Branco, que deságua no rio Negro no Estado do Amazonas. O Monte Roraima é conhecido como “madre de las águas”, pois através das suas dezenas de

cachoeiras nascem vários rios para os três países, os Ingarikó se referem a ele na atualidade parafraseando os karaiwa como caixa d'água do mundo.

As comunidades Ingarikó estão localizadas próximas ao rio Cotingo, ou nas suas margens, ou nos seus afluentes como o igarapé *Anaren* e o rio *Panari*. Os caminhos dos rios, das serras e dos lavrados tem um papel muito importante para a economia Ingarikó ainda hoje, como foi no passado.

Devido a ausência de pesquisas focadas no campo da economia indígena dos Ingarikó que mostrem a sua trajetória ou sobre o momento atual da inserção do dinheiro e do processo de monetização das suas comunidades.

E os fatores mais recentes relacionados aos discursos “anti-indígenas” justamente ligados à questão da produção e economia indígena em Roraima, promovidos pela elite político-econômica local.

No período que compreende o processo de demarcação, homologação e desintrusão respectivamente (1980,1990, 2005 e 2008) da Terra Indígena da Raposa Serra do Sol, inúmeros discursos sem nenhuma base foram criados, contra a legitimidade de todo o processo legal e dos direitos dos índios sobre a terra. Dos vários ataques, um estava relacionado a economia indígena, tentavam invisibilizar o trabalho e a produção indígena. Diziam que os povos indígenas não produziam nada, não contribuíam na economia do Estado, que os seus produtos não tinham valor agregado e de mercado que não tinham potencial, por isso não precisavam de tanta terra.

Ao mesmo tempo em que lhes negavam todos os direitos constitucionais relacionados às suas terras, ainda tentavam lhes atribuir o status de índios “sem economia” que não produziam nada nas suas terras. Inclusive o Estado promovia uma campanha midiática pesada e anti-indígena contra as atividades econômicas indígenas, produtivas, política, étnica e sociocultural.

Esses fatores elencados motivaram o interesse em pesquisar e desenvolver um trabalho sobre a produção e economia indígena na fronteira, a exemplo da pesquisa anterior com os Taurepang na fronteira Brasil e Venezuela, (RODRIGUES, 2008).

Como o contato dos Ingarikó com a sociedade envolvente no Brasil é recente em se comparando com os outros povos indígenas da região, a comunidade Ingarikó do Manalai apresentava as características socioculturais político-econômicas e produtivas que poderiam ser analisadas. O tema sobre produção é exatamente o que os Ingarikó vêm discutindo ao longo desses últimos anos junto as suas comunidades. Como o foco é a economia e produção

então a pesquisa foi uma oportunidade de aliar as pautas e produzir um trabalho que mostrasse através de uma breve digressão o seu comércio e rede de trocas do passado e a sua economia na atualidade frente a economia vigente.

As roças dos Ingarikó desempenham um papel importante e imprescindível para as suas comunidades, pois é a sua atividade principal dentro da sua cultura e economia. Pensando na questão das economias mistas como é o seu caso com a inserção do dinheiro dentro das suas comunidades e com a operação das trocas internas. Seria a oportunidade de acompanhar como os Ingarikó na atualidade se posicionam e mediam as suas relações diante do dinheiro dentro de suas comunidades, com os seus produtos e economia própria.

Os Ingarikó na atualidade desenvolvem estratégias e dinâmicas internas a partir da sua cultura, e da disponibilidade dos seus recursos, e produção com o objetivo de socializarem saberes, conhecimentos e produtos como durante a Feira das Sementes criada para dinamizar a sua economia interna. As estratégias mais recentes são pensadas com objetivo de atingir com resultados práticos e efetivos as suas demandas socioculturais político-econômicas e espirituais.

Seus rituais mediam as relações entre homens e a “natureza” através do Areruya que proporciona uma forma de ecologia espiritual se não uma economia xamânica e política que rege a vida e a produção dos Ingarikó. Essa relação de interatividade é possível dentro do universo Ingarikó operado pelos mauaris.

Dentro do universo Ingarikó a matéria e os espíritos os homens e a “natureza” estão conectados de alguma forma, nada está descolado, uma grande cadeia cíclica onde tudo que está inserido interfere nos fluxos de energia desde o espiritual, vegetal até os inanimados e os minerais. A religião do Areruya faz esse papel de mediação entre os homens e os espíritos proporcionando uma conexão entre o sociocultural, político-econômico, produção e meio ambiente, transmissão de conhecimento e saberes.

A coesão social é a grande responsável pela união dos Ingarikó, pois permite que construam estratégias comunitárias e internas de todas as ordens, mantendo seus membros e suas comunidades sempre em diálogo e cooperação constante.

A dádiva está presente dentro da cultura Ingarikó dentro dos seus rituais onde as comunidades trocam e doam presentes na forma dos alimentos, com os produtos oriundos das suas roças.

A pesquisa e o campo proporcionaram visualizar a economia e a produção atual dos Ingarikó e a sua relação com o dinheiro, os desdobramentos foram mostrando outros fatores que formavam um conjunto passível de análise que foram inseridos no trabalho.

O projeto inicial consistia em analisar a economia e produção dos Ingarikó, Makuxi e Wapixana, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol e São Marcos, incluindo a produção e economia na fronteira Brasil-Venezuela com os Taurepang. Como a ideia surgiu da ausência de estudos voltados com a questão da contribuição da economia indígena no estado de Roraima, pois o único estudo nessa área é da década de 70, na tese de doutorado de Edson Soares Diniz sobre a economia dos Makuxi. O trabalho proposto era imenso, necessário e imprescindível, no entanto, a questão do tempo, estrutura, apoio, regiões e povos, tornariam a sua realização difícil. O recorte e delimitação final do trabalho foi uma orientação da banca de qualificação do projeto, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Pernambuco PPGA/UFPE.

Como existe uma vasta produção acadêmica sobre os povos Wapixana, Taurepang e Makuxi, excentuando os Ingarikó, a indicação da banca foi de extrema relevância, pois possibilitaria fazer três atividades importantes. Primeiro para o povo Ingarikó, contribuído com o seu processo de visibilidade política, acadêmica e étnica frente ao Estado. O trabalho poderia ser utilizado como uma fonte de informação para subsidiar, fomentos ou projetos para as suas demandas sociais e políticas como no campo da produção das suas roças. E modestamente de forma superficial ampliar e contribuir com a produção sobre um povo indígena que no Brasil recebeu pouca atenção e pesquisa acadêmica.

Sobretudo com relação a questão dos impactos dos produtos e do dinheiro dentro das suas comunidades nas últimas décadas, relacionado com a sua rede de troca e economia interna, e de como os Ingarikó produzem suas estratégias diante desse fato.

Foi acertado um momento oportuno para poder entrar na região “*Wü Tipi*” Serra do Sol como os Ingarikó denominam a sua etnoregião. A estratégia consistia em entrar no momento em que a produção estivesse em evidência, esse período seria a preparação das roças e escolhas de novos locais, broca, derrubada e queimada. Mas existia um problema: como entrar na região se a hora de vôo é caríssima. Nesse caso, deveria esperar para pegar um vôo que não fosse do COPING fretado para as suas atividades.

Esse período acordado com o COPING foi para janeiro de 2012, que informou que não teria vaga no avião nas próximas viagens para a sua região no mês de dezembro de 2011, e que nesse período ainda não teriam começado as suas atividades relacionadas às roças. Em

janeiro começam os preparativos e as atividades das roças Ingarikó, nesse período iniciam as primeiras chuvas na região Ingarikó, mas não o início do inverno nas serras.

As inserções para o trabalho de campo foram realizadas em três momentos pertinentes e distintos, a primeira em janeiro de 2012 com permanência de 20 dias acompanhando os trabalhos e escolhas das novas roças. A segunda em março de 2012 para a I Feira de Resgate de Sementes com duração de 10 dias na comunidade do Manalai. Ainda que a comunidade da Serra do Sol não fosse o foco principal da pesquisa, mas um centro político-religioso Ingarikó como o Manalai, foi realizada uma inserção nessa comunidade de 3 dias em agosto de 2012. E foram visitadas as comunidades de Awendei e Sauparú, para conhecer os caminhos das redes de troca do passado que ainda estão em atividade.

A comunidade do Manalai foi escolhida pela proximidade das relações sociais com o povo Ingarikó e com as suas lideranças, e por apresentar uma singularidade dentro da região. Uma hipótese levantada indicava que possivelmente no Manalai aglutinavam sinergias como centro de decisões com desdobramentos sociculturais, político-econômicos, rituais e religiosos que ressoam e interferem nas demais comunidades. Esse desenho reflete-se através do Areruya na vida sociocultural, político-econômica, ambiental e espiritual dos Ingarikó. No Manalai assim como na Serra do Sol existe uma pequena estrutura não sendo considerada a ideal para a comunidade segundo os próprios Ingarikó, possuem comunicação, escola, barcos a motor, canoas, posto de saúde e pista de pouso. Predominam com menos intensidade, mas estão ativas as redes de troca dos produtos e artefatos, internamente e com as comunidades adjacentes, que permite uma análise sobre os vários processos que se desencadeiam. Dentro de uma “economia mista”, com a economia indígena com as “redes de troca” onde não se usa o dinheiro, e com o seu processo de “monetização” com o uso do dinheiro.

O primeiro capítulo é uma breve digressão dos Akawaio desde o século XVI ao XIX com os Ingarikó através do seu comércio, guerras no Caribe, essa proposta foi organizada com o apoio das fontes da etnohistória estrangeira disponível sobre os Akawaio na Guiana. A partir da sistematização e organização da literatura estrangeira disponível, foi realizada uma leitura para situar e orientar as informações sobre os Ingarikó. As primeiras citações ou as citações mais antigas foram levantadas de forma que pudessem remontar a uma aproximação da trajetória dos Ingarikó através dos Akawaio da Guiana tendo como orientação a economia indígena.

As literaturas reunidas revelam a presença dos Akawaio a partir do século XVI, fato que não estava disponível em português, mostrando a sua organização, político-econômico, mobilidade e comunicação, além da sua inserção no comércio colonial. No século XIX os Ingarikó aparecem na literatura com o nome de “Engaricos” segundo (IM THURN, 1883), revelando a sua presença na Guiana para escreverem a sua história e protagonismo no Brasil.

Suas extensas redes de comércio e troca abarcavam vastos territórios em viagens que duravam anos, seus arranjos socioeconômico, político e bélico foram os fatores que lhes trouxeram fama, poder e permitiu encontrarem-se onde estão hoje localizados geograficamente, politicamente, socialmente e culturalmente.

No segundo capítulo será descrito o contato mais recente dos Ingarikó a partir do século XX na Região Wïi Tipî, e a comunidade do Manalai será apresentada como o recorte proposto para a pesquisa com foco na sua produção e religião. Como as roças tem um papel e peso dentro da região Ingarikó será descrita as suas estratégias e práticas produtivas, assim como as suas redes de troca e comércio, a inserção do dinheiro nas suas comunidades.

Com o objetivo de conhecer uma das muitas rotas da rede de troca e comércio do passado foi realizada uma caminhada “descida da serra” acompanhando os Ingarikó. Esse caminho na atualidade é muito utilizado para comunicação e as relações sociais e para acessarem os produtos na cidade. No passado os Ingarikó vinham adquirir e trocar seus artefatos de fibras com as panelas de barro com os Makuxi.

A Feira das Sementes faz parte das estratégias dos Ingarikó para dinamizarem as suas relações socioculturais, político-econômicas, rituais, intercâmbio de produtos dentro da sua região, saberes e conhecimentos diversos que fazem parte da cultura Ingarikó, Akawaio e Patamona.

No último capítulo são apresentados os rituais xamânicos voltados para a questão da produção dos Ingarikó que são mediados através de uma ecologia espiritual realizado pelos rituais com o objetivo de equilibrar os fluxos de energia entre os homens e os espíritos da natureza os mauaris.

A última proposição trata da questão do Areruya como o elemento principal que organiza a vida sociocultural político-econômica e espiritual dos Ingarikó. O Areruya media através dos rituais as suas demandas políticas, comunitárias, conhecimentos e produção, através do imbricamento espiritual que permeia todo o universo Ingarikó.

A reciprocidade e a dádiva estão presentes entre os Ingarikó nos seus rituais, eventos sociais e assembleias aliado a sua generosidade e solidariedade, que merece destaque. A dádiva é parte substancial dentro dos rituais da comunidade dos Ingarikó assim como a reciprocidade, percebido durante os seus eventos que acontecem ao longo do ano conforme o seu calendário cultural.

Capítulo – I.

1.1- Economia Indígena no Caribe.

Para a antropologia econômica dentro das suas várias vertentes e dos seus diversos campos de atuação e pesquisas, elaborou-se ao longo da sua construção uma infinidade de estudos etnográficos. Focados em pequenas comunidades, com destaque para as suas relações socioculturais, político-econômicas e produtivas. Inclusive na sua trajetória de consolidação e formatação epistemológica algumas orientações que balizaram os pressupostos para a sua construção são resultantes desses primeiros estudos.

El problema de la antropología económica no es una cuestión de hecho, sino de derecho. Y esta cuestión de derecho consiste en *el verdadero papel, en la importancia relativa de las relaciones económicas en la lógica profunda del funcionamiento y la evolución de las sociedades humanas*; se trata, pues, de la cuestión de la relación entre economía, sociedad e historia. Esta cuestión teórica implica otra, epistemológica esta vez: la cuestión de las condiciones y modalidades de la práctica teórica que permite el conocimiento científico de las estructuras económicas de las sociedades estudiadas por los antropólogos.
(GODELIER, 1974, p. 280).

Os estudos explicavam em várias perspectivas a trajetória das economias dando ênfase às suas dinâmicas e lógicas internas com finalidades diversas para o comércio interétnico, troca, ritual, festas, alianças políticas etc.

A proposta dos estudos e pesquisas sobre essas economias nasce em contraponto a economia clássica ocidental que invisibiliza os processos da economia e produção em comunidades pequenas sem o uso de moeda, não monetizadas. Onde o pensamento econômico clássico era orientado pela produção, distribuição e consumo, não conseguiam perceber ou admitir que a economia pudesse ser praticada sem moeda. E construída com outras lógicas e dinâmicas culturais, portanto não poderia ser aplicado o conceito de “economia” ocidental vigente.

The theorist of the “otherness of gift” economy sound a lot like Malinowski. They ask us to imagine another world, where cultural difference is so great that basic concepts of economics cannot be applied. The Melanesian gift is the *icon of otherness* because it breaks all the rules Western people are use to.
(WILK, 1996, p. 131).

Os primeiros estudos surgem com o conceito das economias “primitivas”, ou sociedades “primitivas” que desenvolviam dinâmicas próprias de produção e de negociação. A partir da lógica interna do grupo dentro da sua estrutura organizacional, político-econômica e ritual. A sua organização social e política permitia através dos produtos das roças que sistematizassem uma rede de trocas, reciprocidades, comércios, e intercâmbios internos e externos. A dinâmica da produção resultante do trabalho coletivo e a socialização da produção dentro do próprio grupo eram vistos como solidariedade mecânica no modelo proposto por Durkheim e descrito por (WILK, 1997, p. 82) “For this reason, economic activity in primitive societies can only be seen as an expression of social solidarity, as a form of collective representation that brings people together in mechanical solidarity”.

Reconhecer a sua produção, sem o uso do dinheiro como “economia” foi o primeiro ponto para compreender as suas dinâmicas e lógicas próprias que organizavam as suas produções e trocas e a sua vida sociocultural e político-econômica e ritual, esse modelo poderia ser configurado como uma economia indígena.

Os primeiros estudos etnográficos dando enfoque às economias indígenas surgem com Malinowski com os melanésios nas ilhas Trobriand, analisando o “Kula” denominada de “econômica primitiva”, que abordava a produção, troca e distribuição através dos rituais, sem a circulação de moeda. Na atualidade e especialmente a antropologia econômica tem abordado e pesquisado o impacto do dinheiro em pequenas comunidades onde o dinheiro foi inserido e funciona como economia mista com as redes de troca ou como economia principal.

We have also been good at containing our more exciting insights about money (conveyed in several exemplary edited collections, e. g., Akin & Robbins 1999, Guyer 1995b, Parry & Block 1989), while presenting to the outside world the comforting plotline we are always expected to relate, about the impact of money on “traditional” societies and the dehumanizing and homogenizing effects of monetary incursion on all aspect of life in our own society. (MAURER, 2006, p. 17).

Posteriormente para os estudos e análises desses casos convencionou-se como parâmetro a antropologia econômica com enfoque especial nas suas economias e produções. Para a abordagem teórica será utilizado um conceito mais abrangente para a economia e produção indígena, segundo (WILK, 1996, p. 31) “At times it is useful to think about the economy as a group of activities, objects, relationships, and institutions that can be separated from other aspects of culture live and that can be compared with each other from culture to

culture”. Outros autores preferem elencar as abordagens clássicas marxistas para efeito de análise, lembrando que existem casos onde os modelos propostos não conseguem dar conta.

Proponen analizar y explicar las formas y estructuras de los procesos de la vida material de las sociedades con la ayuda de los conceptos elaborados por Marx, por otra parte de forma inacabada, de «modo de producción» y de «formación económica y social»¹⁴. Por modo de producción (en sentido restringido) entienden la combinación, susceptible de reproducirse, de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción específicas que determinan la estructura y la forma del proceso de producción y de la circulación de los bienes materiales en el seno de una sociedad determinada. Suponen que a un modo de producción determinado (en el sentido restringido) corresponden, en una relación a la vez de compatibilidad y de causalidad estructurales, diversas formas concretas de relaciones políticas, ideológicas, etc., y designan igualmente al conjunto de estas relaciones económicas y sociales analizadas en su articulación específica con el nombre de modo de producción (tomado en sentido amplio esta vez). (GODELIER, 1974, p. 283).

Existem vários conceitos relacionados à economia e produção para as comunidades não monetizadas e monetizadas como economia tradicional, economia doméstica, economia indígena, unidades de modo de produção, unidades de produção e etnoeconomia. Todos esses conceitos são trabalhados de acordo com o contexto em que podem ser inseridos como instrumento analítico da realidade do objeto estudado.

Deteremos-nos como ponto de partida nas orientações de (SCHRÖDER, 2003. p. 23) “Trabalhos importantes que oferecem orientações gerais sobre economia indígena do ponto de vista da Antropologia Econômica, e não só limitados à situação no Brasil, são Narotzky (1997), Ortiz (1993), Plattner (1989), Rossler (1999) e Wilk (1996)”. Como critério da economia relacionado às populações indígenas, levando em conta a multiplicidade de fatores intrínsecos, decorrentes desses processos complexos, será elencado a economia indígena com destaque a pluralidade e possibilidades de interpretações.

Desse modo as economias indígenas não só estão marcadas por finalidades econômicas, mas os fins superiores dessas economias também podem ser ecológicas, políticas ou sociais, dependendo do caráter individual de cada sociedade. Por isso, recomendar-se falar no plural, em racionalidades das economias indígenas. (SCHRÖDER, 2003, p. 53).

Dessa forma corrobora com as práticas e resultados das negociações das comunidades indígenas ambientalizando-se para as dinâmicas e lógicas desses espaços. Na

atualidade, as práticas comerciais sem uso de moeda através das suas produções não perderam a sua essência, mas podem ter diminuindo a sua frequência e intensidade em determinados locais e sociedades.

Essas redes de trocas e intercâmbios do passado cobriam vastos territórios envolvendo diversos povos indígenas, os seus produtos assumiam o papel preponderante nas suas relações com outros povos na região. Os seus produtos e artefatos eram o foco central e estratégico dessa economia, pois a partir deste organizava-se a sua vida sociocultural e político econômica.

Su tendencia es la de una economía en la cual el alimento ocupa una posición preponderante, y en la cual el producto diario no depende de un complejo tecnológico masivo ni de una complicada división del trabajo. También es la tendencia de una modalidad doméstica de producción, es decir, de unidades de producción familiares, con una división. Del trabajo predominantemente por sexo y por edad, con una producción orientada hacia las necesidades familiares y con acceso directo por parte de los grupos domésticos a los productos estratégicos. Es también la tendencia de un orden social en el cual el derecho a controlar los ingresos corre parejo con el derecho a utilizar los recursos de producción, y en el cual los cargos son muy estables y no existen casi ingresos privilegiados. (SAHLINS, 1977, p. 205).

Para analisar o contexto atual em que encontra-se a economia indígena Ingarikó e a sua produção dentro da sua região em Roraima e as suas relações socioculturais e político-econômicas será feito o recorte com esse povo de filiação linguística Karib. Levando em consideração que as sociedades estão sempre em processo de transformação, a “produção” tem papel de destaque nessas mudanças.

Considerar a los agregados humanos como agregados interconectados en tiempo y en espacio, pero sabiendo que responden a fuerzas generadas por los diversos modos de producción, nos induce a pensar de um modo mais procesional sobre lo que es la sociedad. Las “sociedades” afloran como alineamientos cambiantes de grupos, segmentos y clases sociales, sin contar ni con limites fijos ni con constituciones internas estables. Cada modo em el âmbito de su influencia genera conjunciones de grupos y clases que favorecen sus requerimientos bajo determinadas circunstancias históricas y geográficas. (WOLF, 1982, p. 467).

Nessa abordagem que compõem os aspectos principais para a análise do contexto pesquisado, todos os fatores devem ser levados em consideração. Tendo em vista que os fatores sócio-históricos político-econômicos e produtivos são intrínsecos e que as sociedades

produtoras desses processos são dinâmicas. O recorte da pesquisa foi delimitado no espaço fisiográfico da tríplice fronteira por apresentar características distintas. As relações sociais interétnicas nestes espaços mudam constantemente, essas mudanças ocorrem devido aos arranjos político-econômicos e produtivos que podem ser acionados por agentes internos e externos.

Estos requerimientos cambían, como también cambian los alineamientos resultantes. Cuando se cruzan modos de producción diferentes, clãs conjunciones de grupos llevarán la marca de las fuerzas de la acción recíproca. Por consiguiente, en vez de suponer que hay continuidad trasngeneracional, estabilidad institucional y consenso normativo, debemos tratar a estos elementos como problemática. A estas características debemos entenderlas historicamente, observar las condiciones de su afloramiento, mantenimiento y desaparición. En vez de pensar en alineamientos sociales como autodeterminantes, debemos, desde el inicio de nuestras indagaciones, visualizarnos en el seno de sus múltiples conexiones externas.
(WOLF, 1982, p. 467).

Para isso é necessário uma análise elencando os fatores históricos e externos dos empreendimentos coloniais, pois estes afetaram e impactaram singularmente a produção indígena como também as relações entre os povos indígenas. As trocas e intercâmbios assimétricos entre a sociedade envolvente e os povos indígenas produziram todos os tipos de violência social. Os impactos da colonização imprimiram e reproduziram essa violência durante séculos até o período atual das demarcações e desintrusões das suas terras.

A sobreposição da economia do mundo ocidental dentro dos seus sistemas de economias indígenas lhe imprimiu profundas mudanças no que diz respeito aos seus sistemas de dons que não produziram o equilíbrio necessário desde a colonização até o sistema de economia vigente.

As sociedades dominadas acabam por se identificar com o Ocidente e perdem a sua alma, não tanto por causa do mercado, mas, sobretudo pelos dons não retribuídos, como é demonstrado por Serge Latouche em *L'Occidentalisation du monde* [1992]. “O veículo dessa conversão [aos valores ocidentais] não pode ser a violência aberta ou a pilhagem até mesmo disfarçada em troca mercantil ‘desigual’ mas o dom. É dando que o Ocidente adquire o poder e o prestígio que engendram a verdadeira desestruturação cultural” [p. 68]. “[O ocidente] mantém-se ao abrigo de qualquer perigo e continua dando sem nada aceitar. Apropria-se, se for o caso, mas não reconhece nenhuma dívida e entende que não tem que receber lições seja lá de quem for” [69]. (GODBOUT, 2002, p. 94).

A inserção dos povos indígenas na economia como atores, produtores e protagonistas no cenário nacional não é novo, segundo (GORDON, 2006, p. 52) “Antes de ir a campo, eu sabia que os Xikrin experimentam, há décadas um processo de intensificação do seu envolvimento com os mercados locais, nacionais e internacionais, ou com o que se convencionou definir por “sistema capitalista mundial.” A inserção dos produtos indígenas no mercado karaiwa e a entrada dos produtos industrializados e do dinheiro nas suas comunidades ocorrem concomitantes aos seus sistemas da rede de troca comércio e reciprocidades. Alguns autores indicam que o sistema de reciprocidades dentro de comunidades indígenas não se opera dentro de uma relação social simétrica entre os praticantes, mas, sobretudo através das relações de poder assimétricas.

O problema do desafio entre os Cabília já foi referido acima e os exemplos podem ser multiplicados a vontade, uma relação supõe e exige a relação de dons. Não se troca coisas com qualquer pessoa. Antes das relações de dons há uma relação de poder. É preciso dar, receber e retribuir, mas apenas com um certo tipo de pessoas que estabelece com alguém um certo tipo de relação. (VILLELA, 2001, p. 208).

As relações sociais dentro da comunidade e o contexto tem papel de destaque e são muito importantes, pois marca e delimita os espaços entre o social e o econômico. Quando esses espaços são pensados a partir de uma ótica ocidental ou etnocentrista e traduzidos nessa perspectiva às traduções podem não se aproximar da lógica das sociedades ao qual estão inseridas. Por isso deve-se constantemente exercitar e observar para não perceber essas economias sob a ótica da sociedade ocidental. Para não cair nas velhas armadilhas conceituais e classificadoras como a subsistência, escassez, poder de consumo, “isolamento”, falta de comunicação, monetização, falta de tecnologia, mercado, e por último o nosso lugar como medida padrão.

Em toda a discussão comparamos casas em lugares distantes, exóticos, onde há poucos mercados e mercadorias, com nossas próprias casas. Os insights da antropologia exercitam um poderoso telescópio sobre nós mesmos. O melhor resultado que poderíamos esperar desse exercício seria despir as relações sociais dos materiais que as constituem e ver em sua nudez os padrões das relações que encobrem. (DOUGLAS, 2006, p. 35).

O caminho da abordagem deve primar pelos campos que permitam visualizar os pontos chaves das dinâmicas expostas para análise que contemple ainda os seus saberes e conhecimentos assim como sua tecnologia. Levando em consideração que existe um canal de comunicação que permite a troca de tecnologia, saberes e conhecimento indígena dentro de suas sociedades.

Una vez más, debe tenerse en cuenta el conocimiento tecnológico y las relaciones entre las sociedades humanas que habitan diferentes espacios pero que son siempre móviles e interactivas. Así, las demandas sobre los recursos y el énfasis en los factores restrictivos de un medio ambiente deben considerarse un proceso económico y político complejo. (NAROTZKY, 2004, p. 26).

Para a apreensão da realidade atual e da contextualização de todo o processo foi necessário recorrer às fontes de etnohistória caribenha e as teorias mais recentes. Nesse caso um recorte sobre a “economia indígena” através da antropologia econômica recorrendo a literatura sobre o tema e as pesquisas recentes.

O foco principal do trabalho é a “produção e economia Ingarikó”, que não está dissociada das demais atividades da cultura e política Ingarikó, ao contrário, é através da sua religião o Areruya, que eles regem toda a sua vida sociocultural, político-economia, ambiental e espiritual.

A partir da exploração e sistematização do material bibliográfico disponível referente às economias indígenas, foi contextualizada com a literatura produzida sobre os Ingarikó no Brasil e Akawaio da Guiana.

No primeiro momento houve uma coleta e reunião de uma produção relacionada a esse povo e a sua economia indígena, após a organização do material disponível seguida da sistematização de todo o material sobre o trabalho.

O próximo passo foi informar o (COPING) Conselho do Povo Indígena Ingarikó da proposta do trabalho, isso não significaria que eles iriam aceitar, para os Ingarikó, se o projeto não fosse do seu interesse e prioridade não aceitariam.

Depois da explanação e apresentação sobre o conteúdo do projeto de pesquisa, o COPING compreendeu a sua relevância e manifestou interesse aceitando a proposta. Pois nesses últimos anos vem discutindo exatamente a sua produção com impacto direto na sua alimentação, as mudanças climáticas e a diminuição dos espaços cultiváveis e o crescimento populacional. As mudanças climáticas afetam diretamente as suas roças e as comunidades,

são fatores preocupantes debatidos amplamente durante as suas assembleias e reuniões comunitárias.

O projeto foi disponibilizado com todas as informações possíveis para o COPING, depois foi solicitada uma autorização para poder fazer as inserções do trabalho de campo na sua região. O COPING solicitou do pesquisador todos os procedimentos e documentos para os trâmites burocráticos tanto por parte das normativas internas do COPING que regem pesquisas na sua região. Como por parte das instituições que regulamentam pesquisas em terras indígenas como a FUNAI e com as pesquisas com seres humanos o CEP Conselho de Ética e Pesquisa da UFPE.

Uma breve nota deve ser informada, os Ingarikó não recebem pessoas ou pesquisadores dentro das suas comunidades por mais de 20 dias é uma normativa comunitária regulamentada pelo COPING. Além do que a pesquisa deve ser restritamente focada dentro do objetivo do projeto entregue para o COPING. Dessa forma uma autorização não pode servir para fazer outra pesquisa que não seja relativa à apresentada no projeto, correndo o risco de ter a pesquisa interrompida e o pedido a remoção imediata do pesquisador da região Ingarikó. Na minha autorização estava bem explícito que eu não poderia fazer pesquisa linguística, biológica, mineral, ou reter nenhuma espécie de flora ou fauna.

Os interlocutores protagonizaram parte substancial das informações acerca do tema através das entrevistas junto à comunidade, essa etapa está inserida no trabalho de campo, momento onde foi observada a economia, produção e troca entre os Ingarikó. Outras fontes como documentos relacionados às suas tomadas de decisões referentes aos seus projetos de desenvolvimento comunitários foram requeridas diretamente na sua organização indígena o COPING sede situada na cidade de Boa Vista. O COPING disponibilizou documentos através das atas, carta final e relatórios resultantes das suas assembleias, reuniões e encontros. Fora o trabalho de campo houve uma participação e assessoria não “remunerada” junto ao COPING durante a construção do trabalho durante o período que compreende o início de dezembro de 2011 a 2012. Essa experiência de consultoria e assessoria permitiu conviver diariamente com os Ingarikó em trânsito na sua sede na cidade de Boa Vista. Essa convivência diária permitiu ampliar substancialmente e complementar as informações que foram esclarecidas e inseridas aos do trabalho de campo.

Além dos documentos disponibilizados pelo COPING, houve a oportunidade de acompanhar e participar das reuniões e assembleias dessa organização indígena, assim como as suas estratégias de comércio através das suas feiras dos seus produtos indígenas, dentro das

suas comunidades do Manalai e Serra do Sol. Foi verificado “in loco” a entrada e circulação da moeda nas suas comunidades, bem como as suas estratégias relacionadas às suas produções, e as possíveis mudanças nas suas relações sociais.

A pesquisa de campo foi realizada junto ao povo Ingarikó para conhecer as suas estratégias econômicas dentro da Terra Indígena da Raposa Serra do Sol, Região Wîi Tipî comunidade do Manalai. A análise dos desdobramentos das redes de comércio e produção foi verificada como se transformaram em novas conjunturas e dinâmicas nos mercados e economias atuais principalmente dentro das suas comunidades nas fronteiras.

Para a compreensão sobre as redes de troca e comércio foram elencados as bibliografias pertinentes ao tema, consulta dos processos históricos envolvendo os povos indígenas durante o período colonial e os seus impactos nessas sociedades. As informações seculares oriundas das fontes etnohistóricas nortearam sobre a trajetória dos Akawaio aos Ingarikó, as redes de troca, comércio e guerras e as questões político-econômica e territorial. Demonstrando sua vasta inserção na prática do comércio através da sua rede de comunicação e dos seus arranjos políticos.

Outras fontes de informações sobre os Ingarikó foram levantadas para contextualizar a produção e economia Ingarikó com o propósito do trabalho. Os dados primários e do trabalho de campo, e das fontes disponíveis foram sistematizados analisados e contextualizados com as fontes disponíveis para produzir os capítulos propostos para o trabalho.

1.2- Os Epuremei, Akawaio, Engaricos.

No século XVI é feito o primeiro registro da presença dos Akawaio na região do Caribe, o relato mais antigo data de 1596, feito pelo imediato de Sir Walter Raleigh chamado de Lawrence Keymis que grafa como Wocowaios. Keymis é deixado para levantar informações acerca da possível localização do grande e lendário Eldorado e as suas riquezas que possivelmente ficaria localizado no lago Manoa, explora a região sul do Caribe¹ a partir do rio Orinoco.

¹ Caribe denominação da região que compreende o território da Venezuela e Guiana, Karib denominação para a filiação linguística que representa vários povos indígenas circunscritos nessa região.

O empreendimento inglês não encontra o Eldorado, o legado que deixaram foi o registro de várias nações indígenas, sua distribuição espacial, sua cultura, sua produção e economia, nomes dos grandes chefes, rotas, mapas, conflitos, alianças e guerras. Descrevem como os outros estrangeiros utilizavam os povos indígenas como instrumento bélico e político-econômico para os interesses dos seus reinos e impérios. Outra observação importante de Raleigh é a menção da organização político-econômica dos povos indígenas das Guianas denominadas de nações e as suas regiões de “províncias”, sendo que estas províncias agregavam um número expressivo de povos indígenas. Reunindo vários “principaes” chefe dos chefes, nome que denomina na atualidade em Roraima “Tuxaua²”, no Amazonas “Cacique”, na Venezuela “Capitán” e na Guiana “Captain”.

Das várias províncias uma era denominada de *Epuremei* onde o poder de um grande “principal” estabelecia a organização político-econômica para toda a província dos *Epuremei*. Incluindo as questões de comércio, acordos políticos, alianças e as tomadas de decisões sobre a guerra que era decidida por um único principal. Os guerreiros *Epuremeis* eram temidos e tinham fama de serem canibais, existem fontes informando inclusive que nem os exércitos europeus conseguiriam vencê-los por sua bravura no campo de batalha.

O cacique respondeu que nem os espanhóis, mesmo sendo mais brutais com seus inimigos do que outros europeus, tinham conseguido derrotar os epuremeis. Até aquele dia, nenhum cristão conseguira uma única vitória contra eles. Os que tentaram, deixaram um rastro de sangue pela floresta. Assaltaram povoados, executaram caciques, raptaram crianças, escravizaram tribos inteiras. (RALEIGH, 2002, p. 161).

A província dos *Epuremei* cobriam os três países incluindo parte e extensão do território dos atuais Ingarikó e Akawaio. Sua dimensão pode ser pensada a partir do seu raio de ação que atingiam as bacias do rio Orinoco na Venezuela, parte da Guiana³ nos rios Essequibo, Mazaruni e Rupununi, no Brasil parte do rio Branco. Existe um mapa do geógrafo de Raleigh mostrando que a província dos *Epuremei* existiu. Após o contato com a

² Nome que denomina a liderança política e social dentro das comunidades indígenas em Roraima, segundo os Ingarikó esse nome Tuxaua é recente por isso estão utilizando o nome na própria língua *Epuru* que tem o mesmo significado.

³ Guiana tradução por “terras alagadas” segundo os povos dessa região, nome utilizado pelos colonizadores e depois da consolidação como colônia inglesa, depois da revolução e independência na década de 60 utiliza-se na atualidade a grafia “Guiana” República Cooperativista da Guiana.

colonização a província não é mais registrada e desaparece dos mapas e das citações na literatura.

Esse é o primeiro registro de um grande sistema político-econômico na Guyana que aglutinava povos, línguas, políticas, comércios, territórios, produções e guerras. Assim, Raleigh registra uma prova da organização e a articulação entre os povos indígenas da Guyana. Da província dos *Epuremei* articulavam-se ações bélicas, comerciais, territoriais, alianças intraétnicas. Uma explicação provável para o desmonte da província denominada de *Epuremei* foi o seu contato com a colonização. Isso destruiu esse grande sistema político-econômico, fazendo com que a grande rede étnica interrompesse o seu funcionamento.

I always quote, when the contrary is not expressly said, the original edition of 1596. Have these tribes of Cassipagtos, *Epuremei*, and Orinoqueponi, so often mentioned by Raleigh, disappeared? or did some misapprehension give rise to these denominations? I am surprised to find the Indian words [of one of the different Carib dialects?] *Ezrabeta cassipuna aquerewana*, translated by Raleigh, the great princes or greatest commander. (HUMBOLDT, 1825. p. 83).

Aventa-se a mudança da matriz simbólica dos bens de troca e de status entre os povos que negociavam entre si, com a mudança e ruptura da matriz houve o enfraquecimento e desmonte da nação dos *Epuremei*. Outro fator além da inserção do “ax” e outros artefatos foi o valor dado a esses objetos que foram supervalorizados em detrimento do seu símbolo de prestígio máximo as mulheres, assim o machado tornou-se a mulher do índio deslocando o seu símbolo de poder.

O poder dos *Epuremei* nas Guyanas declina frente às estratégias colonizadoras, o sistema se readequou as ações vigentes coloniais, mas perdeu o seu poder, político-econômico, territorial e bélico. A colonização e as guerras que se instalaram nas Ilhas das Guyanas entre os próprios povos indígenas e os estrangeiros, juntamente com a localização, aprisionamento e execução dos “principais”, foram às outras estratégias eficazes para desarticular a província dos *Epuremei*. Com a morte dos “principais”, gerou o desequilíbrio das forças étnicas, os colonizadores minavam as forças contrárias ou as usavam em seu favor, o que facilitou o seu avanço para dentro das Guyanas. A criação da “dependência” por artefatos e produtos dos europeus foi outra estratégia para minar as nações das Guyanas.

A existência da província dos *Epuremei* demonstrou a extrema organização social e político-econômica dos povos indígenas das Guyanas. No mapa feito por Jocondus Hondius

geógrafo de Raleigh aparece o “Lacs Parimé” localizado hoje onde é o Estado de Roraima, e a localização da província dos Epuremei que abrangia essa região Brasil, Venezuela e Guiana.

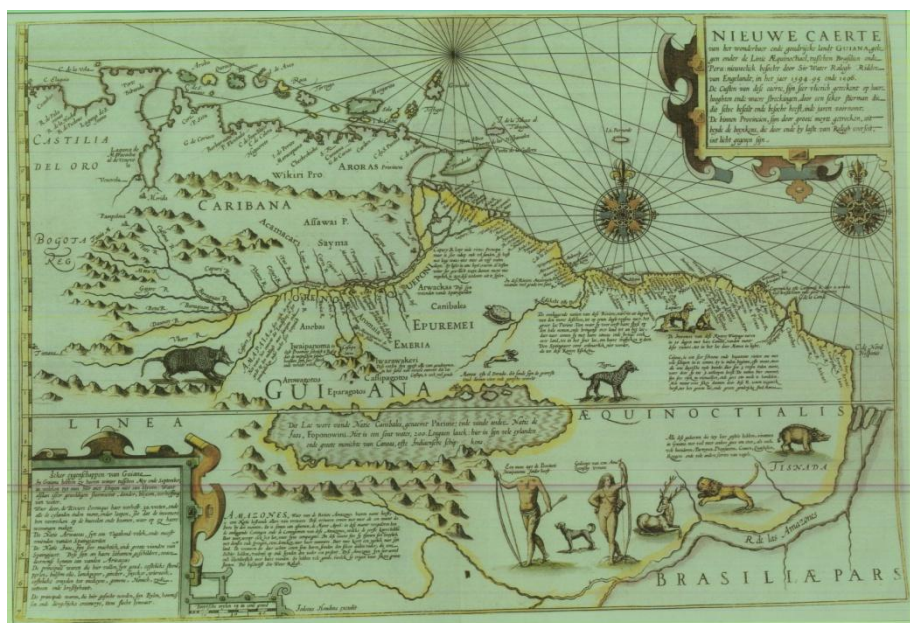


Figura 1. Fonte: Walter Raleigh, Mapa do Geógrafo Jocondus Hondius 1599.

Os *Epuremei* foram traduzidos pelos viajantes europeus como um povo guerreiro, organizado e belicoso, muito temido, o equívoco da tradução por povo durou séculos, depois foi verificado que tratavam-se de vários povos indígenas que formavam e faziam parte do que foi denominado *Epuremei*. Mas os *Epuremei* não somente eram vários povos como se imaginara e sim oriundos de uma região geográfica específica de onde se originara e se reuniam vários povos. Bos decodifica e comenta esse equívoco retirando o sufixo “E” logo (E)-puremei ou “pureme” corruptela de Parimé ou serra Parima, índios da região do Parima. Os Ingarikó tem um nome equivalente na sua língua para grande chefe ou tuxaua “epuru imi”.

