

DOI: <https://doi.org/10.18764/2178-2229v32n4e26010>

Vídeos e letras que falam da origem: ancestralidade e memória das serras, igarapés e do povo Wapichana

Videos and write that talk about origin: ancestralism and memory of the ridges, streams and Wapishan indigenous

Videos y letras que hablan del origen: ancestros y memoria de las montañas, arroyos y el pueblo Wapichana

Ananda Machado
Orcid: <http://orcid.org/0000-0002-3363-2587>

Resumo: A questão norteadora deste artigo é: em que medida a publicação de vídeos e livros na língua Wapichana contribui para aumentar seu prestígio e divulgar os conhecimentos desse povo? Há demanda por materiais na língua Wapichana para serem usados nas escolas indígenas. De 2020 a 2023 vídeos e livros foram publicados nas línguas Wapichana, Portuguesa e Inglesa, fruto da pesquisa Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) Wapichana e Macuxi da Região Serra da Lua/RR. O estudo é relevante porque permitiu que jovens pesquisadores ouvissem seus avós, filmassem, transcrevessem e traduzissem suas falas, para fortalecer o uso dessa língua. Este texto reflete sobre os vídeos *Kayzyd daya'u* (Sobre a Serra da Lua), *Namachiwe'u da'yau*, *Atury Wa'u* (Igarapé do Jacaré), *Marupá daya'u* (História do Marupá), *Kywai dunuzuinhau kasarai kadyz kid* (Os tipos de remédios indígenas), Histórias de Clóvis Ambrósio e Wapichannau da'yau (História dos Wapichana), contribuindo para ampliar a visão de quem desconhece esse povo indígena e seu território. A metodologia foi netnográfica e os principais resultados foram perceber a relação dos textos documentados com as discussões acerca da língua Wapichana, do território, da produção de literatura e de material para o ensino de Wapichana e de história. Os referenciais teórios são de intelectuais indígenas, discutindo transpessoalidade, memória como resistência, língua espírito, subjetividades, visões e poéticas sobre a existência, onde o homem é protagonista como o é uma serra ou um rio. E essa convivência traz uma ideia de território-pessoa.

Palavras-chave: história Wapichana; literatura indígena; documentação linguística.

Abstract: The question that guides this article is: to what extent does the publication of videos and books in Wapishana contribute to prestige and disseminate the knowledge of this people? There is a demand for materials in the Wapishana language to be used in indigenous schools. From 2020 to 2023, videos and books were published in Wapishana, Portuguese, and English, as a result of the research National Inventory of Wapishana and Macuxi Linguistic Diversity (INDL) in Serra da Lua/RR Region. The study allowed young researchers to listen to their grandparents, film, transcribe, and translate their speeches, to strengthen the use of the language. This text aims to reflect on the videos *Kayzyd daya'u* (About Serra da Lua), *Namachiwe'u da'yau*, *Atury Wa'u*, *Marupá daya'u* (History of Marupá), *Kywai dunuzuinhau kasarai kadyz kid* (Types of indigenous medicines), Stories of Clóvis Ambrósio and Wapichannau da'yau (History of the Wapichana), contributing to broaden the vision of those who don't know this indigenous people and their territory, helping to broaden the vision of those who were unfamiliar with this ethnicity. The methodology was netnographic and the main results were perceiving the relations between documented texts and the discussions about the Wapishana language, territory, literature and materials for teaching Wapishana and history. The theoretical references mainly include works by indigenous intellectuals discussing transpersonality, memory, resistance, spirit language, subjectivities, visions and poetics about existence. In this way, man is the

1



Esta obra está licenciada com uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

protagonist as much as the mountain range and the river. And this coexistence brings an idea of territory-person.

Keywords: Wapishana history; indigenous literature; linguistic documentation.

Resumen: La pregunta que guía la discusión de este artículo es: ¿en qué medida la publicación de videos y libros en Wapishana contribuye a aumentar su prestigio y difundir el conocimiento del pueblo? Existe una demanda de materiales en Wapishana para su uso en escuelas. Entre 2020 y 2023, se publicaron videos y libros en Wapishana, portugués e inglés, como resultado del INDL de las lenguas Wapishana y Macuxi de la región de Serra da Lua, RR. El estudio es significativo porque permitió a jóvenes investigadores escuchar a sus abuelos, filmar, transcribir y traducir sus discursos, fortaleciendo así el uso de esta lengua. Este texto tiene como objetivo reflexionar sobre los videos Kayzyd daya'u (Sobre la Serra da Lua), Namachiwe'u da'yau, Atury Wa'u, Marupá daya'u (Historia de Marupá), Kywai dunuzuinhau kasarai kadyz kid (Tipos de Medicinas Indígenas), Historias de Clóvis Ambrósio y Wapichannau da'yau (Historia de los Wapishana), contribuyendo a ampliar la perspectiva de quienes no están familiarizados con este pueblo y territorio. La metodología utilizada fue netnográfica y los principales resultados fueron comprender la relación entre los textos documentados y las discusiones sobre la lengua Wapishana, el territorio, la literatura y materiales para la enseñanza de la lengua y la historia Wapishana. Los marcos teóricos contemplan las obras de intelectuales indígenas, que abordan la transpersonalidad, la memoria como resistencia, el lenguaje espiritual, las subjetividades, las visiones y la poética de la existencia, donde los humanos son protagonistas como las montañas y ríos. Esta coexistencia fomenta una noción de territorio-persona.

Palabras clave: Historia Wapichana; literatura indígena; documentación lingüística.

1 Introdução

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que fomos capazes de inventar, não botar ela no mercado. Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável, vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência (Krenak, 2019, p. 32-33).

A subjetividade do mundo Wapichana se faz presente em seus cantos, em suas danças e histórias que além de se fazer presente em cada corpo, amplia a visão de quem não conhecia esse povo indígena. Os avôs e avós serras, rios, igarapés e lagos são pessoas que nos encantam e contribuem para subir e manter o céu aonde está. Este artigo quer contribuir na compreensão das visões de mundo e das poéticas Wapichana.

As narrativas Wapichana aqui contempladas, foram ouvidas e filmadas pelos (as) jovens pesquisadores (as) indígenas, transcritas e traduzidas por eles (as) no âmbito da pesquisa Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) Wapichana e Macuxi da Região Serra da Lua (RSL) /RR. Os vídeos editados estão disponíveis no canal do Programa de Valorização das Línguas e Culturas Indígenas

de Roraima (Extensão UFRR), no *youtube*¹. São documentos legendados em Wapichana, em português e em inglês. Essas narrativas oriundas da oralidade, também fazem parte de publicações em livros nessas três línguas. Nos poucos casos nos quais os vídeos originalmente não foram filmados em língua ancestral, decidimos colocar a tradução para língua Wapichana em *Paradkarynau Kaydz dia'a Ruraimaa: As Línguas na Região Serra da Lua e nas legendas dos vídeos*.

As vozes das pessoas, das serras, dos igarapés, rios, lagos, dos animais, das plantas, sobretudo nas línguas indígenas, revelam a transpessoalidade desses seres. Fiorotti (2022) inspira a discussão sobre perspectivismo indígena e multipessoalidade:

A partir do perspectivismo e da multipessoalidade podemos entrever que a construção da subjetividade dos povos indígenas pode assumir outras bases ontológicas que deslocam das categorias das sociedades ocidentais, por exemplo, de raça, classe social, racionalidade e mesmo identidade para espécie, agência cosmossocial, sensorialidade e transpessoalidade (Fiorotti, 2022, p. 2).

