

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO, CULTURA E SOCIEDADE
LINHA DE PESQUISA: EDUCAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS

Solange Pereira da Silva

**INDIGENISMO ALTERNATIVO:
NO COMPASSO DA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL
ENTRE OS KANAMARI DO MÉDIO JURUÁ - AM**

CUIABÁ

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

SOLANGE PEREIRA DA SILVA

**INDIGENISMO ALTERNATIVO:
NO COMPASSO DA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL
ENTRE OS KANAMARI DO MÉDIO JURUÁ - AM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação, na área de concentração: Educação Cultura e Sociedade, na linha de pesquisa Movimentos Sociais Política e Educação Popular.

**Professor Doutor Darci Secchi.
Orientador**

CUIABÁ

2007

S586i Silva, Solange Pereira da

Indigenismo alternativo: no compasso da educação intercultural entre os kanamari do médio Juruá- AM/Solange Pereira da Silva – Cuiabá: UFMT/IE,2007.

133p.:il.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação, na área de concentração: Educação Cultura e Sociedade, na linha de pesquisa Movimentos Sociais Política e Educação Popular.

Orientador: Prof. Dr. Darci Secchi

Bibliografia: p.118-125

Inclui apêndices.

CDU -376.74(=87)

CRB4 - 1467

Índice para Catálogo Sistemático

1. Indigenismo alternativo
2. Kanamari
3. Interculturalidade



Universidade
Federal de
Mato Grosso

Programa de Pós-Graduação em Educação

DISSERTAÇÃO APRESENTADA À COORDENAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DA UFMT

SOLANGE PEREIRA DA SILVA

Profa. Dra. Beleni Salete Grando
Examinadora Externa (UNEMAT)

Profa. Dra. Maria Lúcia Rodrigues Muller
Examinadora Interna (UFMT)

Prof. Dr. Darci Secchi
Orientador (UFMT)

Cuiabá, 05 de junho de 2007.

Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Doutor Darci Secchi, pela competência profissional ao discutir a questão indígena no Brasil e pelo aporte humano.

Agradeço de maneira muito especial à Professora Doutora Beleni Salete Grando, pela disponibilidade em participar desta banca e pelas suas contribuições. Também à Professora Doutora Maria da Glória Gohn, pelas reconhecidas análises sobre os movimentos sociais e pelas importantes observações feitas a estes escritos, por ocasião do exame de qualificação. À Professora Doutora Maria Lúcia Muller por defender com tanta veemência as oportunidades de repensar as relações étnico-raciais.

À CAPES pela bolsa de estudos que possibilitou minha permanência no mestrado. E à UFMT.

À OPAN, à Secretaria de Ação Social da Igreja Metodista, ao GTME, ao CIMI e à CESE, pelas oportunidades oferecidas.

Ao GPMSE e ao FORMAD. A ética e o zelo com o ser humano, características destes grupos encorajam ao diálogo entre a prática e a teoria.

A Arlindo, Kanaú, Rosa H. Dias da Silva, Joana, Gersem Baniwa, *Itijo* Kulina, *Djanem*, *Yakoware*, *Kadje*, Kanamari, Ednelson Makuxi, Marcos, Tião, Maristela, Elton, Adriana, Kátia, Terezinha, Dulcilene, Paula, Rosely Sanches, Vida, Fernanda, Prof. Passos e Prof^a Artemis. Pelo entusiasmo militante e abertura ao diálogo.

A Denny Neves, Cláudio, Júnior, Luzanete, Santo, Nazaré, Suely, João Paulo, Selma, Ivonete, Jônia, Gemaque, Amintas, Wemerson, Caetano, Tameny, *Yodje*, *Kawahere*, *Djoreom*, *Tsawe*, Lygia, Mônica, Augusto César, Enedina e Tercília. Agradeço pela acolhida.

À minha enorme família, na pessoa de meu pai, que garantiu as condições materiais para que os oito filhos estudassem e à minha mãe que sempre nos encorajou nas tarefas escolares, temperando com afeto a nossa trajetória. E também à família Moraes.

A Silas Moraes, que têm vivido comigo a alegria dos Kanamari e as descobertas nas relações que vamos tecendo. Foram de suma importância suas providências na sistematização dos dados de campo, na revisão das versões iniciais do texto, assim como nas tarefas cotidianas do nosso lar. Sua presença qualificou estas experiências.

E muito especialmente, ao povo Kanamari que mostra diariamente os benefícios de se cultivar a alegria. Mostra também a sua profunda sabedoria contida na

laboriosa construção de pontes que articulem os mundos. Nisto acreditam e isto cotidianamente exercitam sempre de maneira muito ***animada***, pois nisto põem sua alma.

RESUMO

O texto aqui apresentado trata do Programa de Educação para o Povo Kanamari, implementado por agentes do chamado indigenismo alternativo, considerando a realidade concreta vivida por aquela sociedade habitante do Rio Juruá, no Amazonas. Objetivamos realizar uma descrição densa e uma reflexão circunstanciada sobre teorias e práticas educacionais em contextos de alteridade. É uma tentativa de amplificar a voz de grupos sociais amazônicos pouco considerados nos espaços acadêmicos e políticos brasileiros. Os dados baseiam-se na abordagem etnográfica, tentando desvelar interações simbólicas significantes para os Kanamari na relação com indigenistas e com a sociedade nacional. Seremos parte modificada e modificadora do contexto observado. Apresentaremos aspectos referentes aos grupos *Djapa*, unidades distintivas da sociedade Kanamari. Buscaremos elucidar os desdobramentos práticos e simbólicos de sua organização e das suas relações internas e externas. Pretendemos mostrar como os aspectos característicos da organização social dos *Djapa* e o conjunto de conhecimentos e valores determinaram os processos educativos ali realizados. A estratégia investigativa constituiu-se de entrevistas, conversas informais e observação dirigida durante os eventos que compunham o Programa de Educação para o Povo Kanamari. Além de consultas aos diários de campo e relatórios de equipes que atuaram na região recentemente e em épocas passadas. Os resultados obtidos apontam que o diálogo propiciado pelas atividades do Programa fortaleceu aos indígenas e suas instituições tradicionais. Sugerem também que ganharemos todos, indígenas e sociedade nacional pela superação das limitações, pela rica vivência intercultural, favorecendo uma convivência pacífica e respeitosa.

Palavras-chave: Indigenismo alternativo. Povo Kanamari. Interculturalidade.

ABSTRACT

The text presented here deals with the Program of Education for the Kanamari People, implemented by agents of the so called alternative indigenism, considered the concrete reality lived by that society which inhabits the Juruá river, in Amazonas. We objectify to carry out a dense description and a circumstantial reflexion about education theories and practicing. It is an attempt to amplify the voice of the amazonian social groups little considered in the brazilian academic and political spaces. The data is based on the ethnographic boarding, trying to unveil significant symbolic interactions for the Kanamaris in their relation with indigenists and the national society. Part of us will be modified and the other part will be modifier in the observed context. We will present aspects referring to the Djapa groups who are a distinctive unit of the Kanamari society. We will search to elucidate the practical and symbolic unfoldings of its organizations and its internal and external relations. We claim to show how the characteristic aspects of the Djapa social organization and their whole knowledge and values may determine the educative processes wich exist there. The strategy of investigation was based on interviews, informal conversations and direct observations during the events that composed the Program of Education for the Kanamari People, beyond the consultation of field diaries and reports of the team that acted in the area recently or in the past time. The obtained results pointed out that the dialogue brought up by the program activities fortified the indigenous and their traditional institutions. It also suggests that we all will win, indigenous and national society, by the over going of restrictions, by the rich intercultural experience, favoring a pacific and respectful acquaintance.

Key words: Alternative Indigenism , Kanamari People, Interculturality.

Lista das ilustrações

Ilustração 1 Mapa da localização da família lingüística Katukina	19
Ilustração 2 Mapa das Aldeias Kanamari no Médio Juruá	20
Ilustração 3 Mapa do Igarapé Três Bocas	57
Ilustração 4 Mapa do Igarapé Matrinchã	87
Ilustração 5 Mapa do Igarapé Mamori.....	115

Lista das Fotografias

Fotografia 1: Chegada do <i>Kerewenom</i> . Igarapé Matrinchã. 1998.....	13
Fotografia 2: Coleta de cipó na várzea. Igarapé Degredo. 1992	24
Fotografia 3 Preparando a massa da mandioca. Igarapé Maloca. 1997.....	44
Fotografia 4: Ritual diário do <i>Koya</i> . Igarapé Três Bocas. 1995.....	48
Fotografia 5 Chegada do Kerewenom. Igarapé Matrinchã. 1998.....	68
Fotografia 6: Encontro de Lideranças Kanamari e Kulina. Eirunepé.....	84
Fotografia 7: III Curso de Formação para Educadores Kanamari. Igarapé Matrinchã.....	109
Fotografia 8: Lideranças Kanamari no I Seminário de Educação Indígena. Eirunepé. 1998.	113