Returning to the names ‘Piriامي’ and ‘Epuremei’ above, considered to be Indians of the interior, I do not think that both names are tribal names, but that both Piriامي and Puremei (for the omission of the initial E, see the Section V .2.17) are corruptions of Parima, be it either Sierra Parima where the Orinoco headwaters rise, or Rio Parima, a tributary of the Upper Rio Branco, not far from the Pirara portage, rising from the Sierra Pacaraima, on the southern sides, whereas the Caroni takes its rise on the northern sides. So the Piriامي and Puremei are the Parima Indians. The Rio Parima joins the Takutu, and they continue as the Rio Branco and Rio Negro to the ‘ctie of Manaus’, on the Amazon. (BOS, 1998, p. 33).

O fato é que depois do desmonte dos *Epuremei* os Akawaio emergem como atores econômicos no período colonial nas Guianas e iniciaram o comércio com os navios holandeses aportados no mar caribenho. Existem documentos nesses países demonstrando que os volumes de artefatos negociados eram da ordem de várias toneladas anuais colocando os Akawaio como grandes comerciantes na Guiana segundo (WHITEHEAD, 2002) e (HULSMAN, 2011). O que aponta para uma autonomia político-econômica dos Akawaio frente ao comércio colonial, ao contrário do que alguns autores defendem, que os índios eram meros fantoches nos jogos coloniais na Guiana. Os índios se rebelavam e cortavam suas mercadorias, quebrando os seus contratos trocando de aliados quando os produtos combinados não eram pagos ou trocados, seus aliados políticos dependiam da sua relação comercial, segundo (HULSMAN, 2011).

Com a nova configuração territorial, política, comercial e colonial as antigas redes de comércio seriam utilizadas com menos intensidade, mas não seriam desativadas, pois não perderiam a sua importância, seriam reorganizadas. Os processos de negociação e comércio não excluíram a guerra, violência, exploração e escravidão que os povos indígenas das Guianas foram submetidos pelas forças coloniais.

O registro dos Akawaio depois de citado por Keymis no século XVI, agora é mencionado com mais detalhes nas informações (IM THURN, 1883, p.158) “The Ackawoi, by a mere variation in pronunciation, are also known as Waccawais; and using neither of these names, these people call themselves Kapohn, which in their language means simply “the people”.

No século XIX é feita a primeira menção ao nome “Engaricos” grafado dessa forma pelo inglês (IM THURN, 1883), quando esteve explorando a Guiana na região circun-Roraima, além de grafar e registrar, afirma que alguns grupos indígenas são híbridos.

Names which do not represent distinct groups are Combrungru, i.e. hybrids between any Indian and negro; Nikaru-karu, i.e. hybrids between Macusis and Indians of some Brazilian tribe, or perhaps between Macusis and Brazilians of Portuguese extraction; Engaricos, i.e. hybrids between Macusis and Arecunas.
(IM THURN, 1883, p. 158).

Para (IM THURN, 1883. p, 158) que é o primeiro a afirmar que os Ingarikó não são um grupo distinto, um povo, mas um híbrido de casamento de Makuxi com Jaricuna e não pertence ao que ele denomina de verdadeiros Carib no caso os Ackawoi Macusi e os Arecuna.

Para sustentar essa afirmação ele aponta como elemento distintivo a questão dialetal, variação de denominação. Sua orientação se baseia no que ele aponta como o uso indiscriminado de termos semelhantes como família, nação, ramo, raça, grupo que pode confundir mais do que esclarecer. Para isso (IM THURN, 1883. p. 159) utilizou quatro categorias para orientar a sua classificação que são raça, ramo, tribo e família apontando que os Caribes tem mais ou menos a variação dialetal que depende de cada grupo.

Para isso (IM THURN, 1883, p.159) informa que a confusão pode ser oriunda do uso demasiado do termo Carib para os “grupos de índios” quando na realidade poderia ser vista como tribo e a confusão entre ramo e tribo e da própria região denominada de Caribe. Os Carib verdadeiros seriam formados por quatro tribos que ele denomina de Caribes Verdes, Ackawoi, Macusi e Arecuna e que uma ou duas dessas tribos poderiam se ligar a outros pequenos subgrupos.

Aponta o problema nos equívocos de classificação e no troco linguístico ou das famílias de falantes e nas variações dialetais, diz que não é possível classificar com exatidão por conter palavras em comum em seus vocabulários para vários grupos.

Na atualidade alguns pesquisadores sobre os Karib afirmam que não existe uma unidade étnica que mereça ser denominada e reconhecida como Ingarikó, os tratam como subgrupo Akawaio ou Makuxi. Embora os Ingarikó se autodenominem e se autoreconheçam como grupo étnico distinto, pois apresentam os elementos de diferenciação linguísticos e identitários frente aos Makuxi, Akawaio e Patamona segundo Dilson Ingarikó.

1.3- Forças Étnicas no Caribe.

As forças coloniais exerceram fortes pressões na grande Ilha das Guianas que compreende uma vasta região. Os países que tinham interesse na posse territorial e do comércio nessa região eram Portugal, Espanha, Inglaterra, França e Holanda. Nesse espaço fisiográfico estavam inseridas grandes redes de troca, comércio, comunicação, guerra, política e a economia indígena.

As Guianas constituem uma ilha – o que se chamou de ilha continental – delimitada pelo Oceano Atlântico e o mar do Caribe, ao norte; o rio Orinoco, a oeste; o canal do Cassiquiare, permitindo a comunicação do sistema do Orinoco com o sistema do rio Amazonas, ao sul; e a leste, a foz do Amazonas. Portanto, é realmente uma terra recortada, cercada de água, no interior da qual as pessoas estavam em intensa comunicação, por meio de um sistema de redes políticas que era ativado pela guerra, pelas razias e pelas trocas. Não havia antinomia entre a guerra e as trocas. (DREYFUS, 2008).

O interesse diversificado e as estratégias empregadas por parte desses países impactou profundamente os povos indígenas habitantes dessas terras, transformando as suas relações sociais e interferindo nos seus sistemas socioculturais e político-econômicos. O próprio desdobramento da criação do Caribe nasce dentro de um contexto de violência, de invasão e expropriação e da colonização belicosa junto aos povos indígenas, segundo (HALL, 2003, p. 30) “O que denominamos Caribe nasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial”.

Antes da chegada do colonizador europeu esses povos estavam organizados através de vários macrossistemas político-econômicos que ultrapassavam todas as fronteiras envolvendo alianças com vários povos. Uma rede organizada de comércio, político-econômico e comunicação que produzia forças caribenhas antecedendo as fronteiras e o Estado, a propósito de (CLASTRES, 2003) em a sociedade contra o estado.

Sua produção e economia sustentavam uma vasta rede de comércio e troca interétnico e intraétnico que proporcionavam a diplomacia e política entre os povos indígenas como sugere (VIDAL, 1996, p. 107) “Entre el sigloXV y la tercera década del XVII, los grupos indígenas de esta región estaban organizados en complejos sistemas politicoeconómicos, que han sido denominados “Formaciones políticas ameríndias” (Whitehead1989a), o “Macrosistemas políticos aborígenes”.

Esse comércio fazia a manutenção política entre os povos e proporcionavam as alianças e o equilíbrio entre as regiões, nesse contexto estavam presentes a economia e a guerra. Três grandes sistemas estavam presentes nas Ilhas das Guianas, os Baré, os Manao no Amazonas, e os Epuremei no Caribe. Sendo que (VIDAL, 1996) detecta um número maior no século XVII a XVIII respectivamente os Manao, Baré, Maipuro e Aruak, comercializando, trocando produtos e artefatos, negociando e viajando, formando alianças políticas e acertando estratégias comerciais, políticas e de guerras entre o Orinoco, rio Branco, Essequibo e o rio Negro.

Destacam-se na Amazônia o grande líder *Ajuricaba*, no Caribe *Morequito*, *Topiwari*, *Aturama* e *Carapana* esses grandes “principaes” representavam uma grande organização político-econômica que abarcava toda a Ilha da Guyana. Representando centenas de povos indígenas e várias línguas eram os detentores dos arranjos comerciais e das alianças políticas que poderiam culminar com a diplomacia e a paz entre os povos ou com a guerra.

Os Akawaio povo de filiação linguística Karib estavam presentes fazendo parte dessa extensa rede de troca e de comércio, intercambiando a sua produção dentro da grande rede de comércio caribenha. Seus produtos principais eram as fibras, urucum e redes de algodão. Esses produtos estavam inseridos dentro do circuito interétnico, para essa finalidade utilizavam os grandes rios para comercializarem os seus produtos em três direções. Descendo a serra em direção ao sul através das serras e do lavrado caminhando e descendo o Cotingo-Takutu e atingindo o rio Branco, outra rota indica o norte da Venezuela para o Orinoco, na Guyana a rota se estendia até o mar através dos rios Essequibo Mazaruni e o Rupununi. Uma breve digressão para situarmos os Ingarikó no contexto deve ser feita para poder construir uma visão do comércio e produção dos Ingarikó no passado.

Lawrence (KEYMIS, 1596) cita os Wacawaio no rio Lemeraje, como fazendo parte dos povos indígenas Karib ou “*Charibes*”, além dos Aruak ou como na grafia original *Arwaccas*. Keymis registra a presença dos Akawaio nas suas rotas e redes de comércio na Venezuela. Existe uma grande possibilidade de que os Akawaio ou os próprios Ingarikó tivessem feito parte da província dos *Epuremei* tudo indica e leva a crer que pelo modelo de política, negociação, localização geográfica, comércio e guerras apontam para a sua participação nesse sistema. O nome *Epuremei* aparece na oralidade nas fontes dos Ingarikó traduzido como grandes guerreiros indelévels, canibais, belicosos, feiticeiros e perigosos segundo Dilson Ingarikó.

Outro fator que reforça essa ideia é que os *Epuremei* eram ágeis guerreiros e canibais, sendo temidos por toda essa região, essa fama de guerreiros atravessou os séculos e ainda hoje existe a crença sobre os povos das serras serem os “*Kanaimé*”⁴.

⁴ Figura mitológica Pemón e Kapon do universo cultural Ingarikó, Akawaio, Patamona, Wapixana, Makuxi, Taurepang que pode ser um guerreiro assassino e xamã na forma humana ou de animal, ou sob a forma de um espírito poderoso, outra leitura é que o Kanaimé é um regulador social dentro das comunidades que faz a justiça trazendo o equilíbrio social aplicando as penalidades de acordo com a gravidade dos problemas. Ainda hoje algumas mortes por doenças ou desconhecidas e mortes violentas são atribuídas a figura do Kanaimé. A figura do kanaimé está ligado na maioria das vezes a morte e vinganças. Praticamente é encontrado relatos de Kanaimé entre a maioria dos povos Karib e Aruak.

O conceito de Kanaimé desempenha um papel muito importante na vida desses índios. Designa, de certo modo, o princípio mau, tudo que é sinistro e prejudica o homem e de que ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo anos a fio até matá-lo traiçoeiramente esse faz “Kanaimé”. Quase toda morte é atribuída ao Kanaimé. Tribos inteiras têm a má fama de Kanaimé, porém, é sempre o inimigo oculto, algo inexplicável, algo sinistro. “Kanaimé não é um homem diz o índio”. Ele anda por aí a noite e mata gente, não raro com a maça curta e pesada, como a que se leva ao ombro durante a dança. Com ela, parte “em dois todos os ossos” da pessoa que ele encontra; só que a pessoa não morre imediatamente mas “vai para a casa. A noite, porém, fica com febre e, depois de quatro ou cinco dias, morre”. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 70).

Dos guerreiros *Epuremei* dependiam o equilíbrio das forças e da paz nas Ilhas das Guianas. A política na região dos grandes rios e bacias do Negro, Branco, Orinoco e Essequibo dependiam das três grandes províncias antes da chegada do colonizador. Para existir uma rede de troca e de comércio era necessário existir uma produção que possibilitasse uma circulação e mobilidade de produtos e artefatos entre os povos indígenas dos três países.

Assim como acordos políticos para o trânsito dos produtos na região e a “diplomacia” entre os diversos povos envolvidos, para acessarem as rotas e redes de comércio. E o respeito pelas fronteiras naturais, os arranjos político-econômicos funcionavam mantendo o equilíbrio necessário dentro da província.

O equilíbrio era instável e as guerras eclodiam no Caribe, os arranjos intraétnicos cambiavam entre as forças étnicas, aglutinado ou excluindo outros povos indígenas dentro das grandes nações ou províncias. Para alguns autores a guerra, comércio e troca não estavam dissociadas segundo (WHITEHEAD, 1988, p.55) “Thus discussion of indigenous trade systems cannot be divorced from a consideration of Carib warfare and its motives and character will now be considered”.

Esses sistemas reuniam um grande número de povos indígenas através de um grande sistema plurilinguístico, interligando vários povos, regiões e produtos. Parte principal desse sistema estava baseada na política e no comércio que permitiam alianças nos rios dos comércios por onde fluíam as negociações. As trilhas através das matas, savanas, lavrados, serras, tepuys, igarapés e os rios que tinham grande importância nesse processo como informa (VIDAL, 1996, p.112) “El mismo fue facilitado tanto por la existencia de uma variada gama de relaciones intraeinterétnicas, como por las extensas redes de rutas fluviales y terrestres através de las cuales las poblaciones autóctonas delas distintas zonas se comunicaban entre sí”.

Os rios do comércio eram utilizados para as trocas de artefatos e produtos que viajavam por anos a milhares de quilômetros para chegarem aos seus destinos. Para isso a grande bacia do Orinoco na Venezuela servia aos macrossistemas político-econômico, na Guyana o Essequibo fazia o mesmo papel para as redes de comércio e troca, no Brasil, o rio Branco e o Negro formavam comércio karibenho guyanense.

Um exemplo dessa economia e das redes de trocas seculares através dos produtos interétnicos diversos pode ser visto com os Akawaio e o seu comércio com outros povos Karib. As miçangas que os Akawaio comerciavam com os holandeses entravam no circuito da economia de troca com outros produtos e para o interior das suas regiões.

As miçangas chegam aos arecunás da Guiana através dos acauaios (um ramo dos capons) e dos taulipang (outro ramo dos pemons); vão também do Brasil. Os iecuanas desmancham os colares para utilizarem as contas na confecção de outros artefatos. A cerâmica de cozinha, os arecunás a recebem dos camaracotos (outro ramo dos pemons). As espingardas brasileiras chegam aos arecunás por intermédio dos taulipang. Os arecunás, cujos produtos possuem escasso valor comercial (cuias, cabaças), fornecem artigos iecuanas aos camaracotos e taulipang. (MELATTI, 1997).

Esse comércio abrangia a área denominada “circum Roraima”, os povos indígenas habitantes dessas regiões já tinham um intenso comércio interétnico de produtos diversos como o algodão, urucum, artefatos de fibras, tipitis, jamaxins, curare, redes, os próprios taréns que configura um comércio xamânico.

A produção dessas populações indígenas era diversificada o que lhes permitiu aliado as suas produções promover um intenso comércio interétnico se não uma economia indígena. Através da política para manutenção das boas relações ou para estreitar as diplomacias, arranjos econômicos principalmente junto as populações indígenas. Estabeleciam alianças políticas entre os grupos rivais, as alianças políticas também ocorriam com certa intensidade com os estrangeiros que possibilitava a troca de mercadorias como mostra (FARAGE, 1991). “As diversas redes de intercâmbio e de dinâmicas de troca pré-européias constituíram a base para uma grande mobilidade social na região, onde os grupos se reconstituem rapidamente, de acordo com as necessidades do contato com as forças coloniais e nacionais”.

Os movimentos desse “comércio interétnico” de subidas e descidas dos rios e serras, dependiam também das alianças e diplomacia dos povos envolvidos nesse processo. O

comércio envolvia várias populações indígenas como os Taurepang, Makuxí, Wapixana, Ye'kuana, Ingarikó, Pémon, Kamarakoto, Arecuna, Akawaio e os Patamona.

Existia nesse processo a participação massiva dos europeus que movimentavam ativamente esse comércio inclusive com interesses políticos estratégicos, daí o interesse no comércio como uma estratégia de aliança com as populações indígenas.

O comércio envolviam os franceses, espanhóis, ingleses e os holandeses que comercializavam vários artigos como sal, miçangas, armas, teçados, facas e machados sendo estes últimos os mais cobiçados como informa (MELATTI, 1997) “Os iecuanas levavam redes de algodão, camisas de cortiça, raladores de mandioca, cães de caça, e pretendiam receber em troca instrumentos de ferro, principalmente machados e facas de caça”.

Essas relações comerciais e políticas se estenderam por séculos ao longo dessa região, com as guerras promovidas pelos países que tinham interesses nas expansões ou delimitações dos territórios, fato que somente começou a se configurar a partir do século XIX para o XX. A microeconomia regional e a macroeconomia na Ilha das Guianas, redes de troca envolviam política, guerra e atingiam regiões geográficas distantes.

As populações indígenas desenvolviam uma economia não como nos moldes da economia clássica ocidental, mas na esfera dos seus símbolos e códigos socioculturais, políticos e rituais. As redes de troca são um exemplo clássico que as populações indígenas fazem negócios com fins variados, diversificados e dinâmicos. O exemplo das redes de trocas, e os séculos de comércio interétnico com as populações indígenas do circum-Roraima principalmente o grupo Karib.

Sem contar os antigos comentários de Roth (1974) sobre o comércio na região guianense em geral, esse intercâmbio intertribal tem chamado a atenção de autores que vêm trabalhando com sociedades do maciço Guianense ocidental. Na verdade, não podemos dissociar as transações intertribais (entre sociedades indígenas), das intratribais (dentro de cada sociedade indígena) e das interétnicas (dos índios com não- índios), conforme faz Coppens (1971:39) ao tratar do comércio iecuaana, uma vez que tanto os artigos trocados como os agentes das trocas podem ser da mesma ou de diferentes sociedades. (MELATTI, 1997).

Desde os clássicos de Malinowski com o “Kula”, o “Hau” e o “Potlatch” de Mauss, mostram que as redes de trocas e a arte de “negociar” possuem mecanismos e lógicas internas próprias de funcionamento inerentes às sociedades indígenas.

Economia não implica lucro monetário necessariamente, mais ganhos estratégicos nas relações socioculturais, político-econômicos, ecológicos e rituais dentro das comunidades indígenas. Tanto que existem exemplos como no caso dos nomes equivalentes na língua Makuxi para tais eventos como informa (RAPOSO, 2008) “Existem Puwanî dentro das comunidades como a compra de poder através taren, puwanîpî uutî sîrîrî”. Negociar mercadorias com valores monetários ou simbólicos, os Makuxi possuem denominações próprias na sua respectiva língua como (manne, puwanî, pîratta) onde negociavam poderes xamânicos com valores simbólicos muito além do que se possa imaginar.

As redes de troca do passado são espaços privilegiados para observar dois fatores emblemáticos sobre a economia indígena, a venda de poderes, rezas xamânicas, e a questão da geração de um “excedente” que não tem a mesma finalidade como na perspectiva ocidental e da sua economia.

As populações indígenas sempre geraram excedentes para as realizações das suas festas e para as suas redes de trocas, assim como também para as suas finalidades socioeconômicas, políticas, rituais e para a guerra.

Tanto mais que, para examinar as coisas mais de perto, há efetivamente produções de excedentes nas sociedades primitivas: a quantidade de plantas cultivadas (mandioca, milho, fumo, algodão etc.) sempre ultrapassa o que é necessário ao consumo do grupo, estando essa produção suplementar, evidentemente, incluída no tempo normal de trabalho. Esse excesso, obtido sem sobretrabalho, é consumido, consumado, com finalidades propriamente políticas, por ocasião de festas, convites, visitas de estrangeiros etc. (CLASTRES, 2003, p. 213).

As dinâmicas dessas economias indígenas e o seu excedente permitiram que os povos indígenas dinamisassem a sua cultura promovendo a comunicação, político-econômica, sociocultural e os seus rituais com outros povos indígenas. Ampliado suas relações sociais e políticas dos espaços micro para os espaços macro da bacia do Orinoco e do Amazonas. Tendo em vista que os seus produtos viajavam por esses circuitos no sentido leste oeste e norte sul. O Cassiquiari, Caura, Ventuari, rio Branco, Negro, Essequibo e o Rupununi eram os elos principais de conexão dessa economia indígena Caribenha. As viagens duravam meses e anos, onde os produtos poderiam ser a maior razão para tal empreendimento, mas outros fatores também se tornavam preponderantes para esses empreendimentos da economia indígena nas Ilhas das Guianas, tais como a relação social, a política, a economia, os rituais e a comunicação entre os povos.

1.4- Os Ingarikó e Akawaio e a Economia Indígena.

Durante o século XIX as rotas de comércio entre os Ingarikó e Akawaio e outros povos eram realizadas em diversas direções e abrangiam os três países onde esses povos estavam situados. Os Akwaio na Guiana comerciavam com interesse de adquirir produtos como faca, terçado, machado, espingardas, sal e miçangas. Seus produtos eram trocados ou comercializados com os colonizadores ingleses, holandeses, espanhóis e franceses essa configuração dependia dos acordos entre os Akawaio e a boa relação com esses países que fluía e podia ser modificado a qualquer instante. Seus produtos principais, cobiçados pelos europeus, eram as redes de algodão, urucum, curare e o tabaco.

No Brasil os Ingarikó antes do contato com a colonização no século XIX mantinham uma rede de troca com os Makuxi, onde desciam as serras com suas produções de fibra de arumã, tipiti, jamaxim e trocavam por panelas de barro, os ralos conseguiam com os Wai Wai. Os Ingarikó tem um nome para esse tipo de comércio “morar viajar”, suas descidas das serras para acessar produtos nas comunidades mais próximas, compreendiam dias e semanas de viagens para as comunidades dos Makuxi da Água Fria e Uiramutã, as viagens mais longas duravam meses e anos.

O conceito de viajar e morar “*Kokmannëpe usani*” se estendia para as grandes viagens de trocas que duravam dois anos ou mais quando desciam o rio Branco ou adentravam o Rupununi e o Essequibo na Guiana. As viagens para a Venezuela consistiam em trocar seus produtos com os Taurepang para conseguir fornos de ferro para assar beiju “*eki*”, (IM THURN, 1883), faz esse registro da procura dos fornos para fazer “*cassave*” beiju.

Os Akawaio eram grandes negociantes e seus produtos tinham como rota a costa do mar do Caribe para o comércio com os holandeses. A rota de comércio na Guiana tinha como objetivo obter materiais metálicos como facões e machados bem como espingardas e outros produtos no século XVIII e XIX. Para obterem esses materiais negociavam os seus produtos como: redes de algodão cru e urucum (*Bixa Orellana*) que eram de interesse dos comerciantes holandeses, segundo (HULSMAN, 2011) “Foi registrado nos documentos holandeses que informam que um grande carregamento de 25 toneladas de urucum e 300 redes de algodão dos Akawaio, estavam sendo levados para comercializar com os holandeses”.

Essa negociação flutuava de acordo com os interesses dos povos indígenas na região e dos países que atuavam na Guiana. A importância da economia indígena era expressiva nesse comércio, nas suas negociações da ordem de dezenas de toneladas de produtos segundo (WHITEHEAD, 1988). Gerando uma grande receita para os países que negociavam com os povos indígenas da região. Na direção oposta o comércio europeu introduziu como forma de pagamento todo tipo de machados, facões terçados e cotas de vidro “miçangas” de todos os tipos e cores conforme (HUSLMAN, 2011). Um impacto imenso, primeiro com a entrada de toneladas de metais que foram inseridos no circuito de comércio intraétnico interferindo no seu modo de produção e nas suas relações sociais. Iniciando uma disputa e corrida para obtenção desses metais, que entraram no circuito e comércio para o interior das Guianas.

Similarly, the introduction of metal tools and firearms have had far reaching consequences for agricultural labour, hunting, fishing, trade and warfare. The discussion that follows, concerning, Carib society, must therefore be understood in this context of change and adaptation to the new circumstances. Since not all Carib groups would have been exposed to these forces to the same degree, or at the same time, this it is not possible to generalize, in an a-historical manner, about ‘Caribe-society-as-a-whole’ but, equally, it also, implies that comparatively late historical data may yet reveal something of the aboriginal character of Carib live, just as is the case with modern ethnography. (WHITEHEAD, 1988, p. 42).

As negociações mudavam entre as nações indígenas com os europeus, havia exploração e muita violência nesse processo, muitas vezes os índios não recebiam o combinado. E quebravam os contratos estabelecidos gerando desequilíbrio econômico e político com os europeus, os índios exigiam ou somente trocavam seus produtos por ferramentas específicas, segundo (HUSLMAN, 2011). Mas existia outra maneira de obterem os produtos, como por exemplo, trabalhando diretamente para os colonizadores um machado poderia ser adquirido através do trabalho do índio por dois meses.

A violência era apontada principalmente contra os maus “negociantes” portugueses e espanhóis, esses relatos são apontados desde o século XVI ao XX por diversos autores dentre eles destacam-se (RALEIGH, 1595), (KEYMIS, 1596), (IM THURN, 1883), (KOCH-GRÜNBERG, 1911-1913), (SCHOMBURGK, 1840), (HUMBOLDT, 1825), (COUDREAU, 1887), (ROTH, 1920), (MAYER, 1925), (BUGARDT, 2008) (WHITEHEAD, 1998), (DREYFUS, 1993), (RIVIÉRE, 2001), (FARAGE, 1991), e (SANTILLI, 1997).

Para impor sua autoridade, Berrio humilhava e maltratava os caciques que prendia, deixando-os acorrentados dia e noite em seu aberto no centro das aldeias. Os chefes indígenas mantinham a sua altivez, resistindo em silêncio, até serem derrubados pelo sol forte. Muitos aceleravam o fim, recusando-se a comer seus corpos terminavam escuros e ressecados, suspensos pelas correntes como se fossem tocinho defumado. Os índios nos relatam muitas outras torturas e tormentos semelhantes, que constatei serem verdade, ao tomar um povoado que acabara de cair nas mãos de um destacamento espanhol. No centro da taba, cinco chefes ou pequenos reis de nações locais estavam acorrentados uns aos outros, quase mortos de fome, com os corpos dilacerados por escoriações e maus tratos. (RALEIGH, 2002, p. 32).

Os interesses europeus com os povos indígenas eram de cunho político-econômico, territorial, estratégico e bélico, quando era mais conveniente aliavam-se com determinado povo, contra possíveis ameaças de guerra. A estratégia consistia segundo (WHITEHEAD, 1990) em utilizar os índios como força militar como “soldados étnicos” em favor europeu, ou colocando os índios contra outros índios. Essa ação abria território ao mesmo tempo em que permitia uma “segurança” para os europeus e eliminava os seus potenciais inimigos, os europeus economizavam militares e possíveis baixas com as guerras com os índios.

Essas ações eram planejadas conforme os seus arranjos políticos, em determinados momentos as tensões se instalavam, segundo Dreyfus.

O século XVIII, sobretudo em sua segunda metade, surge como um período de grandes turbulências em todos os rios, entre todos os grupos indígenas, nos jogos políticos coloniais. As flutuações das alianças e a imprecisão dos contornos das redes políticas suscitavam reviravoltas permanentes, movimentos aparentemente desordenados cuja única lógica parece ser a necessidade exacerbada das mercadorias e das armas europeias, a eliminação dos concorrentes, a maximização das vantagens oferecidas pela aliança com os holandeses; em suma, um fantástico crescimento da dependência dos indígenas e uma degradação da articulação entre sua visão do mundo, seu modo de vida e sua relação ao outro. (DREYFUS, 1993, p. 32).

Assim como no Brasil durante o período de colonização, nas Ilhas das Guianas, a produção dos povos indígenas foi usada para que a colonização se efetivasse. Relatos do século XVI apontam para sua extrema importância, apontando uma diversificada e rica produção, de uma infinidade de produtos que os povos indígenas cultivavam para seu consumo interno, assim como para os seus rituais e para as redes de trocas.

Vinham em canoas carregadas de frutas exóticas, raízes alimentícias e aguardentes silvestres, que tentavam nos vender ou nos davam de presente. Das nossas coisas, interessavam-se principalmente por facões e machadinhas, que adquiriam dos marujos trocando-os por correntes e medalhões de ouro que traziam no pescoço. (RALEIGH, 2002, p. 31).

Alguns séculos depois a importância da produção e do comércio indígena no Caribe ainda permeavam as relações com os agentes coloniais, para esses últimos, além de ganharem espaço econômico, ampliavam suas estratégias políticas com os povos dessa região. É possível perceber que a produção Akawaio e suas redes de troca e de comércio tinham uma grande dinâmica e mobilidade dentro das Guianas.

Como os interesses dos holandeses não eram de evangelizar ou escravizar os índios, os seus contatos comerciais fluíam mais do que com os outros europeus. Por isso essa estratégia dos holandeses aproximava mais os povos indígenas do comércio e dos negócios com os seus produtos, fato que não os exime da violência e escravidão.

Na articulação desse comércio com os índios reside o dado fundamental para a compreensão da política indigenista holandesa que aqui nos interessa de perto. Os holandeses, com efeito, nunca buscaram converter ou aldear os índios, ao contrário investiam basicamente nesse escambo para a construção de sua rede de influência junto aos povos indígenas na colônia: tratados de paz e comércio entre holandeses e índios são registrados desde, pelo menos, 1672 (M. N. Menezes, 1977:46). (FARAGE, 1991, p. 89).

O que não anula a violência existe relatos nesse período de exploração, escravidão e muita violência contra os povos indígenas na Guiana por parte dos franceses, ingleses, espanhóis, portugueses, esses dois últimos são relacionados ao Brasil.

As pesquisas de (WHITEHEAD, 2002) indicam que as forças econômicas, políticas e bélicas dos índios tinham o poder de desestabilizar e desequilibrar as forças coloniais na Guiana. Com o declínio econômico devido a transição do domínio holandês, os akawaio perderam poder econômico e político, tendo que montar novas estratégias de poder que poderia significar a mudança da sua matriz de poder do campo econômico para o campo xamânico e espiritual.

Um conceito-chave para tal interpretação, lembremos, era o valor de uso dos manufaturados, a que os índios teriam se rendido. É certo que podemos estabelecer para o momento primeiro do contato que os manufaturados europeus exerceram um extremo fascínio sobre os povos indígenas da costa das Guianas...Porém, dado que a acumulação de mulheres era a fonte de prestígio dos guerreiros, e elas passaram a ser trocadas com os holandeses por manufaturados, a hipótese que levanto é que os manufaturados vieram a ocupar o papel a elas anteriormente destinado. Assim, inequivocadamente teriam se revestido de um valor simbólico muito mais complexo do que sua pura utilização, como também a sua inter-relação com os holandeses, seus fornecedores, teria um caráter político muito mais grave: enquanto detentores das fontes de prestígio, os paranakari, aqueles a quem o mar trouxe, seriam nesse momento aliados preferenciais. (FARAGE, 1991, p. 115).

Com a diminuição dos produtos e artefatos europeus junto aos povos indígenas o que poderia significar poder no sentido de status. Quando começa a declinar essa relação de comércio os índios aumentam as práticas xamânicas para equilibrar e compensar o seu poder, ampliando o aumento de ataque de Kanaimé e do (shaman-hard) xamanismo pesado, segundo (WHITEHEAD, 2002) no seu livro *Dark Shamans*.

1.5- Os Ingarikó.

Os Ingarikó fazem parte da família linguística Karib, no Brasil são quase 1400 habitantes, na Guiana os Akawaio são mais de 6000 habitantes. Conforme (CRUZ, 2005), Ingarikó pode ser traduzido por “povo da ponta da serra”. Em uma análise linguística atual tem-se que: "descritivamente ingariko é: *inga* 'serra', 'mata espessa'; *rĩ-* 'elemento de coesão'; -*ko* 'coletivo: origem, local de habitantes', 'habitante de', 'morador da', portanto 'povo da mata espessa', 'moradores das serras'. Mas sua autodenominação é Kapon traduzido por “gente do céu”, “povo do céu” ou “povo celeste” na Guiana são denominados de Akawaio e na Venezuela de Guaica ou Waica que significa guerreiro ou matador.

Os Ingarikó, como a maioria dos povos Karib mantinham seus casamentos na forma uxorilocal, foi verificado que essa prática diminuiu acentuadamente, formando novos contornos. Como, por exemplo, os Ingarikó tanto podem manter essa prática uxorilocal quanto virilocal, o que vai determinar a forma é a relação social com a família dos pais da esposa ou do esposo.

Os Ingarikó moram em grandes casas com várias pessoas de 10 a 15-20 formando parentelas ou grupos maiores, com autonomia. Alguns Ingarikó mais jovens casados preferem

ter uma casa para a sua família, como a grande maioria dos povos indígenas da Guiana, segundo (RIVIÉRE, 2001, p. 57) “O padrão ideal é de primos cruzados, bem como a residência uxorilocal, como uma decidida preferência pela endogamia no interior da aldeia”. Assim a composição de uma aldeia compreende frequentemente uma parentela de uma pessoa mais velha ou de um casal ou então um grupo de parentes. Isso permite que formem famílias interdependentes e autônomas dentro das aldeias nucleares que possuam autonomia frente às outras.

O espaço fisiográfico em que habitam é um elemento distintivo não somente no aspecto geográfico, mas um marcador político-econômico e sociocultural dos povos dessas duas regiões, pois eles próprios se identificam como sendo das serras e do lavrado. Serras região de elevações que começam com 300 a 1200 metros de altitude e que culminam com o Monte Roraima com 2.875 metros. Essa indicação da “serra (*wîkton*)” serve para delimitar e se opor aos povos Makuxi e Wapixana que habitam o “lavrado (*rërmonota*)”. Eles também habitam as serras em número expressivo e referem-se as suas regiões como uma forma de delimitação, região das serras e região do lavrado, ou simplesmente serra e lavrado como uma distinção territorial, sociocultural, linguística, étnica, geográfica, ambiental, política e econômica.

No monte Roraima, reside Makunaima, responsável pela cosmogonia do mundo dos Kapon e Pemón nos três países, daí a importância mítica, ritual e religiosa para os povos no entorno do Monte Roraima. A exceção da figura de Makunaima como seu elemento mítico principal é distinto no caso dos Ingarikó que não o reconhecem como figura central. Para os Ingarikó é Sikî o grande herói e irmão de Makunaima, Sikî é o grande guerreiro o mito central, inclusive relatam que Sikî criou o mundo a vida os animais e as plantas, e Makunaima se expropriou do trabalho de seu irmão Sikî.

Os Ingarikó estão circunscritos numa área específica denominada circum-Roraima, no entorno do Monte Roraima, não significa que sua mobilidade dentro desse espaço seja menor ou delimita seu raio de ação na região. Uma questão importante para caracterização do trabalho corresponde à explicação do recorte trinacional da literatura, pois a pouca bibliografia disponível em português não permitiria o esforço enveredado para situar somente os Ingarikó do Brasil como afirma Frank (s.a).

Tentar, por exemplo, escrever uma etnografia dos “Ingarikó” ignorando a extensa literatura relativo aos “Akawaio” da Guiana (dos quais os nossos Ingarikó constituem aquela fração que, por mero acaso histórico, se encontram algum dia no Brasil) ou se atrever falar dos assim chamados Taurepang de Roraima, ignorando a vasta literatura sobre os seus irmãos Pemon da Venezuela, tentar entender os Yekuana (Mayongong, alto Auaris), Patamona do Maú, ou até Waimiri-Atroari, deste lado das fronteiras nacionais e inter-estaduais, sem conhecer o que já foi escrito e publicado (em todas as línguas) sobre grupos locais dos mesmos povos da Venezuela, Guiana, o Amazonas e até o Pará é simplesmente inimaginável. (FRANK, p. 114. s.a).

O fato de focar somente nos Ingarikó tendo como objetivo de contribuir para a ampliação das pesquisas no Brasil não significa excluir os Akawaio, é justamente ao contrário, sendo necessário recorrer à literatura desse povo para poder se reportar aos Ingarikó. É preciso informar que existe uma gama de estudos, pesquisas, relatos de viagens e uma ampla bibliografia em inglês, francês, espanhol, alemão e holandês sobre o tema na Guiana e na Venezuela.

Os Ingarikó fazem parte da família linguística Karib, no entanto possuem uma distinção marcada frente aos povos indígenas vizinhos e dos próprios Akawaio, dentro da forma de falar e escrever que torna um dos motivos para uma reivindicação da sua identidade frente aos demais povos indígenas. Abaixo os exemplos da distinção linguística realizada pelo pesquisador Ingarikó (WILLIAMS, 2012), pesquisa realizada com os três povos Ingarikó, Akawaio e Patamona.

Tabela 01.

Ingarikó	Akawaio	Português
Serupa	Sauroko	Falar
Kasinpe	Inke	Sempre
Yemapîpe	Awanaëi	Manhã
Kokmanpîra	Kokmamîyau	Ontem
Umë	Maina	Roça
Maasa	Apîne	Espera
Puruku	Peiruku	Porco

Fonte: Professor Samuel Camilo Williams 2012.

- 1a) Penane kapon amëk uyëpî etîrawasomaik. (Ingarikó).
2a) Ewanawë kapon yamëk uyëpî ewotokomai. (Akawaio).
3a) Awanapairë kapon amëk uyipî etîrawasomaik. (Patamona).
‘Amanhã as pessoas irão trabalhar’ (WILLIAMS, 2012, p. 34).

Existem diferenças linguísticas e estruturais e da maneira de falar o Ingarikó, Akawaio e o Patamona, essas diferenças são internas entre os falantes. Existem diferenças de falar e escrever Ingarikó entre os falantes das próprias comunidades dentro do Brasil. Os Ingarikó são plurilíngues falam Makuxi, Taurepang, Akawaio, Arekuna e Patamona, compreendem o Makuxi, no entanto os Makuxi não entendem o Ingarikó.

Excluindo Akawaio e Patamona, um falante Ingarikó, pode travar uma conversação fluente com um falante Arekuna, Taurepang e Makuxi logo ao primeiro contato. Entretanto, um falante Makuxi não consegue compreender um falante Ingarikó, Taurepang ou Arekuna sem que primeiro conviva com esses índios. (CRUZ, 2005, p. 36).

Alguns Ingarikó do Brasil falam ainda o português, espanhol e o inglês devido à proximidade com a fronteira e a sua mobilidade e a prática de troca e do comércio com outros povos.

Os Ingarikó não possuíam uma escrita da sua língua, ao contrário dos outros povos indígenas de Roraima como os Taurepang, Yekuana, Yanomami, Wai Wai, Wapixana e Makuxi que já possuíam uma grafia das suas línguas. Somente adquiriram a decodificação da sua língua para a escrita a partir de 2005, com o trabalho da Pós-Doutora Maria Odileiz Sousa Cruz da UFRR, que através de um grande trabalho junto ao povo Ingarikó conseguiu materializar o sonho da aquisição e acesso do domínio da escrita em Ingarikó. Após a consolidação da escrita foi que o povo Ingarikó pôde pensar sua educação bilíngue, antes aprendiam somente o português ensinado por professores Makuxi na década de 90.

Na realidade os Ingarikó mais antigos não queriam escolas, nem pista de pouso nas suas comunidades, os mais velhos os “*Epukenak*”⁵ sábios, os grandes tuxauas “*Epuru*” tinham uma visão totalmente contra a invasão da sua cultura pela educação e do seu território pelos “*karaiwa*”⁶. Os Epukenak tinham uma visão relativizadora desse contato entre os Ingarikó e os karaiwa “brancos ou não índios”, sabiam que do contato podiam perder dentro da sua visão do universo Ingarikó, sua cultura, sua língua, suas terras, seus peixes, suas roças, suas caças, suas vidas. O patriarca da comunidade do Manalai Sales Ingarikó não queria a aproximação com os karaiwa, sabia que o contato poderia trazer-lhes problemas, segundo seu neto, Teles Sales Ingarikó, lembra-se da fala do seu avô que dizia que do encontro e do contato do homem branco com os Ingarikó “eles os “karaiwa” brancos não vão nos entender nos compreender, e nós os Ingarikó não vamos compreender eles os karaiwa o mundo deles”.

Diversas aproximações foram feitas por evangélicos e padres católicos na tentativa de evangelizar ou catequizar os Ingarikó, na sua região, mas devido a sua estratégia de diálogo e política não conseguiram. A grande maioria retirou-se sem êxito da sua empreitada. Uma resposta para o fracasso e não aceitação ou inserção de uma doutrina religiosa, é que os Ingarikó já possuíam a sua própria religião e não aceitavam interferências no Areruya. Outro fator preponderante para manter os estrangeiros e karaiwa longe das suas comunidades, foram as suas estratégias culturais contra qualquer tipo de intervenção dentro da sua cultura ou do seu território. Ainda hoje recebem assédio por parte dos evangélicos e padres, mas não sedem refiro-me ao Manalai.

Muitas dessas estratégias têm um fundo lógico de colocar o pensamento Ingarikó contra a lógica estrangeira incisivamente, outras vezes, a própria repulsa sem diálogo, contrapondo o ponto de vista dos padres ou pastores.

Existe a fama secular que acompanha os Ingarikó como grandes guerreiros bravos e implacáveis, essa fama atravessou os séculos e chegou à atualidade sendo que ainda hoje os Ingarikó das serras são bastante respeitados e referendados como grandes guerreiros.

⁵ Epukenak são os sábios conhecedores do universo cultural Ingarikó, são os detentores do conhecimento que não se restringe somente a sua figura, mas acima de tudo são os transmissores de conhecimento para o povo Ingarikó.

