

ENTRE PRÁTICAS E APROPRIAÇÕES: AS INSCRIÇÕES MAKUXI SOBRE O CATOLICISMO NA TERRA RAPOSA SERRA DO SOL

Este artigo traz uma análise acerca das especificidades do catolicismo entre os índios da mais numerosa etnia de Roraima, os Makuxi¹, moradores da comunidade Maturuca, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), a partir da reflexão de algumas práticas cotidianas, visando perceber as apropriações desta religião pelos índios.

O estudo de tais especificidades - que envolve um conjunto de símbolos, rituais e imaginários - apoia-se nas noções oferecidas pela fecundidade dos pensamentos de Michel de Certeau e Roger Chartier. Para M. de Certeau (2009), apropriação é tomar uma coisa e fazê-la própria. Logo, o catolicismo entre os Makuxi é refletido como um espaço para as ressignificações, onde as formas de viver a religião tendem a expressar os interesses do grupo que a forja.

Parte-se do pressuposto de que a interação entre os Makuxi e os missionários católicos (especialmente por meio da prática evangelizadora dos consolatinos² nos últimos 40 anos) mobilizou usos e entendimentos que conduziram à organização política dos indígenas, por meio da defesa de seu território. Este aspecto, em grande medida, é tomado como desencadeador do processo de valorização étnica dos Makuxi, onde a identidade desses povos passa por transformações que se refletem, como afirma Hall (2001, p.71) nos mais distintos processos de representação.

Ao sugerir que a motivação religiosa desempenhou uma função central na defesa dos direitos indígenas, uma questão roteiriza a presente análise: Como os Makuxi se apropriam desse modelo de catolicismo - no contexto indissociável de suas crenças indígenas e da luta pela terra - a tomar como práticas de significação os eventos inseridos no calendário da Semana Santa e do Natal?³

As razões pelas quais foram selecionados esses momentos estão circunstanciadas ao potencial analítico proporcionado pelas duas principais celebrações do calendário litúrgico católico. Tomados de modo aligeirado, os dois eventos cristãos instituem importantes diferenças; enquanto a liturgia do Natal marca o nascimento de Jesus e enfatiza a sua humanidade por meio da criança na manjedoura, do homem histórico de vida simples na carpintaria de José, a liturgia da Semana Santa destaca o Cristo como o escolhido por

Deus, cuja ênfase teológica, notadamente a partir do Concílio Vaticano II, se volta para a ressurreição como sinônimo de resistência e de renascimento.

Para pensar esses laços em contexto étnico, opta-se em abordar dois conjuntos de práticas: o primeiro destaca a Missa de Natal e a Via Sacra como ritos institucionalmente oferecidos pela Igreja Católica e apropriados numa perspectiva étnica; o segundo, a Festa natalina dos Makuxi e a cerimônia denominada Subida da Serra são eventos marcados pela evocação das tradições e dos valores culturais e religiosos. Faz-se notar, contudo, que a separação desses eventos é apenas um recurso para apreender os sinais de uma experiência religiosa amalgamada pela combinação de elementos que articulam tais práticas e que são devedores de sentidos construídos *no cotidiano e pelo cotidiano*.

Antes, como a homologação da TIRSS é acionada como episódio central para acessar as relações no campo etno-religioso, é importante ater-se sobre alguns aspectos da luta e da conquista da terra como símbolo de intensificação dos laços entre a Igreja Católica de Roraima⁴ e os índios Makuxi.

A Terra Raposa Serra do Sol no centro da evangelização indígena

A TIRSS concentra o maior número de indígenas do estado. Segundo dados do Conselho Indígena de Roraima (Cir), nas 194 aldeias vivem aproximadamente 19 mil índios das etnias Makuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang e Patamona, em 1,7 milhões de hectares - que correspondem a 7,5% da área total de Roraima. A área foi demarcada em 1998 e homologada de modo contínuo⁵ em 2005. No entanto, somente em março de 2009, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou favorável a homologação da terra.

Para além da cronologia é imperioso buscar sentidos que se reelaboram numa dinâmica movida por interesses divergentes. Os argumentos contrários à homologação contínua se basearam no entendimento de que a destinação das terras impediria o desenvolvimento do Estado, por retirar dessas áreas as fazendas produtoras de arroz, assim como por estar situada em área de fronteira (com a Venezuela e a Guiana), a terra indígena colocaria em risco a soberania do país diante da cobiça de outras potências mundiais. As principais fontes de interlocução desses argumentos se mantêm atualizadas por meio da opinião de políticos locais, empresários, grandes produtores rurais de Roraima e Exército.

Apoiaram a homologação contínua da TIRSS: a Igreja Católica de Roraima, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Governo Federal, algumas organizações não governamentais nacionais e estrangeiras. Os argumentos em favor

basearam-se na garantia constitucional do direito de posse permanente e exclusiva de suas terras pelos povos indígenas, na sobrevivência de culturas milenares e na preservação do meio ambiente.