Lista de siglas e abreviaturas

ANAI – Associação Nacional de Apoio ao Índio.
CCPY- Comissão Pró Parque Yanomami
CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEEEI/AM – Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena do Amazonas
CFEK – Curso de Formação para Educadores Kanamari.
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
CIR – Conselho Indígena de Roraima
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.
COMIN – Conselho de Missão entre Índios
COPIAR – Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas, Acre e Roraima.
CPI – Comissão Pró-Índio.
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CTI - Centro de Trabalho Indigenista
DSEI's – Distritos Sanitários Especiais Indígenas.
FDDI – Federação de Defesa dos Direitos Indígenas
FNS – Fundação Nacional de Saúde
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FORMAD – Fórum Matogrossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
GPMSE – Grupo de Pesquisa Movimentos Sociais e Educação
GTME - Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
IBAMA – Instituto Brasileiro de
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA – Instituto Socioambiental
LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação
MEC - Ministério da Educação e Desporto
MEVA – Missão Evangélica
MIA - Missão Anchieta
MMA – Ministério do Meio Ambiente
MMK – Missão Metodista junto aos Kanamari
MNTB - Missão Novas Tribos do Brasil
MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização
MST – Movimento dos Trabalhadores sem Terra.
NEI - Núcleo de Educação Indígena
ONG – Organização não Governamental.
ONU – Organização das Nações Unidas.
OPAN - Operação Amazônia Nativa
PDPI – Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas
PKN – Projeto Kaiowá –Nhandeva
PPTAL – Projeto de Proteção às Áreas Indígenas da Amazônia Legal.
PRODEAGRO: – Programa de Desenvolvimento Agroambiental do Estado de Mato Grosso
PUC – Pontifícia Universidade Católica
RCNEI's – Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas
SEMEC - Secretaria Municipal de Educação.
SIL – Sociedade Internacional de Linguística
SPI - Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SUDAM - Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
SUDECO - Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste
UCDB - Universidade Católica Dom Bosco
UDR - União Democrática Ruralista.
UFMT - Universidade Federal de Mato Grosso
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
UNB – Universidade de Brasília
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura
UNI – União das Nações Indígenas.
UNICAMP – Universidade de Campinas
USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 O RIO JURUÁ - TERRITÓRIO DJAPA.....	21
2.1 DO QUE TRATA O TEXTO	21
2.2 CONTEXTO GERAL DO ESTUDO.....	22
2.3 A VÁRZEA AMAZÔNICA, CENÁRIO DE ENCONTROS E DESENCANTOS.....	24
2.4 CONTEXTO ESPECÍFICO DO ESTUDO.....	30
2.4.1 Djohko – Universo Mítico.....	36
2.4.2 Liderança política.....	40
2.4.3 Produção, usufruto e reciprocidade.....	41
2.4.4 Festas e Brincadeiras	48
2.4.5 Cultura Material.....	54
3 O CAMPO DE ATUAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL.....	58
3.1 MÚLTIPLOS INDIGENISMOS.....	58
3.2 A TUTELA INTEGRACIONISTA E A TUTELA NORMATIVA	60
3.3 COM O PERDÃO DA MÁ PALAVRA	66
3.4 INDIGENISMO ALTERNATIVO.....	68
3.5 A PALAVRA INDÍGENA	72
3.6 PÚBLICO, PORÉM, NÃO ESTATAL.	79
3.7 DE DEMANDATÁRIOS A EXECUTORES	82
3.8 TÁTICAS REFORMULADAS, ANTIGAS NECESSIDADES.	84
4. O INDIGENISMO COMO AÇÃO POLÍTICA E PEDAGÓGICA.....	88
4.1 A REINVENÇÃO KANAMARI	88
4.2 O LOCAL E O UNIVERSAL	92
4.3 EDUCAÇÃO PARA O DIÁLOGO INTERCULTURAL.....	95
4.4 MIRANDO O MUNDO A PARTIR DA ALDEIA	103
4.5 ESCOLARIZAÇÃO KANAMARI.....	106
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS.....	118
APÊNDICES.....	126
APÊNDICE A – MATERIAL ELABORADO PARA OS TEMAS SAÚDE E EDUCAÇÃO	126
APÊNDICE B – ENCONTROS DE FORMAÇÃO DE LIDERANÇAS	127
APÊNDICE C - PLANILHA DE ATIVIDADES DE 1995.....	128
APÊNDICE D - PLANILHA DE ATIVIDADES DE 1996.....	129
APÊNDICE E - PLANILHA DE ATIVIDADES DE 1997.....	130
APÊNDICE F - PLANILHA DE ATIVIDADES DE 1998.....	131
APÊNDICE G - QUADRO DE ATIVIDADES EM ESCOLARIZAÇÃO MMK E OPAN - (1993 A 1998)	132

1 INTRODUÇÃO

Sou de um tempo em que as pessoas ouviam mais o rádio. Ouviam-se as vozes matutas dos mestres violeiros e de tantos outros poetas do sertão e da zona da mata, lugar igualmente castigado pelo mando dos senhores de engenho.

Dom Helder Câmara nos incitava a agir em favor de um mundo novo. As mensagens diárias eram reforçadas pelo padre Jaime, na Brasília Teimosa, um bairro e uma gente que, criativamente, teimam em existir, em Recife, capital de Pernambuco.

Pelo rádio também chegavam as vibrantes músicas de Luiz Gonzaga, Jackson do Pandeiro, João do Vale, além das complexas e refinadas melodias do frevo. Dancei profissionalmente vários ritmos da região corporalizando as imagens sonoras reproduzidas pela saudosa rádio PRA8.

Praieira, nordestina, aprendi que Sertão significava um lugar onde viviam pessoas incrivelmente fortes, que tinham costumes e saberes admiráveis.

Decidi ser assistente social e aprendi que o que se passava nos sertões também ocorria, por esse **mundão de meu deus**. Concluí que já não se tratava de uma profissão, mas de um projeto de vida, de uma escolha de um lado.

Então, um dia conheci Abel Kanaú¹ que trabalhara com o povo indígena Kulina, no Acre. As descrições pormenorizadas sobre o trabalho indigenista lá desenvolvido, faziam parte de sua estratégia de arregimentação de novos aliados à causa indígena.

Adiantei meu trabalho de conclusão do curso de Serviço Social e ingressei no Curso de Formação Indigenista da OPAN, cuja proposta político-pedagógica “*prevê temas inspirados na vida dos índios brasileiros: conceitos chaves da Antropologia, Política Indigenista, Lingüística, Legislação, Saúde, Economia/Sustentabilidade, Educação, entre outros*” (ZORTHÊA, 2006, p 6).

Também aprendi muito vivendo a diversidade sócio-cultural com os outros participantes deste Curso. Éramos dez pessoas vindas do Sul, Sudeste, Nordeste, convivendo durante quase oito meses, nas regiões Norte e Centro-Oeste. O Curso transcorreu entre maio e dezembro e foi organizado em duas etapas teóricas intermediada por uma prática.

¹ Kanaú é historiador e trabalhou no Acre e Sul do Amazonas por mais de dez anos, projetos do CIMI e da OPAN. Atualmente é consultor da Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE).

As assessorias das três etapas foram fundamentais. Cláudio Conte, Egydio Schwade, Ângela Kurovski, Rosa Monteiro, Márcio Silva, Darci Secchi e Arlindo Leite, marcaram positivamente na ocasião e nos anos posteriores. Muitos ensinamentos vieram das equipes de área: Ednelson Makuxi, Cleacir Sá, Paulo Roberto, Danilo, Marcos Wesley.

Fiz estágio prático no Juruá, com os Kulina, porém assumi pela OPAN outros trabalhos nos rios Purus e Madeira. Apenas no início de 1995 voltei ao Rio Juruá, lá fiquei até início de 1999. Fui para trabalhar com o povo Kanamari, a partir de uma parceria com uma equipe da Secretaria de Ação Social da Igreja Metodista. Marcos Wesley e Silas Moraes tinham sido meus colegas de estágio e desejavam inaugurar um trabalho alternativo² às ações que a sua instituição vinha desenvolvendo em outras partes do país.

A distância geográfica e as limitações da equipe da coordenação, determinaram nossa auto-formação. Os próprios indígenas foram nossos maiores mestres. A receptividade dos povos amazônicos nos dá outra dimensão das possibilidades das relações pessoais. O grande aprendizado aqui foi que se pode viver e aprender com alegria.

Silas tornou-se mais que um companheiro de trabalho e comigo passou a compartilhar a vida. Saímos do Amazonas, decididos a escrever sobre a vida entre os Kanamari e Silas ajudou na sistematização de muitas informações rememorando e pesquisando nos relatórios.

Abel Kanaú e Arlindo Leite deram apoio intelectual e humano, e a CESE, o GTME e a Secretaria de Ação Social da Igreja Metodista, ofereceram condições materiais neste tempo de transição e sistematização dos dados de área. Ao final de uma primeira redação percebemos que havia muitas lacunas teóricas e metodológicas. Decidimos que este trabalho seria lapidado num momento oportuno.

Fomos viver no litoral do Ceará. Lá tivemos oportunidade de conhecer o povo Tremembé, que com alegria reelebora formas ancestrais de relação baseadas na reciprocidade. Os povos ressurgidos são como mandacaru desabrochando depois de uma longa estiagem.

Foi bom voltar à Região Amazônica com um projeto de implantação de sistema de rádio-fonia e formação de comunidades para o uso do equipamento, em Rondônia, Pará e Amazonas. Os seringueiros, castanheiros, palmiteiros, quilombolas, pescadores artesanais, agricultores familiares e indígenas, ensinaram que atualizam constantemente suas culturas.

Chegando em Cuiabá, em 2003, houve a oportunidade de conhecer outras realidades pelo Fórum Matogrossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento (FORMAD) participando de vários eventos dos movimentos sociais. O Grupo de Pesquisa Movimentos

² Baseavam-se nas Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista.

Sociais e Educação (GPMSE), antes mesmo de ingressar no programa de mestrado foi uma feliz descoberta. Compromisso, competência e gentileza, marcas destes Grupos.

Já no início do mestrado, surgiu o ímpeto de mudar de tema ao saber, pela mídia, que prefeituras do interior do estado de Mato Grosso estavam interceptando ônibus que vinham do Nordeste do país com trabalhadores que pretendiam se instalar no Norte do estado. Segundo as notícias da imprensa televisiva a polícia agia também destruindo hospedarias de **maranhenses**, como genericamente chamavam estes migrantes nordestinos.

Pensei: Winston Parva é aqui! Pessoas que também migraram estigmatizam e repudiam os que pretendem se alojar. A Professora Doutora Lúcia Müller aprofundou a reflexão desta situação específica à luz da leitura de Norbert Elias, *Os Estabelecidos e os Outsiders*.

Porém, manter o foco no processo vivido junto aos Kanamari, significava retribuir os apoios obtidos ao longo dos anos lá vividos. Queria de alguma forma voltar a conviver com eles. Retomar as lições cotidianas, visualizar suas cores e suas formas, ouvir os seus sons. Sentir a sua contagiante alegria.

A análise dos documentos reavivou na memória a realidade, complexa, ambígua, contraditória até, mostrando várias nuances da ação indigenista. Explicitou o imprevisto, o amadorismo da ação, mas também explicitou o compromisso que determinava que cada ato, cada abordagem fosse permeado de intenção, da esperança na reconstrução da história, da relação entre índio e *branco*, entre a aldeia e cidade, entre o mar e o sertão.



Fotografia 1: Chegada do Kerewenom. Igarapé Matrinchã. 1998.

Fonte: Luciana Galante.

A verdadeira solidariedade é interpessoal e também intercultural; na reciprocidade; enriquecendo-se mutuamente as diferentes culturas. Somente a comunhão das alteridades pode construir a outra mundialidade que sonhamos. (CASALDÁLIGA, 2006)³

Para apresentar a temática específica a ser discutida nesse estudo, iniciamos com este depoimento esperançoso de D. Pedro Casaldáliga que é um convite para sermos mais propositivos diante das questões da interculturalidade.

Os conflitos motivados por razões étnicas, econômicas ou religiosas compõem o cenário mundial desde os seus primórdios. Desde a metade do século XX, porém, os de natureza étnico-cultural ganharam grande visibilidade e destaque midiático uma vez que se expressaram por várias formas de barbárie o aniquilamento de povos e culturas em todo o mundo. Tais fatos aparentemente corriqueiros exigem atitudes pessoais e institucionais para a prática de ações localizadas que promovam um ambiente de justiça e paz.