⁶ Caraíba, Karaiwa aquele que possui pele clara, branca ou amarela, o estrangeiro, os povos indígenas de Roraima denominam todos aqueles que não são índios em oposição e relacionados a eles, ou seja os não-índios os não parentes, são denominados de Karaiwa brancos.

Ces tribus ne sont point des tribus belliqueuses faisant la guerre aux civilisés et aux mansos, ce sont des tribus *canaèmés*, comme disent les Indiens du haut Branco, c'est-à-dire des tribus d'assassins de profession, élevés de génération en génération au meurtre et au vol, tuant pour le plaisir de tuer, ne mangeant point leurs victimes niais utilisant leurs tibias pour faire des flûtes, leurs dents pour faire des colliers. Tout ce qui n'est pas de la tribu ou de l'association de tribus est immolé par les canaèmés aussitôt qu'ils le peuvent... Des Indiens d'une douzaine de tribus différentes, m'ont affirmé qu'il existait chez les canaèmés une corporation de pagets (prêtres-sorciers), disposant d'une grande influence. La chose paraît d'autant plus probable que l'on sait que les diverses tribus canaèmés sont alliées et plus ou moins solidaires. (COUDREAU, 1887, p. 236).

No passado esses guerreiros demonstravam sua bravura no campo de batalha contra outros povos indígenas, inclusive com a fama de grandes pajés e kanaimés, muito temidos em toda a região das serras e dos lavrados. Ainda hoje os ataques de kanaimé são atribuídos aos Ingarikó, a literatura mostra que os Makuxi Patamona, Wapixana, Taurepang e os Akawaio possuíam ou possuem os seus kanaimés.

Os Ingarikó souberam utilizar e administrar politicamente essa fama do passado para frear o processo de colonização nas suas terras, assim como o avanço das fazendas e garimpos ou para manter os seus inimigos afastados.

Capítulo – II.

2.1- Contato na Região Wïi Tipî.

No século XX, depois da consolidação da fronteira nacional Brasil e Guiana 1904, os Ingarikó começaram a receber visitas dos viajantes, pesquisadores e militares, esporadicamente, mantendo restrita relação. Theodor Koch-Grünberg (1911-1913), mais tarde o General Cândido Mariano Rondon que passou inspecionando as fronteiras em (1927). Na ocasião distribuía uma farda para o Tuxaua, dava um pequeno punhal e elegia o Tuxaua como guardião da fronteira, no caso, os Makuxi e Wapixana na fronteira da Guiana. Os Ingarikó mantinham pouco contato com a sociedade envolvente ou contatos esporádicos como informa Silva, que não significa isolado.

As situações de contato em que se encontram os grupos indígenas, em cada um dos conjuntos de vizinhanças, no interior desta A.C.I., são deferentes entre si. À época do estudo de Galvão, alguns se encontram em situação de acentuado isolamento as proximidades do Tumucumaque, no Pará, v.g., os Tirió e os Kaxuyána (estes últimos são referidos pelo autor), e os demais experimentaram diferentes graus no contato com a sociedade inclusiva, como os Ingarikó, da Serra do Sol (Roraima), em contato intermitente, e os Makuxi, com contatos e convívio estabelecidos desde o séc. XVIII, estando em uma situação de contato permanente, vivendo em seus grupos locais, porém, estando inseridos em processo integrativo no âmbito da economia agrícola nacional em sua fase local. (SILVA, 2007, p. 244).

Ainda na década de 20 o Padre Dom Alcuíno Meyer fez várias visitas junto aos Ingarikó da Serra do Sol, na sua missão de desobriga, andava nas serras e lavrados descalço, ele é o primeiro a fazer o registro e grafar “*UêiTêpêi*” Serra do Sol. Os ingarikó souberam como poucos povos “negociar” com essas aproximações dos missionários, padres e pastores dentro da sua região. Possuíam e ainda possuem estratégias de diálogo e refutação, fundamentada quando se trata de religião e outros assuntos.



Figura – 2. Fonte: TIRSS Terra Indígena Raposa Serra do Sol, arquivo COPING.

Nas primeiras décadas do século XX os garimpeiros e fazendeiros chegam perto da região dos Ingarikó, nas décadas seguintes os primeiros missionários, padres e pastores passam nas comunidades dos Ingarikó. Atlas Catanhede, o piloto-balateiro-garimpeiro começa os vôos para a região Ingarikó na década de 50, a FUNAI e os militares começam a contatá-los esporadicamente a partir dos anos 70, a FAB Força Aérea Brasileira abre um vôo para a região. Na comunidade do Manalai o contato segundo as fontes orais dos próprios Ingarikó apontam para

Mas por volta de 1912, aproximadamente os homens brancos começaram a visitar as comunidades e a região Ingarikó. Nessa época a população era entre 40 e 60 pessoas só no Manalai, mas tinha também outras comunidades como *Karumanpaktēi*, *Aknaren*, atual Serra do Sol nas proximidades de Monte Roraima onde moravam pessoas... Desde sua criação e dias atuais a comunidade Manalai foi administrada por seis tuxauas, começando pelo senhor Sales Ingarikó (Saripuk-piyaisan), Martins Jan Edmam Ingarikó, o genro do Sales, João Sales Ingarikó, o filho do Sales, Otávio José, Alcides Jones e atualmente por Geraldo Luiz Ingarikó, na administração da comunidade. (WILLIAMS. 2012. p. 18).

No campo de pesquisas e trabalhos acadêmicos, ao contrário dos Akawaio poucos estudos foram desenvolvidos com os Ingarikó. Nunes Pereira, na década de 40 e 50 com

“Moronguetá um Decameron Indígena”, Orlando Sampaio Silva “Os grupos tribais do Território de Roraima (1970), Stela Azevedo de Abreu (1997) com “Aleluia: O banco de Luz, Maria Odileiz Cruz (1997) com “Fonologia e Gramática Ingarikó”, Ricardo M. Burg em (2008) “Processos Participativos em Comunidade Indígena: Um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face a conservação ambiental do Parque Nacional Monte Roraima”.

Independente das alianças dos arranjos étnicos e das conjunturas político dos países europeus nas fronteiras dos três países limítrofes nos séculos anteriores, os Ingarikó exerceram no passado como grandes guerreiros e ainda exercem hoje um papel crucial nas fronteiras brasileiras fazendo a sua vivificação. Muito antes das fronteiras nacionais se estabelecerem ou quando estavam se desenhando os Ingarikó já tinham negociado através de suas fronteiras naturais os espaços territoriais do seu uso para o seu povo, assim foi com os Makuxi do lavrado, onde estabeleceram através dos rios e serras o território político e étnico Ingarikó, segundo Dilson Ingarikó.

Existe um acordo territorial e político feito com os Makuxi delimitando através dos rios e das serras a região Ingarikó, atualmente reconhecida pelas organizações indígenas do Conselho do Povo Indígena Ingarikó (COPING) e Conselho Indígena de Roraima (CIR). Esse acordo feito há muito tempo, segundo a memória e oralidade dos Ingarikó mais antigos é centenário, delimita o território Ingarikó para o seu uso com finalidades da sua reprodução física e cultural, através da utilização das roças, extrativismo, pesca, caça, e produção dos seus alimentos.

O próprio Dilson Ingarikó demonstra os limites estabelecidos por seus avós que acertaram os acordos políticos da região Wîi Tipî, “Rio Quinô, sobe o rio até a fronteira da Venezuela. Da boca do rio Quinô desce pelo rio Cotingo e sobe pelo Igarapé Karakanan e desce pelo igarapé Erenwantan. Ou seja, pela comunidade Uiramutã até o rio Maú”, Dilson Ingarikó.



Figura 3. Fonte: Região Wîi Tipî, desenho de Raildo Lourenço Simeão, acervo do COPING 2012.

Esse acordo está vigorando, pois não existem casas, malocas, aldeias ou comunidades dos Makuxi ou Wapixana dentro da região Wîi Tipî Ingarikó. O acordo é respeitado, embora os Makuxi fizessem tentativas de subir as serras com o objetivo de construir suas malocas, mas foram advertidos pelos Ingarikó para recuarem e respeitarem o acordo feito pelos seus avós em tempos pretéritos e imemoriais.

Na realidade, o acordo não deixa de ser um controle de acesso a uma região que teve pouco contato com os colonizadores e foi pouco impactada nos seus recursos, ao contrário da região descendo as serras e chegando no lavrado que teve impactos de todas as ordens como fazendas, garimpos, poluição dos rios, igarapés, e invasões. O difícil acesso e a composição do espaço fisiográfico foram as grandes muralhas dos sertões, segundo (FARAGE, 1991) que não permitiram o avanço e exploração dos colonizadores nas terras altas, onde a vivificação foi realizada séculos atrás, e ainda hoje o próprio povo indígena faz esse papel de guardiões das fronteiras.

É justamente em vista dessas informações de Noronha, devo lembrar, que o Conselho Ultramarino opina sobre a conveniência de coibir o contato dos índios com os estrangeiros, sob o argumento, síntese do peso político da submissão dos povos indígenas na colonização da Amazonia, de que os “Gentios erao as muralhas dos certos”. (FARAGE, 1991, p. 75).

A manutenção e estratégias da política Ingarikó foram de extrema relevância para manter seus inimigos afastados e potenciais inimigos que pudessem colocar em risco a região, seus recursos, cultura e o seu povo.

O fato é que os avós dos Ingarikó estabeleceram um contrato político-territorial da região dos Ingarikó, que desceram as serras e estabeleceram os limites naturais através dos rios e serras. Esse contrato territorial de uso dos recursos e acesso existe e vigora na atualidade e sempre é pactuado, renovado e legitimado a cada assembleia dos povos indígenas do COPING. Esse contrato político territorial é de conhecimento do povo da região Ingarikó e foi sendo renovado com as lideranças, os tuxauas e líderes religiosos de geração em geração.

Quando os membros da comunidade Ingarikó ou Makuxi precisam acessar palhas de buriti, fibras, caças, peixes, madeiras, barro, frutas, que não possuem na sua região fazem um comunicado entre as suas lideranças e tudo se resolve. Esse contrato não é motivo de tensão ou de conflito, pois ambas as partes respeitam o contrato feito por seus avós.

No entendimento dos Ingarikó essa resolução não diz respeito somente à questão de reserva dos recursos naturais propriamente ditos, mas estão ligados ao respeito com os espaços sagrados das serras, florestas e os sítios arqueológicos assim como lugares de reprodução de caças, proibidos até mesmo para os Ingarikó. Sendo que quando precisam acessar esses espaços precisam da anuência dos líderes espirituais e dos *Epuru*.

Aqui pode ser explicado em partes um dos problemas dos Ingarikó relacionados ao seu espaço e disponibilidades dos recursos que precisam utilizar para a sua reprodução física e social. Se lembrarmos de que a região *Wîi Tipî* compreende o espaço de 206 mil hectares, e que incide a sobreposição do PNMR com 116 mil hectares diminuindo e limitando consideravelmente seu espaço de produção, caça e pesca das comunidades Ingarikó, restando somente 90 mil hectares para as suas atividades. Ao compactuar o tratado étnico no passado, reduziram também seu espaço de acesso, isso não implica que se precisarem não podem descer a serra e ampliar ou acessar seus limites mais ao sul do seu contrato, sendo necessária habilidade política entre os povos. Seu espaço territorial é resultante da política, história e trajetória que atravessaram os séculos até a atualidade.

Como a representação política dos Ingarikó continua submetida, diluída ou invisibilizada dentro da etnoregião das serras, os Ingarikó reivindicam uma região política específica que seria a primeira formando cinco regiões dentro da terra indígena Raposa Serra do Sol. Assim seria a nova configuração política da TIRSS com cinco regiões em vez das atuais quatro, etnoregião ou centro político e religioso *Wîi Tipî* Serra do Sol dos Ingarikó, região das Serras, Surumu, Baixo Cotingo e Raposa.

2.2- Manalai um Centro Político e Religioso.

A comunidade do Manalai encontra-se dentro da região Ingarikó *Wîi Tipî* no extremo norte do Estado de Roraima a poucos quilômetros da fronteira com a República Cooperativista da Guiana e com a República Bolivariana da Venezuela é a comunidade mais perto do ponto mais setentrional do país o Monte Caburá⁷ com 1.465 metros de altitude.

A região Ingarikó *Wîi Tipî* possui onze (11) comunidades Serra do Sol, Manalai, Kumaipá, Área Única, Monte Muriá, Murá Meru, Karamambatei, Mapaé, Awendei, Sauparú e Paramanak. As 11 comunidades ficam dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol que foi invadido pela sede do Município do Uiramutã, que por uma manobra política ficou dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol como sede do município com o mesmo nome, como mostra o mapa dos municípios de Roraima.

⁷ O Caburá é o ponto mais setentrional do país está a 87 km acima do Oiapoque no Amapá, logo o Brasil vai do Caburá ao Chuí.

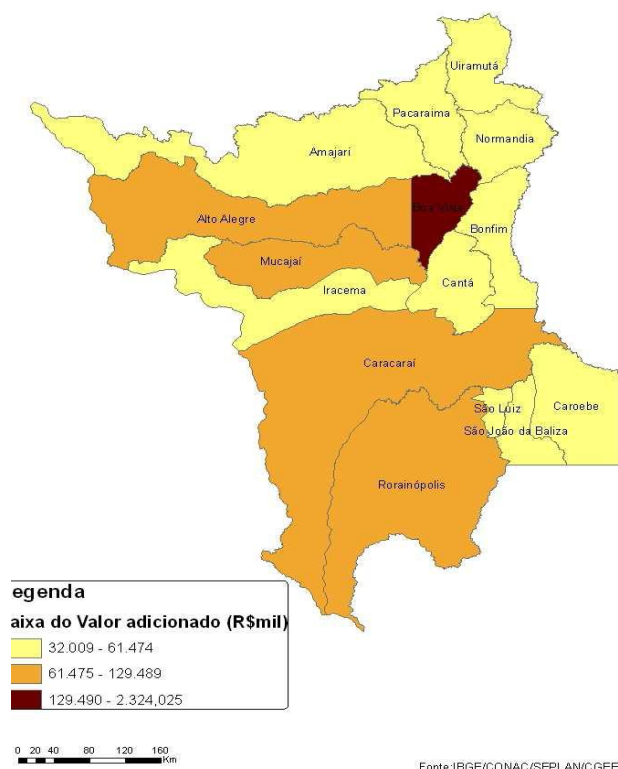


Figura 4. Fonte: IBGE. Mapa do Estado de Roraima e dos municípios.

A região Ingarikó fica dentro da TIRSS Terra Indígena Raposa Serra Sol, e é denominada de etnoregião *Wîi Tipî* Ingarikó. Que ainda recebeu dentro da sua região o Parque Nacional do Monte Roraima (PNMR) que foi criado na década de 80, e que se sobrepôs a região onde os Ingarikó já estavam habitando há séculos.

A cor azul refere-se à sobreposição do Parque Nacional do Monte Roraima oficializado pelo Decreto de Criação: N° 97.887 de 28/06/89, o PNMR corresponde a 116 mil hectares, da região Ingarikó duas comunidades ficaram dentro do PNMR, Manalai e Mapaé, os Ingarikó se referem a essa sobreposição como um regime de dupla afetação.

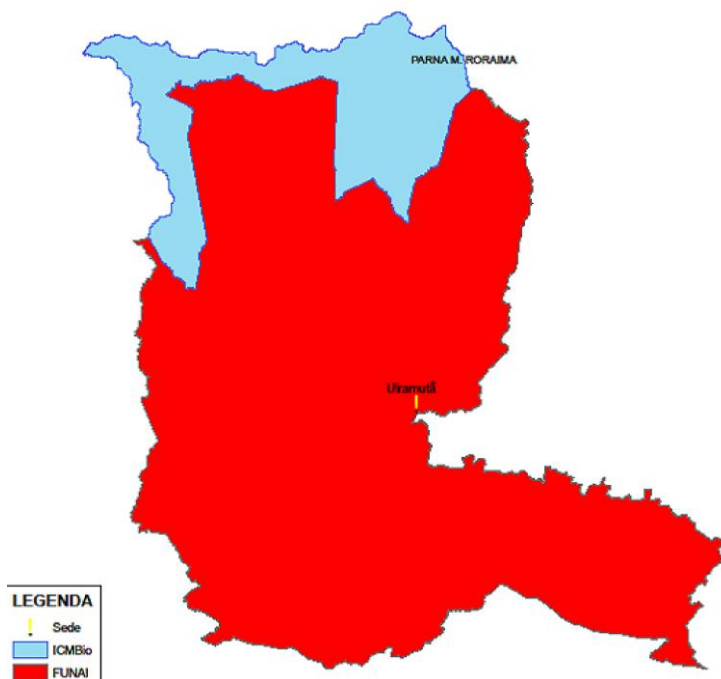


Figura 5. Fonte: Mapa da TIRSS e em azul o PNMR. Departamento de Geotecnologia, Cartografia e Planejamento Territorial – COPTERR/ SEPLAN (2010).

Durante a década de 90 foram realizadas audiências públicas com o povo Ingarikó de maneira que pudessem “discutir” compartilhar a construção da gestão do PNMR. Os Ingarikó informaram que as oficinas foram realizadas rapidamente de maneira que na época ficou pouco explicitado como seria essa gestão compartilhada. Na atualidade essa gestão continua aberta ao diálogo constante para a construção e gestão coletiva do PNMR com o COPING, quem administra o parque é o ICMBio RR através da gestão compartilhada que agrega outras instituições.

Na fronteira, a título de exemplo de dupla-afetação temos na Venezuela nessa mesma região, que compreende o Estado de Bolivar, onde vivem os 14.000 *Pemón Taurepang, Arekuna e os Kamarakoto* que vivem essa experiência impositiva. Os *Pemón* vivem dentro do PNC Parque Nacional Canaima com 3 milhões de hectares, administrado pelo INPARQUES Instituto Nacional de Parques. Quando o parque foi criado e se sobrepôs ao território dos *Pemón*, eles foram impedidos de continuar as suas atividades agrícolas além de não participar da administração, foram obrigados a trabalhar com o turismo como única fonte de renda.

A criação do Parque Nacional Canaima, em território Pemón, descrita no primeiro capítulo deste trabalho, significou grande mudança dos hábitos dos indígenas, até então donos e senhores no seu próprio espaço, costumes, cultura e modo de vida tribal. A partir de então, os Pemón ficaram sujeitos às leis do Parque, criadas e fiscalizadas pelos não índios e que doravante, deverão ser cumpridas por eles. (RODRIGUES, 2001, p. 43).

Os Pemón foram submetidos ao cumprimento das leis do Inparques e ficaram impedidos das suas atividades tradicionais de economia como a caça, pesca e agricultura. O que lhes trouxe prejuízo, inclusive a falta de alimentos, desta forma não tiveram alternativa e forçadamente tiveram que adotar o turismo como a única forma de economia.

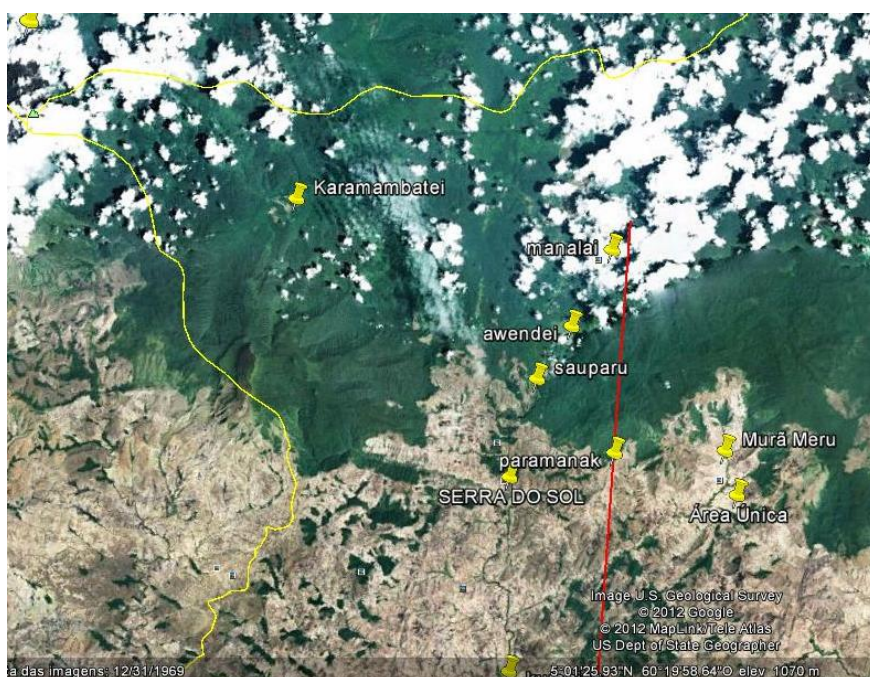


Figura 6. Fonte: Mapa de satélite da região Wñi Tipî, Google Earth 2012.

O mapa acima mostra a localização das nove comunidades Ingarikó, que na realidade são (11), essa é a distribuição das comunidades na margem do rio Cotingo, Panari e o igarapé do Anaren.

A figura abaixo corresponde a TIRSS e suas 4 etnoregiões, e os números respectivamente são a quantidade de comunidades indígenas dentro das etnoregiões denominadas de Serras, Surumú, Baixo Cotingo e Raposa. A ideia dos Ingarikó é que se crie uma quinta região a etnoregião Wñi Tipî. Essas 4 etnoregiões são unidades políticas regionais com uma representação por cada região dentro da TIRSS, foram criadas para organizar

politicamente as suas comunidades e os seus quatro povos Ingarikó, Wapixana, Taurepang e Makuxi.

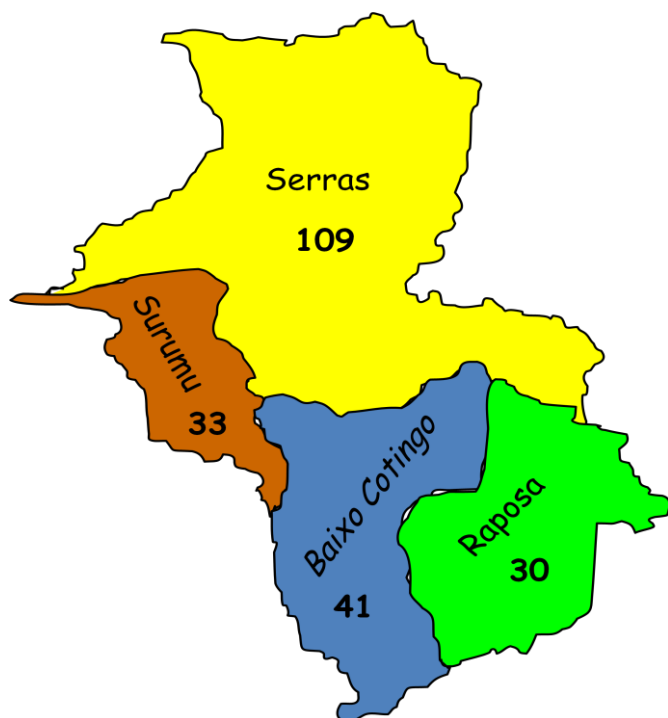
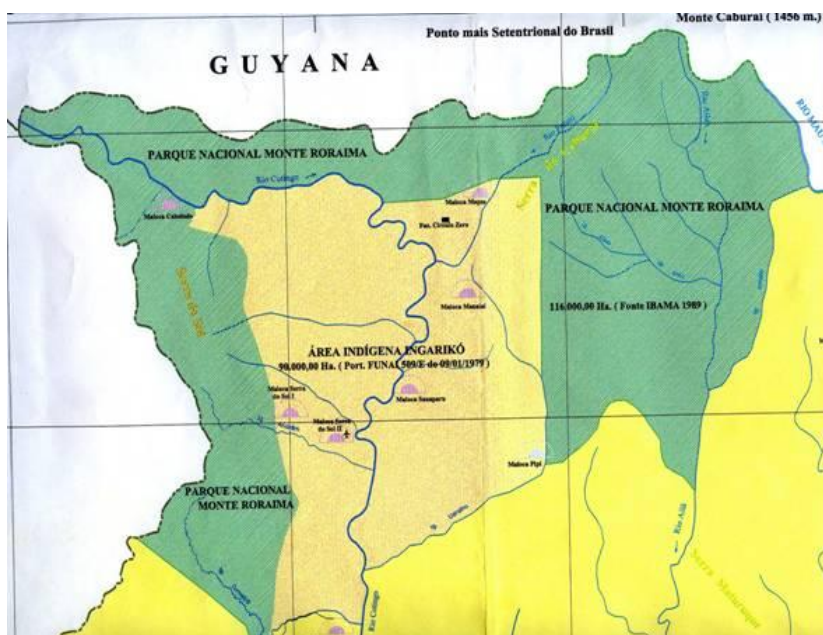


Figura 7. Fonte: CIR, 2008. Mapa das 4 Etno-Regiões da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Depois de décadas de lutas, a maior arma dos povos indígenas da Raposa Serra do Sol foi a sua organização, mobilização política e das suas comunidades, tuxauas, estudantes, aliados, parceiros institucionais e as Ongs. Os Ingarikó participaram ativamente como atores políticos nesse processo de luta, sempre descendo as serras para aglutinar junto com os outros povos a luta pela terra através de centenas de reuniões, encontros e assembleias.

Manalai significa arumã (*Ischnosiphon ovatus*) uma fibra, o nome da comunidade deriva da abundância desse material utilizado para confeccionar artefatos usados com finalidades diversas na produção de jamaxim, abanos, tipitis e cestos diversos, os Ingarikó são exímios trançadores. As fontes orais remontam a trajetória do Manalai segundo Williams.

Segundo João Sales Ingarikó, a comunidade Manalai é uma aldeia antiga, pois, morava o Senhor *Tukuik Piisikan*, e foi ele quem fundou a comunidade pela primeira vez. Contudo, naquela época nenhum branco chegou a conhecer a comunidade, pois, moravam poucas pessoas, especialmente as pessoas fugitivas dos conflitos, e das guerras. Os homens brancos não chegavam à comunidade, e nem se falavam deles. Após o senhor *Tukuik Piisikan* falecer a aldeia se tornou em uma floresta, viveiro de animais de vários tipos, por exemplo, anta, porco do mato, cutia, veado campeiro, caititu, paca, mutum, nambu galinha entre outros. Depois de muito tempo e após de morar no *Awara Ekuwa* o senhor Sales Ingaricó e a sua família começaram a reconstruir, aproximadamente em 1908, suas habitações no local onde vivia o Sr. *Tukuik*, hoje Manalai, mas não se sabe, se o nome Manalai é antigo ou atual. Quando o local foi repovoado por Sales Ingarikó e por parentes também ainda não se falava dos homens brancos na região. (WILLIAMS. 2012. p. 18).



Os Ingarikó consideram como “centro” duas grandes comunidades com mais de 300 habitantes, Serra do Sol com 369 e 75 famílias, e Manalai com 358 habitantes e 67 famílias, desses centros partem as decisões que norteiam os interesses do povo Ingarikó. A

comunidade do Manalai possuiu a Escola Sales Ingarikó de ensino fundamental, um posto de saúde, telefone orelhão que funciona via satélite, duas radiofonias: uma do Projeto Integrado de Proteção as Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL) e outra da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI/RR). Possui uma pista de pouso de 600 metros, o rio “*Panari*” afluente do rio Cotingo navegável boa parte do ano, 25 canoas de madeira, e centenas de caminhos que utilizam para acessar outras comunidades.

Todas as famílias do Manalai possuem roças, o gado Ingarikó soma 300 cabeças, mas a comunidade do Manalai possui somente 70 cabeças, na sua fazenda do Murá Merú. A maioria desse gado é oriunda do projeto do CIR, e está multiplicando segundo a política do projeto, o abate é feito para as grandes assembleias e reuniões, o gado fica numa região intermediária.

Contam ainda com 12 professores sendo 4 com nível superior, 02 agentes de saúde, 02 barqueiros da saúde, 02 barcos de alumínio, 20 aposentados segundo o agente de saúde Nonato Camilo.

A organização das comunidades permite-lhes independência e autonomia político-econômica, na realidade as tomadas de decisões desses dois centros Manalai e Serra do Sol acabam influenciando de alguma maneira as demais comunidades. As tomadas de decisões são elaboradas e discutidas amplamente com toda comunidade, as suas demandas são colocadas para eleição durante as suas assembleias, onde elencam suas prioridades para a possível resolução. Dessa maneira, mantém uma prática política transparente e o controle da comunidade diante das tomadas de decisões, um exemplo disso, é que durante as suas assembleias todos são ouvidos e todos votam, a participação é massiva.

A comunidade de Serra do Sol dentro da região *Wîi Tipî* seria pela localização geográfica e estratégica a mais central, por onde ocorre o maior fluxo de saída e entrada dos Ingarikó nas suas comunidades. As comunidades mais próximas a Serra do Sol, ligadas por caminhos são: Karamambatei dois dias de viagem, Mapaé três dias de viagem, Sauparú a 03:00 horas, Awendei- a 02:00 horas de viagem, e Kumaipá a 04:00 horas que é a primeira comunidade Ingarikó subindo a serra no sentido sul para o norte saindo da Água Fria comunidade Makuxi.

O centro do Manalai tem em comum com a Serra do Sol as comunidades de Awendei e Sauparú, Karamambatei e Mapaé. Manalai fica a 01:30 horas de vôo e a 420 km da capital Boa Vista e a 06:00 horas de caminhada até a comunidade de Serra do Sol, sendo adicionado mais uma hora de canoa do Manalai a Awendei. Mais ao extremo norte fica a

comunidade de Karamambatei e Mapaé: distantes dois dias de viagem caminhando pelas altas serras. Essa é a comunidade mais perto da tríplice fronteira e do Monte Roraima e estaria ligada tanto ao Manalai como a Raposa Serra do Sol. Por isso as duas comunidades são de extrema relevância para o povo Ingarikó e para os Akawaio, são os lugares onde podem acessar saúde e educação, produtos, espaço onde fazem a manutenção e interlocução política e social entre as suas comunidades e os Akawaio e os Patamona.

Os Ingarikó fazem os seus caminhos nas pontas das serras e margeando os rios, onde existe a possibilidade de navegação, utilizam as canoas a remo e barcos de alumínio com motor. As antigas rotas saindo para os dois países estrangeiros e adentrando o território nacional, estão abertas fazendo seu papel político, econômico, comunicação e de trânsito de pessoas e mercadorias em menor escala. Esses caminhos são utilizados para acessar as suas roças, tirar madeira, palhas, fibras, caçar, pescar e para trazer os produtos adquiridos na cidade.

Do mesmo modo, o trânsito de pessoas e produtos é significativo no sentido Guiana para o Brasil, feito pelos Akawaio que além de visitarem seus parentes, entram nas comunidades Ingarikó. Para acessarem os serviços de saúde que consideram muito melhores dos disponibilizados para eles no seu país, assim como o reclame dos Makuxi e Wapixana da Guiana.

Afirmam, também, que antes da independência da Guiana em 1966 e a revolta do Rupununi em 1969, os serviços de educação e de saúde oferecidos pelo governo colonial eram melhores na Guiana do que no Brasil, situação que se inverteu nos anos seguintes (07)...Numa visita à aldeia de Kanapang, na Região 8, no lado oposto do Rio Mau da aldeia Uiramutã, os habitantes reclamaram veementemente da falta de assistência por parte do Estado guianense, pedindo a minha intervenção junto ao governo de Georgetown para solicitar a construção de uma estrada que ligasse esta aldeia ao interior e litoral da Guiana. Nos últimos anos, um fluxo de pessoas vindo de aldeias do lado guianense, atravessa a fronteira procurando atendimento para tratamento de malária no posto de saúde de Uiramutã, por faltar remédios suficientes no lado guianense da fronteira. (BAINES, p. 12. s. a).

Os Akawaio vivem na região 09 “Upper Takutu-Upper Essequibo” da Guiana, assim como os Makuxi e Wapixana da Guiana não dispõem de uma assistência a saúde que atenda as suas demandas específicas. Por isso buscam a saúde no Brasil por considerarem de melhor qualidade e pela facilidade do acesso. Com relação a sua educação os Akawaio informam que é de excelente qualidade e que nas suas comunidades centrais existe uma

infraestrutura que consideram melhor. É importante ressaltar que a consolidação das fronteiras nacionais se sobrepôs aos Ingarikó e os Akawaio, que anterior a essa delimitação, tinham como limites somente as fronteiras naturais, as serras, rios e os igarapés.

Os Ingarikó e os Akawaio conseguem comportar as suas demandas dentro das suas comunidades relacionadas a sua condição sociocultural, político-econômico e religiosa. Por isso o centro político e religioso do Manalai é muito importante em todo esse processo estratégico da sua localização geográfica, é por onde os Akawaio acessam as visitas, trocas, negócios, e se relacionam com os seus parentes Ingarikó.

Nesse espaço o Estado é ausente e omissor, por isso os Ingarikó e os Akawaio desenvolvem estratégias de solidariedade e de manutenção política e diplomática entre esses dois povos, que se encontram no sentido de ajudar-se mutuamente. A reciprocidade e a solidariedade são os mecanismos mais fortes e maiores do que a fronteira rígida e limitada nessa região, a ajuda e o trabalho coletivo através da coesão social nas suas comunidades são mais importantes do que os limites cerceadores dos estados nacionais.

A fronteira transnacional, a identidade, o território, a política, a economia e a migração são apontados como reflexos das dinâmicas e estratégias dos povos indígenas nas fronteiras diante da materialização dos estados nacionais.

Essas identidades muitas vezes se sobrepõem, parecendo, à primeira vista, contraditórias. Os conceitos de território são moldados em contextos altamente politizados, que refletem as divisões políticas nessa região. As flutuações econômicas internas nos dois países levaram a fluxos migratórios, e, com a crescente redução de recursos para políticas públicas por parte dos governos, as ONGs indígenas, indigenistas e ambientais, nacionais e transnacionais, passaram a desempenhar um papel predominante, com frequente sobreposição de interesses. Muitos dos moradores nessa fronteira são portadores de documentos de identidade da República Cooperativista da Guiana, com nome em inglês, e de documentos do Brasil com outro nome, em português, o que caracteriza o processo de transnacionalização apontado por Cardoso de Oliveira. (BAINES, p. 40. s. a).

A política indigenista na Guiana é precária, dependendo das regiões as situações por parte da assistência do Estado guianense não existem. Os Akawaio aproveitam as suas visitas rápidas aos Ingarikó para fazerem negócios ou adquirirem o que precisam. Existem laços de parentesco fortes entre os dois povos, filhos, netos, maridos, pais, genros, sogros que escolheram onde querem viver e se fixar dentro do “ingarikorizar” ou no “akawaiozar” ao que tudo indica.

Estes povos recém-contatados ou vistos (*eñexapu kono*) são assimilados e gradualmente “waiwaizados” ao passarem a residir nas aldeias wai wai, a aprender a sua língua, envolver-se em trocas de alimentos, trabalhos e bens, e, em geral, ao adotarem as normas da conduta “pacífica”. Tal transformação de identidade é um processo lento que leva muitos anos, várias gerações mesmo, quando começam a se negociar intercassamentos. (HOWARD, 1993, p. 236).

Respeitam-se mutuamente, mas sabem e conhecem bem, e estão conscientes sobre seu grau de parentesco e sobre as suas nacionalidades. Os Ingarikó estão conscientes dessa situação com os seus parentes Akawaio, não os negam, sabem que são seus parentes, mas fazem uma distinção frente a cultura Ingarikó. Sabem que habitam outro país estrangeiro que possuem outra identidade, distinções dialetais, além de falarem outra língua que é o inglês. Isso não é um índice para criarem problemas, enfrentam as dificuldades, e diante dos problemas se ajudam dentro das suas comunidades.

Em particular, os Ingarikó apontam quem são os Akawaio e quem são os Patamona, e reconhecem, dentro de uma perspectiva mais abrangente, que todos peretencem originalmente ao mesmo grupo Kapon, embora a atual constituição do grupo assuma um perfil mais eclético. Não obstante, tal postura só pode ser justificada e legitimada na medida em que as distinções entre os grupos revelam os processos de organização social pelos quais se mantêm de forma “duradoura” as distinções entre “nós” e “os outros” e na forma como se configuram os níveis de inclusão exclusão interna e externa, respectivamente. (CRUZ, 2005, p. 03).

Os Akawaio e os Patamona sempre são convidados a participarem dos eventos, encontros, reuniões e assembleias do povo Ingarikó, junto com os seus líderes religiosos e *Epuru*. Assim como os membros das comunidades Ingarikó, frequentam os eventos dos Akawaio e dos Patamona na Guiana. A política dos Ingarikó com os Akawaio é realizada através da boa relação, diplomacia, cooperação e da reciprocidade, não existem registros recentes de conflitos entre os dois povos na fronteira. Essas estratégias internas entre os dois povos através da sua solidariedade e da omissão dos seus países de origem, fez com que desenvolvessem apoio mútuo e criassem uma autonomia diante dos estados e do mundo dos Karaiwa.

Na década de 90 o governo de Roraima vai a Serra do Sol e começa uma campanha de emissão dos títulos de eleitores, carteiras de identidades e certidões de nascimento e possivelmente as primeiras aposentadorias e outros benefícios sociais. A ideia do governo era formar um “curral” eleitoral, prática ainda vigente na atualidade dentro das

terras indígenas de Roraima. O tiro saiu “pela culatra”, pois os Ingarikó décadas depois utilizaram esses instrumentos em benefício das suas comunidades elegendo seus próprios representantes, nesse caso, os vereadores Ingarikó. As estratégias comunitárias Ingarikó têm inspirado e servem de modelo para as comunidades Makuxi que elegeram os seus vereadores, como no caso da Pedra Branca que fechou os seus votos, conseguindo eleger um vereador no último pleito de 2012. Algumas comunidades dos Makuxi tem se inspirado no modelo e estratégias dos Ingarikó no campo da organização social, política e da religião do Areruya.

O antigo e falecido patriarca *Epuru* líder político e religioso o Sr. Sales Ingarikó, como todos os Ingarikó preferem referir-se a ele carinhosamente como “*amoko*” vovô Sales. Ele não queria educação dos karaiwa e nem pista de pouso na sua comunidade do Manalai, entendia que a educação poderia destruir sua língua e cultura, conhecia a fama dos karaiwa como violentos agressivos e desrespeitadores da natureza e da cultura dos índios.

É por que ele não queria a escola por que os alunos eles falam português por causa eles casam com branco mistura comunidade ele não pode aceitar ele não gostou disso ai ele não queria pista de pouso esses minhas famílias dela João e Manoel irmão dela são o pai dela falou eu ensino mesmo as meus filhos minhas filhas ele falou assim na minha cultura não é pela cultura do branco por isso ele não gostou. (GELITA SALES).

Os Ingarikó conheciam as práticas dos garimpeiros, assim como dos fazendeiros, eram contra o contato, naquele momento nos anos 80 a comunidade apoiava o pensamento do vovô Sales. O acesso à educação e a aquisição da língua portuguesa eram vistos por poucos Ingarikó como uma possibilidade estratégica e política de acessar o conhecimento, direcionando para os interesses dos Ingarikó, mas o vovô Sales não aceitava de forma alguma quando era vivo e a última palavra era a sua. A educação e a pista somente foram discutidas pela comunidade como uma possibilidade estratégica depois da morte do *amoko* Sales.

Os Ingarikó perceberam que para defender os seus direitos relacionados ao seu povo, cultura, território, identidade e política, eles precisavam fazer a apreensão sobre o mundo dos karaiwa e esse caminho passaria pela educação, comunicação e o contato. Com a morte do *amoko* Sales outro movimento na direção inversa se desenha, os primeiros Ingarikó descem as serras para buscarem educação, pois poucos dominavam a língua portuguesa e ainda eram ágrafos. A maioria se instalou nas escolas da serra, em comunidades dos Makuxi para poderem estudar, poucos foram para a capital Boa Vista.

Suas experiências de trabalhos com os fazendeiros não foram positivas embora já tivessem experimentado trabalhar nos garimpos da Venezuela, a péssima fama de trabalho com os karaiwa é secular e persistem na atualidade, a exploração da mão de obra indígena, violência física e os assassinatos.

A gravidade dos fatos e a multiplicação dos casos de violência adquiriram proporções alarmantes diante da inoperância das várias instâncias do governo federal, notadamente as responsáveis pela regulamentação das terras, pelas prestações de serviços de assistência à saúde e pela proteção do meio ambiente, dentre outras, igualmente incapazes de agir, reverter ou propor soluções para os diferentes aspectos da crise na área Raposa-Serra do Sol. (SANTILLI, 2001, p. 94).

Dilson Domenté Ingarikó desceu a serra para estudar no Maturuca, pois segundo ele, quando chegavam os convites das assembleias e os documentos dos karaiwa não existia ninguém para ler e traduzir as informações. Após alguns anos estudando no Maturuca Dilson retorna a sua comunidade do Manalai para ver a sua avó que foi levada à Boa Vista para tratamento, em seguida ela veio a óbito, Dilson vem atrás da avó “*koko*” em Boa Vista, quando não a encontra, decide ficar e estudar como informa Dilson Ingarikó “Já no final do ano de 1991 minha vó adoeceu e foi removida para Boa Vista. Lá ela faleceu e a enterraram, não se sabe onde”.