Na concepção da pesquisadora e escritora Macuxi, percebe-se a ideia de interseccionalidade. Ela interpreta as bases ontológicas indígenas sob vários prismas e ousa contemplar categorias que foram por muito tempo negadas pelas sociedades ocidentais. Sonyellen Fiorotti (2022) parte principalmente dos seus estudos das literaturas Macuxi e Taurepang, mas suas discussões contemplam também as Wapichana. Viveiros de Castro (1996) também observa essas especificidades:

Os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um *esquema corporal humano* oculto sob a máscara animal (Viveiros de Castro, 1996, p. 117).

A perspectiva do autor também se aproxima da Wapichana, na qual a relação com os animais e com a terra, exige ouvi-los. As histórias que conhecemos ao assistir os vídeos com as vozes Wapichana, revelam uma ideia de território que não lida com seus elementos como recursos naturais e sim como seres, tão

¹https://www.youtube.com/channel/UCFNnXq7fpq22K_6lySICo_g

importantes quanto as pessoas e os animais. O homem é protagonista, assim como uma serra, os animais, as plantas e um rio. E essa convivência traz uma ideia de território diferente da geopolítica, incluindo outras concepções e relações.

Ingold (2012, p. 29) sublinha a importância do ouvir, na relação com os povos indígenas, “[...] ouvir e sermos aconselhados com o que eles nos contam e cicatrizar a ruptura entre o ser e o saber. Essa cicatrização deve ser o primeiro passo rumo a uma forma mais aberta e sustentável de viver”. Portanto, ouvir esses narradores Wapichana é uma oportunidade ímpar.

Haraway (2016) pensa territórios e corpos “deslimitados”, discute a simbiose entre animais, humanos e não humanos, criticando essas dicotomias: “As dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, [...], natureza e cultura, homens e mulheres, primitivo e civilizado estão, todas, ideologicamente em questão” (Haraway, 2019, p. 177, tradução nossa). Colocamos aqui a separação entre ancestral e contemporâneo em questão.

As memórias compartilhadas nos vídeos e nos livros partem de um passado remoto e seguem no presente, sendo narradas por quem está hoje na ponta dessa ancestralidade. Munduruku (2018) faz referência a essa memória-resistência:

A memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. É ela que nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam de Tradição. [...] Ela, a Memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra que não temos o direito de desistir, caso contrário não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais (Munduruku, 2018, p. 1).

Em Roraima, vários sábios contam em suas línguas sobre a origem do seu povo, da sua comunidade, do nome das serras, dos igarapés e das pessoas. Os vídeos produzidos com o financiamento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), editados e legendados nas línguas indígenas, em português e em inglês nos permitem acessar esses mundos. É possível ainda conhecer a paisagem da comunidade de cada narrador (a).

É importante lembrar que há falantes das línguas Wapichana e Macuxi em algumas outras Regiões de Roraima e também na República Cooperativa da Guiana, mas mantemos neste artigo o enfoque nos vídeos produzidos na Região Serra da Lua, território que é habitado majoritariamente por indígenas Wapichana. Nesse contexto há comunidades como Água Boa, Wapum e Marupá, nas quais

praticamente todos os moradores falam fluentemente a língua Wapichana. Outras comunidades usam menos a língua indígena em seu cotidiano, chegando, no caso da Tabalascada, a ter menos de 10% de sua população falando fluentemente a língua Wapichana.

A língua Wapichana pertence à família linguística Aruak e é falada atualmente na Região Serra da Lua por aproximadamente 4.000 pessoas em contexto de mais de 10.000 pessoas que ali vivem. Por mais que as lideranças, avós, professores e instituições tenham o objetivo de fortalecer o uso dessa língua ancestral, o monolingüismo em língua portuguesa vem crescendo na Região. Por isso também foi importante documentar a língua e refletir sobre esse processo.

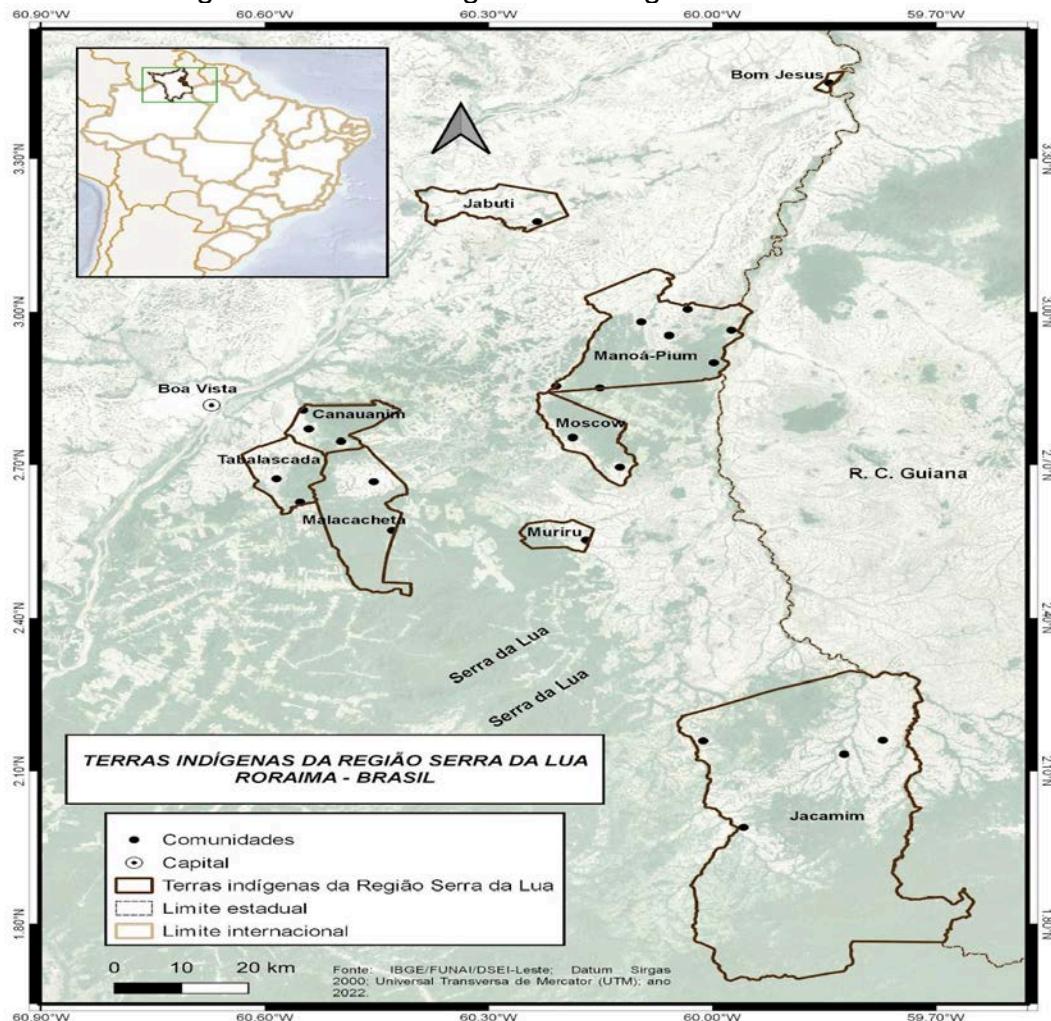
Os vídeos documentados são referências de história oral importantes para a nova/ancestral história indígena que pretendemos ensinar nas universidades e escolas das terras indígenas, para decolonizar as fontes e ouvir as lideranças indígenas. Essas histórias evidenciam relações diferentes entre seres, com o território, com o tempo e o espaço.