No Brasil - um país tido como racialmente democrático – verificamos espantosos números de violências diretas ou indiretas contra os grupos étnicos **minoritários**, marcadamente, os negros e os indígenas.

Junto a estes grupos culturalmente diferenciados, é possível observar um cotidiano de discriminação que se caracteriza por diversas formas de agressão pessoal ou grupal e pela rotineira omissão da assistência por parte do poder público.

O presente estudo pretende evidenciar, a partir de um contexto determinando, como os povos indígenas têm conseguido sobreviver fisicamente, apesar das discriminações cotidianamente sofridas e como se foi constituindo um sujeito político coletivo indígena para garantir sua existência cultural nos contatos estabelecidos ao longo destes cinco séculos, marcados regularmente por uma relação assimétrica que não atende aos seus interesses.

Procura-se desvelar a **vocação** Kanamari para a interação com outras sociedades e culturas, bem como a sua intencionalidade, disposição e capacidade de dialogar nos diferentes ambientes que essas relações estabelecem.

No seu processo de **pacificação do branco**, os indígenas têm conquistado aliados de vários matizes. Neste trabalho trataremos de um importante apoiador das lutas indígenas ao longo da história do Brasil, a quem convencionou-se chamar de *indigenismo alternativo*.

³ Entrevista concedida por ocasião do Júri Popular dos acusados da tortura e assassinato do Jesuíta Vicente Cañas, a quem ele chamava de Mártir das Causas Ameríndias. Disponível em: < www.cimi.org.br >. Acesso em: 23 out. 2006.

Uma das mais fortes características do modo de ação do indigenismo alternativo tem sido a inserção direta nas aldeias, o fortalecimento das organizações tradicionais, a criação de espaços de reflexão e formação e o apoio ao protagonismo indígena.

A ação pedagógica, articulada, propositiva e intencional entre os povos indígenas e esta vertente do indigenismo, teceu uma importante teia de parcerias locais, regionais, nacionais e internacionais, entre indígenas e demais aliados, determinando avanços significativos na legislação relativa aos direitos étnicos, o que se traduziu em ganhos substanciais no texto final da Carta Magna.

Os direitos indígenas foram reconhecidos em diversos trechos da Constituição Federal de 1988, especialmente no seu CAPÍTULO VIII, que trata especificamente *Dos Índios*, Art. 231.

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

De fato, estes avanços foram determinantes para o reconhecimento dos direitos indígenas, porém, na prática, ainda falta muito para que tais direitos sejam plenamente efetivados e o Brasil se afirmar como uma nação que zela pelos direitos à diversidade. Um dos exemplos mais lastimáveis é o descumprimento do estabelecido nas Disposições Constitucionais Transitórias, referente à demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a contar da promulgação da Constituição Federal (correspondeu a 1993).

Como consequência desta omissão observa-se o fortalecimento das forças anti-indígenas financiadas ou identificadas com latifundiários e com outros espoliadores dos territórios indígenas, muitas vezes compostas por frentes *paramilitares* e *parlamentares* identificadas no cenário político brasileiro. Chamamos aqui de paramilitares as frentes constituídas dos **soldados da borracha**, especialmente arregimentados para garantir a ocupação dos territórios indígenas onde existiam campos naturais de seringueiras.

No âmbito de uma discussão mais geral sobre a realidade indígena brasileira, pretendemos neste estudo dedicar atenção à discussão dos pressupostos teóricos e metodológicos do modo de ação indigenista desenvolvida pela organização não-governamental denominada Operação Amazônia Nativa (OPAN), uma das precursoras do chamado **indigenismo alternativo**. Nossa intenção será evidenciar como as ações

desenvolvidas por seus membros e pelas próprias comunidades indígenas se expressam em uma práxis política e pedagógica. Ou nas palavras de Gohn:

São experiências educativas, questionadoras do *status quo* vigente, preocupadas não apenas com a aquisição de bens materiais mas também com a qualidade de vida que estamos construindo, com o projeto para o futuro que estamos gestando no presente (GOHN, 1992. p. 9).

É importante ressaltar, porém, que esse sentido político da ação e a perspectiva de intervenção num determinado tempo e espaço, não é exclusivo dessa instituição e tampouco dos trabalhos aqui discutidos. O indigenismo alternativo é bem mais amplo do que o caracterizado pelas ações da OPAN e ela própria desenvolve (ou desenvolveu) diversos projetos em Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Amazonas e Rondônia.

O foco de análise específico nesse estudo terá como cenário uma iniciativa de educação popular desenvolvida junto ao povo Kanamari, no Médio Rio Juruá, na região Sudoeste do Estado do Amazonas. O período enfocado corresponde aos anos de 1995 a 1998.

A escolha desta iniciativa justifica-se pelo fato de termos construído junto com o povo Kanamari um programa que traduzisse suas intenções e seus anseios. Isto foi possível pela presença da OPAN desde o início da década de 1980 e pelo nosso contato cotidiano durante mais de quatro anos.

A ênfase da ação no período aqui explicitado, deu-se no campo da escolarização, porém a premência da realidade cotidiana levou as equipes a darem atenção, tempo e recursos também para os campos da saúde e da regularização fundiária. Ao concluir a análise das atividades desenvolvidas naquele contexto percebemos que tínhamos ainda a responsabilidade de expor no espaço acadêmico tais experiências de forma clara e sem ufanismos, trazendo à luz as contradições e impasses do processo, bem como as experiências dos sujeitos nele envolvidos.

O texto aqui exposto está organizado da seguinte maneira: iniciamos com algumas informações relevantes sobre o povo Kanamari e sobre a região do Médio Juruá. Daremos destaque aos aspectos da organização social Kanamari e aos contornos culturais e políticos dos seus grupos familiares *Djapa* tidos como unidades distintivas desta sociedade. Ainda que saibamos que haja

[...] aí uma certa ilusão ao se acreditar que seja possível identificar facilmente uma cultura particular, fixar seus limites e analisá-la como uma entidade irreduzível a uma outra. Resta ainda o fato que, no plano metodológico, é às vezes útil e até necessário se agir “como se” uma cultura particular existisse enquanto entidade separada com uma real autonomia, mesmo que, na realidade, esta autonomia seja apenas relativa em relação às outras culturas vizinhas. (CUCHE, 2002, p 89).

Buscaremos elucidar os desdobramentos práticos e simbólicos da sua forma de organização e da dinamização das suas relações internas e externas. Por esta razão, trataremos das relações interculturais lá estabelecidas a fim de justificar as escolhas feitas no âmbito das iniciativas vinculadas ao indigenismo alternativo.

No segundo capítulo refletiremos sobre a ação das principais agências que compõem o cenário do indigenismo brasileiro. Destacaremos o papel das denominadas agências oficiais, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e das agências do indigenismo alternativo, como a Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e uma iniciativa específica da Secretaria de Ação Social da Igreja Metodista, a partir de uma de suas equipes de área, a Missão Metodista junto aos Kanamari (MMK). Daremos destaque ao modo de ação da OPAN.

Ao traçar o perfil de alguns dos principais agentes que historicamente desenvolveram atividades indigenistas procuraremos descrever o cenário político, econômico e social que propiciaram o surgimento de tais agências e como modificações no cenário macro interferiram nas esferas local, regional e nacional. Pretendemos destacar as diferenças existentes entre as posturas institucionais, na medida do possível explicitando as linhas teórico-metodológicas e os tipos de ação que desenvolvem e como se utilizaram de iniciativas educacionais para implementar os seus propósitos.

Observaremos que atualmente o Estado adotou discursos semelhantes aos gerados nos históricos movimentos populares. Ou, como diria Secchi, (2004)⁴ *o Estado tomou a bandeira de luta dos movimentos sociais*. Nos discursos indigenistas já não há diferenças, na prática cotidiana é que se percebe a efetividade das intenções que hoje encontramos traduzidas em leis.

Ainda nesse capítulo refletiremos sobre a atuação indígena e sobre as condições que levaram as suas organizações a passar de demandatários a executores de projetos de assistência direta junto a seus parentes. Veremos que as diversas formas de organização indígena existentes atualmente contradizem as previsões do desaparecimento destas culturas.

No terceiro capítulo analisaremos algumas atividades implementadas junto ao povo Kanamari pelas instituições do indigenismo alternativo no Médio Juruá. Temos a expectativa que essa reflexão explicitará as multi-dimensões imbricadas em um trabalho direto em área indígena e pontuará algumas das implicações desse modo de ação indigenista.

⁴ Palestra proferida no Seminário Políticas Indigenistas e as Pastorais. GTME, Julho de 2004, Chapada dos Guimarães-MT.

Procuraremos demonstrar que o diferencial de uma ação indigenista alternativa, enquanto ação política e pedagógica tem como princípio contemplar o discurso indígena e suas especificidades na perspectiva do diálogo **intercultural**, considerando que o contato com o mundo externo representa o seu desejo, mas também o seu temor.

Os depoimentos indígenas apontam que não pretendem deixar de ser o que são, mas que querem apreender os códigos necessários para permanecerem nesta relação; dispendo do arsenal organizativo, informativo e energético que os favoreçam no convívio intercultural (SECCHI, 2002). A articulação criativa entre o novo e o antigo, entre o que foi e o que está por acontecer é uma habilidade desejável e reforçada nos vários eventos em que os indígenas têm participado. Dessa forma veremos que as reuniões, assembléias, seminários, comissões, conselhos, escritas, documentos, mapas, etc. tornam-se ferramentas, símbolos adquiridos neste longo e penoso processo indígena de **pacificação do homem branco**.

Nos apêndices detalharemos as atividades realizadas pelas instituições no período acima referido e traremos alguns exemplos de material didático elaborado pelas equipes indigenistas locais para facilitação das discussões das temáticas nas aldeias.

Os dados levantados demonstram que naquele contexto regional, somente uma ação abrangente e articulada seria capaz de garantir as condições para trabalhos estáveis e duradouros. Uma iniciativa estruturada em quatro pilares fundamentais e complementares: relação com outros grupos militantes, com centros acadêmicos do Brasil inteiro, com os poderes públicos nas três esferas e principalmente relação com o próprio povo Kanamari, na construção de um programa que traduzisse um jeito de ser indígena e de fazer indigenismo.

Demonstram que os fóruns de discussão entre lideranças indígenas regionais, assessores indigenistas e órgãos oficiais, são estratégias para angariar apoiadores e ampliar o envolvimento das comunidades nos trabalhos em curso. Os convênios e parcerias com os órgãos oficiais superavam os objetivos preliminares de somar esforços e dividir os custos na execução das atividades. A intenção era que o Estado assumisse as suas atribuições.