Na cidade Dilson enfrenta inúmeros desafios, desde trabalhar em dois empregos para manter-se e estudar, morar de forma precária, além da língua portuguesa que tinha pouco domínio. Vai vencendo todas as barreiras e começa a juntar dinheiro do seu trabalho, passam-se cinco anos sem que visite a sua comunidade. Dilson volta e com o dinheiro que economizou e usa-o para subsidiar a construção da pista na comunidade do Manalai, freta um helicóptero, faz a aquisição dos materiais necessários e retorna a sua comunidade. Os trabalhos de derrubada, limpeza e a construção da pista consomem seis meses, nesse ínterim, conclui seus estudos e encontra a professora Maria Odileiz Souza Cruz da UFRR, doutoranda em letras.

Dilson começa um novo projeto e desafio para o povo Ingarikó que era a construção da grafia e gramática dos Ingarikó, para isso se debruça em uma pesquisa que consumiu anos de estudos e várias viagens acompanhando a doutoranda Maria Odileiz Souza Cruz a “*Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam*” na Holanda. O resultado do trabalho coletivo de 1999 a 2000 foi a consolidação da língua e gramática dos Ingarikó.

Agora com a pista, e a grafia na própria língua, os Ingarikó com os próprios esforços e sem apoio do Estado constroem nas suas regiões grandes casas, “malocões” para abrigarem as primeiras escolas que ainda não possuíam professores Ingarikó, mas professores Makuxi. Dilson é contratado pelo Estado através do SECD Secretaria de Educação Cultura e Desporto, para torna-se o primeiro professor Ingarikó no Manalai onde começa a educação bilíngue Ingarikó-português.

A partir de 1997 fui convidado pela Secretaria de Educação do Estado de Roraima para ser professor na minha própria comunidade Manalai, tive que aceitar voltei muito animado por eu estar me encontrando com os meus pais e meus irmãos agora sim vou trabalhar e ensinar outros a aprenderem a ler e escrever naquele dia mais importante tinha que ser isso. (DILSON INGARIKÓ).

Em 2003, Dilson entra na Universidade Federal de Roraima para estudar no Curso de Licenciatura Intercultural do Núcleo Insikiran, atual Instituto Insikiran UFRR, voltado para educação superior indígena. Em 2008 a primeira turma se forma e Dilson torna-se o primeiro Ingarikó com ensino superior formado em Licenciatura Intercultural com Habilitação em Ciências da Natureza. No mesmo ano ingressa na pós-graduação um curso de especialização “Gestão para o Etnodesenvolvimento” do Núcleo Histórico Sócioambiental NUHSA/UFRR.

Dilson entra para a política pelo PT “Partido dos Trabalhadores” pelo município de Uiramutã dentro da Raposa Serra do Sol, uma das sedes mais antiindígenas ao lado do município de Pacaraima na Terra Indígena São Marcos.

Vence as eleições, tornando-se o primeiro vereador Ingarikó, ganhando duas eleições seguidas 2004-2008, 2008-2012. Não quis concorrer ao pleito de 2012, pois passou no curso de direito da UFRR, por conta disso lança o nome de sua irmã Secilita Sales Ingarikó que foi indicado e apoiado pela comunidade para candidata. Secilita venceu a eleição sendo a segunda mais votada pelo partido dos trabalhadores tornando-se a primeira mulher vereadora Ingarikó, Secilita é acadêmica da UFRR do Curso de Gestão Territorial Indígena do Instituto Insikiran.

Os Ingarikó fundaram uma organização para se organizarem estrategicamente dentro do cenário das organizações indígenas e políticas do Estado, para lutarem pelos seus direitos e pleitearem soluções para as suas demandas internas em detrimento da monocultura paternalista e assistencialista projetada, promovida e efetivada pelo Estado.

Sobre o futuro dos Ameríndios, não tenho uma resposta precisa. Nos anos 1980, no Brasil, houve uma tentativa de criar associações que agissem politicamente etc. Esse é o futuro das sociedades ameríndias e indígenas de todo o mundo: defenderem a si próprias por meio das associações, através das organizações, que devem ser fortalecidas. E, evidentemente, isto supõe que, de uma certa maneira, essas sociedades saibam comunicar com sociedades como a nossa. Com certeza isso supõe transformações em suas relações com outras sociedades, e mesmo em suas estruturas sociais. Por exemplo, não há sociedade humana hoje que não esteja confrontada ao mercado. Ora, estar confrontado com o mercado quer dizer, ser capaz de vender se se quer comprar. Comprar quer dizer, ser obrigado a comprar o que não se produz. Comprar, logo, vender. Isto é, produzir para vender. Senão sobra apenas o assistencialismo, que é um horror e não se deve, de jeito nenhum, orientar-se para esse tipo de sistema. (DREYFUS, 2008).

A organização fundada e registrada é denominada de Conselho do Povo Indígena Ingarikó (COPING) criado em 2003, Dilson fica à frente por dois mandatos, esse ano o COPING completa 10 anos. A ideia de criar o COPING foi para ter maior visibilidade política, organizacional, étnica e que de fato pudesse ter uma representatividade frente ao Estado como uma forma de equilíbrio de poder.

Ao amadurecer meu o conhecimento começamos eu e o meu pai, discutir a possibilidade de criamos o COPING - Conselho do Povo Indígena Ingarikó, que pudesse fortalecer diretamente o Povo Ingarikó sem enfraquecer a luta pela Terra Indígena Raposa Serra do Sol que é principal reivindicação dos Povos Indígenas. E depois de várias assembleias realizadas, em 2003 acontece a Assembleia histórica para o Povo Ingarikó a qual criou e aprovou o estatuto do COPING. A partir disso, lideranças Ingarikó começaram a se sentir bem representado em nível de articulação política e fortalecimento da identidade Ingarikó. (DILSON INGARIKÓ).

Durante a sua presidência Dilson D. Ingarikó realiza e articula diversas reuniões, encontros e assembleias dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, sempre envolvendo as instituições do Estado e as suas comunidades na busca da resolução dos problemas enfrentados pelas suas comunidades. Atualmente o presidente do COPING no exercício 2012 a 2014 é o *Epuru* Miguel Jones da comunidade de Awendei, eleito na última assembleia na Serra do Sol em 2012.

2.3- Tempo das Roças.

Em janeiro de 2012 foi feita a primeira inserção de campo de vinte dias para observar melhor as práticas produtivas dos Ingarikó. A negociação e a espera para entrar no momento certo foram longas, pois os Ingarikó não tem aceitado qualquer convite feito por parte de pesquisadores para entrarem na sua região e nas suas comunidades. Os Ingarikó tem muito cuidado e receio sobre a questão de pesquisas junto ao seu povo, uma recusa justificada devido ao fato dos Ingarikó saberem que os estudos com outros povos indígenas de Roraima não trouxeram resultados práticos e efetivos para as comunidades pesquisadas.

É o final do “*Toronkan*” o verão, época em que estão escolhendo os locais das novas roças brocando, derrubando e também começam a queimar esperando as primeiras chuvas, e o começo do inverno chamado de “*Tîmon*”.

Verão – *Toronkan* inicia em janeiro e vai até primeira quinzena de abril. Neste período se realizam diversas atividades produtivas, brocas das áreas de roça, derrubadas das matas, queima das árvores derrubadas, logo queima das coivaras ou restos de madeiras não queimadas no primeiro fogo, logo se faz o plantio das roças. Portanto este é um período em que se aproveita para plantar todos os tipos de plantas comestíveis. No período de *Toronkan* também se permite caçar e pescar. Além de desenvolver outros tipos de trabalhos, por exemplo, a construção das casas comunitárias e particulares das famílias. (SALES, 2012. p. 24).

A entrada coincidiu com o início da temporada das primeiras chuvas no calendário Ingarikó “*Wekuik*” a e o início dos trabalhos nas roças como derrubada, broca, queima e depois o início propriamente dito das plantações das culturas nas suas roças.

Existe uma constelação de estrelas especial, conhecidas em língua portuguesa como Sete Estrelas, as quais ficam juntas e são conhecidas na língua Ingarikó como: *tamîkan amêk* ou *timôn*. Elas indicam o tempo de inverno e de queimada de roças. Quando elas amanhecem “posição da lua nova” (ao oeste) os velhos já sabem que é tempo do inverno e avisam às outras pessoas. Estas estrelas eram gente antigamente, elas eram uma idosa chamada Kuwawîknai, que gostava de pescar com jiqui e que pegava muitos peixes fora do tempo de aparecimento. (SALES, 2011. p. 28).

O calendário agrícola celestial dos Ingarikó é o que orienta os tempos de plantar e colher. A estrela que segundo os Ingarikó denominam de *Tamîkan* ou sete irmãos trata-se das “plêiades” que determinam as suas atividades produtivas e a sua economia, nesse processo a

lua, sol e as estrelas desempenham um grande papel na agricultura Ingarikó. As principais atividades nesse período e a divisão do trabalho são organizadas na comunidade principalmente pelos homens.

As atividades dos homens nesse tempo de inverno são cercar os peixes com paus e folhas, pegar saúva e pegar rãs (*anpak*). O local onde eles fazem essa atividade é nos lagos ou no igarapé, quando o rio fica cheio. Antes de cercar o lago e igarapé eles jogam as formigas (*kirichorok*) nesse local para poder entrar os peixes, depois que fazer tudo esse processo os homens começam cercar. Isso pode acontecer à noite ou de dia. Os homens também fazem pescaria com timbó se os peixes ficam presos no lago e convidam a outras pessoas para participar dessa pescaria. Existem vários tipos de lagos que servem para fazer pescaria coletivamente. O **timbó** é um cipó que tem um caldo que veneno e serve para matar os peixes. Existem dois tipos: *ikirinyek* e *aimuknanyek*. O cipó e raízes servem para a pescaria no rio e no lago, A antes de colocar na água os mais velho ou jovens que tem sabedoria, fazem uma oração (reza) no timbó batido com pau. (SALES, 2012. p. 29).

A organização e divisão do trabalho podem se mesclar em determinados períodos do ano e dependendo das atividades, pode ser realizada por homens e mulheres, isso não significa que não exista uma marcação delimitada das atividades. As mulheres acompanham os seus maridos durante as atividades das roças, as crianças acompanham as atividades dos seus pais ou junto com o pai ou somente com mãe, as mulheres tem o seu espaço de atividades.

As mulheres preparam o caxiri e beiju para a chegada do inverno ou *tîmon*. Após de preparar os alimentos ficam esperando o *tîmon*. As mulheres também fazem caçadas de saúvas à noite e caçada de rãs, que são conhecidas na língua popular como sapo e que servem para comer. Existem sapos que aparecem de dia e noite, mas a caçada de *kuma* acontece de dia e *anpak* é de noite. Algumas mulheres fazem as caçadas com acompanhamento do marido ou dos filhos, não vão sozinhas porque têm mais medo do que os homens. Pois, as mulheres devem fazer as caçadas acompanhadas pelos filhos (as) ou marido, especialmente de noite. Na verdade no meu conhecimento as maiores das mulheres acompanham somente o marido nas caçadas, mas se a mulher estiver ocupada quem acompanhava seu marido são os filhos. Porque nesse período aparecem os *kanaimë* que matam as pessoas, por isso que as mulheres e os homens fazem as caçadas em duplas. (SALES, 2012. p. 30).

Devido à distância toda a produção Ingarikó é pensada para a questão de consumo interno e depois para as trocas internas e com outras comunidades. Outros projetos são pensados para a questão da segurança alimentar comunitária, suas roças produzem como

cultura principal a mandioca, batatas, feijão, cará, milho, cana, abacaxi, pimentas e bananas, também desenvolvem atividades de caça e pesca.

As roças dos Ingarikó ficam localizadas na sua grande maioria no entorno do Manalai distantes a 10, 20, 30 minutos, mas eles possuem roças que ficam distantes há horas e dias de viagem. Geralmente essas roças ficam nas encostas das serras, pois a região apresenta características de relevo montanhoso e matas densas “florestas”, não possuem roças nas margens dos rios e igarapés para não causar erosão ou assoreamento. Ao contrário da Serra do Sol, onde algumas roças ficam localizadas na margem do igarapé *Anaren*.



Figura 9. Roça do Sr. Amair. Fonte: Emerson S. R. acervo do COPING, 2012.

O mês de janeiro é dedicado aos trabalhos intensos, onde escolhem os novos espaços para as novas roças, os Ingarikó não utilizam o espaço de plantio por mais de um ano, acreditam que precisam deixar a terra descansar o “pousio” que dura em média de 3 a 5 anos. Os trabalhos são desenvolvidos ao longo do mês de janeiro obedecendo à prévia organização e cronograma de atividades, discutidas e acertadas durante o Areruya⁸ e o “Mayu⁹”. Assim as estratégias organizacionais comunitárias, através do Areruya organizam os trabalhos coletivos e individuais relacionados às suas roças e a sua vida social. As novas roças ou os novos espaços para essa finalidade são criteriosamente escolhidos segundo os saberes dos Ingarikó

⁸ O Areruya é a religião dos Ingarikó rege todo o seu universo sociocultural, político-econômico, ambiental e espiritual.

⁹ Mayu trabalho coletivo organizado estrategicamente com a finalidade de atingir resultados em favor do coletivo.

mais antigos, acompanhados dos Ingarikó mais jovens que participam de todo o processo. Não é qualquer lugar que pode receber uma nova roça, depois que o local é localizado, parte de um grupo com aproximadamente de 25 a 35 ou 40 Ingarikó, se reúnem para fazer o trabalho de broca e limpeza num primeiro momento, outro dia voltam para derrubar as árvores maiores. A estratégia dos trabalhos coletivos nas roças individuais e coletivas corresponde a um sistema de rotatividade do trabalho na parte mais pesada do trabalho, ou seja, o início dos trabalhos, onde precisam de muita gente trabalhando. O trabalho demoraria muito mais tempo se uma única família o fizesse sem a ajuda da comunidade, aqui exemplificando mais ou menos um grupo de 30 pessoas numa única roça. Os trabalhos vão se alternando durante a semana, de maneira que vários grupos em várias frentes conseguem cobrir todas as roças.

Outra estratégia de trabalho que economiza e reduz o tempo em mais de 50%, que consequentemente reduz o uso da força de trabalho é a “green wave”, que consiste em não derrubar as árvores com um único corte ou cortando de uma a uma. A técnica consiste em fazer um corte na horizontal do diâmetro da árvore de aproximadamente 40%, ou parte do seu raio que não atinge o centro de gravidade, o corte não derruba a árvore. Um segundo corte é feito na mesma árvore incidindo com o primeiro, esse corte tem um ângulo de 45° graus e se encontra com o primeiro corte, esses dois corte simples não derrubam a árvore, e não colocam em risco quem está trabalhando, pois os cortes não mexem na gravidade da árvore. Várias árvores são cortadas nesse sistema dezenas sem que as árvores caiam, quando se tem um número razoável de árvores “engatilhadas” prontas para serem derrubadas, eles escolhem uma grande que possa fazer um efeito dominó, essa sim deve ser pesada e ter força suficiente para derrubar as outras. Quando derrubam a mais pesada iniciam o efeito multiplicador de muita energia e derrubam todas as 20, 30, 40, 50 árvores preparadas para cair nesse efeito dominó, essa estratégia de trabalho economiza muita energia para os Ingarikó, que reflete em tempo.

Como os espaços destinados as suas roças são mudados a cada ano, a busca de novos espaços é grande, aumenta a sua demanda espacial por terras férteis para a sua produção, estes espaços tem diminuindo a cada ano ou ficam mais distantes das suas comunidades.

Nos últimos anos os Ingarikó tem percebido que o clima na sua região está mudando, as estações que antes obedeciam às datas do seu calendário agrícola, agora as estações do inverno e do verão estão alteradas, a região tem longos períodos de chuva ou grandes períodos de seca que afetam a produção das comunidades Ingarikó. Isso reflete na sua

alimentação e consequentemente na sua saúde, baixando a sua imunidade, com o aumento do quadro de desnutrição das crianças.

As intervenções climáticas que atingem diretamente as suas roças e as suas produções, aliado ao problema de déficit de área para as roças, são problemas que os Ingarikó abordam nas suas assembleias e comunicam as autoridades.

Nos últimos três anos, nós Povo Ingarikó sofremos com as mudanças climáticas que ocasionou seca e enchentes fortes. Esses fatores comprometeram a nossa cadeia alimentar de 09 (nove) comunidades em especial do sistema produtivo tradicional, com a diminuição da produção e conseqüentemente a incidência direta na questão da alimentação na comunidade o que gerou doenças devido ao quadro de desnutrição. (Carta Final, I Feira de Resgate das Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas. 24 a 28 de março de 2012).

A cada dia os trabalhos vão avançando e se revezando, entre atuação nas roças individuais e nas roças comunitárias, a participação de toda a comunidade é imprescindível para o sucesso coletivo de atingir o objetivo que trará benefícios para toda a comunidade. Os trabalhos diários sempre começam as 09:00 horas e seguem até as 12:00 horas, raras vezes avançam além dessa carga horária de 3 horas diárias de trabalho, quando precisam trabalhar por mais horas ficam nas roças por mais tempo. Isso não significa prejuízo ou perda de produtividade, sendo que as roças produzem o que foi planejado para o consumo familiar e interno da comunidade.

Quer se trate de caçadores-nômades do deserto do Kalahari ou de agricultores sedentários ameríndios, os números obtidos revelam uma divisão média do tempo do tempo diário de trabalho inferior a quatro horas por dia. Jacques Lizot, que viveu há muitos anos entre os Yanomami da Amazônia Venezuelana, estabeleceu cronometricamente que a duração média do tempo que os adultos dedicam todos os dias ao trabalho, *incluídas todas as atividades*, mal ultrapassa três horas. (CLASTRES, 2003, p. 212).

O fator climático diminuiu a produção deixando os Ingarikó em situação de emergência com a falta dos seus produtos no ano de 2010. No ano de 2012, na Serra do Sol, as chuvas levaram parte das roças dessa comunidade deixando parte dos Ingarikó sem produção, como foi dito antes, nessa comunidade algumas roças ficam localizadas a margem do igarapé “Anaren” por isso foram levadas pela água.

Em outubro de 2012 caiu uma chuva de granizo na Serra do Sol destruindo suas roças. Os fatores climáticos chegaram as serras e nas comunidades Ingarikó, fato e realidade dura nessa região que é conhecida justamente por ter um inverno rigoroso, intenso e frio, nos últimos anos esse equilíbrio foi quebrado com os períodos de estiagem.

Durante a segunda inserção em março que durou 10 dias foi observado que os Ingarikó começaram as “queimas” em diversos locais, algumas roças já estavam queimadas e outras queimando para iniciar o plantio, foi verificado que pelo menos umas dez roças nas proximidades do Manalai estavam no processo de queima.

Os Ingarikó denominam de semente “*Tepankasen*”, tudo aquilo que germina e que nasce no solo, assim seu conceito é mais amplo para a palavra semente, por exemplo, um pedaço do talo de maniva é considerado semente porque nasce, reproduz, germina, dá vida, enfim geram os produtos que precisam para se alimentarem.

A guarda das sementes é feita de forma seletiva e armazenadas para que possam ter sempre uma reserva de sementes como forma de segurança, em casos de emergência, dispõe de uma quantidade de sementes para as épocas de plantação como reserva. Outra modalidade de segurança genética é a guarda das sementes dentro das próprias roças “in situ” onde estas ficam em um espaço reservado e não podem ser retiradas para o consumo, sua função é manter uma forma de banco genético através de mudas. Esse banco genético diz respeito diretamente ao domínio da cultura Ingarikó, haja vista que sua produção está distribuída nas suas comunidades e somente os Ingarikó tem o domínio, a tecnologia, o conhecimento e os saberes sobre esse banco. A feira de sementes é uma mostra desse banco genético, mas o domínio desse banco que é considerado um dos patrimônios do povo Ingarikó, está guardado dentro da sua cultura e através da sua língua.

Quando chegam os períodos de plantarem nas novas roças as mudas são retiradas e plantadas, esse mecanismo permite que sempre possuam uma reserva para eventuais desastres e emergências.

Cada família possui uma ou mais roças para que em tempos diferentes possam ter culturas diversificadas a disposição, dessa maneira eles podem ter produtos o ano todo. Existem também as roças comunitárias onde todos trabalham, os produtos são utilizados depois das safras para os eventos comunitários. O trabalho das roças comunitárias é recente, sua função está ligada aos rituais, eventos, reuniões e assembleias e a receptividade de outros Ingarikó de fora da comunidade. Toda a produção das roças comunitárias é voltada para finalidades dos eventos políticos das comunidades Ingarikó, dessa forma eles não precisam

utilizar os produtos das roças das suas famílias para os seus eventos políticos, a finalidade das roças comunitárias é justamente para fomentar seus eventos políticos e os seus rituais.

Outra estratégia comunitária é a rotatividade de cultura que cada família utiliza para plantar, por exemplo, uma família planta batata, abacaxi e cana a outra planta mandioca, banana, taioba e cará de maneira que uma produção se completa com a roça da outra família para que possam depois, principalmente, trocar os produtos com as outras famílias. Essa estratégia permite ampliar as relações sociais, político, econômico, solidariedade e a reciprocidade.

Existe uma produção comum entre a maioria das famílias como a plantação de mandiocas, macaxeiras, manivas e batatas. Outra estratégia é a associação de culturas no mesmo espaço, as roças são deixadas depois de um ano de utilização, o mesmo espaço não é utilizado. Em tempos pretéritos os Ingarikó moravam nas próprias roças ou mantinham uma casa para produzirem o que precisavam depois deslocavam a sua produção para os centros como denominam as comunidades maiores, ainda hoje essa prática existe, embora com menor intensidade.

A localização das roças no entorno do Manalai é estratégica para o escoamento para suas comunidades, mas possuem roças distantes a horas de caminhada. Os produtos das roças que ficam há alguns minutos ou horas da comunidade são acondicionadas dentro dos jamaxim de fibra de arumã e carregadas por caminhos nas encostas das serras. Dentro da mata por cima das montanhas, às vezes uma parte desse trajeto ou na sua totalidade é feita com a utilização de uma canoa no deslocamento ou são usados às duas modalidades de escoamento.



Figura 10. Rio Cotingo. Fonte: Emerson. S. R. acervo do COPING, 2012.

Os Ingarikó possuem 135 tipos de sementes que lhes possibilitam uma diversidade ampla de produção, esse levantamento corresponde a toda a região *Wĩi Tipî*, as comunidades de um modo geral não dispõem de todo esse número de sementes nas suas roças e no mesmo lugar. A manutenção do conhecimento e domínio tecnológico e genético dos Ingarikó, junto com a sua diversidade de sementes e técnicas produtivas está ligada diretamente a sua diversidade cultural, que lhes possibilita a sua reprodução física e cultural.

Tabela 02. Principais produtos das roças Ingarikó.

Nome em Ingarikó	Espécies	Português
Sak	Piraikonan Kuwa emekun Sak ikirin	Batata
Napii	Waimeku Kaiwak maiwa Waira pita	Cará
kaiwarak	kuruik wayayayek waira ipai	Abacaxi
kaiyama	urana mirekyi	Jirimu
Pimii	Kerekere Tipuyakan Akupita Rekke	Pimenta
Eriyek	Wairanpai Maisatu Rekke yek	Maniva
Pananayek	Kuratana yek Maripa yek Woywa yek Uranta yek Rekke yek Sekkerente yek	Banana
Mukuruk	Reyek	Abiu
Aknaik	Kunuime Kurarape Wairarime Saurikyek	Milho
Siikaru	Karasai Rekke	Cana de açúcar
Nak	Seuwete Ekipuime kirisa Karamaka Kumataran Mopa Apoisa Akupiisi Wiwi Kuwai Aiyuni Asok Pukka	Taioba Batatas diversas Mandiocas

Fonte: Levantamento, Professor Mauricio Larangera Sales Ingarikó, acervo COPING 2012.

As trocas e intercâmbios das sementes têm ampliado as suas relações sociais e produções junto as suas comunidades na medida do possível. Quando um Ingarikó não possui uma semente e tem o interesse de ampliar a sua diversidade de produção na sua roça, vai à outra comunidade onde existe a semente e solicita para levar à sua comunidade.

Toda a produção é pensada para o autoconsumo e o “excedente” fica dentro do circuito de troca interno da sua região.

Todo esto puede decirse de outro modo: desde el punto de vista de la modalidad de producción existente, una considerable proporción de la capacidad laboral disponible constituye un exceso. Y una vez así definida la suficiencia, el sistema no produce ele excedente que es perfectamente capaz de producir...En resumidas cuentas, se trata de una economía de producción para el consumo, para la supervivencia de los productores. (SAHLINS, 1973, p. 83).

A preocupação é com a produção para gerar autonomia e suprir primeiro as suas comunidades, o compromisso é com a segurança alimentar do seu povo. A extrema organização das famílias agrupadas para o trabalho das roças comunitárias ou trabalhando nas suas próprias roças cria uma interdependência interna e uma autonomia entre as comunidades. Os arranjos familiares são acionados nas suas formas de organização dependendo da situação o que se pode constatar é que existe uma grande solidariedade interna através da sua coesão social que lhes permite uma grande flexibilidade do sistema de organização social.

A grande flexibilidade desse sistema de organização social assegura, ao mesmo tempo, a independência e a liberdade das unidades locais (*household group*) e cria os fundamentos de uma solidariedade política interna que pode ser acionada em caso de necessidade. Desse modo, apesar de desprovidos de uma organização política centralizada e hierarquizada, as alianças entre *nampitsi* formam uma ampla rede de ramificações que interconecta todos os Ashaninka. Por sua vez, essas alianças se estendem aos outros campos, considerados como integrantes da mesma família, e cria uma solidariedade étnico-política maior que pode ser mobilizada em tempos de guerra para lutar contra inimigos comuns. Enfim, em circunstâncias especiais, as alianças políticas podem se ampliar, agregando outros povos indígenas da Selva Central. (PIMENTA, p. 04, s. a).

Por isso o sistema organizacional e as estratégias comunitárias dos Ingarikó lhes permitem e possibilitam administrar sua política, cultura, produção e os trabalhos internos que são organizados com o propósito de manter as relações sociais, produtivas e os seus rituais. A aglutinação dessas sinergias desencadeiam os mecanismos que os Ingarikó utilizam em favor do seu povo e das suas comunidades.

2.4- Produção, Troca e Dinheiro na Rede Atual.

Os Ingarikó não estão preocupados em gerar uma produção de excedentes para o mercado externo, no momento sua preocupação é com a manutenção interna da comunidade através da produção atual que consideram insuficiente para a sua alimentação. Antes das mudanças climáticas, gozavam de recursos que poderiam sem problemas gerar um excedente para o mercado se o desejassem. Assim não o fazem por questões de espaço, recursos disponíveis ou vontade de trabalhar, mas por outras questões internas de ordem comunitária e de prioridade com as suas próprias razões e lógicas.

Em nossos dias, esta questão é retomada com base na observação direta das sociedades primitivas e a partir de estatísticas de tempos de trabalho e de produtividade baseadas em períodos mais ou menos longos. O resultado geral desses estudos, infelizmente ainda pouco numerosos, é que o homem primitivo trabalha pouco e trabalha de forma descontínua para cobrir o conjunto das suas necessidades. Em quase todos os casos, as sociedades primitivas poderiam produzir um excedente, mas não o fazem. (GODELIER, 1981, p. 37).

Essa ideia de gerar somente para autoconsumo é partilhada pelos Ingarikó, seu compromisso é com as suas roças e com a sua comunidade, com a alimentação dos seus filhos e das suas famílias como informa Teles Ingarikó “É concentrado, é assim a cultura, tão fazendo alimentação plantio não é para vender para outro país, eles estão preparando a roça para eles mesmos, para a comunidade”.

Os Ingarikó estão pensando na manutenção interna da comunidade, na sua produção com o objetivo de alimentação das suas famílias. Esse pensamento corrobora com o pensamento dos mais velhos que tem como objetivo a manutenção interna da comunidade através das suas roças e conseqüentemente os seus produtos que se tornarão alimentos para toda a comunidade Ingarikó, segundo (GODELIER, 1981, p. 38.) “Nessas sociedades, a produção é orientada pelas necessidades e não para o lucro (...) A produtividade do trabalho não se mede apenas por termos técnicos, e não depende apenas de condições técnicas, depende também das condições sociais”.

Pode-se fazer a seguinte relação, de que os produtos Ingarikó tem pouca inserção fora da sua região por diversos fatores, sendo o principal a sua localização e o interesse da

circulação interna dos seus produtos. A inserção na macroeconomia regional e do Estado é reduzida devida as condições de escoamento, mercado, transporte e da sua localização nas serras, acima de tudo pela opção e decisão de não participarem do mercado. Por isso pensam e desenvolvem estratégias pontuais para as suas comunidades que possam contribuir com o reforço da sua alimentação e segurança alimentar, o projeto que estão trabalhando na atualidade é sobre a piscicultura.

Em janeiro, o avião trouxe a mais recente aquisição coletiva dos Ingarikó, um motorbomba, dias depois da chegada foi levado para a margem do *Panari* montado e conectado aos canos para fazer os testes e verificar sua potência. O objetivo dos Ingarikó é trabalhar com a piscicultura, criando peixes maiores para a sua alimentação, para isso construíram um tanque de 20 X 50 X 1,5 metros, localizado há 100 metros da margem do *Panari*, falta uma consultoria técnica para orientar a escolha e comprar os alevinos.

Mas como nós povo Ingarikó temos que lutar temos que criar, sabemos que temos que levar para a frente por isso o que os professores estão recebendo o que os aposentados estão recebendo aqui na comunidade tudo é para a comunidade em geral. Tanto para a saúde e educação também na economia da comunidade por que hoje em dia os aposentados deixaram colaboração para comprar o motor (motorbomba) para a piscina (tanque para a piscicultura de 20X50X1,50) para a criação de peixe. Então isso é a nossa força agora a gente nunca viu o projeto do governo da secretaria de educação nós nunca recebemos qualquer projeto qualquer apoio pelo governo por que ao contrário eles queriam apoiar nossa escola só que a proposta deles não é do jeito que a gente quer por isso que a gente corta algumas propostas deles por isso que tem dificuldade. (SALES).

A organização política comunitária e os esforços enveredados para atingir os objetivos que planejam para melhorar a sua comunidade é resultado da sua união. Essa aquisição é oriunda da colaboração de toda a comunidade economicamente ativa. Cada um participa com uma parte, com isso é possível atingir o montante necessário para comprar o que precisam para implantar suas estratégias comunitárias, com finalidade de suprir as suas demandas internas.

A preocupação com a questão da alimentação é emergencial, embora adquiram produtos na cidade como complemento ou fonte principal, sua base e cardápio são oriundos dos produtos das suas roças. Nos últimos anos o tema da produção, roças, segurança alimentar, saúde, educação e mudanças climáticas, estiveram presentes em todas as suas

assembleias, em 2010 os Ingarikó tiveram que receber alimentos de fora, pois perderam as suas roças que não produziram alimentos suficientes devido a forte estiagem.

A etnia que habita as cercanias da Serra do Sol, representada pelo Conselho do Povo Indígena Ingarikó (Coping), encaminhou um pedido de apoio para elaboração de projetos de produção alimentar diversificada à Fundação Nacional do Índio (Funai). Esta, por sua vez, acionou o Acordo de Cooperação Técnica firmado entre o MDS e outros parceiros. A distribuição de alimentos a grupos populacionais específicos, que integra a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional do MDS, disponibilizou cerca de 1.200 cestas básicas aos ingarikós, totalizando 26,4 toneladas de alimentos. Já foram enviadas três remessas de alimentos, graças ao esforço conjunto realizado pela Funai/RR, Fundação Nacional de Saúde (Funasa/RR), Companhia Nacional de Abastecimento (Conab/RR), Coping, prefeitura de Uiramutã/RR, além da Força Aérea Brasileira (FAB). (www.mds.gov.br, 2011).

Por esse motivo os Ingarikó tiveram que desenvolver estratégias e articulações com as instituições como uma forma de compensar a perda da sua produção, com a mudança climática, suas comunidades perderam todas as roças, atingindo as suas 11 comunidades. Nas últimas décadas com a diminuição dos espaços cultiváveis e consequentemente da sua produção aliado a inserção de dinheiro, os Ingarikó estabeleceram um maior contato com o comércio dos karaiwa, com o objetivo de adquirir produtos industrializados.

O movimento para cidade não é recente, nos anos 90 se intensificou com as aposentadorias, a partir do ano 2000 é incrementado com os salários dos professores, agentes de saúde, barqueiros. E mais recente através da bolsa família que somam 40, as estratégias de compra e mobilização para a cidade não é feita diretamente, pois somente os recursos das bolsas não são suficientes para a viagem de 10 horas de ônibus para Boa Vista. Quem recebe a bolsa família economiza para poder se deslocar para a cidade, somente com o transporte gasta-se no mínimo R\$ 100,00 reais de ida e volta fora à alimentação e os gastos dentro da cidade o que torna inviável para quem recebe somente a bolsa família fazerem esses deslocamentos para a cidade.

Outra estratégia é pedir para que uma pessoa se responsabilize e saque o benefício trazendo o dinheiro ou comprando as mercadorias. Os 20 aposentados do Manalai desenvolvem as mesmas estratégias de quem recebe o dinheiro da bolsa família, economizam e depois se deslocam para a cidade. Os salários dos professores “seletivados, são contratos de um ano” que são revonados todos os anos, pois o governo de Roraima não mantém

professores contratados ou efetivos dentro da comunidade do Manalai. Os professores do processo seletivo ganham R\$ 1.300.00 reais, os agentes de saúde R\$ 900.00 reais, os barqueiros R\$ 1300.00, essas rendas podem ser consideradas os ativos econômicos dentro do Manalai.

O acesso para a cidade envolve dias de caminhada dependendo do lugar precisam caminhar 2, 3 ou 4 dias para poder acessar um transporte que faz linha para Água Fria duas vezes por semana. Ou de carona em algum voo do COPING ou dos aviões da FAB Força Aérea Brasileira como esses voos são esporádicos a maioria acessa a comunidade de Água Fria e menos por Uiramutã. Esses voos da FAB têm diminuído a sua frequência, mas tem uma parceria com o COPING, e quando solicitado à medida do possível levam materiais que são comprados pela comunidade como: telhas, alimentos, equipamentos, livros etc. Esse transporte é realizado através de uma aeronave C-95 Caravan com capacidade para 12 passageiros que opera somente na pista de Serra do Sol e Karamambatei que tem comprimento de 800 e 1200 metros. A FAB ampliou a pista da comunidade do Karamambatei em 2007, existe uma forte indicação que aponta para a construção de um PEF Pelotão Especial de Fronteira dentro da região Ingarikó, embora os Ingarikó se posicionassem por inúmeras vezes que são radicalmente contra qualquer construção com finalidade militar dentro da sua região Dilson Ingarikó.

Existem críticas relacionadas à questão da inserção de dinheiro através dos projetos sociais por outro lado, o acesso dos Ingarikó ao dinheiro e seu uso é uma realidade que vem se consolidando nas últimas décadas. O fato é que frente ao dinheiro os Ingarikó tem uma autonomia, como a maioria das famílias tem roça não dependem totalmente do dinheiro, segundo Secilita “É os ingarikó não vão é assim não vão morrer se não tiver dinheiro, é por que os Ingarikó eles se viram eles fazem roça eles plantam eles vão viver para a frente, agora os brancos não se não tiver dinheiro se faltar o dinheiro se faltar alguma coisa eles já vão passar as necessidades”.

Indicando uma resistência frente a economia vigente que não impactou a cultura Ingarikó, como no exemplo dos Xikrin como sugere (GORDON, 2006. p, 58) “Diante de tudo isso, entretanto, é preciso ressaltar minha sensação, durante a estada na aldeia, de que a onipresença das mercadorias não parecia ter alterado definitivamente o modo de existência xikrin, que eu havia conhecido por meio da literatura”. O fato é que relacionado ao limitado poder aquisitivo dos Ingarikó e a aquisição dos produtos e manufaturados. A inserção do dinheiro modificou e influenciou minimamente as suas relações dentro da comunidade, mas

nada que signifique que tenha impactado ao ponto de destruir ou substituir as suas estratégias, arranjos e dinâmicas comunitárias e as suas relações socioculturais.

Num estudo sobre a guerra e o *potlatch* na costa noroeste da América do Norte, Helen Codere (1950) observou que os agentes governamentais do *Bureau of Indian Affairs*, anotaram em seus relatórios que os Kwakiutls ano após ano, teimosa e ofensivamente, permaneciam ainda eles mesmos, a despeito da integração substantiva de muitos aspectos econômicos e de outros itens da cultura industrial. (DAL POZ, p, 02. s.a).

O aspecto interessante é que esse dinheiro não trouxe o álcool, drogas, roubos, ou uso de algum produto como fator de “status”, para quem tem acesso ao dinheiro. E muito menos a utilização do dinheiro para o consumismo desenfreado por produtos supérfluos. Embora os Ingarikó tenham consciência de que as suas roças produzam o que precisam, mas entendem que o acesso aos produtos dos karaiwa seja um complemento. Sabem que criaram uma “dependência” mínima desses produtos, pois esse fato é paradoxal, tendo em vista que alguns discursos Ingarikó prezam por uma maior autonomia e independência relacionadas aos produtos e o dinheiro do karaiwa.

O processo de inserção do dinheiro nas comunidades dos Ingarikó pode ser considerado tardio se comparado às comunidades dos Makuxi das serras e do lavrado, e o seu exercício de apreensão por parte dos Ingarikó é um processo operado a partir de sua cultura. Nesse processo de apreensão do conhecimento dos karaiwa e da inserção do dinheiro os Ingarikó desenvolverão uma espécie de mediação fraccionada, onde regulam e administram o conhecimento e o dinheiro dentro das suas comunidades. As escolhas dos produtos comprados obedecem a lógica do que Teles Sales se refere, quando se fala em conhecimento “nós somente queremos saber apreender do mundo dos karaiwa aquilo que pode servir para nós” essa fala de Teles está relacionada a educação e ao conhecimento e domínio sobre a comunicação e informação do mundo dos karaiwa.

Essa lógica para a seleção do mundo dos karaiwa mostra uma praticidade que rege o cotidiano da cultura Ingarikó. Se for possível pensar na perspectiva da aquisição dos produtos dos karaiwa essa lógica pode ser empregada com o mesmo sentido de adquirir somente produtos que realmente precisam no seu cotidiano dentro das suas comunidades. Afinal são produtos externos que não estão imantados dos valores e códigos Ingarikó ao entrarem nas comunidades ganham os valores e símbolos, ou seja, são reelaborados e resignificados.

Os Ingarikó acreditam que os produtos trocados não são somente produtos e objetos, mas que carregam parte substancial de quem troca como um “*Mana*”, que estão imantados com parte das energias das pessoas que trocam esses produtos. Denominam esses produtos de “moedas espirituais” por conterem e estarem carregadas de energias, suas trocas de produtos são baseadas nessa economia espiritual.

Os alimentos adquiridos na cidade são um excelente exercício para pensar como são manipulados e reelaborados dentro dos espaços distintos da cidade e das suas comunidades, como no exemplo dos Mendi.

Os Mendi, escreve Lenderman, interagem com os estrangeiros ‘sem perder o sentido de si mesmos’ (1986b:9). O sistema cultural local ‘ainda é a estrutura dentro da qual os Mendi definem, categorizam e orquestram os novos objetos e modos de agir que lhes foram representados durante a última geração (1986b:227). Mas observe-se que invocar desse modo uma estrutura ou lógica culturais, como sendo aquilo que orchestra a transformação histórica, não é o mesmo que falar de uma reprodução estereotipada do costume tradicional. A tradição consiste aqui nos modos distintos como se dá a transformação: é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente. (SAHLINS, 1997, p. 62).

Peixes e carnes comprados na cidade tornam-se *damorida* nas suas comunidades, a pergunta é por que os Ingarikó não preparam os seus alimentos segundo a culinária dos *karaiwa* na cidade ou nas suas comunidades? Por que preferem moquear os peixes e carnes comprados na cidade? Uma resposta possível é que os produtos dos *karaiwa* são manipulados segundo a realidade dos Ingarikó “Ingarikorizar os produtos” na cidade ou nas suas comunidades por isso seu preparo não é como no mundo do *karaiwa*. Os Ingarikó tem uma pequena roça na cidade, dessa roça retiram a mandioca para fazer *caxiri* na cidade, com os peixes, carnes, pimentas e beijos comprados fazem a *damorida*, logo reproduzem a sua base alimentar das suas comunidades na cidade. Segundo os próprios Ingarikó, somente lhes interessam do mundo do *karaiwa* o que podem utilizar “racionalmente” a seu favor dentro da sua lógica cultural, incluindo o conhecimento, por isso comprem somente os produtos que precisam, como no exemplo dos Mendi e os objetos europeus.