Os indígenas assumiram posturas divergentes. O Conselho Indígena de Roraima (Cir), oriundo desse processo de aproximação com a Diocese de Roraima, defendeu a homologação contínua, enquanto que a Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (Sodiur), movimento que mantém aproximação com os programas do Governo Estadual, pôs-se contrário à homologação contínua. As duas entidades têm dificuldades de interação que repercutem, inclusive, nessa fase posterior à decisão do STF.

Observa-se que muitos temas se põem nos interstícios das informações sobre a TIRSS. Essa profusão decorrente da instauração de uma nova territorialidade indígena se reflete na ideia já apresentada por Oliveira (2004, p.22), segundo a qual, desde a presença colonial, novas formas e desenhos territoriais deflagram transformações em muitos níveis da existência sociocultural da sociedade. Uma das maneiras de olhar para o contexto da TIRSS é pela ótica intersocietária do conflito, cujas bases de tensão se estabelecem nas diferenças de percepção sobre as formas de ocupação da terra. É em torno da resistência desses grupos que se constitui o que Oliveira chamou de *processos de territorialização*.

Vista dessa maneira, a TIRSS é o produto histórico de processos forjados, defendidos e afirmados por meio de diferentes estratégias de organização desses povos, onde a atuação dos missionários do Instituto Consolata teve uma participação central.

Os projetos de evangelização e de promoção humana vão marcar enfaticamente a ação missionária consolatina entre as várias etnias de Roraima, a partir do final dos anos setenta. As transformações na forma de conceber os índios são devedoras de uma soma concreta de vários fatores, onde, no centro estão o Concílio Vaticano II e os movimentos sociais que tiveram lugar na América-Latina desde o começo dos anos 60 e que inspiraram o surgimento da Teologia da Libertação⁶, dentre outros eventos.

Implicados nesse contexto e inseridos nas aldeias, os consolatinos em Roraima passaram a realizar uma ação evangelizadora focada nos problemas enfrentados pelos índios, decorrentes da invasão de suas terras e suas consequências: a escravização da mão de obra indígena, a supervalorização de mercadorias num comércio de controle total do não índio, a introdução de bebida alcoólica, doenças, assassinatos e prostituição, enfim, um amplo espectro de violência física e simbólica.

Na base desses problemas estava a relação de subserviência do índio em relação aos fazendeiros e garimpeiros. Os padres e as irmãs do Instituto Consolata começaram a propor atitudes para contornar a dependência a partir de um processo a que os missionários denominaram de “reforço à dignidade humana do índio”. No rol dessas práticas constam a instalação de cantinas e roças comunitárias, os projetos de corte e costura para as mulheres indígenas, a discussão de um modelo de educação diferenciada nas escolas dessas comunidades e o projeto inédito denominado *Uma vaca para o índio*⁷.

A efetivação dessas ações tanto é produto quanto fomenta uma nova análise crítica dos conflitos em torno do uso da terra que vai, por sua vez, incentivar a organização política desses povos, a partir das assembleias estaduais dos tuxauas⁸. Na esteira dessa reunião anual das lideranças indígenas são formados os conselhos regionais que funcionam para dar operacionalidade às demandas aprovadas em assembleia. E como produto refinado dessas organizações de bases tem-se a criação em 1987 do Conselho Indígena do Território de Roraima (Cinter) que, no ano seguinte, passa a se chamar Conselho Indígena de Roraima (Cir), entidade com forte visibilidade política na luta pela homologação contínua da TIRSS. Por força de síntese, pode-se dizer que a luta pela terra foi a causa responsável pela estreita conexão entre religião e política.

A construção do cotidiano religioso dos Makuxi: entre práticas e apropriações

O templo na aldeia Maturuca é o símbolo principal de visibilidade da presença católica entre os Makuxi desde o tempo dos beneditinos quando foi construída a primeira capela, no início do século XX. Recentemente, uma nova e ampla igreja está em fase de acabamento. A obra foi referida pelo tuxaua como uma de suas prioridades para representar, com zelo, a adesão religiosa de sua comunidade já que há na região um avanço das igrejas evangélicas. A unidade em torno da religião católica é reforçada pelos laços históricos entre o catolicismo e a luta dos Makuxi pela terra, e pelo respeito e a convivência entre esta religião cristã e as crenças e costumes tradicionais indígenas.