O povo Kanamari tem uma imensa capacidade de dar o seu tom, muito sabiamente, sem confronto, mansa e alegremente vão se apropriando das táticas, refazendo objetivos, re-estabelecendo as suas prioridades nesta desejada e temida aproximação com a sociedade envolvente.

É esta experiência profissional e humana vivida, a partir de um diálogo constante e profundo entre índios e indigenistas, que pretendemos trazer à tona neste estudo, num colorido caleidoscópio de personagens, cenários, emoções, às vezes, ambivalentes, que queremos apresentar aqui através destas linhas.

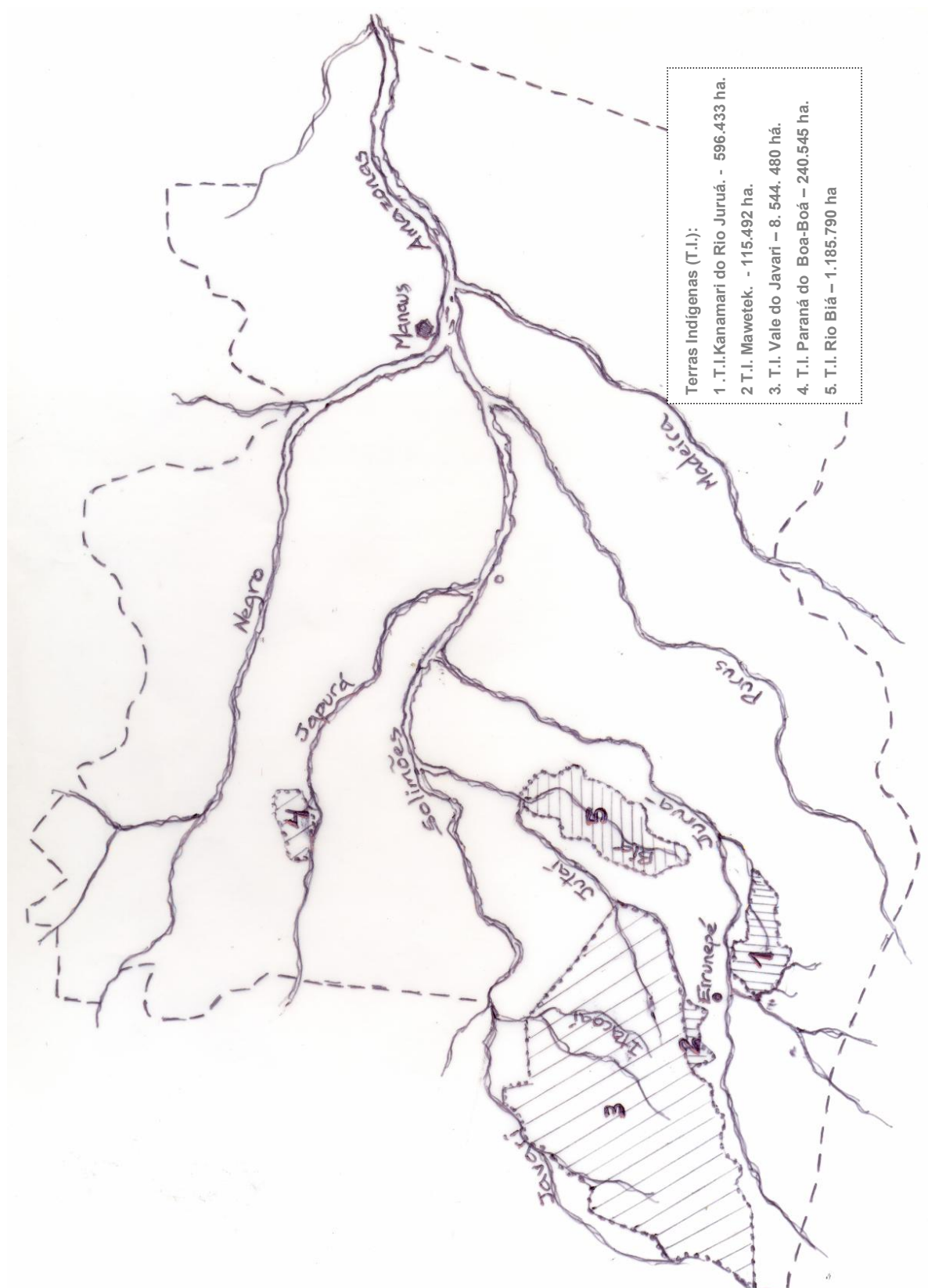


Ilustração 1 Mapa da localização da família lingüística Katukina
 Fonte: Silas Moraes. 1998.

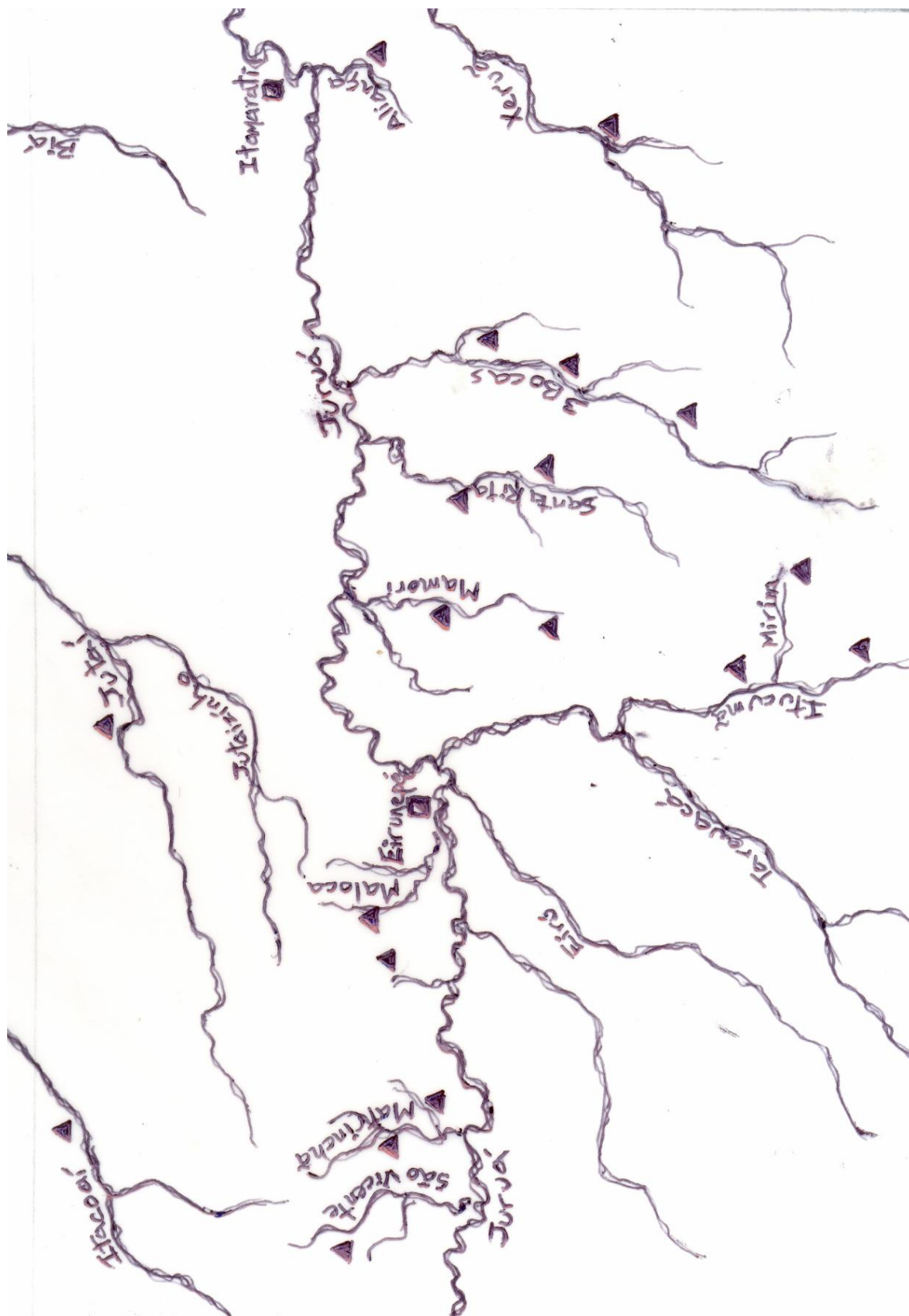


Ilustração 2 Mapa das Aldeias Kanamari no Médio Juruá

Fonte: Histórias de Kanamari. Projeto Kanamari/MEC/UNESCO, 1998, Brasília – DF.

2 O RIO JURUÁ - TERRITÓRIO DJAPA

2.1 Do que trata o texto

Neste capítulo pretendemos discutir o contexto geográfico, político, social e cultural do Médio Rio Juruá e um modo de ação indigenista desenvolvida junto ao povo indígena Kanamari, entre os anos de 1995 e 1998.⁵

Os dados aqui apresentados, relativos ao povo, não pretendem abordar a totalidade e a complexidade das manifestações culturais Kanamari. Felizmente há muito mais do que será aqui apresentado. Pretendem isto sim, oferecer alguns dos elementos observados e registrados no período descrito e que de alguma forma foram articulados aos eventos educativos realizados entre as instituições do indigenismo alternativo e o povo Kanamari.

Elementos estes que caracterizam a especificidade do povo em foco e que justificou o perfil da intervenção indigenista aqui descrita, considerando o contexto histórico local e regional onde tal iniciativa se deu. Recorremos aos aportes teóricos de três estudiosos deste povo, a saber: Reesink (1993), Labiak (1997) e Carvalho (1998).

Porém a maioria das informações foi obtida diretamente dos próprios índios, nas suas próprias aldeias, pois no período acima referido foi possível conviver com eles em todas as aldeias do Juruá, do Jutai e do Xerua. Também houve visitas de pessoas vindas dos rios Itacoai e de duas famílias Katukina do Rio Biá. Faltando apenas os Kanamari do Rio Japurá, localizado na margem oposta do Rio Solimões.

Baseados nos registros da equipe indigenista e nos relatos indígenas, tendo os referidos suportes teóricos, no primeiro capítulo pontuaremos alguns dados sobre localização, estrutura organizacional, econômica e social, hábitos alimentares e alguns dos rituais.

Desde aqui, tentaremos mostrar o grande investimento dos Kanamari na relação com a sociedade envolvente.

⁵ A OPAN está presente nesta região desde 1979. Entre 1995 e 1998 esta ação indigenista foi realizada em parceria com a Missão Metodista junto aos Kanamari (MMK). Trata-se de uma iniciativa da Secretaria de Ação Social da Igreja Metodista.