Em Wapichana há classificações interessantes referentes a tipologia da fala, evidenciando sua forma única de existir. Quando se narra algo que foi vivido, experienciado, chamam os narradores de *kuadpayzu*. E quando a história não foi vivida pelo narrador, classificam o gênero narrativo por *kutuanhaua'u'au*.

Quando seus textos fazem referência à origem, reconhecem o poder dessa palavra ancestral que permite a expressão da memória. Wapichana (2021, p. 7) conta: “No começo de tudo, quando o céu morava perto e todos falavam a mesma língua, era uma verdadeira *puri* (Magia)”. No processo de documentação da fala Wapichana era objetivo prestigiar essa língua e memória ancestral.

Há conceitos Wapichana que nos fazem perceber uma epistemologia/mundo particular, por exemplo, a palavra *saadkariwei* significa tanto desenho como escrita. Há quem chame os povos indígenas de ágrafos, mas as pinturas rupestres são inscrições milenares que configuram um tipo de escrita. E os Wapichana, no Brasil, começaram a ser alfabetizados na escrita alfábética em 1932, na comunidade Tabalascada. Poeticamente, essa coincidência em usar a mesma palavra *saadkariwei* pode ser interpretada como o ato de desenhar a memória com uma escrita alfábética.

Figura 1 - Terras Indígenas da Região Serra da Lua



Fonte: Machado, Bethônico e Santos (2023, p. 13).

Em Macuxi, *Panton* significa história, mas também texto e literatura, podendo abranger tanto a oralidade das contações de histórias, como sua escrita. Nossa pesquisa revela essas especificidades que alargam nossas noções de literatura, de história e de metodologias de análise de fontes. Consideramos os *Eremukon* (cantos) também literatura.

Para contextualizar o recorte territorial da pesquisa na Região Serra da Lua, na sequência mostramos que fica localizada no estado de Roraima, nos municípios Bonfim e Cantá, e compreende um conjunto de nove terras indígenas (Tabalascada, Bom Jesus, Canauanim, Jabuti, Jacamim, Malacacheta, Manoá-Pium, Moskow e Muriru), que foram homologadas de 1982 (Manoá-Pium), até o ano de 2005 (Jacamim e Tabalascada). Atualmente há demanda por ampliação de algumas terras indígenas. Há estudos em andamento e a pesquisa do INDL Wapichana e Macuxi na

RSL é referência que poderá fazer parte do dossiê, contemplando as memórias dos ancestrais que viviam no território Wapichana bem antes da invasão.

Na língua Wapichana *Amazad* significa tempo e espaço numa mesma palavra. A jovem pesquisadora Joice Wapichana, que colaborou no INDL, também usa *Amazad* para traduzir mundo, território e terra. A partir da epistemologia Wapichana, percebemos sua lógica e modo diferenciado de expressar e classificar seu mundo. Perceber essas especificidades é uma forma de conhecer vidas indígenas com perspectivas diferentes das ocidentais.

A metodologia aqui utilizada foi a netnográfica, pois nosso ponto de partida foi a análise dos vídeos disponíveis na internet, sendo então uma pesquisa mediada pela tecnologia digital. Os principais resultados foram perceber a relação dos textos documentados com as discussões acerca da resistência do uso da língua Wapichana, das concepções e processos de nomeação e compreensão do território.

Ferraz (2019) nos ajuda a pensar a netnografia quando afirma que, “[...] as chaves que abrem a compreensão das tecnologias da comunicação estão na adaptação das técnicas metodológicas que se dão pela aproximação integral ao campo de estudo, explorando-o para entender como as atividades se dão [...]” (Ferraz, 2019, p. 59-60).

A pesquisa netnográfica investe de forma criativa, aproveitando a diversidade de dados que o ambiente virtual oferece. Portanto, a netnografia (*netnography=net+ethnography*), é predominantemente usada para análise das mídias sociais (Santos; Gomes, 2013). Ela surge a partir da necessidade das pesquisas abordarem os multiversos disponíveis on-line.

Ao adotarmos esse percurso metodológico, no período de janeiro a fevereiro de 2025, analisamos 06 vídeos, que estão disponibilizados no canal do Programa de Valorização das Línguas e Culturas Indígenas de Roraima (Extensão UFRR), no *Youtube*. Ressaltamos que a seleção seguiu a delimitação para aqueles que mencionam a origem das serras, dos igarapés e do povo Wapichana, adotando como categorias centrais as ideias de “memória”, “ancestralidade” e “identidade”.

Os nossos referenciais teóricos contemplam sobretudo obras de intelectuais indígenas² que discutem transpessoalidade, memória, resistência, língua espírito,

² Ailton Krenak (*Ideias para adiar o fim do mundo*, de 2019 e *Futuro Ancestral*, de 2022), Altaci Correa Rubim (entrevista no VI Epilirr, em 2023), Davi Kopenawa (em coautoria com Albert, *A Queda do*

mergulhando em suas subjetividades, visões e poéticas sobre a existência. O/a homem/mulher é protagonista, assim como uma serra ou como um rio. E essa discussão/convivência traz uma ideia de território diferente da geopolítica, incluindo outras concepções e relações.

A primeira parte deste artigo aborda a memória das serras, a segunda se refere à origem dos igarapés, dos rios e dos lagos. E a terceira e última parte analisa os vídeos que narram como se originaram os Wapichana e de onde vem o nome de algumas localidades no seu território e de onde vieram os nomes das comunidades e terras indígenas.

2 A Memória das Serras

Nessas ontologias, os territórios são espaços-tempos vitais de toda comunidade de homens e mulheres; entretanto, não é apenas isso, mas também o espaço-tempo de inter-relação com o mundo natural que circunda e é parte constitutiva dele. Ou seja, a inter-relação gera cenários de sinergia e de complementaridade, tanto para o mundo dos homens e mulheres como para a reprodução do resto dos outros mundos que circundam o mundo humano. Dentro de muitos mundos indígenas e em algumas comunidades afrodescendentes da América Latina, esses espaços materiais se manifestam como montanhas ou lagos que são entendidos como tendo vida ou como espaços animados (Escobar, 2016, n.p.).

Falar da memória das serras é reconhecer o protagonismo do ser-serra, ouvindo sua voz e as falas de quem vive na Serra da Lua. O próprio nome do estado de Roraima e de tantos outros lugares na região, vem da palavra Macuxi *Roraimî*, que traduzindo ao pé da letra significa grande monte verde azulado.

Maurício Negro, no livro *Tomoromu: a árvore do mundo*, traduz o significado da palavra Roraima como “serra do caju”, “verde serra” e “mãe dos ventos” (Wapichana, 2021, p. 38). Segundo o ilustrador, esse nome faz referência a uma antiga formação geológica (Wapichana, 2021). Assim, conhecer a memória dos nomes e do que guardam esses montes é uma forma de nos conectarmos com nossa ancestralidade indígena.