É olhando para essa aldeia⁹ onde o sino toca todos os dias - pela manhã e à tarde - convidando os Makuxi para as orações na igreja, onde a comunidade funciona como um centro irradiador¹⁰ das atividades católicas para a região, que se passa a descrever e analisar certa assinatura cultural dos Makuxi em matéria de cotidiano religioso. Para tanto, reproduzo alguns trechos do meu diário de campo sobre quatro práticas específicas:

Missa de Natal - noite do dia 24 de dezembro de 2011. Toda celebração católica faz a memória do acontecimento fundante do Cristianismo, a morte e a ressurreição de Cristo. A celebração do Natal acrescenta a esse sentido a festa do nascimento de Jesus. Assim, ao tempo em que o comentarista situa as nuances do calendário litúrgico, observo que a Missa de Natal em Maturuca exhibe os primeiros sinais de uma celebração planejada. Uma procissão dá início a cerimônia aonde alguns indígenas conduzem o círio pascal, uma cruz de madeira, flores e um feixe de pequenas varas que simboliza a união desses povos. Eles são seguidos por muitas crianças com pequenas velas acesas que vão iluminar o presépio instalado ao lado direito do altar. Os demais símbolos são recepcionados pelo tuxaua e sua esposa no momento em que o padre também se aproxima da mesa principal, enquanto se entoa o canto de entrada em português.

Há muitos participantes, todos os bancos de madeira estão ocupados. As crianças ficam a vontade, muitas se acomodam no chão em torno do presépio. As mães com filhos de colo ficam na parte mais ao fundo da igreja. Os jovens se concentram no lado direito das bancadas, onde estão os animadores e seus instrumentos musicais. Os idosos, pais e mães de família compõem, por fim, o cenário das pessoas que formam a assembleia.

A arquitetura da igreja tem a forma de meio círculo. Não há muitas referências imagéticas, destaca-se na parte anterior ao altar a imagem em gesso do padroeiro, Coração de Jesus. Duas folhas de coqueiro e duas faixas com as frases em português e em makuxi sobre o trecho do evangelho de João (*Eu vim para que todos tenham vida e vida em abundância*) ajudam a ornamentar o altar. Além do presépio, há uma pequena árvore de natal enfeitada com artigos indígenas e iluminada por pisca-pisca. Nela estão afixadas faixas com a inscrição dos cargos das lideranças indígenas da comunidade.

O sacerdote – um missionário português que está há dois anos na comunidade indígena – segue as etapas que constituem a estrutura celebrativa sem empreender grandes adaptações do ponto de vista litúrgico. Dos ritos iniciais à liturgia da palavra, da liturgia eucarística aos ritos de encerramento, destaco: a bênção do padre à imagem do menino Jesus sobre uma folha de bananeira, transladada até o presépio enquanto os presentes cantam *Noite Feliz* em língua makuxi. Este evento antecipa a homilia em que o sacerdote evidencia o natal como a festa da família, convidando as famílias de Maturuca a se ajudarem mutuamente. No momento das preces, uma das catequistas improvisa o pedido de bênçãos de Deus sobre os índios da sua comunidade. No momento do ofertório, crianças conduzem aos pés do altar alimentos típicos da região: melancia, queijo, (caxiri e beiju¹¹),

enquanto o padre ergue e consagra o pão e o vinho. O momento de maior interação se dá com os cumprimentos no rito da saudação da paz. Durante a comunhão outro sinal destaca o caráter solene desta missa, a distribuição da hóstia mergulhada no vinho. A esposa do tuxaua é convidada a segurar o cálice de vinho para que os demais possam participar do rito. O canto final foi entoado em língua makuxi.

Rito da Via Sacra¹² - manhã do dia 06 de abril de 2012. Indígenas de todas as idades acompanham a Via Sacra sob o forte sol da manhã. Inicialmente, ainda na igreja, outro missionário português que há cinco anos convive entre os Makuxi combina o roteiro da celebração, destacando o enlace entre a história de sofrimento de Cristo e as dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas. Algumas lideranças indígenas são convidadas a fazer a memória da luta de seu povo durante as 14 estações que compreendem as etapas de reflexão sobre o suplício de Cristo.

O local das estações - marcado com cruzeiros e flores - desenha o trajeto da procissão que transcende aos limites da área central da aldeia. O padre dispensa as vestes tradicionais e segue de camiseta e calça jeans. O evento obedece a um roteiro, em cada parada tem-se: O anúncio da estação; a jaculatória rezada de joelhos em que o padre diz: “Nós vos adoramos, Senhor Jesus Cristo, e vos bendizemos!” A que todos respondem: “Porque pela vossa santa cruz remistes o mundo”; a leitura de um trecho da Bíblia; o comentário feito pelo padre para estabelecer conexão entre a mensagem bíblica e o anúncio da fala de uma pessoa da comunidade; e a memória Makuxi sobre os fatos que aproximam a dor e a vitória do seu povo à luz do sofrimento, morte e ressurreição de Cristo. Entre uma estação e outra se rezam orações e entoam-se cantos religiosos, alguns em língua makuxi.