2.2 Contexto geral do estudo

Vivem atualmente no Brasil cerca de 230 diferentes povos indígenas. Cada uma dessas sociedades (algumas muito reduzidas em termos demográficos) possui características culturais e lingüísticas distintas. De acordo com Rodrigues

Cada língua indígena brasileira não só reflete, assim, aspectos importantes da visão de mundo desenvolvida pelo povo que a fala, mas constitui, além disso, a única porta de acesso ao conhecimento pleno dessa visão de mundo que só nela se expressa. (RODRIGUES, 1986, p 27 apud MAHER, 1996, p 32).

Possuem passados históricos diferenciados e diferentes estratégias de enfrentamento dos reveses que se apresentam. Porém um dos aspectos que as unem é o inegociável desejo de sobreviverem como povos, a defesa do direito supremo à vida, a sua manutenção física e cultural em seu território imemorial.

Assim entendidos, os povos indígenas constituem sociedades que vivem (e por vezes compartilham) universos míticos, tradições, história e projetos de futuro. Seus costumes e organizações sociais estão fortemente baseados na relação com os mitos e o seu universo simbólico está fortemente pautado na vivência em comunidade e em pertencimentos recíprocos.

Nesse contexto a noção de identidade cultural traz um sentido muito específico. Como é sugerido pela ciência da Antropologia, a formação identitária é forjada no convívio entre as culturas. Para diferentes autores, que muitas vezes se situam em linhas divergentes, o convívio determinaria a fricção interétnica (OLIVEIRA, 1976), diferentes graus de aculturação (RIBEIRO, 1978), situação de contato (OLIVEIRA FILHO, 1988), situação colonial (BRAND, 1998; BALANDIER, 1973). Dessas relações interculturais resultariam diferentes formas de mudanças sócio-culturais, quando não, o extermínio físico ou cultural de um dos pólos da relação.

Em síntese: as sociedades indígenas teriam estabelecido ao longo da sua história diferentes formas de contato entre si e com as **frentes de expansão**, com o **entorno regional**, com a **sociedade envolvente**, com a **sociedade nacional**, etc. e nessas relações vêm forjando a sua identidade cultural.

A questão indígena enquanto temática que abrange uma diversidade de aspectos oferece-nos uma pista importante para compreender a influência do **simbólico** nas

complexas relações sociais atualmente existentes no Brasil, considerando sua formação étnica.

Persiste na sociedade brasileira, e em especial das pessoas que residem próximos aos povos indígenas, um falso dilema em relação ao que fazer com os índios. Para Secchi (2002), esse dilema funda-se no entendimento que somos nós (colonizadores) que devemos conceder seus direitos e definir o seu futuro.

Hoje já não se discute se os índios têm ou não têm alma, se devem ou não ser 'civilizados', mas trata-se de admiti-los como *cidadãos* com direitos específicos e diferenciados. Mas a secular matriz colonial não foi totalmente superada. As atuais leis e regulamentos foram produzidos apenas com a "*audiência*" dos índios, ou "*contaram com a participação*" das comunidades. Ou dito de outra forma: a legislação admitiu a alteridade e tolerou a diferença, mas resguardou o direito discricionário de conceder direitos. (SECCHI, 2002, p. 72).

Este conflito está permeado de sentimentos contraditórios, inquietantes. Historicamente existem formas diversas de enxergar os índios e suas organizações. Para uns, os indígenas seriam **seres sem alma**, portanto passíveis da domesticação; para outros, **seres com alma**, portanto passíveis de salvação (seja através de programas assistencialistas, seja através de programas de evangelização); para outros ainda, seriam **seres racionais**, portanto aptos a se tornarem cidadãos, com direitos e deveres atribuídos por seus colonizadores.

Nenhuma das três perspectivas garantiu aos indígenas o princípio da autonomia, aí colocada como as condições objetivas destes povos se relacionarem entre si e com a sociedade nacional de acordo com suas próprias expressões, as quais devem garantir a sua sobrevivência física e cultural. Na sua tese de doutorado, Darci Secchi (2002, p. 85) afirma que o conceito de autonomia deve ser entendido como um “[...] permanente processo de construção e reconstrução identitária, e o seu dimensionamento deve expressar o embate entre as comunidades indígenas e destas com o entorno regional”.

De acordo com o etnólogo Denys Cuche (2002, p. 13-14)

A identidade cultural de um grupo só pode ser compreendida ao se estudar suas relações com os grupos vizinhos. O estudo atento do encontro das culturas revela que este encontro se realiza segundo modalidades muito variadas e leva a resultados extremamente contrastados segundo as situações de contato.

E Terezinha Maher (1996, p. 29) reforça a importância da dimensão contextual na análise das relações interculturais, pois para ela: “[a identidade] só pode ser entendida se a pensarmos em termos de um fenômeno sócio-cultural e histórico por natureza, e por isso mesmo, essencialmente político, ideológico e em constante mutação”.

A identificação dos grupos étnicos se faz por um complexo processo que inclui a auto-identificação. Mas não é suficiente a auto-identificação para que sejam respeitados os

direitos dos grupos em se dizerem específicos. Há nesta relação um forte jogo de poder que determina quem “concede” ou não ao outro o direito de dizer-se.

Os povos indígenas no Brasil têm sido chamados genericamente de índios, apesar da diversidade lingüística e social encontrada de Norte a Sul do nosso país. Por parte da sociedade envolvente, há uma tendência ao tratamento romântico ou, no pólo oposto, à diabolização destes povos e de seus costumes. Pacheco de Oliveira (1995, p.78) identifica que

A imagem típica, expressa por pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhos infantis e chargistas, é sempre de um indivíduo nu, que apenas lê no grande livro da natureza, que se desloca livremente pela floresta e que apenas carrega consigo (ou exibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade.

Tanto a tendência ao romantismo quanto à diabolização da imagem dos povos indígenas são perigosas por que mitificam, afastam o indígena de sua humanidade, negando a relação histórica com os não-indígenas e destes com sua própria origem étnica.

Concordando com a importância do contexto na construção da identidade, apresentaremos a seguir um rápido panorama da cena do encontro entre o povo Kanamari e os não-indígenas no Vale do Juruá.

2.3 A Várzea Amazônica, cenário de encontros e desencantos.



Fotografia 2: Coleta de cipó na várzea. Igarapé Degredo. 1992

Fonte: Marcos Wesley.

Em meados do século XVI a várzea amazônica surpreendera os primeiros viajantes com uma população numerosa, internamente estratificada e assentada em povoados extensos, produzindo excedentes que alimentavam um significativo comércio inter-tribal de produtos primários e manufaturados.

Em um resumo intitulado *O futuro da questão indígena* a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, afirma que, no século XVI, “[...] quanto à densidade demográfica da várzea amazônica, era comparável a da península ibérica com 14,6 habitantes por km² [...] contra 17 habitantes por km² em Espanha e Portugal.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 124)⁶.

Segundo Meggers (1987, p. 120), o viajante inglês, Sir Walter Raleigh relatou sua incursão pela várzea amazônica e observou como esta região era saudável, no século XVI: “[...] quanto à salubridade, bons ares, prazer e riquezas, acho que não há comparação com qualquer outra região, quer a Leste, quer a Oeste.”

Infelizmente esta plenitude entrou em colapso após o primeiro século de contato com os colonizadores, causando a desarticulação entre os povos indígenas da região e a desestruturação da complexa organização social existente.

Mais especificamente na várzea do Rio Juruá, afluente do Rio Solimões, tributário do Rio Amazonas, ocorreu uma significativa baixa na população indígena, já no século XIX, quando teve início o primeiro ciclo para exploração dos recursos florestais.

Na mesma publicação, Meggers (1987, p. 210), esclarece que o

[...] aumento da imigração durante o século XVII pôs fim a esta situação abençoada. Uma epidemia de varíola se alastrou pelo Baixo Amazonas, em 1621, e outra devastou a parte superior do rio, em 1651. Como os indígenas não tinham imunidade, aldeias inteiras foram destruídas. Para agravar a situação, a entrada de escravos africanos introduziu a malária e a febre amarela.

Abel Kanaú afirma que no rio Juruá,⁷ as relações estabelecidas na região se deram com muita velocidade e ferocidade. Afirma ainda, que “[...] foram dizimadas nações indígenas e, com elas modelos de micro-sistemas sociais que apontavam para diferentes formas do homem se relacionar com a natureza, não apenas bem, mas fartamente no seu habitat natural”.

Alguns produtos da floresta começaram a ser valorizados, como por exemplo: o látex da seringa, do caucho e da bauxita. A arregimentação dos soldados da borracha, realizado pelo governo brasileiro, propiciou a importação de escravos e de pessoas do

⁶ O futuro da questão indígena. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 20 fev. 2007.

⁷ Depoimento concedido em junho de 1999. Salvador, Bahia.

Nordeste brasileiro repovoou a região, gerando problemas de toda sorte para os povos nativos e para os novos habitantes que precisaram se acomodar às situações daí derivadas.

Nas narrativas dos índios Kanamari, a história destes primeiros contatos e seus desdobramentos tem rostos, nomes e locais bem delimitados. Até os jovens sabem que “[...] todo o Rio Juruá era do Kanamari: da foz até Cruzeiro do Sul. Morava tudo na beira mesmo, depois o branco foi ficando mais valente e Kanamari foi morar nas cabeceiras dos igarapés”, assegura Djoreom Alfredinho⁸. A área aqui descrita compreende as imediações do município de Tefé, no estado do Amazonas e de Cruzeiro do Sul no estado do Acre.

Até a metade do século XIX a região do Médio Juruá e o povo Kanamari permaneceram isoladas. Foi após essa data que as frentes extrativistas, sobretudo de drogas do sertão e de látex, começaram a realizar incursões periódicas para exploração dos recursos da mata. Até então não se constituíram significativos núcleos populacionais não-indígenas, pois os exploradores dispersavam-se na mata de acordo com a existência dos recursos naturais.

No auge dos dois ciclos da borracha, entre meados do século XIX e meados do século XX, o seringal São Felipe foi considerado o maior centro de processamento e distribuição de látex de toda a Calha Sul do Amazonas. Posteriormente São Felipe foi rebatizado com o nome de Eirunepé⁹.

Para se instalar na região, os seringalistas, a partir do destacamento dos soldados da borracha, especialmente treinados para este fim, promoviam as chamadas correrias, as quais consistiam em incursões na mata para capturar povos nativos para o trabalho escravo ou para simplesmente exterminá-los. As ordens eram para **limpar** a região, desta forma apossavam-se de grandes extensões territoriais - os seringais.