A partir das narrativas orais indígenas, surgem diferentes interpretações dessas memórias e atualizações constantes. E quando nos referimos à memória,

Céu, de 2015), Cristino Wapichana (*Tomoromu A Árvore do Mundo*, de 2020) e Kamu Dan Wapichana (*Makunaimã Taanii Presente de Makunaimã*, de 2021), Daniel Munduruku (*Literatura indígena e as novas tecnologias da memória*, de 2012 e *Tecendo Memória*, de 2018) e Gersem José dos Santos Luciano (*Educação intercultural: direitos, desafios e propostas de descolonização e de transformação social no Brasil*, de 2017).

buscamos contemplar o sentido que Munduruku (2018) trabalha, quando considera interessante lembrar que a memória é o que nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, ao criador, nos lembra que somos fio na Teia da vida, sendo apenas um fio. Sem ele a Teia se desfaz. Portanto lembrar isso é importante para dar sentido ao nosso estar no mundo. A Memória é fundamental na formatação do corpo que resiste (Munduruku, 2018).

Priorizamos no INDL e em nossas outras pesquisas, o uso das línguas indígenas, porque consideramos que é principalmente através delas que os povos expressam a memória desses mundos ancestrais. Essas línguas indígenas são então matéria dessa memória que resiste. As histórias ora em Wapichana ora em português ora em inglês e ora nas três línguas permitem o acesso e a atualização conhecimentos muito antigos.

Os textos falados pelos Wapichana, algumas vezes misturam as línguas: portuguesa, indígena, inglesa, a oralidade e a escrita. E esses elementos heterogêneos (Glissant, 2005) se intervalORIZAM e interpenetram, criando línguas e artes inéditas. O antropólogo martinicano Glissant (2005) aponta para um futuro monolíngue impossível e defende as aberturas linguísticas, pois “[...] o imaginário do homem necessita de todas as línguas do mundo” (Glissant, 2005, p. 51).

O pensamento de Glissant (2005) vai na direção de seu lugar de origem, que é um “arquipélago” indutivo, que explora “ilhas abertas” e o imprevisto, harmonizando escrita, oralidade, língua portuguesa, indígena, inglesa e vice-versa, imprimem o imprevisível como forma de “[...] sintonizar-se com o presente de outra maneira: a poética [...]” (Glissant, 2005, p. 107). Considera que através dos rastros e resíduos presente na memória é possível os povos recompor um língua, manifestações artísticas, literárias e poéticas. Assim, a partir da memória da língua e dos cantos vindos do território de origem, criam algo imprevisível. (Glissant, 2005).

As Línguas e Literaturas indígenas são sabedoria ancestral, conectando pessoas e espíritos. Na perspectiva de alguns intelectuais indígenas como Altaci Kokama, essas são línguas espírito. Para a linguista os povos indígenas são território e são a própria natureza. E eles (as) mostram isso através da língua com a qual se expressam. Para ela, as políticas linguísticas são xamânicas “[...] porque a língua é espírito. Todos os pajés, anciões que falam suas línguas, conversam com

os espíritos da floresta, da mata, dos rios, nas suas línguas indígenas e não conversam em outra língua" (Rubim, 2023)³.

Essa consciência a respeito da força que a fala e a memória nessas línguas ancestrais e ao mesmo tempo contemporâneas têm, reitera a relevância da pesquisa INDL Wapichana e Macuxi da RSL. Há uma espiritualidade reconhecida por Kokama e uma conexão transcendental realizada com essas línguas que também é identificada pelo doutor em antropologia Luciano (2017). Ele fala do poder espiritual das línguas indígenas e de que é com elas que os povos se comunicam com todos os seres que vivem em seus territórios, inclusive os que nós chamamos de natureza.

A linguagem é uma das capacidades criadoras mais impressionantes e impactantes da humanidade. É o meio pelo qual os seres humanos se humanizam entre si, ou seja, ao mesmo tempo em que as identificam entre si, também os distinguem dos outros animais. No entanto, essa distinção não significa de modo algum hierarquização, uma vez que em termos de capacidade de comunicação ou linguagem, todos os seres são iguais. Assim, para os Baniwa é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que para estes, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico. Escassez de caça, por exemplo, pode ser resultado de uma falta ou uma má comunicação entre os pajés e os espíritos superiores das caças. A comunicação, a linguagem e o diálogo são, portanto, essencialmente da ordem espiritual e transcendental (Luciano, 2017, p. 296).

A partir dessas ideias, é urgente entender que todas as linguagens e línguas são necessárias e que uma é tão importante quanto a outra. Luciano (2017) reconhece o poder que as línguas indígenas têm de comunicar não apenas com o que a gente chama de ser humano, mas também com todos esses seres que são tratados pelos povos indígenas como pessoas. E percebemos também que a língua tem essa força de fazer esses atravessamentos e contribuir para o equilíbrio e bem viver de todos os povos.

Os avôs Wapichana contaram que muitos pajés vivem pra sempre em cima das serras, a maioria deles embaixo de uma árvore. E algumas histórias dizem que eles dançam em cima das serras. Na comunidade Jacamim, por exemplo, segundo Seu Anastácio, os pajés vivem e dançam em cima da Serra, onde eles fazem festa e dançam, por isso uma das serras da Terra Indígena Jacamim recebeu o nome de *Kunayapkary Diykyu- Serra da Dança*.

³ Palestra no VI Encontro de Professores e Intérpretes de Línguas Indígenas de Roraima – VI Epilirr (04/10/2023).

Anastácio narrou no vídeo que o avô pajé contou: “Quando ficamos doentes, o bicho pode levar nossa alma para um local bom, levar a alma de todos para dançar em cima da serra” (Machado, 2024, p. 78). Ele disse ainda que em alguns casos as pessoas ficam doentes e o pajé bate folha e consegue curar, trazendo as almas de volta a vida.

Na mesma terra indígena há muitas serras e histórias, dentre elas, as da Terra Indígena Muriru, onde as serras e igarapés também “falam”. A *Pakaradykyu*-Serra da Mala, nome que provavelmente veio da relação dos Atoraiu e dos Wapichana com os invasores, descreve o formato que é visto ao longe, fora da demarcação da terra indígena, mas que faz parte do território simbólico Wapichana, evidenciando a diferença entre a terra demarcada e o território bem mais amplo, que fazia parte do mundo Wapichana bem antes da separação entre o Brasil e a República Cooperativa da Guiana.

Figura 2 – *Pakaradykyu* - Serra da Mala – Terra Indígena Muriru.



Fonte: Machado, arquivo pessoal (2014).

Os Wapichana chamam de Serra da Lua a Região na qual aparece uma luz no formato de lua em cima da serra. O vídeo *Kayzyd daya'u-* Sobre a Serra da Lua⁴,

⁴<https://youtu.be/QzsNAI532yU?si=dkQ04iYCIs0Usnul> (com legenda na língua Wapichana) e <https://youtu.be/GRq-NIHk5to?feature=shared> (com legenda na língua portuguesa).

explica como muitos adoeciam com aquela luz que é o olho do bicho que morava lá. A narrativa de Charles Mateus conta que naquela época não sabiam fazer flecha, mas tinha uma árvore *tainamai* que parecia murici. O galho dela passou a ser a arma com a qual os Atoraiu e Wapichana se defenderam do bicho, com a ajuda do pajé e com as flechas da árvore que plantaram lá em cima da serra.