Sahlins (1997, p. 63) “Havia uma outra lógica, uma lógica *mendi*, nas improvisações exóticas daquele povo. Os bens eram europeus, mas não as necessidades ou intenções. “Os Mendi”, refletia Lenderman, “não veem esses objetos do mesmo modo que nós os vemos: as finalidades *mendi* substituem as nossas” (1986a:8). Suas percepções se guiavam por um conjunto diferente de concepções. (SAHLINS, 1997, p. 63).

Quando (GORDON, 2006) perguntou aos Xikrin por que não compravam comida dos “brancos” quando estavam na cidade, pois tinham dinheiro para fazê-lo e não compravam, os Xikrin responderam “comida nos temos na nossa roça”.

O fato é que os Ingarikó aprenderam a usar o dinheiro como uma “antropofagia econômica” utilizando para as suas prioridades e inserindo para dentro da sua cultura, manipulando o dinheiro e os produtos para dentro da sua lógica cultural. O fato da inserção do dinheiro e de produtos dentro da sociedade Ingarikó e da sua rede de trocas alterou muito pouco a sua relação social e distribuição espacial como no caso dos Ashaninka.

Como a entrada numa economia de *commodity* não substituiu a lógica do *gift*, a concentração da população não rompeu totalmente com o padrão de assentamento tradicional. Se a maioria das famílias deixou de viver dispersa ao longo dos rios e igarapés e se juntou para formar uma comunidade, na aldeia, os Ashaninka continuam organizados em pequenos grupos familiares em torno de um chefe de família. Assim, a concentração populacional na comunidade Apiwtxa adotou, geralmente, a forma de uma justaposição de diferentes grupos familiares. (PIMENTA, p. 20. s.a).

O uso do dinheiro dentro da comunidade funciona de acordo com as posições dos negociadores e da disponibilidade dos produtos das suas roças e dos produtos dos karaiwa. Logo o dinheiro e o produto podem assumir “valores diversos”, diferenciados nesse espaço de desconstrução do capital e da economia como nós a conhecemos. Pode-se aventar que os produtos perdem os seus valores, e podem ser substituídos pelas relações sociais como o fator preponderante para se negociar. Assumem os contornos da lógica das redes de troca do passado, tudo indica que os Ingarikó estão “canibalizando o capital”. Como se desconstruíssem e manipulassem os valores dos produtos que carregam dentro da economia vigente.

Este trabalho ocupa-se da hipótese de que tais associações respondem, de maneira algo inusitada, a um modelo cultural orientado pela reciprocidade assimétrica e desigual, de acordo com uma certa “lógica canibal” que converte seres e qualidades exteriores em valores indispensáveis às suas próprias operações. (DAL POZ, p. 02. s.a).

Os Ingarikó manipulam o dinheiro de acordo com os seus interesses, símbolos e códigos dentro da comunidade. Os produtos oriundos das suas roças e da confecção dos seus

artefatos de fibras tem um bom preço que não significa que seja inflacionado. As relações de “negócio” dentro das comunidades Ingarikó, são determinadas por fatores que necessariamente não dizem respeito ao dinheiro em si e ao objeto ou produto negociado, quem é mais importante nesse processo são as pessoas e suas relações sociais.

Um dia um Ingarikó pediu para outro parente seu fazer o câmbio em real dos seus dólares guianenses, era uma grande quantidade em dinheiro, logo começaram a contar e depois de verificado a cotação do dólar para o real resultou em R\$ 2.500,00 reais. Para ilustrar o seu comércio com os Akawaio e de como tem informações das cotações do Bolívar¹⁰ da Venezuela e do Dólar¹¹ da Guiana.

O uso do dinheiro para aquisição dos produtos realizados pelos Ingarikó, o uso comunitário e individual, os tipos de produtos que são adquiridos, os investimentos que são feitos, são totalmente distintos do que o dinheiro no lavrado dos Makuxi e Wapixana. Um aspecto do uso do dinheiro pode ser melhor analisado quando visualizamos os impactos do seu uso em algumas comunidades do lavrado como o lixo, drogas, álcool, capital individual, desagregação familiar, social e comunitária, dependência, consumismo e o roubo. Os aspectos “positivos” existem na forma dos investimentos em comércio, materiais para as roças, animais bovinos, psicultura, transportes, insumos, capital intelectual e acadêmico, construção, produção e infraestrutura comunitária. O outro lado da moeda é que o dinheiro trouxe empoderamento econômico para uma parte pequena da comunidade através dos professores, gestores, agentes de saúde, aqueles que detêm capital acadêmico, mas junto trouxe os males do capital como em toda sociedade onde o dinheiro está inserido, referentes ao individualismo e consumismo, referindo-se ainda a poucas comunidades do lavrado.

Os Ingarikó fazem as compras em Boa Vista e quando podem fretam um avião no valor de R\$ 2.900,00 a R\$ 3.500,00 reais ou tem outra estratégia, levam os produtos para Pacaraima, localizada na fronteira com a Venezuela ou para a Vila do Uiramutã. Dessa forma o voo fica a R\$ 1.000,00 reais, tendo a possibilidade de fazer duas ou três “pernas”, ou como preferem vir direto de Boa Vista para as suas comunidades.

Não descartam a ideia de uma estrada que já vem sendo discutida e pensada com os possíveis impactos que poderia gerar, já sabem que o frete de carro custaria quase R\$ 200,00 reais por pessoa se tivessem uma estrada dentro das suas terras. Sabem que poderiam perder parte do seu controle político-territorial, que seria fragilizado com a entrada de vários

¹⁰ Bolívar moeda oficial da República Bolivariana da Venezuela.

¹¹ Dólar guianense moeda oficial da República Cooperativista da Guiana.

karaiwa, trazendo doenças, drogas, bebidas alcoólicas, muito lixo, garimpeiros ilegais, pragas para as suas roças, abrindo espaço para a biopirataria.

A estrada ajudaria em partes a vida dos Ingarikó, se fosse até a Serra do Sol, ainda assim precisariam carregar os produtos para as suas comunidades mais distantes, abrir uma estrada trará implicações, por isso estão discutindo e analisando. Embora nessa situação específica, as tomadas de decisões para a construção da estrada não esteja somente na esfera de decisão dos Ingarikó, mas na esfera da política do Estado. É importante observar a má conservação das estradas que dão acesso às serras, que são exemplo de omissão, negligência e descaso com a região, que tem mais dificuldade de mobilidade e problemas com a educação e saúde, de uma forma geral o Estado não atende as terras indígenas de Roraima.

Outra forma de inserção do dinheiro e de produtos nas suas comunidades era oriunda das vendas ou trocas dos seus produtos e dos produtos de arumã na Venezuela, onde adquiriam gêneros, utensílios e ferramentas para trabalharem em suas roças. Uma experiência há décadas atrás foi o trabalho de alguns poucos Ingarikó nos garimpos da Venezuela, o senhor Arlindo Luiz, relata que trabalhou e adquiriu experiência profissional nesse país, seu Arlindo fala português, ingarikó, akawaio e espanhol. O dinheiro do garimpo era usado para comprar mercadorias e artefatos para levar para sua família na sua comunidade. Na Guiana, trabalhou com o garimpo o que lhe proporcionou pouco dinheiro.

Uma estratégia a partir dos anos 90 de acessarem o dinheiro e os produtos foi através do seu trabalho com fibras na confecção de produtos diversos como o arumã (*Ischnosiphon ovatus*), e a fibra de buriti (*Mauritia flexuosa*).

Guiana Brasil, Akawaio Patamona Makuxi a gente precisa, a gente vai, nós estamos assim, a gente fica a gente trança a coisa né a gente começa a trancar tipiti, jiqui, peneira abano a gente vai lá para comerciar com o Makuxi de que a gente vai precisando rede panela de barro a gente precisa sal. A gente vai precisar comerciar com Guyana a gente precisa levar rede sal fosso (fósforo) pro Guyana pra negociar pagamento trocou com terçado machado isso daí. Ai pelo Taurepang a gente leva jiqui, tipiti, abano do mesmo jeito...(silêncio pausa) jerere (fala em Ingarikó). (ARLINDO).

Com o dinheiro das vendas dos seus produtos de fibra adquiriam o básico para as suas comunidades, houve uma experiência de venda com grande volume para uma instituição de Roraima, mas essa parceria foi interrompida.

A outra fonte da sua economia são as fibras e os produtos oriundos desta, já foram índices de incremento e complemento da sua economia o seu trabalho refinado é reconhecido na região entre os outros povos indígenas e na capital. Depois de vendidos e expostos na cidade, seguirão para as feiras de artesanato nos estados do sul do país, como essas ações não são permanentes e dirigidas pelas instituições logo cessam a sua continuidade. Um exemplo dessas estratégias e resultados para os povos indígenas pode ser visualizado quando as estratégias se consolidam nos dois lados dos movimentos, da produção coletiva interna frente ao mercado como no caso dos Ashaninka.

Dessa forma, os sucessos com as vendas de artesanato não levaram os Ashaninka a entrar numa lógica capitalista, baseada na maximização dos lucros. Por exemplo, para conseguir manter a qualidade das peças e evitar uma total dependência do mercado, os responsáveis pela cooperativa recusaram várias encomendas de compradores. Os índios qualificam muitas peças como verdadeiras "obras de arte", cuja fabricação exige cuidado e paciência, o que é incompatível com uma produção intensiva. Ao manter a produção em pequena escala, o artesanato dos Ashaninka do rio Amônia também tem se tornado, ultimamente, um bem raro, e mais valioso. (PIMENTA, p. 18. s.a).

A experiência com o artesanato não foi um índice para que os Ingarikó começassem a produzir em grande escala para se inserirem no mercado, ao contrário, a sua reserva de matéria prima foi congelada e agora depois de 10 anos os Ingarikó possuem um grande reserva de arumã para a produção que atenda as suas demandas comunitárias.

Com a entrada do dinheiro, o impacto nas relações de troca se modificaria lentamente, começaram a perceber que os valores no sentido quantitativo estavam inseridos nos objetos e produtos. A dinâmica da troca não se perdeu, mas diminuiu acentuadamente, sendo que os dois sistemas de economias mistas funcionam dentro das suas comunidades.

Por exemplo, a visão de valor quantitativo dentro da economia dos Ingarikó está relacionada à troca ou compra de produtos dentro da sua cultura, relacionadas ao valor de cada produto, a partir do "tempo" gasto na confecção do produto. Os valores dos objetos assumem o preço do tempo gasto para a confecção do artefato ou produto onde o cálculo do valor será feito com a aproximação do tempo gasto entre os dois objetos, o equilíbrio será feito adicionando mais ou menos objetos e ou produtos segundo Teles.

Com a chegada das escolas e a contratação dos professores através dos processos seletivos, onde os próprios Ingarikó assumiram a sua educação. Outros profissionais também

foram sendo contratados, como: gestores, os agentes de saúde, os barqueiros e com o aumento dos aposentados, houve um incremento da entrada de dinheiro nas suas comunidades. Aliado a isso 40 famílias Ingarikó estão inscritas na bolsa família o que reforça a renda comunitária dos Ingarikó. O dinheiro serve para acessar produtos na cidade, mas também circulam dentro da comunidade, os professores sentiram isso quando outros ingarikó lhes oferecem seus produtos com preços da cidade, ou quando, por exemplo, oferecem um jamaxim novo por R\$ 60,00, 70,00 ou 80,00 reais. Os Ingarikó conhecem os valores dos seus produtos frente aos produtos da cidade, conhecem o valor do dinheiro, os seus produtos e artefatos têm bons preços.

Conhecem os valores e câmbios das três moedas dos três países- o real do Brasil, o bolívar da Venezuela, e o dólar da Guiana, pois viajam para os países fronteiriços, fazendo a aquisição de produtos ou trocas. Os produtos das suas roças e do seu trançado de arumã e fibra de buriti tem um bom preço, e ainda hoje dinamizam as trocas internas, segundo o professor Elique “Aqui eles trocam mais, são produzidos pelas comunidades são trocados são jamaxim, jiqui, tipiti e algumas peneiras para aqueles que não sabem fazer, quem não produzir troca por alguma coisa que ele fez”.

Um aspecto das técnicas e do domínio da tecnologia dos Ingarikó deve ser exemplificado relacionado ao aspecto que esse domínio é restrito de poucas pessoas que dominam certas técnicas de confeccionar certos objetos. Dessa forma um Ingarikó não tem o domínio para fazer ou confeccionar todos os artefatos, esse domínio ou o conjunto de técnicas está distribuído dentro da comunidade o que força as relações sociais e econômicas entre os Ingarikó que dominam essas técnicas dentro das suas comunidades.

Dentro da comunidade Ingarikó percebe-se que as trocas, as vendas de produtos e as suas dinâmicas de comércio, podem assumir 3 ou 4 tipos de economias distintas, tudo vai depender de “quem, do produto, da situação e da relação social” que pode envolver dinheiro ou não. Foi observada a entrada dos produtos no circuito da rede de troca, para perceber melhor essa situação, assim foram trocados açúcar, leite, café, arroz, por bananas, batatas, cana, pimentas etc. Essa troca inicial não envolve o valor do produto em si ou o seu valor “real” é um pelo outro, como informa o professor Elique “Pode ser também... por que aqui quando agente troca ninguém vai saber, eu não vou saber que custou aquele tanto preço, por que a gente trocando é aquele é o mesmo preço daquele produto”.

Em outras ocasiões eles tentavam vender alguns produtos, por exemplo, uma palma de banana por R\$ 5,00 reais, 1 litro de pimenta por R\$ R\$ 5,00 reais e uma galinha por R\$ 20,00 um jamaxim por R\$ 70,00.

Um processo observado foi a “diluição da moeda” para dentro da sua economia interna, dentro da rede de troca do passado. Diluem a moeda reesignificam a partir da sua cultura, desconstroem o valor como uma espécie de (antropofagia e canibalismo do dinheiro). Por exemplo, conforme foi relatado por um Ingarikó, o senhor Arlindo explicou o exemplo do forno de assar beiju, que foi adquirido na Venezuela por aproximadamente R\$ 150,00 reais e que dependendo da necessidade do seu dono em adquirir um jamaxim de arumã que custa R\$ 50,00 reais são trocados um pelo outro sem que leve em conta a diferença dos preços, ou que tenha que dar 3 jamaxins como forma de aproximação do valor do objeto. Vale mais a ocasião entre os negociadores e as suas necessidades de utilização e a disponibilidade dos objetos abertos para a negociação e satisfação de ambas as partes. Os valores reais são substituídos pela satisfação entre às partes negociantes, de uma pessoa que precisa do objeto que não possui para trabalhar, necessidade não seria o nome mais apropriado para efetuar a troca, mas a questão em si da função da “utilidade prática” do objeto para o trabalho do dia a dia.

Uma estratégia Ingarikó para acessar os produtos da cidade são as compras com propósito de benefícios comunitários, quando aqueles que possuem alguma renda contribuem para comprar materiais, produtos, máquinas e motores para o uso coletivo dentro das suas comunidades. Assim uma pessoa fica responsável pela aquisição do produto faz a compra e presta contas mostrando a nota fiscal e trazendo o produto. A comunidade do Manalai utiliza essas estratégias coletivas de compra para adquirir produtos ou máquinas para o uso e benefício coletivo.

O professor Elique Silva, explicou que as situações que envolvem dinheiro ou não, são negociadas de acordo com as situações que podem assumir dois ou três tipos de economia imprimindo valores diferentes para os produtos. Aventa-se a possibilidade de uma economia onde as relações sociais são mais importantes entre as pessoas e dependendo das situações estas relações são preponderantes e norteiam as negociações com os objetos ou produtos.

Os diversos discursos Ingarikó sobre o aumento de produção para gerar excedentes para o mercado não são prioridades e pauta na agenda Ingarikó. A questão geográfica é um grande obstáculo, restando-lhes a opção de trocarem entre as suas comunidades e com os Makuxi do lavrado e os Akawaio e Patamona da Guiana, dinamizando as suas relações

socioculturais e político-econômicas. Essa tomada de decisão de não produzir para o mercado externo é uma decisão comunitária que saiu da sua última assembleia de outubro de 2012, o compromisso da produção deve segundo as suas orientações seguir o critério de ter uma produção exclusivamente para dentro das suas comunidades e região. Isso não significa que os Ingarikó não participam do mercado por que não tem produtos ou não saibam negociar, ao contrário se os Ingarikó caso tomassem a decisão de se inserir no mercado com os seus produtos não teriam problema com os seus produtos. A propósito e a título de exemplo dos Taurepang que possuem uma produção que é colocada no mercado binacional do Brasil e da Venezuela para venda e que tem uma grande aceitação pelos consumidores da fronteira. As condições de produção e da qualidade dos produtos Ingarikó são semelhantes aos dos Taurepang, sendo o problema a localização, o mercado consumidor e o escoamento da produção.

A pilha é um dos artigos importantes dentro do Manalai serve para as suas lanternas nas suas atividades noturnas, principalmente para caçarem. Os produtos mais adquiridos na cidade são enumerados segundo o professor Laranjeira “Na verdade eu sei que eles comprem pilha, mais comprado aqui na comunidade, açúcar mais comprado sal, mais comprado roupa e sabão isso é mais comprado nessa região, só este tipo de produto eles gastam mais”.

Levei algumas dezenas de pilhas e perguntei quem eram os grandes caçadores “*akamana*” caçador, logo distribui as pilhas, depois de dois dias fui chamado para receber uma caça como sendo “minha” a caça não é do caçador, é de quem deu as pilhas, não entendi. Mas depois percebi que poderia se tratar de um contra presente como pagamento das pilhas, falaram que a caça era minha e deveria fazer o que quisesse, como era uma caça grande, sugeri um jantar coletivo para toda a comunidade, assim foi feito. Eu recebo um pedaço grande de carne por ser o “detentor temporário” da caça, não o dono, corto e vou distribuindo para toda a comunidade.

A caça não pode ser minha, nem mesmo se eu quisesse, pois é grande e não teria lógica ficar, vender ou trocar, logo a única resposta é que eu deva proceder como um Ingarikó ou o que se espera que faria dividindo a caça para a comunidade. Também poderia estar sendo testado sobre a minha generosidade perante a comunidade, mas essa hipótese foi descartada. A posse da caça é transitória, devo compartilhar a caça, a pilha é um meio, um instrumento pelo qual o caçador deve atingir um objetivo maior, o benefício da caça como elemento coletivo. Lembremos-nos de Malinowski sobre os pescadores nas ilhas Trobiand onde o dono

da canoa que não vai pescar empresta a sua canoa o (meio) para os pescadores que fazem a pesca (finalidade) e como forma de pagamento disponibiliza uma percentagem em kilos de peixes para o dono da canoa, mas no fim de toda a estratégia independente das posições e donos dos mecanismos, o fim é o benefício coletivo.

Dessa maneira, a propriedade de uma canoa de pesca trobriandesa é definida através do modo pelo qual é feita, usada e considerada pelo grupo de homens que a produziu e goza de sua posse. O senhor da canoa, que, ao mesmo tempo, age como líder da equipe e como o feiticeiro da pesca na canoa, tem que, em primeiro lugar, financiar a construção de uma nova embarcação quando a velha estiver estragada e deve mantê-la em boas condições, ajudado pelo resto da sua tripulação. Nisso tudo, todos permanecem vinculados uns aos outros por obrigações mútuas, cada um devendo estar em seu posto, enquanto cada canoa é obrigada a participar, quando for combinada uma pescaria comunal. (MALINOWSKI, 1986. p. 51).

Uma manhã bem cedo fui visitado por um jovem *akamana* que me trouxe um “*kaikan*” tatu médio e disse que era meu, expliquei que a minha panela era pequena e meu “*apok*” fogo era pequeno, também que não tinha condições de preparar, mas o jovem insistiu disse que o tatu era meu. Expliquei que seria mais interessante assar e distribuir para todos, chegamos a um acordo, o Marcelo irmão da líder religiosa Adrina Edmam, assaria o tatu e distribuiria, inclusive com um grande pedaço para o caçador, como eu não tinha dado pilha para o jovem caçador senti que precisava dar um contra presente como forma de pagamento pelo tatu, assim dei minha rede para o jovem caçador. A pilha é importante, mas não é um artigo de luxo ou cobiçado ao ponto de existir uma demanda demasiada para a sua aquisição. E não é uma exclusividade de alguns poucos povos indígenas na Amazônia, mas a razão da sua utilidade para diversos fins dentro das suas comunidades, como no caso dos Xikrin.

Numa tarde, durante as festividades do *kwörö kangö* (festa do sumo da mandioca), que transcorreram entre novembro e dezembro de 1998, enquanto os homens dancavam no pátio e as mulheres terminavam de se enfeitar, Bep-4 chefe de um dos grupos masculinos (“turma”), aproximou-se pedindo filmes e pilhas para sua máquina fotográfica, com intenção de registrar as danças. (GORDON, 2006. p. 56).

Nessa situação onde eu ganhara uma caça sem ter dado a pilha fui induzido a ter a obrigatoriedade do contra presente por entender que teria que começar uma relação de troca. Mas a caça também não poderia ser minha por vários motivos, pelo seu tamanho, pela pouca disponibilidade de caça e comida na comunidade, pelo espírito comunitário de partilha e

solidariedade de fazer os produtos sobre minha posse entrarem no circuito de troca e das reciprocidades. E pelo fato de que uma caça não pode ser de posse individual, ela deve ser compartilhada por ser de domínio coletivo.

Desfiz-me da maior parte dos meus mantimentos, principalmente açúcar, café, leite, bolachas, macarrão, feijão e arroz. Troquei e dei a maioria deles, em troca ganhei batatas doces, canas, bananas, abacaxis, caxiri, sardinhas, beiju, peixes, caças e rãs. A generosidade, reciprocidade e a solidariedade mediam as relações sociais dentro da sociedade Ingarikó, a maior parte desse processo está relacionada a sua espiritualidade regida pelo Areruya.

No caso da aquisição dos produtos de fora que entram no circuito interno da comunidade e que permeiam o comércio atual, encontramos os contratos e acordos pautados na palavra e na confiança extrema entre os negociadores, na ausência de contratos e documentos oficiais dos karaiwa. Os Ingarikó prezam muito a palavra, essa tem um peso imenso dentro da sua vida socialcultural, político-econômico e espiritual, existe por parte deles um código de ética e honra onde a conduta e a palavra norteiam a cultura Ingarikó na sua sociedade. A postura Ingarikó perante a suas ações sociais e econômicas são sempre transparentes pautadas na responsabilidade, honestidade e seriedade.

2.5- Caminhos de Comércio.

Foi observada e acompanhada uma “descida da serra” para verificar uma das muitas rotas de comércio e trocas do passado, ativa na atualidade, o percurso é de aproximadamente 67 km realizado em três dias passando por 4 comunidades (Awendei, Sauparú, Serra do Sol, Meró, Vila do Cajú e Água Fria) descendo a serra. Entre a comunidade do Manalai e a comunidade indígena Makuxi de Água Fria, que é uma rota tradicional secular que os Ingarikó utilizavam no passado e ainda utilizam para trocar e comprarem produtos na cidade. A dificuldade de acesso é grande, pois não existe estrada para as comunidades Ingarikó, a entrada é realizada somente caminhando por dezenas de quilômetros, saindo das comunidades Makuxi de Água Fria, Pedra Preta e Uiramutã. Uma parte pequena desse percurso pode diminuir o tempo fazendo o trajeto de barco saindo de Água Fria e navegando o Cotingo por uma hora chegando na comunidade de Kumaipá, depois uma caminhada por mais quatro horas de viagem chega-se a Serra do Sol diminuindo a viagem em um dia.

Na minha autorização expedida pelo COPING estava bem claro segundo as suas resoluções que eu não poderia ficar na sua região por mais de 20 dias, não poderia fazer pesquisa linguística, coletar nenhuma espécie de flora e fauna ou mineral. Além do que os Ingarikó por uma normativa interna decidida junto com a comunidade não aceitam e não recebem pessoas de um modo geral dentro das suas comunidades por mais de 20 (vinte) dias.

Depois dos 20 dias entre os Ingarikó em janeiro de 2012, comecei a me despedir da comunidade e dos seus membros, fui a casa do *Epuru* Geraldo, lideranças religiosas, agentes de saúde e professores, fiquei esperando o vôo que não veio e não tinha previsão para vir. Isso abriu a possibilidade de uma oportunidade impar, descer a serra para conhecer uma das rotas de comércio e troca dos Ingarikó. O jovem Cildo de 18 anos, filho do *Epuru* Geraldo estava descendo a serra para buscar uma bicicleta na comunidade de Água Fria. A sede do COPING me avisou e pediu para que eu aguardasse, mesmo não tendo previsão de vôo que poderia ser de 15 a 20 dias. Eu já tinha avisado que iria descer a serra para o COPING, era uma grande oportunidade e a minha autorização de 20 dias já estava quase expirando. Decidi sair para não comprometer a pesquisa e não ter problemas com as instituições federais que eventualmente fazem fiscalizações nessa região, inclusive militares. Fui informado que os meus dias estavam no fim e que eu deveria sair no prazo estabelecido, os Ingarikó conhecem essa normativa comunitária estabelecida e regulamentada pelo COPING.

Acompanharia a descida da serra com o jovem casal de Ingarikó Cildo que estava decidido a buscar a sua bicicleta na comunidade da Água Fria, decidi partir mesmo sendo avisado da distância de 67 km e da dificuldade das serras, matas e lavrados.

Quando amanheceu, estávamos prontos me dirigi a casa do *Epuru* Geraldo onde tomei o café da manhã dentro da cultura Ingarikó muito caxiri, damorida e beiju, me despedi da líder religiosa Adriana. Sabia que a viagem não era fácil, porém poucas pessoas, excentuando os Ingarikó tiveram a oportunidade e o privilégio de fazer uma rota secular da rede de troca e comércio dos Ingarikó dentro da sua região.

Iniciamos a caminhada subindo a serra, entrando por uma roça nova que fica atrás da comunidade, depois de uma caminhada dentro da mata e sempre encima da ponta da serra, começamos a descer a serra. Depois de 50 minutos de caminhada, com temperatura de 25°C, chegamos às margens do rio Cotingo, ainda estreito aqui com seus 15 metros de largura, tinham três canoas. No entanto não tinha remos, depois de Cildo procurar por 15 minutos entre as folhas no “balseiro” encontrou um par de remos velhos. Embarcamos e continuamos a descer o Cotingo de canoa por 50 minutos o rio sempre sinuoso, pássaros diversos, tracajás,

peixes e macacos no percurso, atingimos a parte navegável até o limite, pois desse ponto em diante existem cachoeiras e corredeiras que não permitem a navegação.

O Cotingo agora tem uma largura de 50 a 80 metros sempre em corredeiras e pequenas cachoeiras e muitas pedras, deixamos o rio Cotingo e entramos na mata margeando o rio, encontramos outros Ingarikó no caminho indo ou vindo das suas roças. Sabia que estava passando por um caminho de trânsito, comércio, e escoamento da produção dos Ingarikó na atualidade e no passado, pois os caminhos nas pedras gastas demonstram que por centenas de anos a intensificação do trânsito dos Ingarikó imprimiram marcas que somente anos de uso poderiam produzir e imprimir tais sinais.

As 12:00 horas chegamos a comunidade de Awendei formada por duas dezenas de casas, a maioria da comunidade estava fora de casa possivelmente nas suas roças. O espaço começa a mudar, matas e lavrados e serras sem matas, começamos a subir as serras passando por pequenos igarapés. Depois de 40 minutos chegamos à comunidade de Sauparú com uma dezena de casas, alguns Ingarikó estavam fazendo caxiri, mas a maioria estava nos trabalhos das roças.

Partimos com uma temperatura próxima a 40° C, depois de quase três horas de caminhada chegamos por cima de uma serra, logo abaixo está a comunidade de Serra do Sol com 75 famílias e 369 habitantes o visual da comunidade é amplo, ao norte a imensa serra que dá o nome a comunidade e mais ao norte o gigantesco e azulado Monte Roraima. Descemos e nos apresentamos aos agentes de saúde do posto, Raildo e Enoque quem nos receberam junto com um Ingarikó de nome Romário. Alojou-nos em uma das casas de apoio que são criadas para recepcionarem os Ingarikó em trânsito ou durante os encontros, reuniões e assembleias, o *Epuru* não estava e os professores estavam em suas roças. Todos os professores sem exceção tanto da Serra do Sol como do Manalai possuem roças.

Romário, educadamente perguntou-me o que eu estava fazendo, de onde vinha e para onde eu ia, queria saber e ver a minha autorização. Os Ingarikó tem sempre abordado pessoas estranhas (jipeiros, motoqueiros, paraquedistas e turistas) dentro da sua região como no caso dos “turistas” ilegais que entram nessa região sem autorização. Nesse caso os Ingarikó imediatamente acionam as autoridades para a retirada dos intrusos. Prontamente disse que tinha a autorização e expliquei o que estava fazendo, começamos a preparar o nosso almoço e quase janta as 15:30 horas. Quando amanhece na Serra do Sol os primeiros raios de sol brilham e refletem na serra de quase 2200 metros de altitude que reluz intensamente como o sol.

Preparamos nosso café e saímos bem cedo, começando o segundo dia de viagem, quando subimos a primeira serra algo me chamou a atenção, em uma rocha no chão, um pequeno petróglifo de 30X20 centímetros, pelas intempéries deveria ser secular, com um desenho absolutamente poderoso devido a força do desenho uma montanha com raios.

De cima das serras avistamos o Cotingo cortando as serras e o lavrado, agora cercado de buritizeiros, a nossa frente a serra do Sapan na Venezuela, ao fundo a Serra do Sol se distanciando pouco a pouco. Paramos para almoçar um delicioso “*kaikan*” tatu assado e beiju, quando começamos a caminhar fomos pego por uma chuva forte, nesse trajeto não existe abrigo, somente nas comunidades.

Visualizamos vários caminhos cruzando com o nosso, o Cildo contou que esses eram os caminhos antigos dos seus avós, um vai para a comunidade de Kumaipá, outro caminho vai para a Venezuela, ambos no passado serviam para fazer o comércio, trocar e levar os seus produtos, essas rotas ainda hoje são utilizadas. Como tinham vários caminhos paralelos ao nosso Cildo explicou que esses caminhos são mudados conforme a sua dificuldade de uso e gasto, principalmente nas rochas. Assim quando chegamos à região das serras de avião a certa altura visualizamos centenas de caminhos sempre nas pontas das serras.

Entre a Serra do Sol e a comunidade do Meró existe um caminho que diminui a viagem em um dia, esse caminho leva a Kumaipá onde é possível pegar um barco a motor e descer até a comunidade de Pedra Preta, uma viagem de uma hora, de onde é possível chegar a vila de Água Fria. No entanto eu queria conhecer a rota mais antiga e ainda em uso por isso optei por esse caminho mais longo que não desce o rio até a Pedra Preta de barco.

Grandes serras, igarapés, agora margeados por muitos buritizais, abismos e vales, algumas vezes tive a impressão que os Ingarikó cortaram as serras para caminhar nas suas encostas de 45 graus de inclinação, como nos caminhos dos Incas no Perú. Depois de horas de caminhada chegamos ao topo de uma serra e lá embaixo a comunidade do Meró, nos alojamos no posto de saúde da comunidade, fomos convidados a beber um caxiri, convite que aceitamos prontamente. Choveu a noite e fez muito frio, nas serras sempre é muito frio a noite dependendo da época do ano e do lugar pode chegar a 5° C ou 10° C, mas durante o dia a temperatura pode atingir facilmente de 40° C a 45° C.

Na manhã seguinte nos despedimos e descemos a serra, logo abaixo a vila do Cajú na beira do rio Quinô, ex-vila de garimpeiros que retiravam ouro e diamantes do rio. Utilizamos a estrada e os caminhos, depois de 40 minutos de caminhada chegamos por cima de uma serra muito alta, dentro de um vale muito baixo está uma das quatro maiores vilas

dessa região, mais ao norte, trata-se da vila de Água Fria com energia elétrica, telefone, posto de saúde e escola. Quando começamos a descer a serra da Vila do Cajú para a Água Fria, embora exista a estrada, os Ingarikó preferem usar os seus caminhos íngremes nas rochas do que utilizar as estradas. Ficamos alojados numa casa de apoio e trânsito para viajantes, principalmente para os índios que estão em trânsito nessa região, a casa de apoio na realidade é um barracão construído pelo município do Uiramutã.

A vila da Água Fria é onde os Ingarikó podem acessar um transporte para chegar a cidade de Boa Vista, o lugar mais próximo na realidade é a vila do Cajú, a única linha de ônibus é a da empresa PortoTur que faz esse trajeto somente duas vezes por semana pelo preço de R\$ 50,00 cinquenta reais. Como o jovem Cildo não encontrou os professores que tinham guardado a sua bicicleta, decidiu descansar e pela manhã fazer o caminho de volta. Confesso que fiquei muito desapontado pelo fato de o jovem Cildo não pegar a sua bicicleta, pois esse trajeto até a serra do sol pode ser feito em menos tempo quando se utiliza a bicicleta para fazer parte substancial desse trajeto.

As 17:30 horas chega o ônibus lotado com várias pessoas, quando começam a descer observo que são os Ingarikó que estavam vindo de Boa Vista com várias compras e produtos, desembarcam e ficam na casa de apoio para quando amanhecer seguirem para as suas comunidades. Antes, mais cedo, um grupo de Ingarikó tinha chegado numa caminhonete fretada, com vários produtos e seguiram para vila do Cajú, depois seguiriam por mais um dia a Serra do Sol e mais três dias de caminhada para o Mapaté.

Esse grupo de Ingarikó que chegou as 17:30 eram os parentes de Cildo, avós, tios e primos, eram do Manalai a maioria da mesma família, senhores e senhoras jovens e adultos, traziam gêneros alimentícios arroz, feijão, açúcar. Sobretudo grandes baldes e recipientes maiores de plástico de 60,70 e 80 litros, grandes panelas de alumínio, não é difícil imaginar que a busca de grandes recipientes é principalmente para o preparo de caxiri e armazenamento do mesmo.

Essa noite fui convidado para jantar com os Ingarikó, estavam muito alegres e contentes com as aquisições, era um grande volume, repartido para o grupo igualmente era muita carga. Na hora, lembrei-me de que no passado os Ingarikó desciam as serras com as suas produções de fibra de arumã para trocar e negociarem com os Makuxi por grandes panelas de barro. Depois subiam com as grandes e pequenas panelas de volta para as suas comunidades em viagens de até três dias ou mais subindo as serras, assim como iriam fazer

esse grupo de Ingarikó levando os produtos e agora as panelas de alumínio e grandes recipientes de plástico e não mais as grandes panelas de barro dos Makuxi.

Amanhece todos nós começamos a nos organizar para as nossas viagens, os Ingarikó tem um longo caminho pela frente, eles amarram tudo nos seus jamaxins, irão subir as serras por três dias para poderem levar os mantimentos, produtos, machados, terçados, e outros materiais que julgam necessários para o seu trabalho no dia a dia. Os caminhos de comércio e política do passado ainda hoje são utilizados pelos Ingarikó para acessarem os produtos da cidade, são os mesmos caminhos que seus avós faziam, o que mudou foram às formas de aquisição e os produtos adquiridos, as redes de troca, os caminhos centenários continuam abertos nas terras e serras altas dos Ingarikó.

2.6- A Feira das Sementes, Estratégia Comunitária, Política e Produção.

A I Feira de Resgate das Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas e Fortalecimento da Técnica de Produção Agrícola Indígena Ingarikó ocorreu de 23 a 28 de março de 2012 na comunidade do Manalai. É um evento que reúne todas as comunidades Ingarikó do Brasil e dos seus parentes Akawaio da Guiana das comunidades de Philipai e Amokokupai e com a participação dos Patamona, é um evento internacional e interétnico. O seu objetivo é fortalecer a produção nas suas roças, distribuir, trocar e vender sementes tradicionais entre as comunidades e de intercâmbio das técnicas, tecnologia, saberes e os conhecimentos indígenas.

O objetivo do Encontro é resgatar e fortalecer a produção agrícola, bem como realizar as trocas de sementes e as técnicas de plantios e modo de preparar a alimentação saudável e tradicional. Tem o intuito também de incentivar trocas de sementes entre as próprias comunidades indígenas da região, bem como, mobilizar e articular as populações indígenas da região sobre a importância da temática relacionada ao Resgate de Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas. Objetiva cada vez mais dar visibilidade às questões de alimentação saudável e a valorização das técnicas de produção agrícola indígena Ingarikó, visando criar um programa de apoio à agricultura manual indígena; Propor e articular alternativas para o resgate e fortalecimento de Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas, com objetivo de combater a insegurança alimentar e nutricional; Contribuir com a recuperação, valorização e manutenção dos alimentos tradicionais do Povo Indígena Ingarikó, bem como, dos demais Povos da Região; potencializar os produtos disponíveis através de um cardápio diversificado para a comunidade que incida em uma melhor alimentação. (Carta Final, I Feira de Resgate das Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas. 24 a 28 de março de 2012).

Os preparativos dessa feira começaram meses antes, durante as reuniões para organizarem as estratégias e os trabalhos que serão realizados pela comunidade. Para isso o líder comunitário “*Epuru*” e os líderes religiosos reúnem a comunidade para discutir sobre o papel de cada um dentro do evento, o *Epuru* Geraldo junto com os professores e agentes de saúde tem o papel decisivo nas tomadas de decisões.

Embora possuam os calendários impressos, preferem utilizar o seu calendário próprio chamado de “*wekuik*” uma corda com vários nós que marca os dias, as semanas e os meses e que permite visualizar o tempo segundo a sua cultura. Crianças, jovens, senhores e senhoras escutam atentamente o que o senhor Teles e o agente de saúde Nonato explicam para a comunidade. Teles segura o *wekuik* vai apontando nó a nó e explicando quais as atividades daqueles dias, semanas e meses do ano indicando as pessoas ou grupo de pessoas que devem cumprir aquela tarefa. O prestígio de um líder inteligente e articulado bem como bom orador que possa organizar as atividades sociais são pré-requisitos para a condução das atividades socioculturais dos Ingarikó, como no caso dos Ashaninka.

Sob a influência de um homem prestigioso, um conjunto de grupos domésticos pode agrupar-se para formar o que os Ashaninka chamam de *nampitsi* e que Mendes (1991: 26) definiu como “território político”. Vários fatores contribuem para a ampliação, redução ou cisão de um *nampitsi*: prestígio de uma liderança, mortes, conflitos interfamiliares, casamentos... O tamanho de um *nampitsi* é, portanto, muito variável e suas fronteiras não são sempre bem delimitadas. Eles podem, por exemplo, coincidir com os limites de um único grupo doméstico ou agrupar vários desses grupos. Neste último caso, a cooperação econômica entre os diferentes grupos domésticos que compõem o *nampitsi* é mínima, embora seus membros possam juntar-se, ocasionalmente, para participar de pescarias ou caçadas coletivas. (PIMENTA, p. 4. s.a).

Teles Sales Ingarikó não é *Eparu* está exercitando e praticando o trabalho de liderança assumindo as responsabilidades e atividades, organizando a comunidade e ajudando nos trabalhos a ideia é que venha a tornar-se *Eparu* no futuro próximo. Para isso, começa cedo na tarefa e aprendizado de auxiliar e organizar a comunidade nos seus trabalhos, a prática do bom discurso é um dos requisitos para tornar-se um *Eparu*. Os Ingarikó valorizam quem tem uma boa retórica, assim como prezam os que falam mais de uma língua indígena seja Akawaio, Taurepang, Patamona ou Makuxi, e outras línguas como o português, espanhol e o inglês. O aprendizado do Epurunato não fica somente na esfera do domínio sociocultural

e político-econômico, o Epuru deve dar exemplo fazendo e exercitando diariamente várias técnicas organizacionais, habilidades e competências dentro e fora da comunidade.

Assim as atividades como pescar, caçar, construir malocões, tirar madeira, produtos trançados, moquear caças, fazer beiju, fazer caxiri e outras atividades ligadas as sua produções, roças e a feira das sementes são todas planejadas e discutidas pela comunidade.

Os grupos de caça que se deslocaram antes para essa atividade ficam responsáveis de viajar e caçar por semanas, coincidindo a sua chegada próxima ao evento, bem como o grupo responsável pela pesca que tem que se deslocar para o rio Uailan e os igarapés. As atividades internas na comunidade não são poucas ou menos importantes, a limpeza da comunidade, construção de banheiros, tirar madeira, construir um barracão grande para receber os seus parentes¹² família, irmãos e amigos.

Uma preocupação vigente é de como serão trazidas as sementes por via terrestre e fluvial, pois o acesso das trilhas e dos caminhos dentro das matas estão alagados, os rios e igarapés estavam cheios devido a intensidade das chuvas, agora é o inverno Ingarikó. Assim os preparativos são organizados com maestria para que a maior feira de sementes Ingarikó seja alcançada, grande parte do sucesso do evento depende da política do *Epuru* como líder e das lideranças religiosas. Assim como do próprio envolvimento e da organização e participação da comunidade em todo o processo, e da organização do COPING, que fica responsável de articular na cidade as instituições que participarão do evento, com o andamento do projeto e fomento específico, sem deixar de visitar, acompanhar, e dar o suporte necessário dentro da comunidade.