Os Kanamari moradores da Aldeia Aliança, próximo ao município de Itamarati, relataram que aquela aldeia era uma antiga morada do povo Kaxinawa e que muitos foram mortos pela explosão de um artefato, de uma bomba jogada por um avião militar. Até o ano de 1996 era possível encontrar no local um buraco de aproximadamente trinta metros de diâmetro e estilhaços de cerâmica espalhados por todos os lados.

Os anciões Kanamari relatam que as mulheres e crianças sobreviventes dos ataques às aldeias eram levadas ao Juruá e vendidas como animais. O depoimento de um velho seringueiro do Juruá ao indigenista Egydio Schwade¹⁰, em 1987, destaca a ferocidade

⁸ Ancião Kanamari do Igarapé Três Bocas.

⁹ A palavra de origem Kulina. É uma referência aos ovos de baratas existentes, à época do contato.

¹⁰ Egydio Schwade foi o primeiro a trilhar cerrados e floretas na identificação de povos indígenas.

desta relação: “Cada maloca, em cada cubixana tinha uma só saída. Aí os homens atiravam para dentro desta porta e os índios eram obrigados a sair um a um pela saída”.

Diversos relatos informam que o **sistema de aviamento** empregado nos seringais para abastecer os trabalhadores seringueiros, consistia num tipo de relação comercial no qual, os patrões (seringalistas), por intermédio de seus gerentes, entregavam mercadorias as seringueiros em troca da produção de borracha. O **barracão** é o local onde se dá esse tipo de escambo - um mercado rural onde o látex e outros produtos da fauna e da flora, além de serviços domésticos eram trocados por ferramentas para o corte da seringa, alimentos industrializados, munição pra armas e tecidos para roupas e redes.

Para as pessoas trazidas de fora da região, com seus costumes e meio ambientes tão diferentes, a relação com o barracão era o meio que se tinha de manter o elo com o universo social e lingüístico conhecido, já que as famílias trazidas eram dispostas em **colocações** distantes umas das outras. Além do que, o ritmo exigido para manter as metas de produção impossibilitava as visitas entre os moradores.

O histórico das relações de produção em todo Brasil propiciou as características desta investida na várzea Amazônica. Os ciclos de café, do ouro, do algodão, da cana de açúcar e outros produtos, experimentados principalmente nas regiões Sudeste e Nordeste do Brasil, marcaram profundamente as relações entre proprietários dos meios de produção e os **despossuídos** que, até os nossos dias, disponibilizam sua mão-de-obra.

Os seringalistas devido ao modo rigoroso de tratar seus subordinados eram chamados de **coronéis de barranco**. Sua lei era o único poder instituído, a única regra existente na região. Submetidos a uma **contabilidade perversa** as dívidas dos seringueiros avolumavam-se ano a ano. Pois, os preços praticados nos barracões garantiam a eterna dependência do trabalhador.

Segundo Djoreom Alfredinho, *não tinha jeito do seringueiro ter saldo, era sempre devedor do patrão*. Ainda segundo ele, em vários seringais, até recentemente, havia o pelourinho onde eram castigados os trabalhadores que não conseguiam pagar as supostas dívidas. Os argumentos para o não pagamento era em muitos casos o acometimento de doenças, pois a malária e a febre amarela abateram muitos trabalhadores ao longo dos anos. Porém, ainda assim os castigos eram aplicados pelos capatazes.

No ano de 1995 ainda eram encontradas pessoas marcadas a ferro, uma forma de demonstrar a quem serviam. Tanto os índios quanto os ribeirinhos recordam e nominam os seringueiros que tentaram fugir e foram tocaiados, surrados e ou mortos. Da mesma forma,

indicam também os nomes dos seringalistas escravagistas e de seus capatazes, muitos deles ainda vivos.

Com a quebra da indústria do látex em nível nacional, toda a região enfrentou seguidas crises econômicas, culminando com o fechamento de barracões e de fábricas. Os barracões foram substituídos pelos regatões. O regatão é um mercador de rios e igarapés que veio para suprir a demanda deixada pelos barracões. Eles se movimentam em embarcações que abastecem os moradores da área rural. Transportam e comercializam toda sorte de mercadorias, para trocar pelos produtos das florestas.

A quebra do ciclo da borracha determinou o arrefecimento do sistema de servidão, mas assim como ocorria com os seringalistas, os atuais regatões mantêm uma forte influência sobre seus fregueses. São os verdadeiros **barracões ambulantes**. Da mesma forma que ocorria com os antigos seringalistas, atualmente os índios e ribeirinhos envolvem-se em impagáveis dívidas com estes comerciantes.

Indígenas e ribeirinhos se referem a esses comerciantes, assim aos seringalistas e capatazes, como patrões. Esta denominação e a sua postura frente a estes se estende aos comerciantes da sede municipal assim como aos funcionários públicos das áreas de assistência. Pois, de acordo com Gohn (1997, p. 225-226)

O passado colonial-imperial, a subsequente república dos coronéis e depois os líderes populistas levaram ao desenvolvimento de uma cultura política na sociedade latino-americana onde se observa uma naturalização das relações sociais entre os cidadãos (ou não-cidadãos) e o Estado, ou seja, relação de dominação expressa em termos de clientelismo e paternalismo passou a ser a norma geral, vista como natural pela própria população.

Com as sucessivas falências dos **patrões**, os seringueiros ficaram cada vez mais desprovidos de qualquer meio de suprir suas necessidades e foram se achegando para Eirunepé e outros municípios vizinhos ou até mesmo para Manaus. Grandes fluxos migratórios determinaram o inchamento dos centros urbanos no Amazonas.

De modo geral, os municípios não tinham estrutura física para absorver o contingente populacional que afluía para as sedes; tampouco havia o entendimento de que a população rural devesse ter qualquer tipo de assistência por parte do Estado.

O abandono dos poderes públicos aos munícipes, rurais ou urbanos, traduz-se na inexistência de infra-estrutura básica, seja na assistência médica ou educacional. A falta de

uma política de incentivo à produção e ao trabalhador rural, fragiliza as comunidades e submete-as às mais variadas formas de exploração¹¹.

Esta situação de abandono empurra os indígenas e demais ribeirinhos para práticas econômicas que assegurem o atendimento imediato de suas necessidades. Tais práticas na maioria das vezes desrespeitam as leis ambientais, tais como: exploração de madeira, comércio de quelônios e peixe em larga escala, comprometendo o meio ambiente e conseqüentemente sua subsistência futura.

Sendo os territórios indígenas os que mais conservam as florestas nativas e os recursos nela existentes, freqüentemente há tentativas de invasões de exploradores. Em algumas situações há a convivência de alguns indígenas, em busca de supostas vantagens.

O Município de Eirunepé é o núcleo urbano mais próximo dos Kanamari do Médio Rio Juruá. Com altitude de 124m, sua população em 1998 era de aproximadamente 30 mil habitantes. Ocupa uma área de 15.946 km². Sua localização e características geográficas dificultam o deslocamento de seus habitantes até os centros urbanos maiores. A cidade de Rio Branco, no estado do Acre é a capital mais próxima do município, entretanto o acesso só pode ser feito por via aérea. As empresas aéreas regionais de médio porte não conseguem manter a regularidade dos vôos na região, devido aos altos custos e freqüentemente é necessário recorrer aos pequenos aviões particulares para transportar cargas e passageiros¹².

Pela via fluvial é possível seguir até o município de Cruzeiro do Sul, pelo Rio Juruá ou pelo Rio Envira. O percurso demora em torno de dez dias. Não há regularidade no transporte fluvial de passageiros. Os que pretendem fazer este percurso arriscam-se em pequenas embarcações particulares ou de carga ou ainda nas balsas que transportam toda espécie de mercadorias e equipamentos.

Manaus, capital do Estado do Amazonas, localiza-se há 400 quilômetros de Eirunepé por linha aérea. Esse percurso, descendo o rio pode ser realizado também por via fluvial, o que demora entre doze a vinte dias, dependendo nível das águas e as condições de navegabilidade do rio.

¹¹ No texto *Os Estabelecidos e os Outsiders*, Norbert Elias (2000), afirma que um dos modos de minimizar o impacto desta relação entre desiguais é a posse de uma tradição cultural comum, própria, partilhada. Sem tal proteção, indivíduos estigmatizados têm resultados negativos intelectuais e afetivos.

¹² Em 1992, a minha primeira viagem para Eirunepé se deu num desses aviões monomotores. Fui acomodada entre caixas de frango congelado, tomate e cebola...

2.4 Contexto específico do estudo

Aqui faremos um apanhado de algumas características próprias do povo Kanamari. A maioria das informações foi obtida a partir de nossa observação e dos próprios índios. Nos mais variados relatos, os oradores resvalam da história para o mito e vive-versa, dando ao interlocutor uma pista de quão emaranhadas são as diversas dimensões da vida Kanamari.

Nos muitos relatos dos mitos Kanamari ou quaisquer histórias, o ouvinte tem dificuldade de identificar quem são os personagens humanos, os animais ou as entidades que intermedeiam a relação entre estas partes. Os diálogos são narrados detalhadamente, como se todos estivessem em pé de igualdade, devido à relação ancestral do homem/Kanamari com o animal/*bara*. Geralmente os relatos são acompanhados de gestos e encenações, usando de todos os sons que possam aproximar a assistência da realidade. A platéia participa da encenação com muita atenção, como se fizesse parte do cenário narrado.

Traremos alguns dos personagens e dos ritos que permeiam suas atividades econômicas, espirituais, assim como as brincadeiras. Esta descrição se faz na tentativa de explicitar a força de suas instituições tradicionais.

O Rio Juruá, desde sua foz até o município de Cruzeiro do Sul, no estado do Acre era território exclusivo dos *Djapa*¹³. - os grupos formadores do tradicional grupo *Tâkâna*¹⁴. Todos os *Djapa's* são reconhecidos como falantes da família lingüística *Katukina* (LABIAK, 1997).

Enquanto grupo étnico diferenciado, os *Djapa* constituem uma organização política que aciona um pertencimento a uma origem e uma raiz comum para se relacionar entre os grupos familiares *Djapa*, para se relacionar com os outros grupos étnicos e ainda com os não-índios.

Referem-se ao ser mitológico *Tamakore* como agente da criação de todos os seres humanos. *Tamakore* criou *Kerak* a partir de uma fruta, coquinho do mato e fez todas as espécies de gente do mundo a partir dos frutos de palmeiras; *Kerak* o ajudou neste trabalho.

¹³ Muitos fonemas na língua Kanamari não encontram correspondente na língua portuguesa. Adotamos neste trabalho a ortografia proposta pela Equipe da OPAN, ao final dos anos 1980.