Nesse tempo, os Atoraiu fugiram do seu lugar e vieram pra cá, pra morar aqui debaixo da serra. Não tinha ainda o nome nesse tempo, eles estavam morando aí e os seus perseguidores estavam procurando eles, mas não sabiam onde estavam morando. Eles estavam por aqui debaixo da serra, vivendo, caçando, eles fizeram roça, e assim estavam vivendo, mas um dia a doença com dor forte, chegou neles. Ficaram doentes e não sabiam qual era a doença e nem porque ficaram doentes. Uma noite eles estavam olhando para essa Serra e eles viram, em cima da serra, uma luz igual a Lua. Eles ficaram pensando muito sobre isso: 'o que é aquilo?' Não sabiam, mas seus parentes morreram, morriam um atrás do outro. [...] Outra noite, meia noite, chegava de novo, aparecia este olho do bicho, igual a Lua, igual a Lua Nova. Ele brilhava em cima da serra. Os Atoraiu não sabiam o que fazer. Não tinha pajé lá nesse tempo com eles. Um dia, apareceu um pajé que chegou andando, um pajé que sabia curar os doentes. Ele chegou lá e achou-os muito doentes. — Eu vou ver o que é! Então ele olhou esses doentes, e falou pra eles: — Vocês veem a coisa aqui em cima da serra? — Vimos. — Como vocês vêem esse olho? — Igual a Lua enrolada, igual a Lua crescente. — Então... é ele que está mandando a doença que vai acabar com vocês. [...] Dizem que nesse tempo, não usavam flecha, não sabiam fazer flecha, mas tinha uma árvore igual ao murici, que se chamava *tainamai*. É com essa árvore que os Atoraiu se fortalecem. Quando brigavam com outras pessoas, eles apontavam esse murici, o galho do murici. E a pessoa caia ali mesmo, já morta. [...] Logo o pajé falou pra eles: — Vou ajudar vocês. Depois disso nunca mais vão ficar doentes! Mas sobraram poucos deles, já estavam acabando. O pajé trabalhou sobre este bicho, ninguém sabe o que é. Mas ele tem uma casa em cima da serra, no buraco grande, embaixo da pedra e na pedra. Encaixou a cabeça dele embaixo da terra, amarrou bem amarrado, ninguém sabe com o que! Só o pajé que sabe. Depois o trancou na pedra, para não sair com os Atoraiu. — Agora pronto, nunca mais o bicho vai acabar com vocês (Machado; Bethonico; Santos, 2023, p. 19).

Há quem diga que não há mais Atoraiu em Roraima e que essa língua não é mais falada no Brasil, mas quem vive na Serra da Lua ainda se autodeclara e diz falar Atoraiu. No entanto são pessoas isoladas, sem ter com quem conversar. Identificamos uma pessoa no Muriru, outra no Marupá, ouvimos a história acima, o que evidencia essa presença Atoraiu. Desse modo essas existências são confirmadas e o território é nomeado e faz sentido para os Wapichana.

Há constantes confusões e equívocos relacionados à narrativas que afirmam a não existência ou que confundem nomes e sentidos. Francisco Augustinho de Oliveira contou sobre a origem do nome, que é o de uma serra, de um igarapé e da comunidade ao mesmo tempo, território no qual ele vive: "[...] o *Namachi din* (onça),

tem a serra dele ali chamado serra do Jacamim, e lá o que tinha era uma onça, chamado *Namachi din* [...]” (Machado; Bethonico; Santos, 2023, p. 24). E ele continuou:

Desde faz tempo chamaram de *Namacchiwe'u*, mas não é um pássaro, é uma onça que os antigos ainda viam, ainda ouviam o seu esturro, antigamente o seu esturro ainda era ouvido. E depois fomos aumentando, e depois foram embora, não sei para onde ele foi esse que era onça. E foi assim que chamaram nossa comunidade de Jacamim, pensaram que era um pássaro, mas é uma onça, e assim é a história da comunidade Jacamim (Machado; Bethonico; Santos, 2023, p. 25)⁵.

Antes de assistir ao vídeo com a narrativa de Francisco, as outras versões sobre o Jacamim como nome da serra, do igarapé, da comunidade e da terra indígena, abordavam apenas a ave, sem mencionar a “onça que os antigos ainda viam”. A história Wapichana vai sendo contada por eles mesmos, revelando detalhes que merecem ser contemplados e não esquecidos.

Em Roraima temos apenas duas estações bem marcadas, o verão e o inverno. No inverno chove bastante, sobretudo nas serras, quando os rios e lagos ora somem ora enchem. Portanto o mundo Wapichana se revela também através das águas das chuvas nos rios, igarapés e lagos. Na Região Serra da Lua há histórias que fazem referência à origem de cada nome e ser.

3 Origem dos igarapés, dos rios e dos lagos na Região Serra da Lua

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (Krenak, 2019, p. 33).

Com inspiração nas palavras de Krenak (2019), lutamos contra a pressão homogeneizadora que recai sobre o uso das línguas indígenas, das narrativas orais e dos demais conhecimentos ancestrais. Ouvir uma constelação de mulheres Wapichana fortaleceu ainda mais essa luta, porque a equidade de gênero também precisa acontecer. A mãe terra é para tantas culturas uma referência feminina, desse modo a conexão das mulheres com esses seres e significados é muito forte.

⁵ <https://youtu.be/lffMenZc3h4?feature=shared> (com legenda em Wapichana) e <https://youtu.be/SzF6Gt6mVIE?feature=shared> (com legenda em Português).

Ouvimos Izabel Wapichana, quando ela contou que o Igarapé Jacaré foi nomeado assim porque nele vivem muitos desses animais. A sábia Wapichana mostrou no vídeo como lá tem também bastante da planta muriru. Segundo ela, essa planta deixa a água bem fresca, enche o Igarapé de peixe, jacaré e tem até *sucuriju*.

[...] muriru, nós Wapichana chamamos de *wararab*. Este lago é lugar do jacaré, tem muito jacaré aqui, é por isso que tem muito muriru também. O jacaré fica aqui professora, por isso tem muito peixe, tem muito peixe porque tem jacaré, e isso aqui é comida do jacaré e dos peixes também, deixa a água bem fria para os peixes assim dizia os vovôs sobre esse muriru (Machado, Bethonico; Santos, 2023, p. 32)⁶.

Eu nunca tinha visto a planta muriru. Me explicavam como era, mas mesmo assim foi importante ir até o igarapé e ver de perto a planta. Do mesmo modo é relevante entender como a sombra que ela proporciona deixa a água fresca e chama peixes, jacarés e até *sucurijus*. Isso nos ajudou a compreender também o nome da comunidade Muriru que já foi aqui mencionada.

Com a fala da narradora acima evidenciamos como é relevante ouvir e divulgar as vozes das mulheres. Cada vez mais o protagonismo de mulheres indígenas (*tuxauas*, professoras, líderes de organizações, pesquisadoras, escritoras, narradoras) cresce e contribui no germinar de um mundo menos machista e violento. As crianças ouvem as vozes de suas mães desde o ventre, sendo desde então envolvidas nesse contexto sonoro e cultural.

Os estudiosos chamam essas línguas de indígenas, ancestrais, originárias e maternas. Portanto, as mulheres têm um papel importantíssimo no semear saberes ancestrais. Desse modo as vozes/palavras das mulheres indígenas ecoam e fortalecem nossas lutas coletivas.

Lideranças mais jovens que Izabel também colaboraram na pesquisa, a professora Susete Wapichana explicou que o igarapé que dá nome a sua comunidade chama Vento Forte, porque principalmente no mês de outubro, ele passa e leva os tetos das casas.