Apropriada, a Via Sacra faz, por meio da narrativa das lideranças indígenas, a memória do processo de luta e transformação da realidade dos Makuxi. 1ª Estação: uma agente de saúde - e o seu relato sobre o serviço de saúde implantado pelos missionários católicos como uma das primeiras conquistas dos Makuxi para não serem ‘entregues à própria sorte’; 2ª Estação: um ex-coordenador do Conselho Indígena de Roraima - e o seu relato sobre a “parceria” com a Igreja Católica e a importância dos índios se organizarem politicamente para se sentirem mais fortes; 3ª Estação: um conselheiro - e o seu relato sobre os fracassos sofridos pelas comunidades indígenas e a importância do difícil trabalho dos conselheiros regionais para animar os índios a lutarem por seus direitos; 4ª Estação: uma senhora - e o seu relato sobre a parceria das mulheres em toda a história de luta por melhores condições de vida na TIRSS; 5ª Estação: o tuxaua - e o seu relato sobre os que já

assumiram esse papel em sua comunidade, destacando a união como o aspecto que mais suavizou o peso dos problemas enfrentados pelos índios; 6ª Estação: uma jovem - e o seu relato sobre a vontade de poder honrar a história de luta de seus pais e avós, lembrando o compromisso que todos devem ter para com a terra recém-conquistada; 7ª Estação: um motorista - e o seu relato sobre a operacionalidade na luta pela terra, as dificuldades enfrentadas pelas longas distâncias, a precariedade dos acessos e os receios de emboscadas; 8ª Estação: uma idosa - e o seu relato sobre a organização das mulheres indígenas, a partir da experiência com o projeto *corte e costura*, implantado em 1986 pelas irmãs Consolata; 9ª Estação: o segundo tuxaua - e o seu relato sobre a necessidade de o índio buscar apoio para se reerguer, com base nas formas de trabalho e de sustento da sua comunidade; 10ª Estação: um coordenador regional - e o seu relato sobre a resistência indígena, a partir da memória do conflito ocorrido em 2008, quando um grupo de índios ocupou uma das fazendas instaladas irregularmente na TIRSS. O episódio, que resultou em vários índios baleados, foi filmado, e os Makuxi acreditam que a divulgação dessas imagens ajudou a assegurar a vitória sobre a terra; 11ª Estação: um professor - e o seu relato sobre a história e o papel da escola diferenciada; 12ª Estação: um vaqueiro - e o seu relato sobre o “estado de agonia” com que se encontravam as comunidades indígenas pela invasão de suas terras e as mudanças celebradas pelo projeto *Uma vaca para o índio*; 13ª Estação: um pai de família - e o seu relato sobre a importância de zelar pela vida dos outros, a começar no trato em caso, com os filhos; 14ª Estação: uma catequista - e o seu relato sobre a luta dos Makuxi, a partir da memória da presença católica entre os índios da região, destacando as práticas religiosas como alimentadoras da fé e da conquista de sua terra.

A Subida da Serra - manhã do dia 21 de abril de 2011. Este é um dos momentos religiosos mais aguardados na comunidade. Cerca de 60 pessoas - homens, mulheres, jovens e crianças - partem cedo, orientados pelo símbolo cristão da cruz que do centro da aldeia, quase não se vê. Todos seguem em pequenos grupos, de chinelos de dedo, numa briga constante com o chão pedregoso, de vegetação rasteira. O sol sobe conosco nesse percurso que dura até duas horas, a depender do preparo físico e do ritmo que cada um emprega. Ainda durante o trajeto questionei a um dos jovens sobre a origem do nome da serra. Seu relato, de inspiração mitológica, aliviou o esforço da subida.

O nome da serra é Turuca. Os filhos de Macunaima, Enxikiran e Aniqué, saíram para pescar e pegaram um peixe tão grande que ele escapou e foi

se esconder num buraco que tem aqui na serra. O buraco é tão grande que corre um rio no fundo dele. Tem gente mais velha que já viu esse buraco. Então os irmãos saíram atrás do peixe, batendo no chão, pra descobrir onde se escondia o bicho. Quando eles batiam com um pau no chão, o peixe fazia turu - ca - turu - ca. Nunca acharam o peixe, mas este som que o bicho fez deu nome a serra. Como o branco teve dificuldade de falar esse nome, por isso passou a chamar de Maturuca. O nome da serra gerou o nome do nosso lugar.

No alto da serra, em 2005, os Makuxi fincaram uma grande cruz e desde então, o evento é recambiado entre as fronteiras do religioso e do político, tanto por lembrar o sacrifício de Cristo que morreu pregado na cruz quanto por celebrar a conquista da terra pelas comunidades indígenas da região, como exalta essa combinação uma das catequistas: “Na Semana Santa fazemos isso porque essas dores que sentimos, essa dor que Jesus sentiu por nós, nós temos que sentir também, porque somos pecadores. Fizemos essa caminhada com cansaço. E nessa caminhada, eu rezo muito mesmo, por todos, porque a oração é o nosso fortalecimento dentro da comunidade.”