¹⁴ Pelo observado nestes anos, o termo *Tâkâna* tanto se refere a uma pessoa como ao coletivo *Djapa*, quanto aos indígenas em geral e aos seres humanos como um todo.

Os *Djapa* foram criados do coco jaci e *Tamakore* ia deixando as sementes num paneiro ao longo do Juruá, desde a foz. Ao percorrer o caminho de volta, *Tamakore* e *Kerak* já iam encontrando as pessoas feitas. *Muita gente mesmo*. Nas palavras de *Djanom* Benedito: [...] *quando Tamakore criou nós, deixou cada Djapa num canto, espalhado [...] É tudo igual, mas é diferente. Nós entende[emos] a palavra, mas é diferente.*

Antigamente, no período pré-contato, os *Djapa* moravam guardando certa distância entre si. Segundo Reesink (1993), estes grupos tinham o ideal de autarquia na relação com os outros *Djapa*'s, no que se refere à organização, economia, política e laços matrimoniais.

Mas o que é um *Djapa*? '*Djapa* é índio [...] nome de índio [...] tem qualidade de *Djapa* ' [...] Entendi que se tratava de uma unidade suficientemente abrangente para abarcar todos os que assim se autodenominam, e o fazem porque falam, grosso modo, a mesma língua e compartilham um mesmo horizonte ou tradição cultural. (CARVALHO, 1998, p. 80).

Entre 1910 e 1926, o padre holandês Constant Tastevin recolheu e registrou informações etnográficas, bem como localização de 24 grupos *Djapa*, habitantes dos Rios Juruá, Tarauacá, Xeruã, Javari e Jandiatuba e seus afluentes (Carvalho, 1998). Dentre estes grupos que se mantiveram isolados estão os *Tsomhwâk Djapa* e *Warekaman Djapa* - ambos com pouco contato com não-índios, vivem nas cabeceiras do Rio Jutai e os *Peda Djapa* e *Om Djapa*, que vivem no Rio Biá, afluente do Rio Jutai, são conhecidos como *Katukina*.

A nominação destes grupos *Djapa* sugere que a convivência entre si não será de todo pacífica, pois, afirmam que os componentes dos grupos têm características físicas e comportamentais associadas aos animais que lhes emprestaram os nomes, pois referem-se a aves, mamíferos e anfíbios.

Muitos grupos *Djapa*, localizados no período do pré-contato desapareceram. Há na atualidade, cerca de vinte diferentes *Djapa*'s, vivendo entre os Rios Itucumã, Xeruã, Jutai, Itacoai (na Terra Indígena Vale do Javari) e o Juruá, nos igarapés Três Bocas, Santa Rita, Mamori, Restauração, Matrinchã e São Vicente.

Alguns dos que restaram estabeleceram laços matrimônias que determinaram uma nova configuração e foram denominados pelos não índios como grupo Kanamari¹⁵. Os Kanamari citam como remanescentes os *Djapa*: *Bem*, *Were*, *Potsowhâk*, *Wadjo Teknem* e *Wadjo Paranem*, *Kadjekere*.¹⁶

¹⁵ A partir deste momento nos referiremos aos *Djapa* do pós-contato como Kanamari.

¹⁶ Traduzem-se como mutum, porquinho queixada, japô, macacos preto, branco e macaco de cheiro.

Os saldos da reorganização dos *grupos* no período pós-contato, nem sempre foram prazerosos, como deixa transparecer *Hedje* Noêmia: [...] *pudera, juntaram Djapa do céu com o da água e da mata. Não dá certo, é melhor cada um morando no seu canto*. No entanto, morar *cada um no seu canto*, guardando certa distância apenas qualifica a pretendida relação de trocas intensas que sustentam as relações cosmológicas dos Kanamari.

Apesar de terem os *Djapa* se mesclado entre si, os Kanamari afirmam que o ideal de autonomia permanece, assim como permanece a idéia de interrelação dos grupos *Djapa* de outrora. A definição de *donos de igarapés*, muitas vezes utilizadas pelos Kanamari, parece ter relação com esta reorganização social. Segundo Carvalho (1998, p. 95), ao dizerem que um igarapé é de um determinado *Djapa* “[...] sabe-se que a informação é apenas retórica e que no máximo é possível reivindicar a composição predominante de *Djapa X*”.

Entre as aldeias e igarapés, muitas vezes uma teia de parentesco cria laços mais ou menos fortes; em geral há grande circulação e visitas mútuas, mas cada Kanamari tendo uma área restrita de circulação determinada pela residência de parentes próximos: irmão, mãe e cunhado. Dificilmente vão andar por aldeias onde não tenham nenhum laço de parentesco.

Atualmente os índios Kanamari do Médio Rio Juruá moram em casas no estilo palafitas, habitações sobre estacas com assoalho elevado a cerca de um metro em relação ao solo, a fim de dar maior segurança em relação às águas e aos animais.

A língua Kanamari difere lexicalmente e prosodicamente de acordo com a região onde se situam as aldeias, verificam-se diferenças na pronúncia de algumas palavras. De acordo com Maher (1996, p. 171).

Os estudos sociolingüísticos têm, reiteradamente, alertado para o fato de que pequenas diferenças dialetais podem ser simbólicas de fronteiras identificatórias importantes para um subgrupo: variedades de uma mesma língua são afinal, diferenças que comunicam diferenças[...].

Há também variações na preparação de algumas iguarias tradicionais. Será fácil escutar de alguém que sua aldeia tem roçados maiores e mais variados, assim como a *koya* de sua aldeia é mais limpa e saborosa, ressaltando ainda que sua aldeia é mais pacífica e jamais jogará feitiço, pois *os pajés são apenas para curar as pessoas doentes*.

Os índios Kulina¹⁷, atualmente são os vizinhos mais próximos dos Kanamari. Vieram do Rio Purus e chegaram ao Rio Juruá para fugir das conhecidas correrias que eram promovidas pelas frentes de exploração da seringa.

¹⁷ O povo Kulina auto-denomina-se Madija e assemelha-se ao povo Kanamari, no que se refere à base nas bebidas rituais. Assemelham-se nas estruturas familiares extensas e são nominados com elementos da natureza.

Há muitos relatos dos Kanamari que asseguram que os *Kaxinawa* teriam vindo do Rio Solimões pelas mesmas razões e foram subindo o Juruá e logo guerreando com os *Djapa*. Segundo Carvalho (1998, p. 82) “Em quase todas as versões do mito de origem dos *Djapa*, há referência aos Kulina e aos Kaxinawa, como a demonstrar que a dialética entre identidade e alteridade, interioridade e exterioridade é constitutiva da sua organização social.”

Em seguida os *Ashaninka*, conhecido como *Kampa*, que perambulavam pela região, se aliaram aos *Djapa* e os Kulina para abaterem os invasores Kaxinawa. *Panawá* Leôncio, nas rodadas de história e mitos falava que os *Kampa* eram famosos por suas técnicas sofisticadas na arte da guerra. Fala ainda de vários instrumentos usados nas batalhas, como o escudo de couro de anta e de casco de tartaruga, flechas de taquara que atingiam a outra margem do Juruá, percorrendo, segundo o relato, mais de 100 metros de distância.

Uma versão do mito¹⁸: da criação sugere que os Kanamari incorporaram os não-índios na relação dos seres humanos criados por *Tamakore*. Apesar de terem sido criados do mesmo material - um coquinho -, os *brancos* teriam sido feitos de uma variedade diferente, o que determinaria a sua cor de pele, estatura, etc. Contam também que os *cariús*¹⁹ saberiam muito mais coisas que os índios porque *Tamakore* teria passado mais tempo entre eles e não com os indígenas.

Várias narrativas ouvidas cotidianamente deixam transparecer que há uma avaliação mais positiva dos atributos destes em relação aos indígenas. Sobre esse assunto Labiak fez o seguinte registro:

Aí desceram o rio, e do caroço do *kotse* [uma semente comprida e branca], *Tamakore* fez os *cariús*. *Tamakore* e *Kerak* tão lá até hoje. Ficaram lá com os americanos, que sabem mais ainda. O avião, o motor, a espingarda, tudo foi *Tamakore* que fez, que ensinou o *cariú* fazer. *Tamakore* ficou mais tempo pra lá ensinando, por isso que os *cariús* sabem tudo (LABIAK, 1997, p. 23)

Além dos fatos relatados no parágrafo anterior, *Djawa* Lourival, residente do Igarapé Três Bocas e um profundo conhecedor de músicas e histórias Kanamari, contou que:

Naquele tempo [tempo do contato] tinha um chefe Kanamari que empatava a entrada dos brancos no Juruá, não queria ser amigo, nem queria comida, nem presentes. Os Kanamari, de cada *Djapa*, traziam algodão de todo o Rio Juruá para fazer troca por ferramenta e outras coisinhas. Depois que ele morreu a rapaziada resolveu experimentar ficar amigo, e aí ninguém mais segurou.

Este relato dá-nos uma pista de que a aproximação deste povo com outros é tanto desejada quanto cercada de cuidados. A natureza Kanamari os impele a esta relação de interdependência constante. O que se observa é que a identidade construída é estabelecida a

¹⁸ Sobre os mitos Kanamari veja *Imago Mundi Kanamari*. REESINK, Edwin. UFRJ. 1993.

¹⁹ Termo regional que designa os não-índios, ou os brancos.

partir de vínculos que são firmados em determinados momentos históricos e que estas serão reconstruídas diante de outros contextos, com outros sujeitos ou com os mesmos também modificados por outras experiências.

A existência do **outro**, seja outro *Djapa*, seja outra etnia, seja não-índio, parece demarcar a própria essência deste povo. De um modo geral, entre os Kanamari há uma disposição para as relações com os não-índios, o que admite relações comerciais, de namoro e até casamentos. Para Maher, (1996, p. 157)

[...] na constituição da identidade do índio, o branco não é, necessariamente, um “outro” a quem o índio quer sempre se opor. A depender das condições sócio-históricas e do posicionamento ideológico do indivíduo, o índio pode desejar estar em consonância com o *cariú*.

Até hoje o comportamento de vários indígenas sobre a relação com os seringueiros é de constantes movimentos de aproximação e afastamento²⁰. No ano de 1998 havia cinco pessoas, sendo duas mulheres e três homens Kanamari casados com não-indígenas. Constituíram família e continuaram na aldeia. Muitos verbalizam que não é uma situação ideal, mas há vantagens, pois que evita a evasão do parente e imaginam que facilita a aceitação dos indígenas pelos *brancos*.