Por isso que em Wapichana chamamos de Vento Forte. Aqui perto tem também um igarapé, que se chama Água do vento, em wapichana é chamado *Awary kuwary punaa*. Então é isso que acontece todo ano aqui,

⁶ <https://youtu.be/G4NeKt9HZxc?feature=shared> (legendas em Português) e <https://youtu.be/SboY1tkA6Qc?feature=shared> (legendas em Wapichana).

por isso que São Domingos é chamado de Vento Forte (Machado; Bthonico; Santos, 2023, p. 33).

A comunidade que hoje se chama São Domingos, antigamente tinha o nome de Vento Forte. Percebemos que o vento é protagonista nessa narrativa, sendo um elemento da natureza tão importante como as plantas e os animais. Assim, todos esses seres são agentes e influenciam diretamente a construção de sentido. Do mesmo modo, configuram e agem no território.

Os processos de nomeação em português, com nomes de santo, trouxeram marcas da colonização vivida na região. Há alguns nomes de igarapés que nasceram de um equívoco de comunicação da colonização também, como Moscou. O narrador Charles Mateus explicou:

Neste lugar não há rio Grande, só tem buritizal, lago do Anjo, pequenas várzeas, e acha na água diferentes tipos de peixes e muitos mussuns também. Na seca, os wapichana bebem água do poço, e no poço são achados muitos mussuns e os wapichana fizeram outro nome: o mussum. Um dia um visitante chegou, passeando nos seus parentes, não sabia falar português direito, os parentes dele estavam tarrafando, e então só estavam falando português: - aqui é onde nós pescamos e o nome dele é o muçum, falaram eles para ele em português. Até que voltaram, pescaram muitos peixes, e eles chegaram de volta para sua casa, logo o visitante falou: - sim, tem muitos peixes mesmo no Moskow. Ele tentou falar muçum em português, e os parentes dele sorriram. – Bom _ agora falou eles: - agora nunca mais, o nome do nosso lugar vai ser Mussum. A partir desse dia o nome será Moscou, e assim o nome ficou grande no caderno dos brancos até hoje (Machado; Bthonico; Santos, 2023, p. 34).

Na fala de Charles, o trecho “ficou grande no caderno dos brancos”, evidencia o papel complexo da escrita e dos documentos que os não indígenas fizeram e fazem. Nesse contexto, a escrita fixou o nome que surgiu a partir de uma dificuldade de pronúncia. E até hoje chamam assim a localidade.

As histórias das águas, tal como aconteceu com o poço cheio de mussuns, o que fez surgir o nome Moscou. Além dos grandes rios, as águas movimentam conhecimentos e sentidos. As águas são avós, ancestrais dos Wapichana, dos Krenak e de outros povos indígenas e vivem sobre e também abaixo da terra.

Krenak (2022), no livro *Futuro Ancestral*, refere-se aos rios e às águas como fontes de vida e também como avós. “Não importa se estamos acima ou abaixo do rio Grande; estamos em todos os lugares, pois em tudo estão os nossos ancestrais, os rios-montanhas, e compartilho com vocês a riqueza incontida que é viver esses

presentes" (Krenak, 2022, p. 8). Krenak tem viajado mundo afora e assinala sobre o que tem observado:

Prestei mais atenção nas águas do que nas edificações urbanas que se debruçam sobre elas — pois todos os nossos assentamentos humanos, na Europa, na Ásia, na África, por todos os lados, sempre foram atraídos pelos rios. O rio é um caminho dentro da cidade, que permite se deslocar, embora faça tempo que as pessoas tenham decidido ficar plantadas nas cidades (Krenak, 2022, p. 8).

Para Krenak (2022), os rios são e chamam a vida para perto deles. Mas ao mesmo tempo o autor denuncia nosso distanciamento, afirma que precisamos voltar a ouvir os rios. Os vídeos com as histórias dos rios são uma forma de conhecer o que nos comunica quem ainda ouve o ser rio.

Essa ideia civilizatória. Sempre estivemos perto da água, mas parece que aprendemos muito pouco com a fala dos rios. Esse exercício de escuta do que os cursos d'água comunicam foi produzindo em mim uma espécie de observação crítica das cidades, principalmente as grandes, se espalhando por cima dos corpos dos rios de maneira tão irreverente a ponto de não termos quase mais nenhum respeito por eles (Krenak, 2022, p. 8-9).

Boa Vista, capital de Roraima também vive isso de esquecer e parar de ouvir as vozes e os nomes dos rios nas línguas indígenas. Quando Krenak (2022) faz referência às cidades, critica cidadania e cunha “Florestania”. Segundo ele florestania pode ser pensada como “[...] um novo campo de reivindicação de direitos”, no qual, em relação à ideia de cidadania, os povos da floresta afirmaram que “[...] queriam a fluidez do rio, o contínuo da mata” (Krenak, 2022, p. 75-77):

[...] o enunciado florestania nasceu em um contexto regional, em um momento muito ativo da luta social dos povos que vivem na floresta [...] perceberam que o que almejavam não se confundia com cidadania – seria um novo campo de reivindicação de direitos (Krenak, 2022, p. 75).

O membro da academia Brasileira de Letras referiu-se a um movimento em defesa dos rios, da floresta e da vida de todos os seres que nela vivem. “Mulheres, crianças, homens, pessoas de todas as idades” (Krenak, 2022, p. 77), chamados pelo autor de sujeitos de direitos, empoderados e resilientes: “[...] quando chegaram para fazer as linhas de colonização, os que se colocaram ao lado de Chico Mendes se levantaram [...] organizaram uma resistência pacífica à atuação do Estado” (Krenak, 2022, p. 76). Na narrativa de autoria indígena há menção à sua sabedoria e coragem,

[...] se postaram entre as árvores e as motosserras, cercando os caminhos de quem chegava para fazer demarcações e impedindo que o dedo urbano [...] apontasse finais dentro da floresta. Não queriam estacas e nem lotes, queriam a fluidez do rio, o contínuo da mata (Krenak, 2022, p. 77).

Desse modo, há muito tempo, os povos da floresta atuam na perspectiva de defender a floresta e seus mundos. Krenak (2022) atribui a luta em defesa da diversidade como sendo a única forma de seguir vivendo e, segundo ele, “[...] só assim é possível conjugar mundizar, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos[...]” (Krenak, 2022, p. 83).

As águas, fontes de vida, são o que o autor chama da “nós-rio”, mas a maior parte da população desrespeita, tal como aconteceu na tragédia de Mariana. Para Krenak (2022), as pessoas precisam voltar a ouvir a música e o sussurro das águas.

Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce [...]. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música. Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência. À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra (Krenak, 2022, p. 9).

Krenak (2022) também faz referência ao rio Amazonas como quem acolhe tantos outros rios e devolve águas aos céus, que por sua vez, devolve chuva à terra. Para ele as águas dos céus e dos rios se misturam.

É fascinante pensar que o grande rio que dá nome à Bacia Amazônica nasce de um fiozinho de água lá nas cordilheiras dos Andes para formar aquele mundo aquático. Ele carrega muitos outros rios, mas também a água que a própria floresta dá para as nuvens, e que a chuva devolve para a terra, nesse ciclo maravilhoso em que as águas dos rios são as do céu, e as águas do céu são as do rio (Krenak, 2022, p. 10).

Assim, “[...] os cursos d’água são capazes de percorrer longas distâncias, de encontrar novos caminhos, de mergulhar dentro da terra e — por que não? — de voar [...]” (Krenak, 2022, p. xx). Desse modo, os povos das águas ouvem os espíritos que dão vida e sentido ao seu mundo.