Na chegada ao topo da serra se avistam as edificações mais altas da comunidade Maturuca, dentre elas, a igreja. Do alto também se vê a sequência de serras e o rio Maú que defini parte da fronteira entre o Brasil e a Guiana. A animadora da catequese convida a todos para, entorno da cruz, darem início à cerimônia religiosa que inclui orações, cantos, preces e leitura da bíblia, seguindo a indicação católica para a homilia da Quinta-Feira Santa. Na sequência, reza-se o terço, sendo cada mistério intercalado por cantos em português e em makuxi. Em alguns momentos os presentes são convidados a rezar de joelhos sobre o chão de pedras. E quando incentivados a refletir a palavra bíblica, os Makuxi destacam a família, a comunidade e a terra como aspectos da vida cotidiana, ora sob a forma de pedidos ora sob a forma de agradecimentos a Deus. Terminadas as rezas, os alimentos levados por cada pessoa são postos ao chão e compartilhados. O regresso se dá logo após o lanche, já que o sol mais forte torna a descida da serra bem mais difícil.

A organização desse rito é exclusiva da comunidade, podendo contar ou não com a presença do padre, na condição de convidado. Conforme um dos missionários, a Subida da Serra não aciona certas devoções. A caminhada para os indígenas tem um sentido diferente. “Ainda cheguei a sugerir que fizessem uma Via Sacra, mas eles geralmente silenciam quando não concordam. Apreciam a própria caminhada, a leitura e a reflexão da Bíblia.”

A Festa - tarde do dia 25 de dezembro de 2011. O almoço é oferecido por uma das professoras indígenas e preparado em conjunto com outras famílias. Essa forma de dividir o preparo dos alimentos explica o fato do almoço estar pronto em pouco tempo, mesmo que os envolvidos na tarefa tivessem estado durante quase toda a manhã na igreja, acompanhando as orações. Na casa da professora encontramos um grupo de cerca de 20 indígenas. O ambiente, uma sala animada por muitos risos e conversas. Na parede, um cartaz com a expressão *morupe nesak* que, em makuxi, quer dizer, *seja bem vindo*. Ao centro da sala e sobre uma esteira são postos os alimentos. Em grandes panelas de barro são servidos a damurida, caldo com carne de caça ou peixe bastante apimentado, o tacacá indígena, a farinha e uma travessa de peixe assado, além de uma pequena travessa com tomates picados. O beiju e baldes com caxiri acompanham os pratos. O caxiri atravessa os eventos; ele é servido antes, durante e depois do almoço. A anfitriã faz uma oração na língua nativa e em seguida todos são convidados a se servir. Parte do grupo senta-se ou fica de joelhos ao redor da esteira; o gesto é lembrado como uma forma tradicional dos indígenas se acomodarem durante as refeições. A presença mais aguardada é a do “tio Mauro”, como todos os chamam por aqui. A expectativa gira em torno das histórias por ele contadas. “Tio Mauro conta a história dos antigos”, avisa-me um dos presentes. Notei desde sua chegada que outro talento o acompanha: tudo o que o tio Mauro diz provoca risos. Depois do almoço, todos se acomodam para uma rodada de conversa, tendo ao centro o convidado especial. Os presentes vão lembrando os fatos, e dos relatos da última caçada às cenas de ciúme de sua esposa, a ênfase narrativa de tio Mauro recai sobre a potencialidade cômica da história. Depois disso, o grupo segue para o malocão¹³ carregando a cabaça grande de caxiri e o um cesto artesanal, cheio de beiju. A intenção da caminhada ao malocão é dar continuidade ao clima de festa propício ao natal, nos termos da memória e da (re)apropriação da tradição makuxi. Tio Mauro faz todo o percurso entoando um canto e dançando parixara, dança tradicional dos povos indígenas da região, ladeado por duas senhoras. Atrás, os demais o seguem no mesmo compasso. O ritmo não é tão fácil de acompanhar, os movimentos se alternam para frente e para trás. O movimento de recuo quase sempre surpreende aos que vem atrás, motivando gargalhadas e gritos. Outros indígenas aguardam o grupo no malocão. Forma-se, então, uma grande roda, mais heterogênea em sua composição, além de velhos e adultos, há jovens e muitas crianças. Na recepção, os dois grupos se saúdam com gritos e dançam o *Aleluia*¹⁴. Ninguém usa vestes tradicionais, nem a tanga, nem o saião de palhas. Estão com as vestes de todos os dias, no

estilo de uma aparência cristianizada de longa data. Como diz o animador, o que se vê é uma “brincadeira”. Se os Makuxi estão brincando, isso não quer dizer que a diversão seja despreziosa. Há sentidos revestidos nisso. Por certo um deles atende ao esforço em assegurar um modo de celebrar o nascimento de Jesus Cristo nos termos de uma memória de seu povo, dos seus avós, dos modos de se “brincar o natal de antigamente”. Uma indígena me adverte de que aquela festa regada a dança, canto, caxiri, comunhão com a comunidade e com a história dos seus antepassados equivale a uma missa para os Makuxi. “Essa é a nossa missa”. O fato é que as danças tradicionais agitam o malocão até às quatro horas da tarde. Só mesmo a proximidade da hora da celebração de uma nova missa (rito católico) dispersa o grupo.