A comunidade do Manalai é chamada para discutir, opinar e participar ativamente de todo o processo demonstrando a capacidade organizacional e o comprometimento com todas as suas comunidades. O presidente do COPING Gelson Martins articula na cidade com as instituições que participarão do evento como a FUNAI Fundação Nacional do Índio, ICMBio Instituto Chico Mendes da Biodiversidade, UFRR Universidade Federal de Roraima, SESAI Secretaria Especial de Saúde Indígena. FUNAI Brasília, OMIR Organização das Mulheres Indígenas de Roraima, CIR Conselho Indígena de Roraima, OPIR Organização dos Povos Indígenas de Roraima e APIRR Associação dos Professores Indígenas de Roraima e outras organizações indígenas que são parceiras do COPING. O evento não se restringe exclusivamente aos Ingarikó, mas é um espaço aberto para as reivindicações das demandas do

¹² A palavra parente tem um significado maior dentro da concepção dos povos indígenas de Roraima, parente não é somente ou se restringe a um membro da família, assume um significado polissêmico abrangendo outro povo indígena ou um membro deste chamado como parente no sentido de irmão.

seu povo junto às instituições e o poder público. Esse espaço político funciona como uma prestação de contas das instituições com os Ingarikó e do COPING para o seu povo, assim como uma discussão da realidade e dos problemas enfrentados na atualidade pelo povo Ingarikó.

Os Ingarikó são hábeis políticos, sabem negociar na sua esfera comunitária bem como junto às esferas do poder público. O presidente do COPING, Gelson Martins fez várias viagens para a região Wîi Tipî para articular e organizar estratégias para a feira das sementes junto a sua base que são as comunidades, os seus *Epuru* e os líderes religiosos. Quando o evento chega próximo, Gelson Martins se desloca uma semana antes para acompanhar os preparativos do evento diretamente na comunidade do Manalai. Gelson chega com um grupo de Ingarikó e acompanhado do *Epuru* da comunidade Geraldo, logo que recebe as informações sobre os andamentos das atividades entra ativamente na construção do evento, a sua posição de liderança dos Ingarikó não lhe outorga privilégios.

Gelson começa as atividades juntos com os Ingarikó indo para a mata tirar e carregar madeira, construir os banheiros, limpeza da comunidade, participa de todas as atividades diárias trabalhando junto com seu povo. As atividades continuam e avançam dia a dia, perto do início da feira, um jirau especial é construído dentro da escola para guardar as sementes que já estão a caminho nesse momento.

Começam a chegar caminhando os primeiros convidados trazendo as primeiras sementes, carás e babatas, no começo da pista aparece uma senhora com um grande jamaxim nas costas e uma criança, na mão trás uma pequena panela com damorida acompanhando-a um senhor com um jamaxim, eles são Akawaio da Guiana da comunidade de Philipai. Dirigem-se para o pátio da escola e entregam as sementes que são colocadas no jirau às primeiras sementes do evento chegam depois de três dias de caminhada pelas altas serras da Guiana.

Ainda faltam três dias para o início da feira das sementes, aumenta o número dos convidados que começam a chegar junto com as sementes, logo a comunidade que tem 358 habitantes terá de 600 a 900 pessoas. A maioria dos convidados vem caminhando em viagens de 1 a 4 dias, muitos chegam de barcos, e de canoas carregadas de sementes, trazendo vários litros de caxiri e “garapa” feita de cana, peixes e carnes de caças moqueadas, alguns *Epuru* trazem as sementes de avião. Diversas sementes começam a preencher o jirau que já conta com diversos tipos de mandiocas, macaxeiras, bananas, canas, abacaxis, milho, pimentas, feijões, batatas diversas, favas e as sementes medicinais. Muitos Ingarikó de outras

comunidades chegam e se alojam no grande malocão de arquitetura inconfundível e que funciona como casa de recepção para os convidados.

Cada convidado é pego pelo braço e conduzido em direção ao pátio em frente ao “*Sosi Pata Ewan Iwik*” A Casa do Coração do Mundo, onde cantam e dançam o Areruya, dançam em círculo sem adentrar, depois de dez minutos entram cantando e dançando, direto para frente da comunidade que está esperando, nesse momento todos se apresentam. A mesa dentro do *Pata Ewan* está composta pelos *Epuru* representantes de todas as onze comunidades da região *Wïi Tipî* fazendo as suas falas e das suas regiões explicando as suas situações no campo da produção, saúde, educação, clima, roças e os problemas das suas comunidades.

Nesse primeiro momento da abertura oficial da Feira das Sementes são discutidos assuntos internos comunitários relativos ao povo e comunidade a maioria das falas são feitas pelos *Epuru* das onze comunidades. Depois os representantes das instituições apresentam para os Ingarikó os resultados dos trabalhos desenvolvidos relativos a saúde, educação, meio ambiente e projetos.

Os representantes das instituições são convidados a compor a mesa para explanar cada um respectivamente na sua área, sobre sua atuação junto às políticas ou trabalho relacionados aos interesses dos Ingarikó. Todo esse processo é feito com a participação de intérpretes, são os professores que traduzem as falas do Ingarikó para o português e nas falas dos karaiwa do português para o Ingarikó simultaneamente.

As sementes que ainda estão guardadas na escola no jirau são trazidas por crianças, jovens e os adultos e colocadas em duas mesas para exposição para o público. A quantidade e diversidade impressionam pela qualidade das sementes expostas, um banco genético manipulado a partir dos conhecimentos e tecnologia indígena. Os produtos são fortes e não sofreram ataques de doenças que atingiram as plantações dos lavrados como as que atacaram as bananas. Os produtos das roças Ingarikó não sofreram interferência exterior de ordem genética manipulada por cientistas karaiwa, os resultados da modificação genética são oriundos exclusivamente dos seus conhecimentos e tecnologia. Os Ingarikó não aplicam corretivos no seu solo e nem agrotóxicos, pois possuem suas próprias técnicas de fertilização do solo e de controle de pragas. Após a exposição para o público as sementes são retiradas e guardadas no jirau.

No segundo dia, as sementes retornam para o *Pata Ewan* para exposição ao público agora os Ingarikó chegam perto das sementes para trocar informações sobre as suas produções, roças, discutir sobre as sementes que possuem e não possuem nas suas

comunidades. Esse momento ainda não é de negociação, mas de troca e intercâmbio de conhecimento sobre as sementes, conversam, contam histórias sobre cada semente, como plantam, discutem os aspectos técnicos e resultados das plantações e das roças, falam da importância das sementes para as gerações futuras, lembram as histórias dos seus avós. Os Ingarikó sabem da importância do domínio do conhecimento das suas produções e das sementes para a manutenção, equilíbrio, autonomia das comunidades e da região *Wĩi Tipĩ*. Discutem sobre a manutenção das sementes para toda a região, a interferência das mudanças climáticas nas suas regiões que atingem diretamente as suas roças. A feira é um espaço de troca, intercâmbio e de ampliação das técnicas, de socialização e de conhecimento das técnicas tradicionais dos Ingarikó, é uma estratégia para intensificar a tecnologia genética indígena e o patrimônio cultural indígena, tendo em vista que a diversidade biológica está diretamente ligada a sua diversidade cultural.

A perda desse patrimônio genético (variedades de sementes originais tradicionalmente cultivadas) acarreta também a perda do patrimônio cultural e imaterial. Isto está provado pelo próprio processo de recuperação das sementes originais por nós Ingarikó, e dessa forma conservamos inúmeras histórias, lendas, rituais, festas e comidas que precisam ser resgatadas... O objetivo final deste evento, é que se torne uma tradição entre o povo Ingarikó, e sirva para reforçar a intensificação cultural e da produção agrícola do nosso povo Ingarikó que sempre faz rituais de fortalecimento das sementes que estão caindo no esquecimento dos jovens. É um momento também em que outros Povos mostram e trocam entre si suas histórias, cantos, danças, comidas e pinturas corporais, reforçando os saberes conhecimentos e reforçando a *práxis* dos fazeres tradicional. (Carta Final, I Feira de Resgate das Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas, 24 a 28 de março de 2012).

Outra pauta discutida nas rodas e mesas de debates é a diminuição dos espaços cultiváveis, cada vez mais as suas roças ficam distantes, devido a falta de terras férteis nas cercanias das suas comunidades. A queda da produtividade é outro fator apontado pelos Ingarikó que está diretamente ligado as mudanças climáticas, o crescimento populacional Ingarikó é outro elemento que eles elencam como um aspecto importante, mas não encaram como um problema.

Os dois centros políticos tiveram um crescimento populacional expressivo, pois as suas duas grandes comunidades Manalai que cresceu 100% nos últimos 20 anos, e a Serra do Sol onde só faltam 3 habitantes para chegar a 100%, mantendo um crescimento de 5% ao ano ou de 25% para cada 5 anos, 50% para 10 anos e 100% para os 20 anos desde o levantamento do CIDR de 1992.

Tabela 03.

Nome da aldeia	População em 1992	População em 2007	*População em 2012
Serra do Sol	186	330	369 – 75 famílias
Manalai	178	344	358 – 67 famílias

Fontes: Dados do CIDR (Centro de Informação Diocese de Roraima) de 1992 (in: Abreu, 2004).

*COPING - IX Assembleia Geral de 2007.

*Fonte: Nonato José Camilo Agente de Saúde do SESAI, Comunidade do Manalai, 2012.

Os Ingarikó não encaram seu crescimento populacional como problema, mas ficam preocupados quando contrastam o número do seu crescimento com a disponibilidade dos recursos naturais, a média dos filhos dos Ingarikó é de 3 a 7 por família.

Uma das grandes preocupações das lideranças da região *Wĩi Tipĩ* são com as doenças, a educação, a produtividade, a segurança alimentar e a questão territorial especificamente o PNMR. Todos esses pontos foram discutidos dentro da feira das sementes com as suas comunidades e com as instituições presentes. A ideia de trazer as instituições para a feira e para a arena política dos Ingarikó é para que as instituições percebam a gravidade dos problemas que são enfrentadas na região e pelas comunidades junto com o seu povo e a realidade ao qual estão inseridos.

Os Ingarikó são habéis políticos, possuem uma retórica excelente e diplomacia, sabem negociar em todas as instâncias desde as suas tomadas de decisões, importantes para as suas comunidades como a política Ingarikó frente às instituições do Estado. Essa marca e atitude habilidosa dos Ingarikó tem feito com que conquistem mais espaços políticos e mais visibilidade no estado de Roraima frente às outras organizações indígenas. Os Ingarikó foram invisibilizados etnicamente, politicamente, geograficamente e cientificamente em momentos distintos da história. O Estado brasileiro por muito tempo se omitiu e deixou os Ingarikó se não no momento atual a própria sorte. Dentro do discurso étnico e político foram diluídos frente aos Makuxi, pois não se sentiam representados como atores políticos ou quando as resoluções de projetos ou de fomentos nunca chegaram para a região e para o povo Ingarikó, segundo Dilson Ingarikó.

A situação geográfica como defesa natural dos Ingarikó sempre funcionou, mas ficaram afastados devido à comunicação, e por razões internas comunitárias e por forças exteriores, poucos estudos e pesquisas foram realizados sobre os Ingarikó se comparados aos demais povos Karib e Aruak.

A Feira das Sementes prossegue sua agenda incluindo debates, mesas redondas das comunidades, trocam informações, experiências e exposição dos produtos e da realidade da região e suas problemáticas dentro da sua região.

Ao final das discussões, das mesas de debates e trabalho entre a comunidade e as instituições são geradas cartas, atas, documentos relacionados às problemáticas da região *Wĩi Tipĩ*, esse material subsidiará dentro das instituições propostas de ação efetiva para as comunidades, isso é o que os Ingarikó esperam dessas reuniões, feiras, encontros e assembleias. A feira das sementes não é simplesmente uma feira, mas um espaço mais amplo para o diálogo e a construção coletiva de políticas, de estratégias comunitárias e institucionais para a resolução dos problemas enfrentados por toda a sua região.

A Feira de Sementes envolve vários momentos, podemos destacar primeiro a participação da comunidade como atores políticos, discutindo políticas diferenciadas e diversificadas para as suas comunidades. Toda a comunidade participa ativamente falando, se expressando e dizendo o que pensam senhores e senhoras, os jovens falam dos seus diversos problemas e cobram das instituições ações efetivas.

Do outro lado as instituições dialogam e se informam sobre os trabalhos e projetos desenvolvidos junto aos Ingarikó trazendo um balanço como uma espécie de prestação de contas, principalmente na área de saúde. Nesse momento todos os participantes e suas lideranças ficam informados sobre o que está acontecendo relacionado às suas comunidades, por outro lado, os representantes das instituições ficam informados sobre os problemas de toda região Ingarikó.

Uma ação efetiva e agora concretizada foi uma reivindicação antiga do povo Ingarikó a criação de um grupo de trabalho interinstitucional, através de uma portaria para pensar estratégias políticas e projetos para os Ingarikó. A FUNAI de Brasília através da sua representante pediu para que as instituições formassem um documento de intenção junto com o COPING para que fosse solicitada a criação de uma portaria. Para a formação de um grupo de trabalho interdisciplinar que conduzisse um diagnóstico socioeconômico e ambiental sobre a região *Wĩi Tipĩ* o objetivo era que essa ação pudesse subsidiar projetos e fomentos efetivos para as demandas do povo Ingarikó.

O grupo de trabalho foi criado, e a portaria da FUNAI de Brasília aprovou o projeto de estudo do diagnóstico socioeconômico e ambiental que será realizado por uma equipe multidisciplinar, a equipe foi aprovada, no momento aguardam somente a liberação dos recursos para o início dos trabalhos.

Esse foi um dos avanços com resultado prático da Feira das Sementes no campo político dos Ingarikó frente às instituições. As conquistas de espaço político e visibilidade de sua organização devem-se ao fato de que os Ingarikó são extremamente comprometidos e organizados. O COPING tem se consolidado nos últimos anos e conduzido um trabalho sério e transparente para o seu povo. Dessa forma tem construído uma base comunitária sólida que tem possibilitado uma gestão com autonomia e muita credibilidade diante do Estado e das outras organizações indígenas em Roraima.

Encerrado esse primeiro momento da Feira das Sementes, da parte política comunitária e institucional, então se inicia o momento mais focado nas sementes, depois de dois dias de exposição para a comunidade e o público visitante dentro do *Pata Ewan*. As sementes são trazidas do jirau para o espaço que é construído especialmente para recebê-las na frente do *Pata Ewan*, foram construídas nove mesas disponibilizadas e organizadas na forma circular e uma grande mesa central.



Figura 11. I Feira das Sementes, produtos Ingarikó. Fonte: Acervo do COPING, 2012.

Os participantes ainda encontram-se dentro do *Pata Ewan*, então o líder religioso começa a entonar um canto de Areruya, logo forma-se um círculo onde começam a dançar em pares, essa dança é uma chamada para sair do *Pata Ewan* e se dirigirem para fora onde estão

as sementes. A dança continua por meia hora no sentido anti-horário e em círculo, somente depois que são cantados vários cantos é que o líder religioso começa a sair lentamente e ainda em duplas se dirigem ao pátio em frente do *Pata Ewan*.

Agora no sentido horário a dança continua em pares, e começa outro canto, então as duplas são desfeitas e cada participante fica lado a lado com os braços entrelaçados e começam a dançar formando um grande círculo ao redor das mesas onde estão dispostas todas as sementes. Os cantos referem-se a questão do aumento da produtividade, proteção das sementes, pedidos especiais para a mãe das sementes através do ritual, conforme (GODELIER, 1981. p. 38.) “Em todas as formas de produção que enumeramos, o trabalho, como já acentuamos, não é uma realidade simplesmente econômica. Nas sociedades primitivas e rurais, o trabalho é uma operação dupla que tem o aspecto técnico e um aspecto mágico e ritual”.

As danças continuam, sempre dançando o “Areruya” que é específica e que pertence ao ritual da religião dos Ingarikó, ainda cantando e dançando, os líderes religiosos vão se revezando e conduzindo os cantos.

Depois chega a vez de um novo líder religioso que foi conduzido no passado pelo seu pai e que não está mais vivo, se “iniciar” no exercício e prática de líder religioso e tomar a responsabilidade de conduzir parte do ritual. Trata-se de Dilson Domenté Ingarikó, filho de liderança religiosa e também o grande *Epuru* Martins Domenté Ingarikó que conduziu os Ingarikó por anos, antes de morrer deixou seu filho incubido na tarefa de continuar como líder religioso.

Então Dílson inicia-se na prática de líder religioso o público karaiwa não sabe, mas está nascendo um líder religioso naquele momento, somente os Ingarikó sabem da iniciação do seu novo líder. Dilson começa a cantar quando termina o canto de um líder religioso, e logo está conduzindo o canto e a dança ao redor das sementes dançando sempre em círculo.



Figura 12. Sosi Pata Ewan, dança do Areruya. Fonte: Acervo do COPING, 2012.

Dilson entoia cantos de proteção e agradecimento para as suas produções, para as suas sementes e para as suas roças, então ele pega semente por semente, levanta para cima como forma de exibição. Mas acima de tudo para agradecer os espíritos das sementes pela manutenção da vida, do povo, espírito e da cultura Ingarikó. Essa pode ser considerada a parte ritualística da feira das sementes, onde todos os Ingarikó agradecem por suas produções e roças através dos cantos e danças, são expressas a sua gratidão e pedidos de maior produtividade e abundância nas suas roças. Em troca da produtividade e da abundância, a festa ritual é a contrapartida da comunidade para os espíritos das plantas e dos animais e da terra os *mauaris*.

Os novos líderes religiosos se iniciam com as “palavras emprestadas”, mas tem que desenvolver suas próprias palavras de poder e conhecimento que possam conduzir o seu povo. Essas palavras devem ser poderosas e ter muito conhecimento capaz de proporcioná poder espiritual para os Ingarikó. Por isso os iniciados que ainda não possuem suas próprias palavras tem que emprestar as palavras enquanto não desenvolvem as suas próprias palavras de poder para a condução do povo Ingarikó.

Depois da dança do Areruya os cantos continuam agora cada participante canta ao redor de uma mesa onde estão as sementes, apontam para as sementes com as mãos num gesto de pedido de proteção, batem no peito e apontam as mãos para o céu. Seguem os cantos diversos, sempre tendo como centro e foco as sementes que estão encima das mesas, já se passaram algumas horas desde que saíram do *Pata Ewan* e ainda continuam cantando, cantos

sempre relacionados as suas roças, sementes e sobre a sua produção. Foram feitos inúmeros pedidos para traduzir alguns desses cantos para o português a título de exemplo, mas os Ingarikó não tiveram nenhuma razão para fazê-lo o que foi respeitado prontamente pelo pesquisador.

Logo que finaliza essa parte dos cantos e danças, então o novo líder religioso faz uma explanação na língua Ingarikó para o seu povo, depois em português para os convidados Karaiwa, declarando aberta a Feira das Sementes oficialmente chamando todos para um almoço coletivo.

A terceira parte da Feira das Sementes pode ser compreendida como a feira de comércio, venda, troca e intercâmbio das sementes e de conhecimento. Esse ano os Akawaio da Guiana também trouxeram sementes diversas para o evento internacional e interétnico, os Patamona estão presentes também com suas sementes. Em frente às mesas existe uma árvore simbólica onde os Ingarikó ornamentaram com várias sementes e frutas distribuídas entre os galhos trata-se de “*Wayaka*”, a árvore mitológica que originou o Monte Roraima, a árvore da vida que possuía e dava vários frutos.

As sementes são o foco principal da feira demonstrando a riqueza de diversidade das sementes vários tipos de canas, batatas, abacaxi, pimentas, bananas, mandiocas, macaxeiras. Cada comunidade da região *Wĩi Tipĩ* tem uma mesa onde colocam as suas sementes para exibição e possibilidade de venda ou principalmente para a troca. Carnes de caça como anta e paca são colocadas junto com as sementes, como não possuem peixes grandes, colocam as sardinhas “*mapir*” e pequenas rãs moqueadas.

Os membros das comunidades que não tem determinadas sementes vão visitando mesa a mesa e fazendo a troca ou a aquisição das sementes para levarem para as suas comunidades a satisfação é visível nos seus sorrisos. Comentam que perderam essas sementes, dizem que não possuem algumas na sua comunidade, falam sobre a importância das sementes, comentam sobre as técnicas e domínio dos conhecimentos sobre as sementes, perguntam como proceder com as sementes nas suas roças, tudo isso é explicado pelo “detentor temporário” das sementes. Detentor por que a semente não pertence a uma pessoa ou a uma comunidade, as sementes pertencem ao povo Ingarikó. Que por algum motivo relacionado a ausência destas nas suas comunidades ou questões climáticas não dispõem de determinada semente na sua comunidade. A feira é o mecanismo estratégico sociocultural e político-econômico, ritual de reunir, disponibilizar, redistribuir e socializar os conhecimentos e saberes, parte do seu acervo e banco genético de sementes para a sua região incluindo os

Akawaio e Patamona. A propósito dos Tukano, como exemplo de festa ritual e troca de conhecimentos.

É uma festa ritualizada, promovida por dois grupos linguísticos afins, geralmente aqueles que trocam mulheres. Ou seja, estas festas, são realizadas entre dois grupos os quais mantêm uma aliança e uma estratégia de trocas. Nesses rituais trocam-se sobretudo conhecimentos especializados e recursos naturais renováveis. Estes são chamados de Dabucuri (palavra em língua Geral ou Nheengatu, se realizavam as reuniões, se reforçava a identidade de cada clã que tem um nome, uma música específica, um conjunto de conhecimentos e práticas rituais, e que relaciona com os outros através do entendimento de uma ancestralidade comum. Os conhecimentos e saberes tradicionais fazem parte essencial do poder e do prestígio de um determinado clã, garantindo assim reprodução do sistema hierarquizado. (ATHIAS, 2008, p. 48).

Trocam informações desde as mais básicas até as mais complexas relacionadas ao plantio das sementes, explicam detalhadamente os procedimentos e localizam as suas fontes das sementes dentro da sua região. Recordam dos seus avós, das suas roças contam histórias de caça e pesca, enfim, tudo que se conversa em uma feira dentro do universo cultural Ingarikó. A aquisição das sementes é feita através de dinheiro ou simplesmente trocadas, além das sementes são disponibilizados outros produtos como garapa, caxiri, rãs, piaba, carne de caça, carne bovina, formigas em calda de pimenta, tipóias, jamaxim, tipiti, raladores e peixes moqueados. Os Akawaio trouxeram várias sementes e outros produtos da Guiana como temperos, terçados, machados, facas facões, anzóis, linhas de pesca, chumbadas e pilhas.

Um fato importante é que as sementes da feira não estão restritas somente a questão da produção, mas relacionadas às suas sementes medicinais “plantas medicinais” utilizadas para a cura e para a prevenção das doenças. Pequenos bulbos, raízes, galhos, folhas, cascas e pequenas sementes compõem um banco genético e reserva sobre o domínio e conhecimento medicinal dos Ingarikó.

Invisível e silencioso para os Karaiwa que não percebem as plantas xamânicas voltadas para os rituais, elas estão presentes sem que possam ser notadas em pequenas quantidades. As plantas xamânicas não ficam dentro das roças, mas em espaços determinados de domínio e o conhecimento de poucos, principalmente de quem tem maior interesse os pajés.

A exposição das sementes medicinais poderia ser considerada um quarto momento dentro da feira, onde os mais velhos trocam experiências com os mais jovens sobre o

conhecimento das suas sementes medicinais, além de ampliarem o domínio de aquisição de novas sementes que não possuem nas suas comunidades. A feira é um grande momento na vida social e cultural do povo Ingarikó onde reencontram seus parentes que moram longe além das fronteiras. É um grande evento de troca, intercâmbio e socialização de conhecimento é um momento muito especial de contemplação de elevação e crescimento intelectual e espiritual para o povo Ingarikó.

Esse momento impar do povo Ingarikó e seus convidados Akawaio e Patamona, esta carregado de muitos significados, não é um simples evento entre pessoas e sementes, é muito mais amplo. Seus rituais estão ligados ao universo, mas nesse momento específico, trata-se de um ritual entre os Ingarikó e a natureza, um diálogo e comunicação direta entre o homem e as plantas, as sementes e a natureza. Por isso os cantos, danças, orações, falas e rituais intensos que criam uma comunicação entre os Ingarikó e as plantas. É um espaço e momento de aprendizado, é uma interação entre homem e a natureza acima de tudo de diálogo, elevação, contemplação e agradecimento.

Os fluxos de energias interligam-se e são acionados através dos rituais cantos e orações, existe um momento dentro do ritual onde os Ingarikó estendem a sua mão direita sobre as sementes e cantam agradecendo as plantas, noutro momento apontam para o céu. Em Roraima existe um trabalho que trata sobre o poder das plantas e a sua interatividade com os homens, trata-se do fenômeno do “*Panaukary*” entre os Wapixana. A planta mágica empodera quem a manipula através do ritual do xamanismo, quem afirma com propriedade é a pesquisadora Nadia Farage no seu trabalho “Flores da Fala”. O trabalho trata da sua pesquisa entre o homem e o poder das plantas através do xamanismo dos povos indígenas da Guiana e Brasil.

O uso das plantas mágicas é altamente difundido nas Guianas, seja entre as sociedades indígenas, seja entre as populações afro-americanas; W. Roth (1915: 281ss) já registrava este fato no começo do século, assinalando que por toda a costa da Guiana, até Caiena, se conheciam *des herbes enchanteresses*. (FARAGE, 1997. p. 72).

A interlocução, a interatividade e o aprendizado dos Ingarikó com as plantas ou como eles preferem falar em “natureza”, num sentido muito mais amplo do que a nossa concepção como um espaço único um “continuum”. E está ligado diretamente as suas

sementes e roças que têm desdobramentos diretos na sua produção, na sua vida e no seu espírito. Os Ingarikó possuem outros eventos, festas e rituais ligados às plantas e suas sementes, dentre essas podemos destacar a festa da mandioca verde e a feira das sementes. Esses rituais são formas de agradecimentos e de busca de conhecimento, troca de informações entre os homens e a natureza, de interatividade ritual na busca do equilíbrio, sabedoria e respeito com a natureza.

A Feira das Sementes se mescla com o Encontro da Felicidade que os Ingarikó fazem todos os anos, esse ano, os dois eventos foram realizados concomitantes. É um encontro dos Ingarikó para celebrar a vida e a sua cultura, além de fazerem os batismos e casamentos coletivos dos Ingarikó ou Akawaio. O Encontro da Felicidade é um espaço estratégico e de continuidade para a construção, ampliação e manutenção das demandas da comunidade Ingarikó no campo sociocultural, espiritual e agrobiológico.

Por isso denominamos a Feira também de “encontro da Felicidade”. Desta forma se faz a integração do universo cultural Ingarikó, além de proporcionar a rica troca de informações e da divulgação da cultura indígena, possibilitando assim a diminuição dos estereótipos e preconceitos. O saber do Povo Ingarikó define como alcance do horizonte de vida a conservação da agro-biodiversidade com a valorização e revitalização cultural, sempre permitindo a realização do encontro da Felicidade com alimentação adequada e saudável. Por isso registramos esta I feira que entra no processo histórico para as populações indígenas da Região Ingarikó como algo muito significativo, haja vista que as necessidades de multiplicar e fortalecer a técnica de produção agrícola indígena com o objetivo de socializar a técnica e conhecimentos tradicionais do saber Ingarikó e a partir dele aprender as novas técnicas de produção e criação. (Carta Final, I Feira de Resgate das Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas. 24 a 28 de março de 2012).

Os batismos são realizados pelos líderes religiosos do Aleluia da Guiana, somente esses líderes religiosos estão autorizados e legitimados para fazerem os batismos e os casamentos. Os Ingarikó e Akawaio que serão batizados são levados para a margem do rio *Panari*, aonde os líderes religiosos conduzem os cantos e procedimentos do batismo, na realidade os que vão se casar tem que antes se batizar no Aleluia da Guiana. Depois seguem para o *Pata Ewan*, os batizados e os casais que vão se casar, o ritual é seguido de vários cantos e danças que duram horas.

Os casamentos coletivos iniciam com uma fala do líder religioso e em seguida um canto é feito seguido de uma dança, em círculo dentro do centro religioso *Pata Ewan*, depois desse ritual são realizados os casamentos.

Depois de casados, o casal Ingarikó iria morar junto com os pais da mulher, hoje não é mais uma regra fixa, pois depois de alguns anos o casal pode deixar a casa do sogro e irem morar na casa dos pais do homem, portanto os casamentos podem assumir contornos uxorilocal e virilocal. A situação de moradia vai depender muito das relações do casal com os pais do homem ou da mulher isso vai ser preponderante para que o casal habite na casa dos seus sogros. Hoje essa flexibilidade permite outra modalidade de moradia que é o casal se revezar entre a casa dos sogros para ajudar as suas famílias, a única regra fixa que vigora e que os Ingarikó não abrem mão da endogamia.

O Encontro da Felicidade é um momento de celebração coletivo, mais despojado, porém não menos importante e organizado, o objetivo é agradecer pelo crescimento espiritual coletivo, celebrar a produção, celebrar a vida e cultura do povo Ingarikó, agradecer pela manutenção da vida e do equilíbrio do mundo “físico” e do mundo espiritual.

A feira continua o quinto momento seria de apreciação e degustação da culinária e gastronomia Ingarikó, um banquete comunitário, onde podem ser apreciados os abacaxis, os mingaus deliciosos de batata doce e roxa. Uma paçoca de carne “sem farinha”, as rãs moqueadas, assim como as carnes de caça, anta, paca, tatu, frutas como uma espécie de ata da Guiana, mangas, bananas, damorida, beijú, sardinhas moqueadas, as formigas misturadas em calda de pimenta. A degustação segue pelo dia e adentra pela noite com as bebidas como o caxiri e o “*sikaru yeku*” caldo de cana. A comunidade e vários líderes religiosos Ingarikó cantam e dançam durante dia e noite, com pequenos intervalos, quando chega a madrugada, logo um canto é entoado chamando para a dança que prossegue dia e noite e vão se revezando.

O ritual segue por dois ou três dias, ainda existe uma grande quantidade de caxiri, quase dois mil litros, os Ingarikó tem muito cuidado com caxiri que é levemente fermentado, diminuindo muito o seu teor e potencial alcoólico. O caxiri dependendo do seu preparo e tempo pode ficar muito forte com o teor alcoólico alto ou menos “fermentado” e, portanto, menos alcoólico e leve sendo apreciado apenas como alimento.

Como o evento é uma reunião e encontro sociocultural, político-econômico e espiritual, os Ingarikó restringem e minimizam os eventuais problemas que poderiam acontecer se o seu caxiri fosse fermentado ao extremo. Por isso o preparo e consumo devem ser moderados de maneira que a participação seja tranquila para todos.

Os Ingarikó preservam os preparos tradicionais dos seus produtos para a finalidade de alimentação os utensílios adquiridos dos karaiwa somente são um instrumento para

atingirem o seu próprio cardápio. Retiram a mandioca das roças, ralam a mandioca manualmente com ralos de ponta de pedra, lavam e depois colocam no tipiti para secar. Colocam a mandioca dentro das grandes panelas de alumínio de quase cem litros para cozinhar e com uma palheta, como na forma de um remo vão mexendo a massa da mandioca. Depois de 4 a 6 horas cozinhando guardam para esfriar e fermentar, está pronto o caxiri, pode-se também acrescentar a batata roxa que lhe dá a cor avermelhada.

A atividade das mulheres nesse período de verão é preparar vários tipos de bebidas tradicionais, como: caxiri, garapa, caxiri de cará, milho, pajuarú e batata. Além disso, elas fazem beiju. Existem dois tipos de caxiri cozido de mandioca brava: caxiri mastigado e caxiri sem mastigar. O caxiri deve passar aproximadamente uma semana para ficar bem fermentado e forte. As mulheres mais jovens mastigam o caxiri para ficar doce e fermentado, essas mulheres que são mastigadoras de caxiri, não podem comer a carne de tatu e nem de macaco. Antes de começar a mastigar o caxiri elas usam como escova de dente o carvão de lenha e pimenta. Agora o caxiri sem mastigar é feito pelas mulheres mais idosas, que perderam alguns dentes. A mulher que mastiga o caxiri deve ter dentes completos e limpos. E também as mulheres preparam comidas para seus convidados para participar ajuri. (SALES, 2012. p. 33).

Com a massa da mandioca fazem o beijú, quem tem forno de aço prepara o beiju nesses fornos pequenos de aproximadamente um metro de diâmetro, na realidade é uma chapa. Colocam a massa de mandioca e com umas varetas vão dando forma e ajustando o círculo e a espessura do beiju. Quem não possui a chapa de aço ou o forno, assa os beijos encima dos fornos de pedra apoiadas em três pequenas pedras onde é feito o fogo, depois de alguns minutos começam a assar o beijú sem nenhum problema.



Figura 13. Forno de pedra 90 cm de diâmetro, 15 cm de espessura.
Fonte: Emerson S. R. Acervo do COPING, 2012.

Depois de prontos colocam os beijus encima das suas casas para secarem, cada beiju possui em média 80 centímetros de diâmetro, depois de secos eles duram meses, ficam armazenados em sacos e são guardados dentro das casas. A maioria das carnes de caça e peixes são moqueadas, num processo de secar e assar que duram horas, as carnes são colocadas a uma distância onde ficam pegando somente o calor. As sardinhas são amarradas à dezenas, depois são enroladas numa folha e assadas a certa altura, depois de horas estão prontas para o consumo.

O tatu é pouco consumido pelos Ingarikó por questões de tabu, as mulheres, as meninas e os velhos não podem consumi-lo, somente os homens jovens o consomem, preparam no próprio casco, assando sempre a certa altura, um processo que consome horas. A rã *ambak* é conseguida somente na época das chuvas, sua forma de preparo é o moquém ou assado, os Ingarikó dispõem somente de três tipos de sapos que podem consumir.

Os pequenos peixes mandi e traíra são consumidos na forma de damorida¹³ e na forma de monquém, assados ou cozidos formando um caldo, que é acrescentado com sessenta pimentas é o prato principal dos Ingarikó, a damorida de peixe cozido com muita pimenta. Os Ingarikó possuem cinco tipos de pimentas, dentre elas uma das mais picantes e fortes, trata-se

¹³ Damorida prato básico da alimentação Ingarikó consiste em peixe cozido ou carne de caça com muita pimenta, os Ingarikó possuem uma pimenta muito forte chamada kanaimé, foi verificado que em uma pequena panela de damorida havia pequenos pedaços de peixe e 60 pimentas kanaimé.

da pimenta famosa por arder demasiado a pimenta “*Kanaimé*” (*Capsium Chinense Jacq*). Essas são as preferidas dos Ingarikó para acompanhar no seu prato de damorida.

Com a cana produzem uma bebida levemente etílica “*sikaru yeku*” que não pode ser feita em grande quantidade, poucos Ingarikó a fabricam, depois de pronta lembra um licor suave. Também preparam formigas em calda de pimenta, dispõem de uma fruta grande que lembra a ata “*mani*”. Sua base alimentar é o caxiri que é consumido como alimento, a damorida que não pode faltar de forma alguma, sempre acompanhada de beiju. Os Ingarikó não produzem a farinha d’água ou farinha amarela como se convencionou chamar a farinha de mandioca ou simplesmente farinha.

Quando o beribéri começou a ser detectado na região Ingarikó a hipótese levantada para uma das prováveis causas foi a questão da alimentação, aliado a outras possibilidades. Por isso os Ingarikó pensam em uma estratégia relacionada a segurança alimentar, e o incremento da sua alimentação e nutrição, buscando construir uma maior diversificação na sua alimentação a partir da sua produção.

Como os Ingarikó culturalmente e secularmente sempre se alimentaram com essa base nutricional caxiri, damorida e beiju, a hipótese do beribéri atingi-los devido a possível “fragilidade” da sua alimentação não foi comprovada em nenhuma instância científica, pois não existem pesquisas sobre o tema que sustentem essa hipótese.

Toda tecnologia relacionada ao preparo dos alimentos podem ser percebidos e apreciados durante o Encontro da Felicidade, assim como a sua diversidade dos produtos expostos durante a Feira das Sementes.

Capítulo – III.

(Eco)nomia xamânica ou ecologia espiritual.

Devido à ausência de estudos e uma bibliografia Ingarikó sobre a relação entre homem, natureza e o espírito das plantas recorreremos aos estudos paralelos sobre o tema com os Akawaio, tendo em vista a similaridade das práticas xamânicas voltadas para a produção.

Al menos, en la literatura antropológica referente a las Guayanas, no se encuentran datos sobre el papel Del chaman en el sistema de producción y reproducción de los múltiples recursos el ambiente, de los cuales dependen las comunidades para su sobrevivencia y bienestar. (COLSON, 1990, p. 7).

Poucos estudos subsidiaram sobre a participação e mediação do xamã ou do pajé nas práticas produtivas nas Guianas. A interlocução do mundo físico com o mundo espiritual é acionada através dos fluxos de energias, de tudo que existe no ar, na terra, na água e no sol.

Os animais, as plantas e os seres inanimados também possuem vida e espírito no universo Akawaio e Ingarikó, processos que envolvem os fluxos de energias cíclicas. São processos segundo os quais os homens pedem e doam energias e produtos entre as entidades espirituais e das forças do universo através das reciprocidades. Bem como do controle, organização, gerenciamento e equilíbrio da utilização dos recursos naturais, essas energias ou for são conhecidas como *Ewan* ou *Yewan*.

Se piensa que esta furza, que da poderes para vivir u es el espíritu de la entidad total, está dividida en innumerables fracciones pequeñas, todas de la misma naturaleza, siendo fracciones de luz radiante (cada uno contiene um potencial oscuro también), fijado a un cuerpo físico al cual está activando en su totalidad a pesar de su variación cuantitativa. Así el yewán es verdaderamente una matriz, siendo um recipiente en el qual demora, se desarrolla y su anima. Se trata outra vez de un aspecto del concepto de unidad y multiplicidad, fisión y fusión, que es importante en el proceso demarcar los niveles de los sistemas de clasificación. (COLSON, 1990, p. 24).

Que podem ser traduzidos também como fluxos de energias que fazem o equilíbrio do mundo físico e do mundo das energias espirituais. Todos esses processos devem ser compreendidos, relativizados e vistos a partir da cultura e lógica da sociedade Ingarikó.

Sua apreensão é um exercício epistemológico necessário para a análise dos processos que envolvem os fluxos das energias cíclicas. A intervenção e manipulação desses processos são resultantes diretamente da prática de um condutor, de sabedoria que administra com maestria todo o processo, nesse caso um pajé ou um *Epukena*, um líder religioso.

Hay dos roles especiales Del chamán en la esfera ritualística, y ambos están asociados de diferente manera al sistema productivo descrito arriba. Uno es el sábio o profeta (*ipu kenak*, poseedor de sabiduría) y el otro es el chamán (*piai-chan*, *piai'san*)...Aquí sólo vamos a referirnos al chamanismo y su rol en el sistema productivo y reproductivo de los Kapones y Pemones. Nuestra tesis básica es que paralelamente y con base em las actividades productivas resumidas, existe también um sistema de creencias y actividades ritualísticas. Estudiando la estructura conceptual y ritualística paralela la economia, el chamán emerge como figura central. Vamos a describir también detalladamente la creencia básica en la existencia de fuerzas y categorías ambientales personificadas, con las cuales los chamanes tratan de lograr y los métodos que usan, es necesario examinar, em primer lugar, algunas de las suposiciones básicas del sistema tradicional conceptual de los Kamones y Pemones. (COLSON, 1990, p. 13).

As interatividades e as práticas relacionadas a economia xamânica dos Akawaio serão abordadas como um índice de compreensão para o caso Ingarikó. E da relação atual dos Ingarikó com a sua produção e roças e a sua associação com a religião, onde os fluxos de energias se comunicam e estão estreitamente interligados ao “meio ambiente”. Os Ingarikó mantém comunicação com os espíritos e energias das plantas e dos animais através, ao que tudo indica, de uma ecologia espiritual.

Nos sistemas locais de saber, o mundo vegetal não é artificialmente dividido entre uma floresta que fornece madeira comercial e terra cultivável que fornece mercadorias em formas de alimentos. A floresta e o campo são um *continuum* ecológico, e as atividades realizadas nas florestas contribuem para satisfazer as necessidades alimentares da comunidade local, enquanto a própria agricultura é modelada de acordo com a ecologia da floresta tropical. (SHIVA, 2003, p. 25).

O universo cultural Ingarikó através do Areruya possui uma ligação direta com a produção que é o índice para compreender a sua relação com o que no universo karaiwa e a ciência ocidental denomina de natureza. A visão classificadora e de divisão entre ciência, sociedade, cultura, política, economia, religião, homem, natureza, ambiente, minérios, espírito não tem o mesmo sentido e não estão dissociadas na cultura Ingarikó.