Mais para cima de Cruzeiro do Sul, no médio Juruá, fica o território dos parentes Ashaninka. [...] Nossos parentes que vivem ali na fronteira do Peru com a Colômbia moram em aldeias flutuantes, construídas em plataformas sobre as águas. É uma gente que precisa da água viva, dos espíritos da água presentes, da poesia que ela proporciona à vida e, por isso, são chamados de povos das águas (Krenak, 2022, p. 10).

Krenak (2022) contrapõe a ganância de quem vive nas cidades à vida na e da água. Povos antigos, que falam línguas ancestrais, seguem vivendo sobre as águas sem o sentimento de serem melhores que elas. Sabem ouvir os rios.

No lago Titicaca tem um povo antiquíssimo que também vive em cima de plataformas, dentro da água. Ali, naquele espaço, todos nascem e morrem, criam pequenos animais, as crianças brincam. Vivem na e da água, essa potência de vida que vem sendo plasmada pela presença barulhenta dos humanos urbanos, que sempre querem mais e, se preciso for, constroem Belo Monte, Tucuruí, fazem barragens em tudo quanto é bacia para satisfazer a sede infinita de suas cidades, casa dos que já não sabem viver nas águas e nas florestas (Krenak, 2022, p. 11).

Lamentavelmente, quem mata rios desconhece essas histórias. Precisamos ouvir essas vozes da natureza e das lideranças indígenas. Ler as obras com os textos de autoria indígena é fundamental.

E aqui sou envolvido o tempo todo pelo rumor das águas, inclusive de rios subterrâneos, o que me faz pensar no livro Los ríos profundos, do grande escritor peruano José María Arguedas. Nele, o espírito das águas vai cortando vales, montanhas e levando histórias e maravilhas por onde passa (Krenak, 2022, p. 11).

A vida dos rios é nossa vida. O ciclo das águas, da vida animal e das plantas regem o calendário sociocultural Wapichana. Há, por exemplo, os tipos de batata cultivadas por eles, que secam totalmente no verão e voltam a brotar no inverno. E os corpos de água têm grande influência nesse ciclo.

Me instiga a possibilidade de alguns desses corpos d'água sobreviverem a nós sem sofrer as humilhações e fraturas a que outros foram sujeitos. Pois, é preciso dizer, esses rios que invoco aqui estão sendo mutilados: cada um deles tem seu corpo lanhado por algum dano, seja pelo garimpo, pela mineração, pela apropriação indevida da paisagem (Krenak, 2022, p. 11-12).

Sobreviver para contar outras e essas histórias de nossos avós é meta da maioria dos povos indígenas ao redor do mundo. No Brasil, o Marco Temporal ameaçou e a todo tempo continua a aparecer em novos formatos, modos de invadir e ameaçar essa gente que protege as águas, as florestas e deveria ser ouvida, lida e respeitada.

4 Vídeos que narram a origem dos Wapichana alguns povos indígenas no Brasil

Muitos vídeos do INDL abordam temas que cabem na discussão da origem: *Kyb Baara Zy'ykau-* Desenho na Pedra⁷; *Marupá Daya'u-* Sobre o Marupá⁸; *Dunuzuinhau Kasarai Kadyz kid-* Os tipos de Remédios Indígenas⁹; e História de Clóvis Ambrósio (1, 2, 3, 4, 5¹⁰, 6¹¹ e 7¹²). Assim, as falas de uma jovem professora, de um trançador, de uma curandeira e de um coordenador de tuxauas, generosamente nos ensinam sobre a ancestralidade de seu território. A liderança Wapichana que já foi várias vezes coordenador geral dos tuxauas da Região Serra da Lua, conta como se deu a demarcação das Terras Indígenas:

Na Serra da Lua ficou demarcado em ilhas. Bom Jesus só tem 859 hectares, então é a menor terra que nós temos. Em 87 nós criamos uma organização representativa juridicamente, foi criado o Conselho Indígena de Roraima, eu fiz parte como membro dessa organização, éramos 11 membros nessa época, Macuxi, Wapichana e Taurepang (Machado; Bthonico; Santos, 2023, p. 23).

As categorias território e terra indígena são diferentes e muito claramente o que foi homologado é bem menor do que as ilhas mencionadas por Ambrósio. Um dos coordenadores regionais que também assumiu mais de uma vez essa função foi Simeão Messias. Citamos suas palavras abaixo:

[...] a gente tem conhecimento de dizer, porque onde andamos nas Serras tem as árvores centenárias e cortes da balada, do balateiro, que cortaram para tirar o leite para fazer borracha. Então é assim um pouco dos companheiros. Comentário assim, andamos para dizer que realmente é o nosso lugar e os antepassados que ali estiveram. Então prova tanto porque estão lá as árvores centenárias. Aqueles cortes onde os balateiros cortaram, isso é um pouco da demarcação [...] (Machado; Bthonico; Santos, 2023, p. 31).

O narrador fez referências às marcas da colonização no território. Em sua história esses vestígios apareceram a partir do trabalho dos indígenas balateiros. A ação indígena sobre o território prova sua extensão. No caso específico do vídeo citado acima, aponta a extensão da Terra Indígena Malacacheta.

⁷ <https://youtu.be/7nBSYqfXRE> e <https://youtu.be/lmXzkDxw3VA>

⁸ <https://youtu.be/F2WLZPGNFvE> e <https://youtu.be/3aAj1wCYwGY>

⁹ https://youtu.be/_INgntxDc5U

¹⁰ <https://youtu.be/Df0GgGbNa1Q> e [Histórias de Clóvis Ambrósio parte 5](#)

¹¹ <https://youtu.be/96Zngel75U4> e https://youtu.be/N3pc_TMNOVE

¹² https://youtu.be/QUIR_YKvxHA

A conexão dos Wapichana com seu território é forte e é comum nomearem de acordo com o que vive ali. Anastácio Mundico Terêncio contou o porquê da sua comunidade receber o nome de *Chimerid*:

Chamamos nossa comunidade de Marupá, é o nome de uma árvore, ela está por ali em toda a mata, tem muito dela. Por isso trouxemos a muda, e agora já está grande, e assim mostramos qual é que é chamado de Marupá, este aqui. E assim nossos netos saberão o porquê chamamos com esse nome. É bom para tirar tábua, quando for cerrado, deve ser colocado dentro d'água, deixa ficar por 2 semanas ou uma semana, e assim não vai estragar (Machado; Bthonico; Santos, 2023, p. 26).

A arqueologia estuda as referências materiais e essas são marcas importantes na delimitação dos territórios ancestrais indígenas. A jovem pesquisadora Arlene Wapichana contou sobre as gravuras rupestres que visitamos na Terra Indígena Jacamim:

Nesta pedra estamos vendo como fizeram os desenhos para ficar bonito, estes outros aqui são arredondados, estes outros redondos têm dois riscos no meio, aqui está outro, aqui está outro que foi trançado, outro do mesmo jeito, outro aqui também. Nós estamos aqui olhando a imagem das pedras (Machado; Bthonico; Santos, 2023, p. 26).