As “Artes de fazer” do Makuxi: alguns sinais

Como os Makuxi se apropriam do catolicismo diante do que foi sinalizado por meio das práticas descritas? Se num primeiro momento classificamos os dois conjuntos de práticas, um pela preponderante produção institucional da Igreja Católica (Missa de Natal e Via Sacra) e outro pela preponderante produção dos Makuxi (Subida da Serra e Festa), tal sistematização se rende aos apelos das múltiplas produções, de maneira que as apropriações realizadas pelos índios transitam entre as práticas, problematizando-as.

Podemos pressupor que a Missa de Natal é a prática que de modo mais frágil expressa as particularidades do catolicismo entre os Makuxi, especialmente pelo *consumo* do modelo universal desta celebração cristã. Porém, constatar isso implica em duas observações: a de que mesmo diante de um formato globalizante, os índios são capazes de imprimir, de *produzir* sentidos particulares à linguagem religiosa, levando ao que diz Michel de Certeau (2009), à necessidade de analisar a manipulação desses códigos pelos praticantes; a segunda observação ressalta que a baixa expressão de adaptações locais ao rito não quer dizer que a missa ocupe um lugar menor na experiência religiosa desses índios. A valorização desse rito e de outros similares (as orações diárias, por exemplo) é tributária de um processo histórico onde o catolicismo foi a primeira religião a se inserir na comunidade e a buscar formas de atualizar sua evangelização. Uma expressão dessas combinações é trazida por Michael Löwy (2000, p. 83) ao lembrar que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), cujo trabalho tem a marca da auto-organização dos grupos para enfrentar preocupações concretas do cotidiano dos mais pobres, e que se fazem presente

também junto às aldeias, “[...] são muito mais convencionalmente religiosas do que se imagina geralmente: elas apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adorações e comemorações como procissões e peregrinações) que pertencem à religião popular.”

Ainda sobre a Missa de Natal, é pertinente sublinhar que os sentidos dessa prática religiosa foram mobilizados para priorizar a família como elemento de reflexão, na medida em que o potencial da mensagem não oferece tantos recursos litúrgicos para se pensar a trajetória de luta e resistência dos Makuxi quanto às significações sugeridas pelo rito da Via Sacra.

A maneira de fazer a Via Sacra realça os sinais de compatibilidade entre a religião e a política, permitindo, por meio da memória do *Caminho da Cruz*, de Cristo, uma ressignificação da aliança entre a Igreja Católica, inspirada na Teologia da Libertação, e as ações políticas de enfrentamento aos problemas concretos vividos pelos Makuxi na TIRSS.

Independente de ter havido uma roteirização das conexões entre a história bíblica do sofrimento de Cristo e o enredo de dor, de luta, e de vitória dos Makuxi, a partir da própria causa da terra, a experiência vivida pelos indígenas faz com que cada um *metaforize* a sua trajetória e a de seu povo em termos muito próprios. Isso se evidencia na ação de elaborar uma mensagem a ser compartilhada em cada estação, no destaque dessa mensagem a um aspecto em detrimento de outro, na emoção diante de um relato específico, no sentir-se ou não parte dessa história, ou até mesmo na forma de guardar todas as expressões em silêncio, por mais que essa postura contenha uma eloquência de sentidos.

Para Roger Chartier (2003, p. 152-153) a apropriação não se dá apenas na perspectiva dominante, ela se manifesta de modo cotidiano, processual e histórico, sob a forma de usos e interpretações inscritas em práticas específicas. Dessa forma, a Via Sacra dos Makuxi chama a atenção sobre condições e processos concretos que fundamentam a produção de sentidos desses indígenas, levando a reconhecer que “[...] nem as idéias nem as inteligências são desencarnadas, e, contrariamente aos pensamentos universalistas, que as categorias dadas como invariantes, que sejam fenomenológicas ou filosóficas, devem ser pensadas na descontinuidade das trajetórias históricas.”

Contudo, a modulação dessas operações que a prática da Via Sacra destaca tende a sugerir uma convergência de opiniões em torno do reconhecimento dos Makuxi sobre a motivação católica dispensada e dirigida ao processo de luta e de conquista da TIRSS. Na

esteira desse reconhecimento, a palavra “parceria” exprime o entendimento dos índios sobre os benefícios mútuos de um acordo que mobiliza interesses tanto na esfera do trabalho religioso quanto na esfera da organização política dos indígenas. Vindo daí uma das razões da coesão dos Makuxi, da comunidade Maturuca, em torno da religião católica ou como diz Hervieu-Léger (2005, p.177), sob um regime de “validação comunitária do crer”, que opera na instância do próprio grupo.