Uma rica tradição existe sobre entidades espirituais da floresta e dos rios possibilitando discutir a tese central da ecologia espiritual que sustenta que as relações recíprocas entre espíritos e humanos decorrentes de uma visão animista e vitalista da Natureza representam um escudo ideológico evitando o desflorestamento e a desigualdade social provocados pela agricultura moderna. (HOEFLE, 2009, p. 72).

No seu universo fazem a distinção de categorias dos seres vivos e os seus espíritos, no entanto, uma diferença substancial ocorre é como se percebem e se relacionam com o que se denomina de natureza. Na cultura dos Ingarikó se percebe que a sua relação com o que denominamos de “natureza” e que percebemos longe e distanciado, os Ingarikó agem, interagem e se comunicam diretamente com tudo na terra, com as estrelas e o sol. Existe uma comunicação e relação muito próxima, estreita e direta com o que é denominada de natureza, ela não está dissociada e não está distante, ao contrário, homem e natureza fazem parte de um único espaço e lugar, dos fluxos de energias que interagem e se comunicam inclusive com os seres inanimados, as rochas, os minérios, os rios, os igarapés e serras possuem espíritos das plantas e dos animais os “*mauaris*”.

Los grupos circum-Roraima poseen y expresan a través de su idiomas un rico y detallado conocimiento de la mayor parte de los aspectos de su ambiente. Conocen las condiciones de vida de las criaturas, plantas y seres, sus funciones, los lugares donde viven y las características y su posición en el sistema ecológico total. Además de estos conocimientos pragmáticos, los Kapones y Pemones poseen un sistema elaborado de clasificación, que consiste en un cierto número de categorías y subcategorías, que tienen el propósito de ordenar y explicar la naturaleza y las actividades en su ambiente, incluyendo la vida humana. Se trata del sistema de clasificación de *Imawarí*. Se usa en las sesiones chamanísticas y dentro de su quadro, los chamanes trabajan para curar, manipular las relaciones individuales y de la comunidad y para lograr el aumento de alimentos y recursos de los cuales depende de la gente para su subsistencia. (COLSON, 1990, p. 18).

Para subsidiar essa interpretação da relação Ingarikó com a produção no campo espiritual e as trocas dos fluxos de energias recorreremos aos exemplos dos Akawaio, na observação e nos apontamentos do trabalho de campo. A construção ou a manutenção da relação dos Ingarikó com a sua produção através do Areruya é a conexão e o ponto de partida para tentar compreender como essa dinâmica se opera. Ao que tudo indica o processo de reelaboração desde o início do messianismo com os Akawaio no século XVIII foram deslocando e modificando os papéis sociais do “captain” tuxaua, do pajé e do líder religioso,

hoje esse processo continua se modificando a partir das dinâmicas internas do povo Ingarikó. Os papéis do tuxaua e do líder religioso somam para a manutenção do poder interno coletivo, organizando a comunidade em todas as atividades espirituais, socioculturais e produtivas.

O líder religioso é o responsável pela Igreja da religião Areruya. É ele que promove as festas na comunidade, tais como: a festa de Inauguração da Igreja, a festa de sol, a festa de mandioca verde, o Banho do espírito e a festa de casamento tradicional. Essas são suas principais atividades. Além dessas atividades o líder deve estar presente em outros acontecimentos das comunidades, tais como: pescaria com timbó, preparação de roças, plantação de roças, capinar roça, aniversário e formatura dos alunos de ensino fundamental. O líder faz uma oração nos dias de atividade benzendo os materiais que devem ser utilizados no trabalho, para não acontecer acidentes, como cortes e quedas...Assim é que o líder religioso repassa o conhecimento de religião, participando de todas as atividades comunitárias ou individuais. E o povo vive mantendo a sua própria religião. Podemos ver também esse processo como uma forma de valorizar e conscientizar o conhecimento das crianças, jovens, adultos e idosos. (SALES, 2011, p. 17).

Esse espaço de comunicação é mediado pelo líder religioso que interpela fazendo a comunicação recebendo e dando dádivas em troca do equilíbrio do clima e dos recursos da natureza.

Muito antes do Areruya a prática-ritual e xamânica organizava a vida social, espiritual e produtiva dos Ingarikó e dos Akawaio, direcionava e proporcionava a interatividade dos fluxos de energias dentro do universo Ingarikó, espírito e natureza. Essa relação de comunicação e de fluxos de energias entre o homem e a natureza segundo os Ingarikó deve ter um equilíbrio, por isso existe um trabalho constante para equilibrar essas energias.

Both were isolated, within the general framework of animism, in two different cultures of the Upper Amazon very similar in their technology, settlement pattern and division of labour. As evidenced by the cosmology of the Tukanoan Indians of eastern Colombia, reciprocity is based on a principle of strict equivalence between humans and non-humans sharing the biosphere, the latter being conceived as an homeostatic closed circuit. Since the amount of generic vitality present in the cosmos is finite, internal exchanges must be organised so as to return to non-humans the particles of energy which have been diverted from them in the process of foodprocurement, especially during hunting. Energetic feedback is ensured, among other methods, by the retrocession of human souls to the Master of Animals and by their subsequent transformation into game animals. Humans and non-humans are thus substitutes for one another and they contribute jointly, by their reciprocal exchanges, to the general equilibrium of the cosmos. (DESCOLA, 1996, p. 89).

Se os Ingarikó não podem manter o equilíbrio necessário por algum motivo com os outros fluxos de energias que podem ser lidos como o que é a flora, fauna, minérios, sol, estrelas, pode haver a falta de alimentos e a energia para os seus espíritos. Esses fluxos podem também ser traduzidos pelos espíritos da natureza e do homem. Para não chegar a esse momento caótico de desequilíbrio os Ingarikó possuem um canal de comunicação, de troca de energia e reciprocidade, que busca constantemente equilibrar as energias através de uma política e administração dos rituais xamânicos.

Los chamanes, profetas y los que tienen conocimientos especiales (tales como poseedores de las de las invocaciones rituales) no pueden mediar y tratar exclusivamente y directamente con las puras abstracciones, como tampoco es posible para um experto de rituales. Sin embargo, pueden tratar con los “espíritus” fuerzas energéticas asociadas com y considerados como uma parte reconocida de la realidad en imágenes o cuerpos conceptualizados, descritos con la ayuda de semejanzas, analogías y metáforas. Los chamanes son entrenados para actuar como mediadores entre estas fuerzas y la comunidad, primero se acercan a ellos y luego explican y controlan sua acción. (COLSON, 1990, p. 45).

O antigo pajé agora na figura do líder religioso faz a ponte de comunicação e mediação com o mundo espiritual das plantas e animais para pedir autorização, permissão, abundância, mais produtividade, energia, logo o seu papel como mediador e interlocutor entre os dois mundos é crucial para a manutenção produtiva e para que a busca de alimento para a sua comunidade seja atendida e alcançada.

No dia de pescaria os homens acordam de madrugada para bater o timbó. Assim que terminar de bater e amolecer, um idoso faz oração para o timbó. Essa oração serve para o timbó ficar muito forte e para envenenar os peixes e também para aparecer os peixes. Existe um Rio chamado *Wairan*, que fica no extremo norte da comunidade Manalai, esse é o local de pescaria com timbó. Antes de promover essa pescaria as comunidades conversam com o pajé, para ele falar com espírito de uma pessoa chamado *Kamaya*, que se transformou em espírito considerado como pai dos peixes. Depois disso *Kamaya* autoriza a pescaria. Para esta atividade a comunidade convida outras comunidades e outros povos vizinhos, como os Patamona. (SALES, 2012, p. 32).

A figura do pajé dentro da comunidade ainda existe e tem grande importância, mas se mantém distanciado frente ao líder religioso. Pode- se pensar na figura do Makuxi, o

seu pajé o “*Piatzán*” e da figura distinta do “*Epukenan*” dos Ingarikó como o sábio emanador de conhecimento e mediador e o pajé como curador.

Como ya hemos dicho, existen dos especialistas en la esfera ritualística de la cultura circum-Roraima: el sabio o profeta (*ipú-kenak*) y el chamán (*pia-san*). Sus roles son complementarios. Las actividades del poseedor de sabiduría son centralizadas en el cosmos superior, en su búsqueda de iluminación y de aumento de la fuerza espiritual, que derivan de la fuente de la luz radiante para todos los que moran en la esfera de la tierra. Las actividades del chamán se relacionan con las fuerzas espirituales ambivalentes, que se encuentran en el cielo inferior extendiéndose hacia la tierra y concentrándose sobre todo el mundo inferior. Los chamanes tratan de controlar y curar los malestares, provocados por un ambiente ambivalente, en el cual las fuerzas oscuras están operando para provocar enfermedades, mala suerte y escasez. (COLSON, 1990, p. 17).

Nesse papel de mediador tenta equilibrar as forças de todos os recursos disponíveis do meio ambiente, funcionando como uma espécie de economia e administração xamânica, que busca o equilíbrio das trocas dos fluxos de energias. O líder religioso é a figura central nesse processo de mediação entre as energias espirituais e de luz, para acionar todos os procedimentos e estratégias. Domina e é conhecedor dos poderes das plantas e dos “taren” rezas, conhece os passes, permissões, dialoga com todas as energias espirituais viventes e inanimadas.

Anterior ao líder religioso, o pajé viajava dentro desse universo invisível que é cheio de vida e energias, se comunica, pede e interpela pela ajuda das energias para que não padeçam com a ausência de alimentos, pede para que tenham fartura e muita produção o suficiente para as suas famílias. Os Ingarikó na atualidade para retribuir e agradecer fazem os rituais específicos cantos, rezas, danças e as suas comunidades realizam as festas específicas como a Festa da Mandioca Verde, Feira das Sementes, Banho de Luz e o Encontro de Felicidade, são rituais de agradecimento uma forma de agradecer pelas suas produções, alimentos e energia para os Ingarikó.

O pajé além da função de mediador organizava a vida social da comunidade porque era ele quem estabelecia uma relação direta através dos rituais produtivos que incidia diretamente na organização social e econômica da sua comunidade. Mas não era o único detentor exclusivo, tinha o maior domínio xamânico, fazia a ponte entre os fluxos de energias diversas, porém a comunidade com menos domínio conhecia e também utilizava parte do domínio com os taren rezas, cantos, passes para acessar parte dos recursos ligada à pesca, caça e ao amor.

Essas estratégias eram realizadas pelos Akawaio antes da chegada do Halelluya, com o sincretismo religioso. Durante o processo de contato e de apropriação com o movimento de assimilação, alguns elementos foram ativados e outros inseridos, retirados ou deslocados de posição. Como é o caso da figura do pajé que foi deslocado para a figura do líder religioso ou concomitante, os rituais continuaram, agora sobre a regência do líder religioso que conduz a parte ritual ligada à produção.

Esse processo pode indicar que os Ingarikó também deslocaram o poder dos seus antigos pajés para a figura do líder religioso os “*Epukenak*” o sábio, o conhecedor, o portador dos poderes xamânicos. Dessa forma a reelaboração dos papéis pode ter modificado a organização dos detentores do poder xamânico, e mantido parte da sua antiga estrutura. Aventar sobre isso é importante, no entanto é preciso deter-se na estrutura atual que possibilita o líder religioso assumir essas práticas diante do povo Ingarikó.

Além da mudança da nomenclatura, parte principal de todo o processo funciona aos moldes do antigo, a parte ritualística tem o mesmo objetivo que é gerenciar e administrar o universo físico e espiritual das forças atuantes na cultura Ingarikó.

Contrapondo o universo onde a natureza é vista como recursos inanimados e sem alma e passíveis de serem transformados em matéria prima ou em capital. Os Ingarikó interagem com esse mundo mirando por uma ótica da sua cultura e visão de mundo muito ampla e sábia, onde as energias e os fluxos são contínuos e interligados por forças que se comunicam permanentemente.

3.2- O Areruya.

No século XIX aparecem os primeiros relatos e os fragmentados sobre o contato dos Ingarikó com a colonização e com a religião. Esse momento irá produzir um processo de apropriação e expropriação da religião para o universo dos Ingarikó. Diversos autores pesquisaram sobre o assunto, na Guiana Audrey Butt Colson (1967), Whitehead Neil Lancelot (1996), no Brasil o fenômeno não chamou muita atenção dos pesquisadores, foi realizada uma pesquisa por Stela Azevedo de Abreu com “Aleluia: O banco de luz” em 1995, com os Ingarikó da comunidade da Serra do Sol. Nas fontes orais a partir dos Ingarikó remontam o nome do praticante do Areruya na sua região.

Há muito tempo os povos Akawaio e Ingarikó vem praticando a religião Aleluia, tendo ela surgido na região da Raposa, no local chamado *Asuruk*. Segundo os mais experientes, a religião aleluia é muito tempo, do tempo do *Paraikoman*, ele vivia praticando. Os mais experientes dizem que no tempo do *Paraikoman* não tinha nenhuma pessoa que praticava a religião, apenas ele. (WILLIAMS, 2012. p. 20).

Na atualidade, observa-se que existe uma grande importância do “*Areruya*” com lugar de destaque dentro das comunidades, mediando todas as relações da cultura Ingarikó, assim como das práticas e os nomes distintos que cada povo adotou ou reelaborou a partir da sua cultura. Por exemplo, os Ingarikó, Makuxi e Akawaio usam respectivamente os nomes *Areruya*, *Alelluia* e *Halelluya* cada uma apresentando práticas distintas, uma breve digressão para situar o caso dos Akawaio. O contato da religião dos Akawaio foi bastante demonstrado pela pesquisadora Audrey Butt Colson que pesquisou sobre o tema, outros autores pesquisaram sobre esse contato.

No Brasil, o Aleluia foi abordado com diferentes graus de interesse por três pesquisadores: Nunes Pereira e Stela Abreu entre os Ingarikó, e Koch-Grünberg entre os Taurepang (Pemon); na Guiana, entre os Akawaio e Patamona, por sete observadores: C. Cary-Elwes, Frederick Kenswil, Michael Swan, Colin Henfrey, Audrey Butt Colson, Susan Staats e Neil Whitehead; na Venezuela, por David Thomas entre os Pemon. (ISA).

Existe uma literatura bem sólida e aprofundada que não esgota o assunto. Pois os registros demonstram que esse contato foi crucial dentro da cultura e vida dos Akawaio da Guiana, depois migrou para os Ingarikó no Brasil. Esse “sincretismo” religioso foi registrado e analisado por diversos autores sempre buscando as origens, caminhos, práticas, inserções junto aos povos indígenas. Agora os Ingarikó e Makuxi cambiam essas práticas entre as suas comunidades como uma forma de fortalecer a religião. Os Makuxi têm procurado os Ingarikó e o seu *Areruya* para fortalecer a sua religião. Na história da trajetória da religião no circun-Roraima vários outros povos receberam a religião como os Taurepang, Makuxi, Patamona, Ingarikó, as primeiras informações datam o seu início ainda do século XIX.

Se a primeira notícia acerca da incorporação do termo aleluia pelos grupos indígenas da Guyana Inglesa e de áreas circunvizinhas remete-nos ao início do século XIX, o seu próximo registro lança-nos para o final do mesmo século, quando o agente governamental E. Im Thurn (1885:6) reconheceu entre os Pemon (Arekuna) tal expressão. (ABREU, 1995, p. 24).

A etnógrafa (COLSON, 1998, p. 25) que pesquisou o Alleluia informa que os Akawaio tem o registro desse contato da religião nas suas fontes orais, “The beginnings of the syncretic religion of Alleluia are related in oral traditions of the Akawaio, the Patamona and the Pemon regional groups [Butt 1960:69-71; Butt Colson 1971:25-58]”.

No Brasil Theodor Koch-Grünberg faz o primeiro registro do ritual, no entanto não lhe chamou a atenção suficiente para merecer mais informações. Nunes Pereira registra na década de 40 e Paulo Santilli nos anos 80 remonta a trajetória do Aleluia no Rio Branco.

É preciso esclarecer que não é um preciosismo, mas tem um objetivo delimitador para a pesquisa o assunto sobre o Alelluia e o Areruya não se encerra com os esforços enveredados para os estudos da religião dos Akawaio como dos Ingarikó. Levando em consideração que o processo de assimilação e apropriação indígena de um elemento extrínseco a sua cultura teve desdobramentos contínuos. Nosso esforço de acompanhar as dinâmicas do que se tornou e vem se tornando o Areruya para os Ingarikó. A primeira reivindicação está na denominação que os Ingarikó a partir da sua língua nomeiam e grafam de “Areruya” se opondo ao Aleluia dos Makuxi.

A outra distinção primária das práticas das duas religiões está na questão da função e manutenção comunitária no sentido de qual é o significado e objetivo principal das duas dentro das suas sociedades.

Aqui é feito o recorte com objetivo de verificar as praxeologias superficiais de ambas, tendo como efeito a visualização, focando na direção da pesquisa proposta, tendo como finalidade o Areruya dos Ingarikó no Brasil ligado a sua produção.

Quanto ao contexto que E. Im Thurn verificou o uso da palavra Aleluia, a etnógrafa da sociedade Kapon A. Butt Colson (1967:379-80) escreve inicialmente: “se este era de fato o “*Hallelujah*” contemporâneo, ou apenas umas das muitas manifestações religiosas do período que o precedeu, eu não tenho meios de provar (...)”. Mais tarde esta precaução é abandonada pela autora (1985: 107. 114. 142), e o citado relato de E. Im Thurn passa a ser por ela tomado sem hesitação como a primeira referência literária a religião Kapon contemporânea, cuja designação nativa seria Aleluia e cujo fundamento consistiria, ainda segundo a autora, em propiciar a multiplicação de elementos do patamar terrestre: animais comestíveis, plantas cultivadas e artefatos. (ABREU, 1995, p. 43).

Não será aprofundada a questão da prática do Halelluya na Guiana, como foi descrito existe uma infinidade de estudos e pesquisas sobre o assunto. O Halelluya na Guiana está voltado para a preparação do domínio e do exercício dos líderes religiosos para a prática no campo dos rituais e cerimônias.

Somente os líderes religiosos Akawaio da Guiana são autorizados e legitimados a fazerem casamentos e batismos essa é a prática do Halelluya na Guiana, esse índice é interessante, pois se opõem ao da prática do Areruya dos Ingarikó no Brasil. Se for possível aplicar o termo liturgia no sentido de prática religiosa pública e segundo o Aurélio do Século XXI que denomina “Do gr. leitourgía, 'função pública', pelo lat. ecles. med. liturgia, 'culto divino’”. Pode-se afirmar que a liturgia do Halelluya dos Akawaio na Guiana é uma ação voltada somente para as práticas dos cultos e rituais restritamente voltados para os trabalhos dentro das igrejas e nas comunidades. Sendo que esse Halelluya possui uma maior aproximação e se parece com as práticas das fontes de onde se originou contendo um corpus de liturgia e das práticas de uma igreja convencional. Na Guiana o Halelluya é registrado como religião, os Akawaio conseguiram esse reconhecimento perante o Estado desde 1970. Atualmente os Ingarikó reivindicam o reconhecimento e registro do Areruya como prática e religião Ingarikó, para que não se desvirtue do caminho que os Ingarikó produziram a partir de sua cultura.

Um fato foi registrado na comunidade da Serra do Sol onde o seu líder religioso visita a cidade e absorve as práticas litúrgicas como são realizadas nas igrejas da cidade, essa prática é trazida, inserida e reproduzida na sua comunidade. Para a comunidade do Manalai esse procedimento não seria aceitável por acreditarem que as suas práticas com o Areruya estão consolidadas e reelaboradas de acordo com a sua cultura. No Manalai não existem pastores ou padres karaiwa, todos os seus líderes espirituais são Ingarikó e a sua prática é realizada somente na língua Ingarikó.

Os Ingarikó no Brasil reivindicam agora a sua prática do Areruya diferenciada e distinta dos seus parentes Akawaio, para isso informam que a sua prática está mais afastada dos cânones tradicionais das igrejas protestantes e adventistas.

Como sugeriu o capítulo anterior, o discurso catequético satisfazia exigências não de superfície mas sim essenciais, haja visto a intensidade com que a sociedade Kapon apropriou-se de alguns elementos carregados pelos missionários e a longevidade que eles alcançaram no interior da cosmologia Kapon. Resta inquirir a incorporação que os Kapon realizaram, saber os lugares que foram atribuídos aos elementos catequéticos. (ABREU, 1995, p. 67).

O que diferencia o Areruya dos Ingarikó das suas fontes protestantes é a maneira como se apropriaram e assimilaram as práticas para dentro da sua cultura inserindo, excluindo ou reelaborando os seus elementos.

Outra distinção passa pelos rituais diferenciados, os Ingarikó introduziram elementos da sua cultura nas suas práticas, dessa forma se distanciam dos cânones das práticas tradicionais. Utilizam o Areruya para educar e passar conhecimentos sobre a natureza, política, economia, ética, moral, comportamento, crescimento pessoal, coletivo e o crescimento espiritual. O Areruya dos Ingarikó está voltado para as questões de produção e sua relação entre a natureza e o mundo espiritual e do homem, aliás, esses mundos não são dissociados na visão dos Ingarikó.

Pretendo mostrar, na presente dissertação, que entre os chefes, profetas e xamãs há, sobretudo, um denominador comum: a busca da abundância. Nas sessões xamanísticas, os seres detêm a abundância, os senhores, ou pais, das espécies naturais, falam pela boca do xamã, e a audiência lhes pede que liberem animais para caça, dentre outras coisas. (ABREU, 1995, p. 71).

A prática do Areruya dos Ingarikó está voltada para os rituais de produção, os líderes religiosos não podem fazer casamentos e batismos, quando precisam fazer esses rituais convidam os líderes religiosos Akawaio. Pois somente estes estão autorizados para essa prática, ou os Ingarkó se deslocam para a Guiana.

O Areruya não é simplesmente uma religião separada das outras esferas da vida dos Ingarikó, a religião se transformou e se mesclou com a sua cosmologia. A vida sociocultural, político-econômica, religiosa e espiritual está inserida dentro do Areruya.

No Areruya está contido as formas de transmissões de conhecimento lembrando o trabalho de (ABREU, 1995) onde os Ingarikó esperam a vinda de um banco de luz, as suas ações são orientadas por um sábio portador de muito conhecimento que eles denominam em sua língua de “Epukena” traduzido por sábio ou conhecedor. É o portador e distribuidor de conhecimento, o Areruya pode ser considerado o emanador de conhecimento e saberes dos Ingarikó e um espaço de política e economia.



Figura 14. Dança do Areruya. Fonte: Acervo do COPING, 2012.

Um exemplo mais prático desse fato, que é pertinente lembrar que as reuniões onde são discutidas as tomadas de decisões acontecem dentro do *Sosi Pata Ewan*. A vida espiritual sociocultural, político-econômico é desenhada dentro do Pata Ewan segundo as orientações dos líderes religiosos do Areruya.

Os líderes religiosos junto com os *Epuru* organizam e administram às atividades da comunidade em estreita parceria como informa a líder religiosa do Manalai a Sra. Adrina Moisés Edman “Sim esse aqui pra isso o Aleluia para a planta vai crescer por que ela fez a oração para a roça ela fez também para os animais e pássaros o veado para ter caça boa o pesca”.

Todo o planejamento é feito conjuntamente e com a participação da comunidade em todo o processo, as atividades da semana e do mês são construídas a partir do Areruya, pois as resoluções estão contidas no Areruya. O Areruya rege toda a vida sociocultural, político-econômica e espiritual dos Ingarikó como explica o *Epuru* Geraldo “Isso ele explicou já por que todos os peixes Aleluia organiza também o alimento, caça roça. Isso ele explicou também para o tempo também, o Aleluia organiza o tempo também terra, isso ele explicou”.

Outro exemplo é o “mayú” que é um desdobramento dentro do Areruya, os Ingarikó guardam o sábado que é o dia do planejamento e organização das atividades diárias ou semanais relacionadas às suas roças e produções. O mayú é a organização dos trabalhos e atividades através de estratégias coletivas para o trabalho de produção, planejado no sábado e se desenvolve durante toda a semana. São organizados os trabalhos das roças individuais e das

roças coletivas toda a ação efetiva de trabalho está dentro do mayú, que está inserido no Areruya.

Só deixar nos temos que fazer isso aqui o plantio derrubar roça amanhã a gente vai informar para eles reunirem domingo vão para ajudar outro pai de família outra comunidade a gente vai fazer assim a gente convida as comunidades... É importante ajudar a comunidade o pai de família cada um tem individual, comunitária e roça da igreja ai agente vai abrir o trabalho a comunitária, ai não da para fazer o tempo deixar a comunidade o pai de família ficar trabalhando derrubando a roça sozinho não dá tempo por isso a gente vai ajudar outro pai de família. (TELES SALES).

Dessa maneira os Ingarikó reelaboraram o Areruya associado a sua cultura mantendo sua língua, cultura e tradições haja vista que os Ingarikó nunca aceitaram serem evangelizados ou cristianizados por pastores e padres karaiwa.

Os Akawaio possuem o testamento traduzido para a sua língua, no caso dos Ingarikó não possuem o testamento ou a bíblia traduzida para a sua língua. Seus líderes religiosos são todos Ingarikó que criam e recriam a sua prática de acordo com a sua cultura. Os makuxi católicos e os padres, os pastores protestantes e os evangélicos tentaram converter os Ingarikó, todos sem sucesso.

Para poder compreender a produção dos Ingarikó é preciso compreender seus mecanismos e elementos religiosos e os rituais aos quais estão baseados as suas práticas e procedimentos produtivos. A incidência das práticas produtivas permeadas por rituais ou inseridas dentro das religiões são encontradas em várias partes do mundo. Vários debates sobre a prática da produção foram elencados ao longo dos séculos entorno do homem versus natureza, determinismos ecológicos, cultura e natureza. E durante esse processo os estudos sobre as influências das religiões ou possíveis interferências na sua organização e produção foram realizados. No caso um dos trabalhos conhecidos sobre o tema pode ser destacado na obra de (WEBER, 1920) “A ética protestante e o espírito capitalista”, onde o autor discorre sobre as influências diretas da religião agindo na forma de organização social e economia, sendo a religião um dos preponderantes diretos modificando os resultados dessa relação.

Ao incorporarem os elementos exteriores na sua cultura, no caso a religião e elaborarem a partir desta uma nova forma de abordagem e procedimento para o seu universo produtivo continuaram a consolidar um sistema anterior a inserção do Areruya, ou seja, os seus rituais produtivos. Os trabalhos seiscentistas demonstram que os Akawaio possuíam uma base sólida de política, produção rede de troca e comércio antes do contato coma a religião do Aleluia. Um fato interessante é que a religião fez a sua inserção por meio dos caminhos e

redes do comércio e da economia indígena ao mesmo tempo em que a sua mensagem fazia alusão às mercadorias.

Conclui a autora que o Aleluia teria seguido uma direção nordeste a partir das savanas do Rupununi, precisamente sobre tradicionais redes comerciais. Frisa que isto não seria fortuito, uma vez que referências a elementos materiais seriam encontradas nas versões de origem do Aleluia: perfumes ou óleos medicinais, moedas, sementes, livros todos de procedência celeste, teriam sido trazidos para a terra juntamente as danças e fórmulas daquele “culto”. (ABREU, 1995, p. 64).

Sobre a produção dos Akawaio os autores (KEIMYS, 1596), (IM THURN, 1883) firmam que eram exímios comerciantes, suas roças e produtos tinham uma importância muito grande dentro do circuito intraétnico e interétnico. Se os Akawaio possuíam uma excelente produção que lhes proporcionava produzir para as suas comunidades e ainda comercializarem seus produtos, nos dois momentos distintos de 1500 e 1800 não houve mudança significativa sobre a produção exceto no período de guerras e do contato colonial e da grande seca no Caribe em 1888.

O que podemos é aventar situações próximas de uma singularidade levando em consideração que as fontes históricas não registram o evento, mas indicam aproximações possíveis que podem corroborar no sentido de elucidar as transformações ocorridas.

A partir do contato com a religião e com a colonização quando os Akawaio mudaram ou transferiram para dentro da sua cultura a religião formando um sincretismo religioso, podem ter ocorrido mudanças relacionadas às suas produções. Desde um impacto direto do modo de produzir interferindo nos seus trabalhos, tecnologias e domínio de conhecimento, reelaboração das estratégias de produção a partir da configuração com a religião. Diminuição ou intensificação da produção, como o histórico dos Akawaio mostra que eles sempre tiveram uma autonomia diante da colonização, então as mudanças parecem que foram mínimas na transição para a religião.

No caso Ingarikó o fato da aquisição, empréstimo ou migração da religião para os Ingarikó e seus impactos de quaisquer ordens ligados a produção não existem em fontes de documentos ou nos relatos dos Ingarikó. É possível que esses períodos de descontinuidades, transição e inserção do Areruya para os Ingarikó tenha modificado as estratégias de trabalho que não interferiram na tecnologia e domínio da prática, gerando pouco impacto nos desdobramentos da produção. Ou na sua readequação tenha modificado minimamente os aspectos técnicos e interferido somente na ordem do número de dias ou das horas de trabalho.

O fato de diminuir o dia nas ações de trabalho é o único índice que deve ser levado em consideração e que revela a interferência da religião no trabalho das roças, os Ingarikó guardam o sábado não trabalham nesse dia.

Pois as práticas ritualísticas antecedendo as preparações das roças são amplamente conhecidas nas literaturas sobre povos indígenas no mundo inteiro. Pode-se aventar que o Areruya pode ter acrescentado novos elementos, suprimindo ou mesclado em ambos os casos num movimento de reelaboração e hibridismo entre os cânones dos rituais indígenas e os elementos incorporados do Areruya. No processo de ruptura e de contato a cultura Ingarikó parece ter introjetado mais elementos do que recebido e nesse caso a mudança teria sido diluída e mínima tendo pouco impacto direto nas práticas de produção. Caso contrário a influência poderia ter sido maior, modificando e transformando parte substancial das práticas, como os Ingarikó buscam e trilham o caminho mais prático, racional e lógico, a primeira aceção parece mais plausível.

Todo ato que precede os trabalhos das roças têm influência direta dos rituais que antecedem suas práticas antes e depois da inserção do Areruya. Os rituais antigos se mesclaram com o Areruya, hoje esses rituais tem ligação direta com o calendário agrícola do povo Ingarikó. Indicando que houve uma forte interatividade entre ambos, pois antes possuíam um calendário próprio ligado as questões celestiais que determinava os tempos das roças dentro da sua cultura. Com o encontro do Areruya com os rituais de produção. Os elementos foram sendo reelaborados de maneira que podiam se acondicionar produzindo um espaço que continham as práticas rituais dos Ingarikó, baseadas nas orientações do Areruya. O que é residual e distante de saber é se desse encontro de reelaboração entre ambos, qual elemento abarcou o outro, em qual direção e com qual intensidade.

Os Ingarikó inseriram dentro do Areruya tudo o que precisavam para lhes orientar no seu mundo, adequando para o seu universo cultural ou o Areruya abarcou a cultura Ingarikó e a reelaborou segundo a sua doutrina. Ambos os movimentos foram realizados sendo que não é possível aferir com exatidão como, quando, quem cedeu ou ganhou mais com todo o processo.

Seus cantos estão ligados a questão da sua produção e fartura nas suas roças, pedem proteção para as sementes e farturas nas suas roças, pedem para obterem mais produção. Sua cosmogonia gira em torno da interatividade do homem dialogando com a natureza em um nível de comunicação intenso. Os Ingarikó tem um grande respeito pela natureza, seus rituais ligados à produção são exemplos dessa interlocução através dos rituais

como o Encontro da Felicidade, Festa da Mandioca Verde, o Banho de Luz e a Feira das Sementes. Quando os Ingarikó celebram um ritual pedindo para que o sol ou para que a luz, para que a sua intensidade mantenha um equilíbrio necessário para a manutenção das suas roças. O sol também exerce influência direta não somente na questão das plantas, mas age diretamente nas suas energias nos seus espíritos.

Esta fuerza o energia (*meruntö*) es una fuerza vital cósmica, que proviene de los rayos del sol (*wei*). Los Akawaios se refieren a eso como *akwa*, los pemones la llaman *auká*. Ambos definen esta fuerza como “una luz fuerte”, un “brillo” o “luminosidad”, especificando que está situada “en el lugar del sol”. Todo el universo, también las áreas que no son visibles, están llenas de eso y, según su definición, todo lo que es viviente la posee, por que se trata de la energía que “da fuerza para vivir”. Así, lo que está muerto no contiene este brillo; es oscuro y carece de la fuerza que da esta luminosidad. (COLSON, p. 15. s.a).

No caso do ritual relacionado ao sol é um pedido direto para que o sol não seque e queime as suas produções nas suas roças, mas também que não falte a luz e calor necessária para a manutenção das roças, seria um pedido do equilíbrio da fonte de calor incidindo nas suas roças especificamente nas suas plantas.

A relação intrínseca e direta dos rituais do Areruya relacionada com a produção Ingarikó, modelam, regulam, organizam, administram, aliado ao calendário agrícola do seu povo a sua produção.

Outra distinção trata das mudanças e trocas dos papéis sociais e das figuras divinas, uma aproximação deve ser levantada como possibilidades que interferiram diretamente na mudança das posições dos papéis sociais. Com os Akawaio a influência religiosa foi mais intensa devido a aproximação constante com a religião, por isso os papéis sociais se deslocaram e as práticas são mais parecidas com a religião protestante. Maior contato, maior interferência, os papéis foram modificados, em se tratando do seu universo cultural mítico cosmogônico parte foi interpretada ou reinserida para dentro da bíblia com os nomes modificados. A tradução da bíblia para a língua Akawaio completou o projeto messiânico, as aproximações entre os conteúdos se “alinham” as suas práticas mais presentes. Foram por forças externas ou por estar em maior evidência inseridas ou cortadas do processo, por irem contra a doutrina da religião.

No caso dos Ingarikó ao que se sabe foram recebendo, aprendendo, lendo decodificando, reelaborando se apropriando e fazendo a sua própria leitura, adequando ao seu

universo cultural introduzindo e modificando os papéis sociais dentro da sua cultura e religião. Tanto os Ingarikó como Akawaio tinham os pajés que eram os responsáveis por seus rituais ligados a produção, a mudança de papel ou o deslocamento desse para o líder religioso, a manutenção da prática tem entre ambos os povos desdobramentos diferentes. No caso Ingarikó o papel deslocou-se para o líder religioso tendo uma importância vital dentro da sociedade como o provedor de energias diversas que não poderia ser modificado radicalmente. Devido à distância a incorporação da religião estava sobre o domínio dos Ingarikó, esse papel não teve uma ruptura radical do corte da sua prática e importância dentro da comunidade. Como os Ingarikó foram fazendo suas releituras, incorporando através do contato e aprendizado por fontes dos Akawaio ou secundárias tiveram oportunidade de reelaborar parte substancial da prática do Areruya, com alguma autonomia manteram parte do que julgavam ser importante como a figura do pajé e sua prática relacionada a produção.

O fato é que hoje os elementos ritualísticos relacionados às suas sementes, roças, o conhecimento indígena sobre a sua agricultura, plantações, plantas, produtos e os alimentos são todos precedidos de orações, rezas, cantos, falas e danças orientadas pelo Areruya.

3.3- A Dádiva Ingarikó.

A dádiva está presente nos dias de hoje entre os Ingarikó, assim como foi no passado com muitos povos ao redor do mundo, dos clássicos trabalhos através do Kula de Malinowski, o Potlatch, Hau e Mana de Mauss. Com os Ingarikó se revela dentro do Areruya, Banho de Luz, Feira das Sementes e com o Encontro da Felicidade, realizado anualmente dentro das suas comunidades e ao longo do ano durante os seus rituais.

Ressalta que nas economias e direitos que precederam os “nossos” não existe uma troca simples de bens, riquezas e produtos entre indivíduos: são as coletividades (pessoas morais) que obrigam mutuamente e trocam entre si; elas trocam não apenas bens móveis e imóveis, mas sobretudo gestos de polidez, festas, ritos, mulheres, crianças etc.; as prestações e contra-prestações são feitas de forma voluntária sob a forma de presentes, embora sejam obrigatórias. (SIGAUD, 1999, p. 96).

Durante o Encontro da Felicidade cada membro dessas comunidades que participam do evento trazem seus produtos para os dois eventos que tem distintas finalidades, logo a participação pressupõe que estão inseridos no sistema e dinâmica do evento. Cada participante quando chega se apresenta para os líderes locais da comunidade do Manalai ao *Pata Epuru* e para os líderes religiosos dizendo seu nome, comunidade e país. Mostra a sua contribuição e a quantidade da sua produção que é colocada encima da mesa, em seguida relata o que trouxe para o evento, tantos cachos de banana, beiju, pimentas, mandioca, litros de caxiri, litros de garapa etc.

E todas estas instituições exprimem unicamente um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, comida, mulheres, crianças, bens talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotaís e classes, é matéria de transmissão e de entrega. Tudo se passa como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre classes, os sexos e as gerações. (MAUSS, 1950, p. 69).

Deixa para os líderes locais como forma de presente e agradecimento, assim cada família e seu respectivo líder vai chegando e colocando encima da mesa a sua produção. Quando finaliza essa apresentação, a maioria dos convidados já se fazem presentes, depois essa produção é guardada. Os líderes religiosos e os *Epuru* não ficam com os presentes recebidos apenas são os “guardadores temporários” dessa produção, e nem teriam como ficar, pois é uma quantidade imensa e expressiva de produtos. A comunidade anfitriã também contribui com a sua produção através dos presentes que são guardados.

Os líderes religiosos e os *Epuru* agradecem os presentes oriundos das roças dos convidados e das suas comunidades e regiões. Ninguém chega sem trazer um presente para as lideranças locais, todos participam ativamente dentro dessa prática que os Ingarikó fazem todos os anos.

Na fala de agradecimento da liderança está contida a fala da redistribuição dos presentes entre todos os convidados, pois o que é recebido é compartilhado com todos, dessa maneira todos os presentes são redistribuídos para a comunidade. Essa prática mostra a grande generosidade do povo Ingarikó e o seu pensamento direcionado para as questões coletivas do seu povo. Os presentes recebidos, uma grande quantidade dos produtos das roças, caças, peixes, frutas bebidas diversas são colocados encima de uma grande mesa e quando não tem mais espaço são colocadas em frente da mesa.

A lógica é que os líderes religiosos e os *Epuru* não tem a mínima condição de reter, guardar e ficar com todos esses produtos, quando todos os convidados chegam e concluem essa parte do recebimento dos presentes, os *Epuru* e os líderes religiosos agradecem a todos e pelos presentes. O que a comunidade espera e aguarda é a redistribuição de todos os presentes, assim ocorre o *Epuru* avisam que tudo que foi presenteado será redistribuído através de alimento ao longo das festas, danças e dos rituais xamanísticos, conforme (MAUSS, 1950, p. 106). “É religioso, mitológico e xamanístico, uma vez que os chefes que a ele se entregam representam, encarnam os antepassados e os deuses, cujo nome transportam, cujas danças dançam e cujos os espíritos os possuem (51)”.

Essa forma de redistribuição pode ocorrer de várias formas as principais são através da degustação coletiva com o café da manhã, almoço e janta. Ou dos rituais que ocorrem durante o evento que é precedido da degustação sem horários fixos, ou ainda na forma de redistribuição por partes dos produtos para as famílias que redistribuem para os seus parentes. Quando se trata de carnes, estas podem ser disponibilizadas já na forma de moquém ou frescas, essa maneira quase não é praticada pelos Ingarikó, pois o preparo da comida é sempre coletivo. De maneira que, tanto as carnes de caças e os peixes são sempre, e antecipadamente preparados e moqueados para a distribuição, na maioria das vezes já são entregues moqueados. As frutas e produtos das roças são disponibilizados ou preparados diretamente para as famílias que podem consumir *in natura* ou podem preparar. As bebidas, caxiri e sumo de cana são disponibilizadas coletivamente, estas são preparadas suaves e levemente fermentadas para que não ocorram problemas dentro da comunidade.

A dádiva não ocorre somente no nível da comunidade, a redistribuição coletiva é somente uma parte visível do processo, os propósitos dos rituais estão ligados as outras esferas da dádiva. Por exemplo, os vários eventos rituais que são realizados durante o ano todo, têm objetivos maiores e complementares que dizem respeito a presentear e agradecer os espíritos da natureza.

Todo sucede como si existiera una relación recíproca entre personas de distinto estatus y poder, ya que, a diferencia de los hombres, la selva es omnipresente, omnisciente y omnipotente. Y los hombres mantienen hacia ella una actitud de reconocimiento, de amor, de amistad respetuosa, y por respeto a ella se privan de matar animales gratuitamente, de destruir especies vegetales y animales (representación en la conciencia de la pauta 1 y de las condiciones de renovación del proceso de caza y recolección de determinadas especies naturales). (GODELIER, 1974, p. 329. s/d).

Parte substancial dos alimentos e presentes através dos rituais são para agradecer e presentear a natureza e os seus espíritos. Então temos a comunidade que presenteia os líderes religiosos e os *Epuru* presenteiam e oferecem esses alimentos para os espíritos desejando mais produtividade e abundância de alimentos para toda a comunidade. Parte substancial dos presentes na realidade são para os espíritos, os líderes religiosos são somente os instrumentos mediadores entre a comunidade e os espíritos da natureza.