Para além das marcas arqueológicas, pela história oral é possível conhecer mais referências de origem. Charles Wapichana narrou a sua versão de qual foi a origem dos Wapichana. Eles viviam no céu e desceram para a terra por uma trança de palha que fizeram. Historicamente os Wapichana são conhecidos por serem exímios trançadores. A primeira flecha deles pegou um mutum. Talvez seja por isso que uma das traduções do nome do povo é “descendente de preto”, porque o mutum é preto. Inserimos as palavras do primeiro professor de língua Wapichana no Brasil, Charles Mateus na sequência deste artigo:

Antigamente, o lugar dos Wapichana era no céu, mas eles sabiam da existência da terra. Nesse tempo tinha um velho caçador e flechador com o nome de Katam. E lá no céu ele já tinha matado todos os tipos de caça. Um dia ele foi caçar e viu um pássaro enorme, pousado num pé de árvore grande e alto. Então ele foi devagarinho, até onde a flecha dele pudesse alcançá-lo. Logo flechou, conseguiu acertar, só que o pássaro carregou a flecha dele e caiu muito longe. Mas ele conseguiu ver onde caiu e então, todo feliz, foi correndo direto pra lá. Chegou e não achou o que ele tinha flechado, somente um buraco enorme. E ele ficou olhando por dentro e viu que tinha diferentes tipos de caça lá. Nesse tempo, o chão da terra não era muito longe do céu. Logo Katam pensou: “não vou falar para ninguém”. E então ele foi cortar olho de buriti e trançou comprido, depois amarrou no pé de uma árvore enorme e jogou pra baixo até achar o chão. Depois pegou o seu arco e flecha e desceu trançando uma corda de olho de buriti, até chegar a terra. E quando chegou a terra, viu diferentes tipos de caça e

pássaros também. Ele não sabia em qual atirar e só flechou um mutum. [...] Então voltou de novo para o seu lugar que era no céu. Chegou lá, falou para eles [...] vamos pra lá! [...] Logo Katam pensou e falou pra eles: - Agora parentes, vamos fazer uma casa para nós morarmos (Machado; Benthonico; Santos, 2023, p. 16)¹³.

Algumas narrativas indígenas de origem, contam que seus ancestrais vieram do céu. Há ainda referências como a de Kopenawa; Albert (2015) que escreveu sobre a Queda do Céu. Entre a origem e o fim do mundo, Krenak (2019) fala em adiar o fim contando histórias. Com esse artigo compartilhamos histórias e buscamos contribuir nessa direção.

5 Considerações finais

A iniciativa de escrever o projeto, de aprovar, de desenvolver durante a Pandemia de Covid 19 e concluir o Inventário Nacional da Diversidade Linguística Wapichana e Macuxi da Região Serra da Lua/RR teria sido inviável sem a demanda e o apoio das lideranças indígenas. No INDL foi muito forte e bonita a conexão dos jovens pesquisadores com seus avós. Cabe lembrar que o critério de seleção dos pesquisadores foi sugestão do líder Wapichana Clóvis Ambrósio, estratégia que funcionou super bem para a documentação linguística com os indígenas e para o fortalecimento da memória ancestral Wapichana.

Neste trabalho, apresentamos uma reflexão sobre a relação dos textos documentados com as discussões acerca da relação língua, território, literatura e história. Esperamos que a análise que fizemos aqui possa incentivar contínuas buscas por seguir ouvindo e pensando essas relações e possibilidades de pesquisa na direção de valorizar as epistemologias indígenas com base nas narrativas orais.

Temos ainda a expectativa de que os vídeos, os livros e este artigo possam contribuir com as escolas indígenas, universidades, professores e estudantes. Desejamos, desse modo, atingir sobretudo o ensino de Língua Wapichana, de Literatura, de História, de Língua Portuguesa e de Língua Inglesa. Esperamos que, cada vez mais, os jovens com conhecimento das tecnologias possam documentar as falas de seus avós.

¹³<https://youtu.be/7JeWhgZPhg?si=0-P0G3KIngeGodDM>

REFERÊNCIAS

ESCOBAR, Arturo. Territórios da diferença: a ontologia política dos direitos ao território. **Territórios**, Campinas, ano 3, n. 6, 2016.

FERRAZ, Cláudio Pereira. A etnografia digital e os fundamentos da antropologia para estudos em redes on-line. **Aurora: revista de arte, mídia e política**, São Paulo, v. 12, n.35, p. 46-69, jun./set.2019. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/aurora/article/view/44648>. Acesso em 24/09/25.

FIOROTTI, Sonyellen. Makunaimö pantonü: a história de Makunaima ou “Meu companheiro, essa história é muito triste”. TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; SANTOS, Cristina Mielczarski; MEDEIROS, Vera Lúcia Cardoso (org.). **Letras e Vozes dos Lugares**. Porto Alegre: Zouk, 2022.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução Enilce Albergaria. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

HARAWAY, Donna Jeanne. **Manifiesto de las especies de compañía**. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Editores, 2016.

HARAWAY, Donna Jeanne. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 157-210.

INGOLD, Tim. Caminhando com Dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (org.) **Cultura, percepção e ambiente**: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Educação intercultural: direitos, desafios e propostas de descolonização e de transformação social no Brasil. **Cadernos Cimeac**, [S. l.], v. 7, n. 1, 2017. Disponível em <https://seer.ufmt.edu.br/revistaelectronica/index.php/cimeac/article/view/2216>. Acesso em 15 jan. 2025.

MACHADO, Ananda; BETHONICO, Maria Bárbara de Magalhães; SANTOS, Manoel Gomes dos (org.). **Paradakarynau Kaydyz Dia'a Ruraimaa**: as línguas na região Serra da Lua. Boa Vista: Wei Editora, 2023.

MACHADO, Ananda (org.). **Kaminke'yt Wawa'akan Wakywaa Ymanawyny'u**. Boa Vista: Wei Editora, 2024.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena e as novas tecnologias da memória. In: **LEETRA Indígena**. São Paulo: Universidade Federal de São Carlos; Laboratório de Linguagens LEETRA, n. 1, v. 1, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. **Tecendo a Memória**. Itaú Cultural. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8D4RF2CqR68> Acesso em 15 jan. 2025.

RUBIM, Altaci Correa. **O Ensino e aprendizagem na língua materna na década internacional das línguas indígenas**. In: ENCONTRO DE PROFESSORES E INTÉPRETES DE LÍNGUAS INDÍGENAS, 6. Boa Vista, 2023. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=86f0tySyjzY>. Acesso em 07/10/2023

SANTOS, Flávia Martins dos; GOMES, Suely Henrique de Aquino. Etnografia virtual na prática: análise dos procedimentos metodológicos observados em estudos empíricos em cibercultura. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CIBERCULTURA, 7. São Paulo, 2013. Disponível em https://abciber.org.br/simposio2013/anais/pdf/Eixo_1_Educacao_e_Processos_de_Aprendizagem_e_Cognicao/26054arq02297746105.pdf. Acesso em 15/01/2025.

WAPICHANA, Cristiano. **Tomoromu**: a árvore do mundo. Ilustrações de Maurício Negro. São Paulo: edições SM, 2021.

WAPICHANA, Kamuu Dan. **Makunaimã Taanii Presente de Makunaimã**. Brasília: Aua Editorial, 2020.

Recebido em janeiro 2025 | Aprovado em junho 2025

MINI BIOGRAFIA

Ananda Machado

Doutora em História Social pela UFRJ. Pós-doutora em Estudos de Literatura pela UFF. Professora dos Cursos: Gestão Territorial Indígena, Programas de Pós-Graduação em: Letras, Educação na Amazônia e Profissional em Ensino de História, na UFRR. Pesquisadora PQ CNPQ e Coordenadora do grupo de pesquisa Literaturas Indígenas, Africanas e Caribenhais e do LEELLI-PPGL-UFRR.

E-mail: ananda.machado@ufrj.br