Entendendo essas celebrações, na acepção de M. de Certeau (2009), como *maneiras de fazer*, pode-se considerar que os Makuxi desenvolvem *astúcias* no consumo-produção dos ritos religiosos. Logo, esse modo astucioso de proceder vai se manifestar com mais clareza nos eventos da Subida da Serra e da Festa. O primeiro especialmente por evidenciar a “microresistência” dos índios ao silenciarem diante da dica do missionário de inserir a Via Sacra na caminhada em direção ao cruzeiro. Tem-se, desse modo, o deslocamento da perspectiva de um suposto consumo passivo para a criação ou o desvio no uso desses produtos. Subir a serra, mesmo que represente cansaço e dor espelhados na história de cruz de Cristo, é também um modo de fazer dos Makuxi que movimenta a comunidade em torno de um sentido que chega a ser festivo. A caminhada entre a aldeia e o topo da serra tanto desencadeia um comportamento sagrado nas primeiras horas do dia - pelo sacrifício físico e pelos propósitos das orações – como também evoca outros sentidos: antes, a cargo dos preparativos e da instituição de um dos assuntos mais comentados na aldeia; durante a subida, pela formação de pequenos grupos que caminham juntos, os cumprimentos, a expectativa sobre quem alcançará mais cedo o topo da serra e as brincadeiras que colocam em dúvida o desempenho de quem se aventura pela primeira vez; e depois, diante da repercussão sobre a performance das caminhantes.

A respeito disso, Geertz (2008, p. 83) diz que essas cerimônias realizam a fusão do *ethos* com a visão de mundo. As representações em torno da Subida da Serra, de modo especial, sobre as interações dos Makuxi com os seus visitantes, podem ser associadas ao que assegura Geertz:

Enquanto para os ‘visitantes’, pela natureza do caso, as realizações religiosas só podem ser apresentações de uma perspectiva religiosa particular, podendo ser apreciadas esteticamente ou dissecadas cientificamente, para os participantes elas são, além disso, interpretações, materializações, realizações da religião – não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também modelos *para* a crença nela. É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam.

O dia de Festa na comunidade Maturuca reserva momentos de uma especial cumplicidade que borra as fronteiras da religião, da cultura e da política. É certo que essas interdependências não se dão por automatismos, mas pelo processo de construção desses sentidos pelos próprios indígenas em suas práticas sociais. A valorização das lideranças comunitárias, as orações que amalgamam os encontros, os alimentos que dão sabor e combustível para as histórias e os risos, os cantos, as danças, enfim, a comunhão festiva com o outro emana sentidos de uma “missa” indígena, de uma celebração Makuxi. Os indígenas da comunidade Maturuca produzem as diferenças entre o catolicismo e as suas crenças tradicionais, mas o reconhecimento dessas diferenças não os inibe, antes os incentiva na arte de fazer a bricolagem e de transitar entre esses universos simbólicos.

NOTAS

1 Os Makuxi representam quase 60% dos indígenas de Roraima, com uma população em torno de 30 mil índios. Sua presença se dá nas fronteiras do Brasil com a Guiana e com a Venezuela. Pertencentes ao tronco linguístico karib, os Makuxi falam a língua de mesmo nome e tem em Makunaima o seu mito fundador, criador das serras, rios, matas e campos habitados por seus descendentes.

2 O Instituto Consolata para Missões Estrangeiras foi fundado em 1902, em Turim, na Itália, pelo padre José Allamano. Os missionários chegaram ao então Território de Roraima em 1948 para substituir o trabalho dos monges beneditinos. Segundo Araújo (2006, p. 65-6), a prática desses missionários compreende duas fases: a primeira, orientada pelo modelo ultramontano de missão e que foi hegemônica até o final dos anos sessenta, baseava a ação evangelizadora na concepção de integração dos índios à sociedade branca. Já o modelo que orientou a segunda fase estendida aos dias atuais atendeu a transformações alicerçadas em torno do Concílio Vaticano II (1962-65), da Teologia da Libertação e da criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), dentre outras. Os índios e os seus problemas sociais, econômicos, políticos e culturais passam a compor o inovador campo de visão da Igreja.

3 Os dados fazem parte da pesquisa de campo realizada em abril de 2011, dezembro de 2011 e abril de 2012.

4 Não há unidade em torno desta expressão, considerando que a instituição religiosa é formada por diferentes segmentos, diversificados, do mais tradicional ao mais engajado nas causas indígenas. No entanto, para evitar repetições, toda vez que a expressão *Igreja Católica* for utilizada no contexto de apoio à causa indígena, entenda-se tratar especialmente do segmento diocesano, afinado com os princípios defendidos pelo Conselho Indigenista Missionário, criado com a finalidade de coordenar a ação missionária nacionalmente.