As relações destes contratos e trocas entre homens e destes contratos e trocas entre homens e deuses iluminam um lado inteiro da teoria do Sacrifício. Em primeiro lugar, compreendemo-los perfeitamente, sobretudo nessas sociedades em que esses rituais contratuais e econômicos se praticam entre homens, mas em que esses homens são as encarnações mascaradas, frequentemente xamanísticas e possuídas pelo espírito de que trazem o nome: estes apenas agem, na verdade, enquanto representantes dos espíritos (59). Por que, nesse caso, essas trocas e esses contratos arrastam no seu turbilhão, não só os homens e as coisas mas também os seres sagrados que lhes estão mais ou menos associados (60). (MAUSS, 1950, p. 71).

Presentear e agradecer aos espíritos significa que depois tenham um retorno em forma de disponibilidade dos recursos naturais para a produção de alimentos e do equilíbrio do clima e conseqüentemente o equilíbrio entre os Ingarikó e o universo. Os Ingarikó não estão separados, são uma continuidade que estabelecem mais do que comunicação, mediam os fluxos das energias dos homens seus espíritos e a natureza. Por isso os Ingarikó têm mediado através das dádivas e das reciprocidades uma conexão direta com o mundo invisível e cheio de energias que estão ligadas com o seu mundo, sua cultura, com o universo, com o cosmos.

Considerações.

Os grandes guerreiros Karib, os Epuremei, Akawaio, Ingarikó os *Epuru* produziram e imprimiram uma história indelével na sua trajetória sociocultural, ritual e político-econômico na grande Ilha das Guianas. Sua mobilidade, organização social, rede de trocas e as suas economias indígenas atingiram vastas regiões. A grande diversidade da economia indígena no Caribe influenciava toda a bacia do Orinoco ao Rio Negro antes e depois do contato. Sua pujância pôde ser percebida na trajetória dos Akawaio até os Ingarikó, através da sua economia e produção que atravessou os séculos e ainda está presente na atualidade.

As economias indígenas no Caribe foram os primeiros grandes sistemas político-econômicos e socioculturais organizados que atingiam vastos territórios que antecederam os estados modernos. Imprimiram relações sociais e uma dinâmica comercial e econômica não monetizada que impressionou os europeus há 400 anos. Suas produções e economias tinham um impacto político-econômico que desequilibravam e desestabilizavam a economia e política colonial no Caribe.

A trajetória do contato dizimou, destruiu, desestabilizou, e invisibilizou parte substancial e importante das sinergias dos Karib. A pesquisa mostrou uma economia indígena dinâmica muito importante para os povos indígenas e suas políticas internas, que depois do contato com a colonização européia, as grandes nações e as suas economias declinaram frente ao contato.

Os povos indígenas não estavam estagnados e passivos diante dos processos que lhes foram impostos pelo contato dos produtos e do comércio com os europeus. Protagonizaram parte substancial da construção da história caribenha com as suas políticas e economias, desempenhando o papel fundamental para a formação da atual configuração territorial, político-econômica e étnica da tríplice fronteira.

A economia e política Akawaio permitiu remontar parte da sua trajetória com as suas redes de troca e comércio interétnico e intraétnico que atravessou os séculos e mesmo impactada pela economia, religião e política colonial conseguiu manter suas estratégias econômicas, produtivas e ritualísticas. Parte dessa trajetória da movimentação político-econômica e territorial dos Akawaio significativamente tiveram desdobramentos no passado que interferiram na consolidação da localização atual dos Ingarikó.

A partir do século XIX os Ingarikó aparecem nas fontes de etnohistória para protagonizarem sua história agora no território brasileiro que nesse momento ainda não tinha se consolidado. Os Ingarikó estavam em contato constante, através da sua economia indígena e produção com os Akawaio, Patamona, Makuxi, Taurepang e com a colonização na Guiana. Que lhes proporcionou estabelecer relações socioeconômicas colocando os seus produtos dentro do circuito interno e externo, intercambiando seus produtos por metais que entraram na Guiana. Não podemos falar somente em uma corrida pelos metais dos colonizadores, a religião dos karaiwa pode ser pensada um elemento do processo de apreensão do conhecimento.

Os Ingarikó souberam conduzir desde o passado a atualidade, seus processos político-econômicos, socioculturais, bélicos, territoriais, religiosos e de rituais que lhes proporcionaram uma coesão social e autonomia frente ao Estado. Todo o processo de contato ao qual passaram os Ingarikó, embora se fale no suposto “isolamento”, souberam com muito conhecimento, política e guerra manter seu território, economia, produção, cultura e identidade afastadas dos seus inimigos inclusive os karaiwa.

O contato dos Ingarikó com os kawaiwa foi mediado priorizando as suas estratégias internas, cultura e produtos diante do mundo. A comunidade do Manalai exemplifica esse processo constante de reelaboração das suas estratégias culturais diante do mundo, o contrato social da comunidade do Manalai lhe possibilita diálogo, interatividade com os karaiwa sem que isso represente uma ameaça para a sua cultura e identidade.

A política, a ética e o compromisso social do povo Ingarikó na sua região e as suas comunidades são resultantes das suas atividades, projetos e ações políticas desenhadas a partir do diálogo de todos os membros das suas comunidades. Sua política organizacional interna aliada a sua inteligência, coesão social, disciplina e foco nos objetivos práticos são os instrumentos estratégicos para enfrentarem os seus desafios internos e externos.

Dentro das suas comunidades os seus conhecimentos, saberes, técnicas e tecnologias não perderam espaço frente a educação vigente, dinheiro, produtos e artefatos industrializados dos kawaiwa.

Isso pode ser comprovado através das suas práticas produtivas que tem permitido produzirem alimentos para as suas famílias, mesmo que os Ingarikó apontem que essa produção é limitada e insuficiente na atualidade. Os produtos das roças têm papel e espaço principal na alimentação dos Ingarikó, mesmo com a falta de espaços cultiváveis e as mudanças climáticas que tem limitado a produção dos alimentos. Com a entrada dos produtos

da cidade relacionados a alimentação nas suas comunidades, seus produtos não perderam destaque frente aos industrializados. Um aspecto muito importante é que mesmo alguns alimentos dos karaiwa que entram nas suas comunidades são imediatamente “ingarikorizados”, assim como na cidade, são produtos complementares e secundários.

Uma ameaça real que se consolidou nos últimos anos e que realmente é um problema para os Ingarikó, são as mudanças climáticas que atingiram a produção das roças interferindo diretamente na sua alimentação. As mudanças climáticas chegaram na terra e região Ingarikó modificando as estações de chuva, com grandes períodos das secas ou com períodos de muita chuva. A mudança das duas estações bem marcadas nessa região modificou também o calendário agrícola Ingarikó.

Gerando um desequilíbrio interno na produção, levando-os a acionarem as instituições governamentais a agirem emergencialmente. A insegurança instalada está relacionada a instabilidade sobre o clima na região pois de agora em diante os Ingarikó não sabem quando o clima voltará a se estabilizar e consequentemente o calendário agrícola dos Ingarikó.

Nos últimos anos os Ingarikó acessaram acentuadamente os alimentos e produtos da cidade, esse fato pode ter ocorrido por diversos fatores, o acesso ao dinheiro, o impacto das mudanças climáticas nas suas roças que gerou a baixa produtividade. A diminuição dos espaços cultiváveis e por último o crescimento populacional que aumentou em 100% nas duas maiores comunidades, Serra do Sol e Manalai nos últimos 20 anos. O tamanho da população nessas duas comunidades precisaria, segundo as próprias comunidades do processo de “cisão” segundo a sua cultura, o que ainda não ocorreu, mas que está sendo discutida internamente.

Alguns Ingarikó têm falado que hoje são “dependentes” dos produtos e do dinheiro segundo as suas próprias analogias, analisando a sua produção interna e a inserção do dinheiro. O universo de quem acessa o dinheiro dentro da comunidade e comparando o poder aquisitivo e potencial desse universo dentro da comunidade do Manalai. Relacionando com o número da população geral e com as famílias que possuem roças e que possuem alguma renda. Aqui deve ser feita a seguinte analogia, de que a maioria da população ativa economicamente também possuem roças, logo o número que teremos nessa operação é expressivo, equalizando com o número total da comunidade. Ou seja, do número dos Ingarikó que acessam o dinheiro dentro da comunidade somando com a bolsa família é uma percentagem expressiva se comparado ao número total da população Ingarikó do Manalai.

Dois índices podem explicar melhor essa operação, o primeiro diz respeito ao salário mínimo como teto para a análise, somente uma parcela muito pequena da comunidade pode acessar esse teto. A partir desse teto somente uma parcela muito pequena da comunidade do Manalai pode acessar um ou mais salários mínimos aposentados, professores, agentes de saúde e barqueiros. Por outro lado uma parte da população acessa somente a bolsa família que é uma renda muito baixa e que não chegam a um salário mínimo, o que gera uma renda baixa e limitada.

E por último desse universo que tem uma renda significativa dentro das suas comunidades pode-se fazer a seguinte relação, os seus investimentos principais são na ordem alimentos, produtos de plásticos e alumínio, investimentos em equipamentos, máquinas individuais em menor escala e os coletivos.

A renda da comunidade Ingarikó não tem produzido a inserção exagerada de artefatos materiais e ou produtos para dentro das suas comunidades muito menos de supérfluos. Os ingarikó somente compram o que precisam a inserção do dinheiro não gerou o “consumismo” como gera em comunidades monetizadas.

Podemos falar então de uma dependência mínima do dinheiro e dos produtos ao situar os fatores que foram mostrados e que devem ser levados em consideração. A maioria das famílias Ingarikó possuem roças, e a grande maioria das famílias não acessa o dinheiro sendo a sua única fonte os alimentos e produtos das roças e não os produtos da cidade. O poder aquisitivo dos Ingarikó é restrito se não fossem as suas estratégias comunitárias de aquisição coletiva ficaria inviável e difícil acessar produtos e alimentos na cidade. A baixa circulação de dinheiro interno é complementada com as trocas internas entre os produtos da comunidade, ou entre os produtos dos karaiwa, todas essas modalidades ocorrem em menor fluxo, mas é muito importante para a comunidade.

Na atualidade os Ingarikó pensam em uma “feira” como estratégia e proposta para fazer toda a sua renda ter maior circulação dentro das suas comunidades como uma forma de equalização social e econômica.

Os Ingarikó mantêm os seus conhecimentos, saberes, tecnologias e o domínio relacionado às suas roças que recebem somente a tecnologia indígena sem interferências exteriores. Empregam tecnologia técnicas como seleção de sementes resistentes e fortes, controle de pragas natural, armazenamento, manipulação genética, logo todos os seus produtos são “*in natura*” sem nenhum tipo de agrotóxico. Seus saberes e sua diversidade

cultural tem permitido construir um sólido domínio de um banco genético das suas plantas nas suas comunidades.

Por isso os Ingarikó tem desenvolvido estratégias comunitárias para enfrentarem todos os problemas internos da sua região, os problemas relacionados a possibilidade de resolução que depende dos Ingarikó são discutidos na comunidade.

Para solucionar seus problemas os Ingarikó não ficam esperando que o poder público tenha a solução imediata, sabem que por sua postura política diante do Estado dificilmente serão atendidos. Por isso acionam as suas estratégias internas para enfrentarem os seus problemas comunitários, quando perceberam que foram atingidos pelas mudanças climáticas, se organizaram como forma de se precaver contra os impactos. E no ano de 2012 organizaram a sua Feira das Sementes, um espaço de conhecimento, saberes, cultura, política, economia e produção, troca, Areruya, dádivas, reciprocidades e rituais. Nessa feira conseguiram uma reinvidicação antiga de criar um grupo de trabalho interinstitucional com uma equipe multidisciplinar para conduzir um estudo e diagnóstico socioeconômico e ambiental para subsidiar um projeto de produção para toda a sua região, no momento o projeto foi aprovado e aguarda a liberação da FUNAI RR para iniciar.

Na parte religiosa houve a iniciação de um novo líder religioso para conduzir a comunidade nos rituais, durante o evento houve vários rituais mediando às energias entre os Ingarikó e os espíritos da natureza os mauaris.

A relação dos Ingarikó com a natureza ou o meio ambiente é pautada pelo respeito e interlocução constante, mediada pelos rituais do Areruya, os Ingarikó desenvolvem através dos rituais uma comunicação trocando informações e pedidos para a natureza mais produtividade e abundância para as suas roças. Por outro lado, oferecem em troca os vários rituais que fazem durante o ano para os espíritos da natureza a mãe da caça dos peixes, uma forma de economia xamânica que mediam os fluxos de energias.

O Areruya tem papel muito importante nesse processo, os líderes religiosos fazem seus rituais que equilibram os seus mundos no plano das energias terrestres e cósmicas. O Areruya é uma instituição forte, sólida que norteia o povo, cultura, comunidade, vida e o espírito dos Ingarikó em todos os seus aspectos. A capacidade de apreensão e reelaboração do Areruya pelos Ingarikó significou a expropriação desta e da sua estrutura afastando-a dos cânones *hards* conhecidos das religiões, mantendo somente a liturgia sem que a prática fosse exercida por um corpus karaiwa.

A dádiva Ingarikó não está dissociada do Areruya é parte integrante, pois os rituais e reciprocidades são praticados e gerados concomitantes ou a partir do Areruya. A dádiva dentro da cultura Ingarikó está relacionada aos alimentos para os espíritos seguidos de pedidos de maior produtividade, na esfera da comunidade está relacionado a sua manutenção e redistribuição da sua produção para o seu povo.

O Areruya é um dos elementos principais da manutenção da cultura Ingarikó, organiza a sua produção, economia, política, rituais, sabedoria, humanidade, espiritualidade, solidariedade e coesão social.

As suas rotas e caminhos de comércio do passado ainda tem um papel fundamental em todo esse processo fazendo a manutenção política territorial e da sua economia interna. Suas preocupações atuais são relacionados a sua produção, saúde, educação, território, identidade, os Ingarikó não querem a construção de quartéis do exército nas suas comunidades. Trabalham comunitariamente para a consolidação cada vez mais da sua autonomia frente ao Estado, não estão numa corrida desenfreada pelo dinheiro e pelos produtos karaiwa. Os Ingarikó diminuíram acentuadamente e administram os impactos com os karaiwa e o seu dinheiro de papel através da sua mediação e apreensão fracionado com a sociedade envolvente e a monetização das suas comunidades. Pois possuem uma base sólida através da sua cultura, identidade, religião, produção, economia indígena e do seu dinheiro espiritual suas “moedas de luz” e a sua economia celestial.

Os Ingarikó, independente da sua comunidade e de serem Akawaio ou Patamona se reúnem, unindo-se a uma grande comunidade ligada pela sua cultura e tradição. Laços de ancestralidade das suas memórias das histórias de um grande povo guerreiro que continuam com a sua língua e cultura e conhecimento distintos em pleno século XXI. Interagindo com o mundo dos karaiwa sem que isso incida em problemas com a sua identidade e cultura Ingarikó. Ao contrário os Ingarikó se percebem diante da sua localização no estado brasileiro como um povo distinto com uma língua, cultura e religião como um povo singular com identidade própria, como Ingarikó como brasileiros.

Os conhecimentos e o domínio de tecnologia indígena aliado a sua organização sociocultural, político-econômica, comunitária e religiosa permite-lhes ter autonomia frente ao Estado e a economia vigente. Toda essa sinergia dos Ingarikó é gerada a partir da sua religião o Areruya que rege a sua vida social e a suas práticas produtivas, além de manter o equilíbrio do mundo físico e espiritual que se apresenta como um “*continuum*” dentro da cultura Ingarikó.

As redes de troca seculares perderam parte da sua dinâmica e grandeza do passado, mas ainda ocupam um lugar de destaque muito importante dentro das comunidades, através das suas produções que não estão restritas as suas economias internas. Na atualidade ainda se mantém numa escala menor, aliado as suas dinâmicas e lógicas culturais que fazem a manutenção das suas economias através das suas redes de trocas internas.

As economias indígenas longe de serem estáticas, se reconfiguraram nas formas de economias mistas com e sem dinheiro, o que as sociedades indígenas têm desmostrado é que as economias indígenas podem existir concomitantes ou mescladas com a economia vigente. As economias indígenas frente a economia oficial se mostram mais dinâmicas, ricas, inteligentes, expansivas, aglutinadoras, flexíveis e cambiáveis.

Assim como no lavrado idealizado por Paulo Santilli o “tempo de democracia”, chegou e começaram a experimentar o mundo, nas serras chegará o tempo do “insulamento ético”, este não tardará para os Ingarikó.

As estratégias dos grandes guerreiros Ingarikó e o seu desempenho em campo de batalha criaram ao longo dos séculos uma fama positiva no campo da política e no aspecto bélico e uma fama negativa como guerreiros kanaimé, na visão dos outros povos indígenas e dos karaiwa, se é negativo ter status de grande guerreiro.

Os melhores modelos e estratégias para se situarem no mundo e interagirem com este ainda são as suas estratégias tradicionais internas e comunitárias a partir da sua cultura, lógica e dinâmica do povo Ingarikó.

Referências.

ABREU, Stela. A. **Aleluia: o banco de luz**. Campinas: Unicamp, 1995. 132 p. (Dissertação de Mestrado).

ATHIAS, Renato. **Conhecimento, Ciência e Sabedores Indígenas no Alto Rio Negro**. In. NORONHA, Nelson. M, ATHIAS, Renato (Orgs). *Ciência e Saberes na Amazonia: indivíduos, coletividades gêneros e etnias*. Ed. Universitária da UFPE. Recife. 2008

BOS, Gerrit. **Some Recoveries in Guiana Indian Ethnohistory**. Departement of Cultural Anthropology/Sociology of Development. Vrije Universiteit. 1998.

BURGARDT, Hugo. V. **As migrações caribenhas guayano-amazônicas: O lugar do índio**. Revista FACEVV - 2º Semestre de 2008 - Número 1.

Carta Final. **I Feira de Resgate das Sementes Originais Tradicionalmente Cultivadas**. 24 a 28 de março de 2012. Comunidade do Manalai, TIRSS. COPING.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: Pesquisas de antropologia política: São Paulo. Cosac & Naify, 2003. 280p.

COLSON. Audrey. B. **El rol económico del chamán y su base conceptual entre los Kaponés y Pemones septentrionales de las Guyanas**. Montalban 22: 7-97. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

COUDREAU, Henri. A. **La France Equinoxiale. II. Voyage à Travers les Guyanes et L'Amazonie**. Paris. (1887).

CRUZ, Maria. O. S. **Fonologia e Gramática Ingarikó – Kapon. Brasil. Amsterdam**: Vrije Universiteit Amsterdam, 2005. (Tese de Doutorado).

DESCOLA, Philippe. **Constructing natures: symbolic ecology and social practice**. In. **Nature and Society Anthropological perspectives**. Edited by Philippe Descola and Gísli Pálsson. London and New York. 1996.

DINIZ, Edson. S. **Os índios Macuxi do Território Federal de Roraima – Sua instalação na sociedade nacional**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, São Paulo, 1972. 181p.

DOUGLAS, Mary & ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2006 [1974].

DREYFUS, Simone. **“Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796”**. In: Carneiro da Cunha, M. & Viveiros de Castro, E. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. Sao Paulo: NHII-USP/FAPESP. pp. 19-41. 1993.

ERWIN, Frank. H. **Resenha Crítica: Bibliografias úteis a pesquisa científica 1641-1988, de Reinaldo Imbrosio Barbosa, Efren Jorge Gondin Ferreira e Yêda Video Penedo**.

(Eds.). Manaus, INPA, 2000. In. Textos e Debates, Revista de Filosofia e Ciências Sociais da UFRR. Nº 7. Ed. Boa Vista. Boa Vista – Roraima.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas do Sertão: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. R.J.: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

_____. **De guerreiros, escravos e súditos: o tráfico de escravos Caribe-Holandês no século XVIII**. Anuário Antropológico 84, Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1985:174-187.

_____. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese de Doutorado. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1997.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1978.

GODBOUT, Jacques. **Homo donator versus Homo oeconomicus**. In MARTINS, Paulo Henrique (org.). 2002. A dívida entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis: Vozes.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2001 [1996].

_____. (org.). **Antropología y economía**. Barcelona: Anagrama. s/d [1974].

_____. **Antropologia**. (org). Carvalho, Edgar. A. Trad: Sintoni, Evaldo...et al. São Paulo. Ed. Ática. 1981. 208p.

GORDON, Cezar. **Economia Selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokrê**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. (Org) Sovik. L. Trad. Resende. A. L. G. et al. Belo Horizonte. Ed. UFMG. 2003.

HOWARD, Catherine. V. **A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai**. ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp, pp. 25-60. 2002.

_____. **Pawana: a farsa dos “visitantes” entre os Waiwai da Amazônia setentrional**. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. p. 229-264. 1993.

HOEFLE, Scott. W. **Amazônia encantada: Ética ambiental e identidade cultural**. *Espaço e Cultura*. UERJ, RJ, N. 26, P. 72-92, jul./dez. de 2009.

HULSMAN, Lodewijk. **O comércio de urucum nas colônias holandesas: Uma economia indígena?** Comunicação Oral no Auditório Alexandre Borges da Universidade Federal de Roraima. 08. 07. 2011.

HUMBOLDT, Alexander. V. **“Voyage aux Régions Équinoxiales du Nouveau Continent fait em 1799-1804”**. In: Relatio Historique. Paris. (1825).

SALES, Larangera. M. I. **Wekuik o calendário cultural do povo Ingarikó**. Monografia. Ciências Sociais. Licenciatura Intercultural. Instituto Insikiran UFRR. Boa Vista-Roraima. 2012. (Monografia Graduação).

IM THURN, Everard. F. **Among the Indians of Guiana**. New York: Dover Publications, 1883.

KEYMIS, Lawrence. **"A relation of the second Voyage to Guiana, performed and written in the year 1596"**. In: Richard Hakluyt, The Principal Navigations of the English Nation. Glasgow: James MacLehose & Sons. 1904. Vol 10. pp. 441-501.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Del Roraima al Orinoco**. 3 vols. Caracas: Banco Central de Venezuela. [1917-24] 1979-82.

_____. **Do Roraima ao Orinoco: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913**. São Paulo: Editora Unesp/Instituto Martius Staden. 2006. vol. 1.

_____. **A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá**. Manaus: Editora. INPA/EDUA, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. **“Caraterísticas essenciais do kula” e “O kula interior”**. **Argonautas do Pacífico Ocidental**, págs. 71- 86; 335-344. São Paulo: Abril. 1976 [1922].

_____. **Introdução – Tema, método e objetivo desta pesquisa**. In: Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. 2ª. Ed. São Paulo: Abril Cultural. 1978.

_____. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Trad: Dias M.C.C. Ed. Brasília. Universidade de Brasília. 2ª. Ed. 2008. 100p.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Perpesctivas do Homem. Trad. Marques. A. F. Ed: Edições 70. Lisboa. Portugal. 1950.

MAURER, Bill. 2006. **The Anthropology of Money**. Annual Review of Anthropology, 35: 15-36.

MELATTI, Júlio. C. **“Por que áreas etnográficas?”**. In. Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas, -vol. I. Brasília, Universidade de Brasília, Mimeo. 1997.

MLYNARZ, Ricardo. B. **Processos Participativos em Comunidade Indígena: um estudo sobre a ação política dos Ingarikó face à conservação ambiental do Parque Nacional do Monte Roraima**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. (Dissertação de Mestrado).

MEYER. Alcuíno. (sem data). **Indígenas do Alto Rio Branco**. (Manuscrito Histórico, Arquivo do Mosteiro de São Bento, Rio de Janeiro). sem paginação.

NAROTZKY, Susana. 2004 [1997]. **Antropología Económica: nuevas tendencias**. Barcelona: Melusina.

PEREIRA, M. Nunes. **Moronguetá: um Decameron Indígena**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. vol.1. 1967.

RALEIGH, Walter. **O caminho de Eldorado: A descoberta da Guiana por Walter Raleigh em 1595**. Adaptação e notas de E. San Martin. Ed. Artes e Ofícios. Porto Alegre, 2002.

RALEIGH, Sir Walter. **The Discovery of the Large, Rich, and Beautiful Empire of Guiana, with a Relation of the Great and Golden City of Manoa (Which the Spaniards Call El Dorado)**. ETC. 1596. Edited by Sir Robert H. Schomburgk and re-released by the Hakluyt Society. New York: Burt Franklin. 1970.

RIVIÈRE. Peter. **O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um estudo comparativo da organização social ameríndia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2001 (C.U.P. 1984).

RODRIGUES. Shirley. **Pemontón Karambanimnam: Turismo como Alternativa**. 2. ed. Boa Vista: DLM, 2001. 80 p.

RODRIGUES. Emerson. S. **Mandioca: uma rede produtiva, alimentar e comercial com implicação sócio-econômica**. Especialização em Gestão para o Etnodesenvolvimento pelo Núcleo Histórico Socioambiental – NUHSA/UFRR, Universidade Federal de Roraima. 2008.

SAHLINS, Marshall. D. **Economía de la edad de piedra.**, Akal, Madrid, (1977).

_____. **Cultura na Prática**. Trad: Ribeiro, Vera. Ed. UFRJ. Rio de Janeiro. 2004.

_____. **O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)**. Mana. 3 (1) : 41-73. 1997.

SANTILLI, Paulo. J. B. **Pemongon Patá: Território Makuxi, rotas de conflito**. Tese de doutorado apresentada à área de Antropologia Social, FFLCH, USP, São Paulo, 1997.

_____. **Trabalho escravo e brancos canibais: uma narrativa histórica Macuxi**. Capítulo 16, In: Albert, B., & Ramos, A.R. (orgs.) **Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico**, São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002: 485-505.

SCHRÖDER, Peter. **Economia indígena: Situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2003.

SIGAUD, Lygia. **As vicissitudes do “Ensaio sobre o dom”**. Mana, 5(1): 89-124. 1999.

SILVA, Orlando. S. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. São Paulo. Ed. Annablume, 2007.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Trad: Dinah de Abreu Azevedo. Ed. Gaia. São Paulo. 2003.

WILLIAMS, Samuel. C. **A valorização de conhecimentos tradicionais do povo ingarikó.** Monografia. Licenciatura e Artes. Licenciatura Intercultural. Instituto Insikiran UFRR. Boa Vista-Roraima. 2012. (Monografia Graduação).

WILK, Richard. R. 1996. **Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology.** Boulder, CO: Westview Press. 1996.

WISSELER, Clark. **The American Indian.** New York, Am. Mus. of Nat. History. 1938.

WHITEHEAD, Neil. L. **Dark Shamans, Kanaimà and the Poetics of Violent Death.** Durham & London: Duke University Press. 2002.

_____. **Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1492-1820.** Ethnohistory, Vol. 37, No. 4. (Autumn, 1990), pp. 357-385.

_____. **Lords of the Tiger Spirit. A History of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820.** Dordrecht / Providence: Foris Publications.1988.

WOLF, Eric. **Europa y la Gente sin Historia.** Trad: Barcenas. A. Fondo de Cultura Economica. Mexico. 1982.

TARBLE, Key. **Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica – Antropológica 63–64:45–82 – ICAS & Fundación La Salle – Caracas.** 1985.

ULE, Ernst. **"Entre os índios do rio Branco do Norte do Brasil."** IN: T. Koch-Grünberg, A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá. Manaus: Editora INPA/EDUA, 2006 [1913], pp.113-151.

VIDAL, Silvia. ZUCCHI. A. **Impacto de la Colonización Hispanolusitana em lãs Organizaciones Sociopolíticas y Econômicas de lós Maipures-Arawakos Del Alto Orinoco- rio Negro (siglos XVII-XVIII).** In. America Negra. Expedicion Humana la Zaga de la America Oculta Pontificia Universidad Javeriana. Junio de 1996, nº 11. Bogotá, Colombia.

VILLELA, Jorge. L. M. **A dívida e a diferença: reflexões a respeito da reciprocidade.** Revista de Antropologia, 44(1): 185-220. 2001.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo, Pioneira, 1983.

Sites Consultados.

DREYFUS, Simone. **E a antropologia um tropismo pela: América do Sul.** Disponível no site: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S003477012008000100016&script=sci_arttext. Acesso em 25/ 05/ 12.

BAINES. Stephen. G. **O movimento político indígena em Roraima: identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil - Guiana.** Disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792012000100003&script=sci_arttext. Acesso em 20/ 05/ 12.

Instituto Socioambiental. **Ritual do Aleluia.** Disponível no site: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ingariko/1864>. Acesso em: 20/ 05/ 12.

PIMENTA, José A. V. **“Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia”.** Série Antropologia, Nº 392, Brasília: Departamento de Antropologia, UnB. (2006). Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/53664212/PIMENTA-Jose-Reciprocidade-mercado-e-desigualdade-social-entre-os-ashaninka-do-rio-Amonia>. Acesso em 20 11 2012.

POZ, JOAO. D. **Reciprocidade e endinheiramento nos Cintas-Largas: Notas etnográficas de uma economia indígena na Amazônia meridional.** Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAI/CD_Virtual_26_RBA/foruns_de_pesquisa/trabalhos/FP%2001/DalPoz2008-ABA_Reciprocidade_dinheiro.pdf. Acesso em 20 11 2012.

MELATTI, J. C. **Capítulo 09, Maciço Guianense Ocidental.** Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.65-98, jul. 2004. Disponível no site: <http://www.geocities.com/juliomelatti/ias-d/txguoci.htm>. Acesso em 20/ 05/ 09.

_____ **Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas** – Sobretudo: Capítulo 2, A 'Ilha' Güianense: Introdução; Capítulo 3, Maciço Güianense Ocidental; Capítulo 4, Maciço Güianense Oriental; Capítulo 5, Litoral Güianense. Disponível no site: <http://www.geocities.com/juliomelatti/>. Acesso em 20/ 05/ 09.

Comunidade indígena do extremo norte do país recebe alimentos do MDS. 18/01/2011 Disponível em: <http://www.mds.gov.br/saladeimprensa/noticias/2011/janeiro/comunidade-indigena-do-extremo-norte-do-pais-recebe-alimentos-do-mds>. Acesso em 15.10.2012.

NOVO AURÉLIO: **O dicionário da língua portuguesa. Século XXI.** Versão 3.0. Ed. Nova Fronteira. (Dicionário Eletrônico).

Entrevistas e Comunicação Oral.

ADRINA, Moises. E. Entrevista na Comunidade do Manalai, março de 2012.
ARLINDO, Luís. I. Entrevista na Comunidade do Manalai, janeiro de 2012.
DÍLSON, Ingarikó. D. Comunicação Oral e Memorial, Manalai, 2011-2012-2013.
ELIQUE, Silva. A. Entrevista na Comunidade do Manalai, março de 2012.
GERALDO, Luis. Entrevista na Comunidade do Manalai, março de 2012.
GELITA, Sales. I. Entrevista e Comunicação Oral, Manalai, janeiro de 2012.
LARANJEIRA, Sales. M. I. Entrevista na Comunidade do Manalai, março de 2012.
SECILITA, Sales E. I. Entrevista e Comunicação Oral, Manalai, janeiro de 2012.
TELES, Sales. I. Entrevista e Comunicação Oral, Manalai, janeiro de 2012.
RAPOSO, Celino. A. Comunicação verbal. Boa vista. 08 06 2010.

Tradutores.

Adriano Sales Ingarikó.
Gelson Martins.
Josué Brasil.
Nonato José Camilo.
Marcelo Moisés Edman.
Mauricio Laranjeira Sales Ingarikó.
Teles Sales Ingarikó.

ANEXOS.

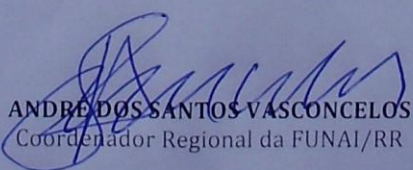


MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
Fundação Nacional do Índio - FUNAI
Coordenação Regional de Roraima - RR

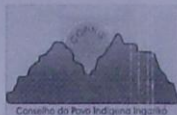
Boa Vista-RR, 15 de fevereiro de 2013.

DECLARAÇÃO

A Fundação Nacional do Índio – FUNAI, órgão da Administração Pública Federal, vinculada ao Ministério da Justiça, instituída nos termos da Lei Nº. 5.371 de 05 de Dezembro de 1967, com sede e foro em Brasília-DF, através de sua COORDENAÇÃO REGIONAL DE BOA VISTA-RR, situada na Rua Bento Brasil, 536 - E, Centro, nesta cidade de Boa Vista-RR, para fins de direito e efeitos legais, **DECLARA** estar ciente de que o pesquisador Emerson da Silva Rodrigues, RG 105250 SESP-RR, CPF 381.950.112-68, mestrando da Universidade Federal de Pernambuco realizou pesquisa de campo na TI Raposa Serra do Sol, Região Ingarikó, para elaboração da dissertação intitulada “Economia e produção Ingarikó”.


ANDRÉ DOS SANTOS VASCONCELOS
Coordenador Regional da FUNAI/RR

Rua Bento Brasil, Nº. 536/E, Centro
Telefone – 3623-9486



CONSELHO DO POVO INDÍGENA INGARIKÓ – COPING

TERMO RECONHECIMENTO

O CONSELHO DO POVO INDÍGENA INGARIKÓ – COPING, na qualidade de representação legal do Povo Ingarijó, vem apresentar ao conselho de Tuxauas da Região Wã Tipi, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, município de Uiramutã – RR, Professor /Pesquisador abaixo apresentado que estará realizando pesquisa científica no Parque Nacional do Monte Roraima especialmente na região da comunidade indígena Manalai

DADOS PESSOAIS:

Prof. **EMERSON DA SILVA RODRIGUES**
RG/Nº 105250 SSP/RR CPF/Nº 381950112-69

Conforme o Projeto básico apresentado para o COPING, e ao analisarmos, reconhecemos a importância dessa pesquisa científica. Este tem objetivo importante que busca contribuir com melhoria de produção e economia Ingarijó, conforme diagnóstico realizado. Por isso o Conselho de Administração do COPING aprovou esta pesquisa.

LINHA DE PESQUISA – Trabalho sobre a Produção e Economia Ingarijó.

LOCAL – Comunidade Manalai

TEMPO DE PERMANÊNCIA: 15 dias

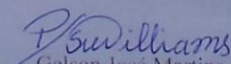
Durante pesquisa não poderão ser feito outros tipos de pesquisas científicas tais como:

- espécies de plantas,
- animais de diversas espécies
- recursos minerais,
- lingüística

Qualquer irregularidade será encaminhada ao conhecimento da FUANI.

Data de entrada: 13 de janeiro de 2012

Previsão de data para saída: 27 de janeiro de 2012


Gelson José Martins
Presidente do COPING

CNPJ: 07.205.802/0001-87

Endereço: Travessa Salomão Lima da Silva 136, Bairro Centenário, CEP: 69312-535

E-mail: secret:coping@yahoo.com.br Fone.: (95) 91258976



CONSELHO DO POVO INDÍGENA INGARICÓ – COPING

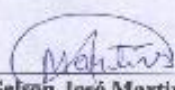
BOA VISTA RR, 20 DE AGOSTO DE 2012

Carta de Anuência

Eu, Gelson José Martins
Identidade 3.22244-6 e CPF 008.899.472-424
Presidente do COPING Conselho do Povo Ingarikó, C.N.P.J. Nº 07.205.802/0001-87
Registro Nº 00002928, localizado na rua Tv Salomão Lima Silva nº 136, Bairro Centenário, CEP 69312-535, Boa Vista, Roraima, fone (095) 9125-8976, email secret.coping@yahoo.com.br.

Represento toda a Região Wai Tipi que abrange as nove comunidades indígenas de Serra do Sol, Manalai, Mapaé, Awendei, Sauparú, Parana, Área Única, Murá Meru e Kumaipa. Declaramos que estamos conscientes e conhecemos a proposta do Projeto de Mestrado do pesquisador Emerson da Silva Rodrigues identidade 105250 SSP RR e CPF 381950112-68 mestrando em Antropologia Social do PPGA da UFPE Universidade Federal de Pernambuco. Reconhecemos e estamos cientes que esse projeto será desenvolvido junto as comunidades da nossa região e estaremos acompanhando e assessorando de perto todo o processo do trabalho acadêmico junto as nossas comunidades.

Nossa região e comunidades ficam localizadas no extremo norte do Estado de Roraima município de Uiramutã, na fronteira Brasil, República Bolivariana da Venezuela e República Cooperativista da Guyana, dentro da Terra Indígena da Raposa Serra do Sol. Lutamos pela manutenção e consolidação sociocultural e político-econômica da nossa região. Por isso acreditamos que o trabalho intitulado "Produção e Economia indígena do Povo Ingarikó", possa contribuir com as nossas demandas possibilitando a partir dele a criação de estratégias sociais e político econômicas segundo a nossa realidade cultural do povo Ingarikó.


Gelson José Martins
Presidente do COPING



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Convido o (a) Sr.(a) para participar, como voluntário (a), da pesquisa: Economia e Produção Ingarikó, sob a responsabilidade do pesquisador Emerson da Silva Rodrigues, email: emersonbv_rr@yahoo.com.br.

Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável. Em caso de recusa você não será penalizado (a) de forma alguma. Em caso de dúvida quanto aos aspectos éticos, você pode procurar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, Sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740- 600, Tel.: 2126.8588 – e-mail: cepccs@ufpe.br)**. Neste endereço o povo indígena, liderança, comunidade ou os pesquisados poderão entrar em contato para saber como anda os tramites do projeto para liberação da pesquisa. O mais importante é que se o povo indígena se sentir constrangido ou tiver qualquer tipo de problema com o pesquisador ou com a pesquisa, o povo indígena tem o “poder” e o direito de interromper e parar a pesquisa mesmo que tenha previamente autorizado antes. O pedido de retirada do pesquisador e da sua pesquisa pode ocorrer em qualquer estágio da pesquisa sendo que o pedido do povo indígena tem maior peso e deve ser acatado imediatamente pelo pesquisador (res).

A pesquisa com a população indígena será feita através de entrevistas com gravador tipo mp3, podendo ocasionar ao entrevistado constrangimento e timidez ao responder o questionamento. As entrevistas ficaram armazenadas no formato de documento pdf e gravados em um CD-ROM com o pesquisador e uma cópia em CD-ROM no PPGA da UFPE com o professor Dr.Peter Schröder, no prazo mínimo de 5 anos, estas cópias terão apenas finalidades restritamente acadêmicas e de nenhuma forma serão disponibilizadas para instituições públicas ou privadas. As cópias das entrevistas posteriormente serão destruídas após cinco anos da publicação do trabalho, somente informações de caráter restritamente acadêmico serão divulgadas. O risco do contato no trabalho in loco existe, como a possibilidade de interferência na cultura com a presença do pesquisador ou deste inserir algum tipo de doença. Nesse caso a entrada em terras indígenas somente será liberada quando o pesquisador estiver em dias com a sua caderneta de vacina nacional e internacional. Quanto as informações que não são de interesse de divulgação sobre o povo Ingarikó, as cópias somente terão a finalidade de arquivo ficarão guardados em um lugar seguro dentro da própria UFPE com todo sigilo e segurança, sendo que não serão disponibilizadas a terceiros sob nenhuma circunstâncias, portanto dessa forma não trará nenhum prejuízo junto ao povo pesquisado.

O trabalho final poderá depois de concluído trazer visibilidade sociocultural e política para o povo indígena Ingarikó, ou poderá ser um mecanismo e instrumento para acionar as suas demandas sociais, ou fomentos para os seus projetos comunitários em campos diversos. Outra aplicabilidade é que possam organizar a partir do trabalho estratégias localizadas e focadas para as suas comunidades, dentro das suas possibilidades e realidades culturais. Efetivamente o trabalho e pesquisa ampla consolidará o povo Ingarikó como uma unidade étnica e autônoma sociocultural e político-econômica frente ao Estado anti-indígena de Roraima, possibilitando-os acessar informações acadêmicas da sua realidade e transformá-las em benefícios comunitários diversos no campo da produção, economia, saúde e educação. O senhor (a) irá responder às perguntas ao pesquisador em um local reservado e não será obrigado a responder a nenhuma questão da qual não estiver à vontade. Poderá desistir a qualquer momento sem nenhum prejuízo. O responsável pelo estudo não falará seu nome em nenhum momento e se comprometerá em não contar para ninguém sobre a entrevista, nem sua identidade, e somente suas respostas serão incluídas para os resultados da pesquisa.

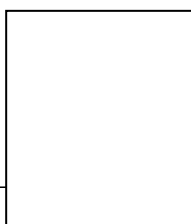
Assinatura do pesquisador

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO

Eu,.....RG/...
..... CPF/.....
abaixo assinado, concordo em participar do estudo
como voluntário. Fui devidamente informado (a) e esclarecido(a) pelo(a) pesquisador(a)
.....sobre a pesquisa, os procedimentos nela
envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação.
Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve
a qualquer penalidade.

Local e data

☐ Impressão Digital



.....
a do participante

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceite do sujeito em participar. 02 testemunhas (não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: _____

Assinatura: _____

Nome: _____

Assinatura: _____