5 Por *contínua* se entende a homologação de terras para usufruto exclusivo dos povos indígenas que ali vivem. Por homologação em *ilhas* se entende o fracionamento das terras, podendo abrigar em suas áreas tracejadas, índios e não índios, propriedades públicas e privadas.

6 Duas outras referências ajudam a compor o quadro geral de ideias que contribuíram para a construção de uma nova maneira da Igreja Católica perceber os índios e de repensar sua inserção no meio deles: a Declaração de Barbados I, documento do Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul, ocorrido em 1971, onde os antropólogos recomendavam a retirada das missões das áreas indígenas (Prezia, 2003, p. 54-6); e a criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), em 1972, diretamente vinculado à Presidência da CNBB, ainda como parte do processo de renovação pós-conciliar da Igreja Católica, voltado especificamente para a coordenação das atividades religiosas junto às várias etnias indígenas no Brasil (Rufino, 2006, p. 236).

7 O projeto do gado - como é mais conhecido - se caracteriza pela doação de certa quantidade de rês para uma comunidade indígena que no final de cinco anos se compromete a repassar para outra comunidade a mesma quantidade de animais que recebeu. O objetivo é assegurar a ocupação da terra pela criação desses animais e de proporcionar alimento durante os trabalhos comunitários. Hoje as comunidades tem o seu próprio rebanho, não havendo mais a regulação da Diocese.

8 Tuxaua é a designação regional equivalente, em outras regiões do Brasil, a cacique. As comunidades mantêm em sua estrutura política o primeiro e o segundo tuxaua. A função do segundo é de dar apoio aos trabalhos comunitários e de substituir nas funções do primeiro em caso de ausência ou impedimento.

9 A comunidade Maturuca tem cerca de 500 moradores da etnia Makuxi. A maloca, nome regional para designar aldeia, fica a 315 km da capital Boa Vista, sendo que o acesso se faz por via aérea e por estrada em estado precário. Em Maturuca predominam grandes núcleos familiares, as casas são em sua maioria cobertas por palhas de Buriti, planta abundante na região, especialmente próximas aos rios. Não há energia elétrica, o fornecimento é feito a motor, com uso racionado. Na aldeia há a escola, o posto de saúde, a igreja católica e uma estrutura para abrigar os projetos comunitários. Os Makuxi vivem, principalmente, da agricultura, da pesca e da criação de gado. Os índios estão inseridos nos programas sociais do governo federal.

10 Em Maturuca estão as instalações usadas pela Missão Consolata. Atualmente três missionários, sendo dois portugueses e um moçambicano, atuam em toda a região das Serras, na TIRSS.

11 O caxiri é a bebida fermentada à base de mandioca. O beiju é a massa da mandioca assada.

12 É o ato litúrgico que relembra a paixão e a morte de Cristo, onde os fiéis percorrem um espaço meditando e refazendo simbolicamente a caminhada de Cristo ao carregar a cruz até o calvário. Segundo o catolicismo, a memória desse *caminho sagrado* é feita na Sexta-Feira da Paixão, durante a Semana Santa.

13 Estrutura artesanal com 14 metros de altura, feita de madeira e palha, que abriga festas, reuniões e assembleias desta e de outras comunidades indígenas da região.

14 O Aleluia é um ritual do natal, onde o canto e a danças expressão um imaginário de cunho religioso. Sabe-se que o Aleluia foi um movimento religioso do fim do século XIX, reelaborado pelos indígenas a partir da pregação missionária anglicana no país vizinho, a Guiana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Melvina. Do corpo à alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

CARTILHA DA DIOCESE DE RORAIMA. Filhos de Macunaimê. Boa Vista, 2003.

CERTEAU, Michel de, GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. 16. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

CHARTIER, Roger. Formas e Sentido. Cultura escrita: entre distinção e apropriação. Tradução Maria de Lourdes Meirelles Matencio. Campinas, SP: Mercado de Letras; Associação de Leitura do Brasil (ALB), 2003.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: Nova Luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 149-165.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 5ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HERVIEU-LÉGER. Daniele. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Gradiva publicações, 2005.

LÖWY, Michael. A guerra dos deuses: religião e política na América latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MARY, André. Culture globale et religions transnationales. In Saillant F. (éd.), Réinventer l'anthropologie. Les Sciences de la culture à l'épreuve des globalisations. Montréal, Liber, 2009, p. 89-108.

MIRANDA, Júlia. Horizontes de bruma: os limites questionados do religioso e do político. São Paulo: Maltese, 1995.

MONTERO, Paula (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2ª ed., Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

PREZIA, Benedito. (Org.). Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. In MONTEIRO, Paula, Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 235-275.

SAHLINS, Marshall David. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTILLI, Paulo. Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: UNESP, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.