O povo Kanamari tem uma reconhecida diplomacia na resolução das contendas com a sociedade envolvente, mostra-se muito ciente de sua história. Isto pode ser observado na carta aqui apresentada a qual foi elaborada durante a Assembléia Kanamari realizada no ano de 1997. Nesta ocasião os anciões presentes decidiram reagir a uma acusação de um vereador de Eirunepé de que alguns moradores teriam sido mortos pelos Kanamari na década de 1970. Os idosos rememoraram os fatos passados e pediram que os mais novos (que se encontravam em processo de escolarização), escrevessem uma carta.

A carta se destinava à Assembléia Legislativa do Amazonas e ao jornal que publicou a denúncia do vereador. Foi um intenso momento de reflexão elaboração coletiva sobre o processo histórico de ocupação Kanamari na região e da chegada dos não indígenas e do caráter da relação que se foi estabelecendo. A carta foi recebida pela Assembléia Legislativa e publicada no referido jornal²¹ de circulação em todo o rio Juruá. Dizia a carta:

Indígenas rebatem as acusações feitas pelo vereador Paulo George.

O Povo Kanamari está mandando esta carta para os deputados. O vereador Paulo George escreveu uma mentira e agora vamos contar a verdade.

²⁰ Os primeiros contatos devem ter sido impactantes para índios e seringueiros, mas a receptividade dos primeiros e a necessidade de relação humana dos segundos podem ter possibilitado outras formas de relação.

²¹ O Jornal O Povo do Juruá tinha, na época descrita, circulação nos sete municípios que compõe o Vale do Juruá: Eirunepé, Carauari, Itamarati, Envira, Guajará, Juruá e Ipixuna.

Existiu Kanamari, faz muitos anos. Onde era a cidade, antes era aldeia Kanamari. Os brancos invadiram e mataram os indígenas. Nós sofremos muito nas mãos dos brancos. Os parentes que sobraram, fugiram para outros rios. Nós não nos acostumamos nos outros rios e voltamos.

O vereador Paulo George não tem documento dessas terras. Nós temos documento: cemitério, aguidar velho. É por isso que nós lembramos, voltamos e estamos vivendo aqui. Nós viemos com nossos pés. Ninguém foi buscar. Nem CIMI, nem OPAN, nem FUNAI, nem UNI.

O vereador diz que Kanamari matou os brancos com água envenenada. Isso não é verdade. A verdade é que foram as madeiras que contaminaram os igarapés com a derrubada de Açacu, Samaúma, Gameleira e outros tipos de árvores venenosas²².

Esta carta mostra que a força e a vitalidade do povo Kanamari têm garantido a atualização de suas estratégias para enfrentar os revezes de sua história. Os dados de censo levantados revelam um crescimento populacional de aproximadamente 64%, nos Kanamari do Rio Juruá entre os anos de 1984 e 1997²³. Ao final de 1998 havia 820 pessoas, excetuando os moradores dos Rios Xeruã e Jutai.

Entre os anos de 1995 e 1998 os Kanamari do Médio Rio Juruá habitavam em um número aproximado de 10 aldeias. A grande maioria das aldeias tem um número médio de até 50 pessoas e, de um modo geral, se constituem pela reunião de dois casais de idosos cujos filhos, idealmente, se casam entre si²⁴. Quando o número de habitantes é excedido é um indicativo de que novos chefes de família surgirão então a tendência é a dispersão, criando-se novos núcleos. Pode haver aí, dois determinantes desta situação: um de cunho político e outro de cunho econômico, para garantir a sustentabilidade do grupo.

A estratégia de domínio do território Kanamari está fundada na ocupação sazonal de regiões disponibilizadoras de alimentos (agricultura de subsistência, caça, pesca e coleta) e de outros recursos naturais necessários para as atividades cotidianas. É comum ter muito bem definidos os espaços de coleta pesca e roçado.

As residências atuais em algumas aldeias chegam a comportar quatro famílias nucleares, sendo um casal de idosos e as filhas casadas. Nestas situações, a cozinha, ou melhor, o fogo é coletivo e a matriarca lidera os movimentos domésticos. Parecem aludir às habitações coletivas do pré-contato, onde todo o *Djapa* habitava uma única maloca, chamada *hakneahnem* ou *djaneohak*.

A organização social Kanamari está intimamente relacionada aos mitos fundadores, ao universo simbólico e a outras instituições sociais que, baseados num sistema

²² Esta versão encontra-se publicada no livro Histórias de Kanamari, escritas no 2º Curso de Formação de Educadores. Projeto Kanamari/UNESCO/MEC. 1997.

²³ Dado adquirido a partir de um estudo realizado com os participantes do II Curso de Formação para os Educadores Kanamari. 1997. Estes dados foram atualizados nas visitas posteriores junto aos Agentes Indígenas de Saúde de cada aldeia no ano posterior

²⁴ Para maiores informações sobre sistema de parentesco Kanamari veja: Reesink, 1993 e Carvalho, 1998.

de reciprocidade configuram o seu cotidiano. Há uma forte conexão entre pessoa, grupo e natureza, instâncias indissociáveis. As relações aí estabelecidas são de ordem política e econômica mediada pelo seres míticos, vivenciados, materializados, nos rituais cotidianos.

É importante localizar o leitor quanto aos aspectos fundamentais do universo mítico Kanamari, devido à dinâmica de toda a vida deste grupo ser determinada pelas suas concepções e relações com o plano metafísico. Da mesma forma é fundamental considerar a dinâmica da relação entre os Kanamari e a sociedade envolvente para compreender as escolhas políticas e metodológicas no processo constitutivo das iniciativas educacionais ali ocorridas.

2.4.1 *Djohko* – Universo Mítico

O pajé - *tâkâna-bau* – é para a sociedade Kanamari o principal articulador das suas variadas dimensões de existência. Ao pajé²⁵ cabe o manuseio, a veiculação das energias materializáveis. Os Kanamari entendem que todos os acontecimentos de sua vida são dinamizados pelo *djohko* - ou **pedras**, como eles próprios chamam na linguagem regional.

Estas energias são materializáveis em *pedras*, confeccionadas da resina que é expelida por algumas árvores. À medida que a resina vai coagulando, o pajé vai-lhe dando a forma e o tamanho desejados, impregnando-a da intenção, utilizando para tanto essências, pêlos de animais ou outra parte, cabelos, etc. *Narua* João Bolsão nos alertou que *o djohko misturado é perigoso*.

Para voar, para ter visões, para curar, para matar, o pajé introduz estas pedras no seu corpo, abaixo das costelas, ou ao redor do umbigo. Quando envia as **pedras** a pessoas que não foram preparadas para recebê-las, estas passarão a ter efeitos diversos. São variadas as formas de ação e de apresentação do *djohko*. Pode ser o espectro do pajé em visita a outros locais e outras dimensões/esferas da existência; pode anunciar a determinação da fertilidade ou seu contrário; pode ser a energia da cura ou causadora de qualquer infortúnio; pode ainda determinar a destreza e a sorte de um caçador, agricultor, pescador ou outros ou torná-lo panema²⁶.

²⁵ Em sua tese Carvalho (1998) aborda a preponderância do Xamanismo na estrutura social Kanamari
²⁶ Termo regional para designar a incapacidade de alguém executar com êxito sua função.

No exercício de sua função o pajé transita entre o céu (*kodohnake*), a terra (*etsonem*) e a aldeia, buscando aliados, identificando os inimigos. Os pajés neste transe frequentemente se transfiguram em animais ou objetos. Segundo muitos relatos obtidos entre 1995 e 1998, os pajés mais fortes são aqueles que se transfiguram em onças e serpentes. Os animais podem também ser apenas mensageiros dos pajés, assim sendo reconhecidos apenas por outro *pajé forte* pelo seu comportamento. Certa vez, *Heyo* Alfredo²⁷ relatou que um pajé, já formado vê *bau he* e identifica sua procedência e constituição.

No caso de objetos, durante as caminhadas pelas trilhas os índios Kanamari, ficam atentos a gravetos ou outros sinais encontrados e sob suspeita de serem *bau-he*. O *bau-he* pode ser deflagrador de ataques xamânicos, espíritos espiões ou mensageiros²⁸.

O tabaco e o rapé são essenciais para que o pajé possa manter consigo as energias de que necessita para o exercício de sua função. O pajé fuma folhas de tabaco soprando sua fumaça sobre o doente, exortando a energia patogênica. O rapé é um preparo de folha de tabaco torrada e moída misturada a casca de árvore de *dapâ* - espécie de cupuaçu selvagem. O rapé é inalado ou simplesmente depositado entre o lábio inferior e a gengiva e é extensivo a homens e mulheres. O uso contínuo entorpece o usuário e aguça seus sentidos.

O momento da cura é precedido de especulações a respeito dos possíveis ataques de agentes xamânicos, uma vez que para os Kanamari todos os males físicos e indisposições emocionais são conseqüências de uma intencionalidade externa. Quase sempre as sessões de cura se dão em ambiente público, terreiro da aldeia ou sala das casas e dependendo da gravidade do caso, entre as conversas, afazeres cotidianos.

Localizando no corpo da pessoa a energia causadora do desconforto, o pajé põe-se a sugar o local a fim de extraí-la, materializando esta energia maléfica em **pedras**. Depois de sugá-las o pajé as expela através de regurgito, vômito; logo coloca estas pedras em seu próprio corpo, o que vem a lhe acrescentar poder. Se for um **pajé forte** assegura-se de sua procedência, que será publicamente revelada dependendo das implicações políticas. Se o pajé identificar que o ataque procedeu de alguém do grupo local, ainda mais sensível é a questão, pois é a eminente possibilidade de conflitos internos.

Num estado de consciência intensificada o pajé percebe a energia como um fluxo vibratório; segundo o pajé Bastião, o *djohko* pulsa quando se encontra no corpo

²⁷ Pajé idoso da Aldeia Paraíso. Relato obtido em junho de 1995.

²⁸ Certa vez, no caminho do Rio Jutai, um pajé falou junto a uma semente (segundo ele, própria para este fim) o local exato onde seu grupo estava. Orientou para que os índios que se encontravam na aldeia preparassem a recepção. Em seguida lançou a semente no rumo da aldeia, reforçando a mensagem e o grupo reiterava. O alvoroço foi geral, pois os demais davam também seus recados em meio às gargalhadas. Depois, na aldeia, os pajés afirmaram que providenciaram comida e *Koya* por que haviam sonhado com o grupo que estava na trilha.

enfermo, sensação sentida apenas pelo pajé. Ele relata que o pajé em fase de formação, quando não segue o resguardo previsto, *sente choque que nem de um poraquê*²⁹.

O tempo de formação de um Kanamari para o seu trânsito no universo xamânico varia de acordo com a idade de sua iniciação. Havia, entre 1995 e 1998, casos de indivíduos na tenra adolescência que já realizavam curas simples e dois jovens (15 e 17 anos) eram já respeitados pelos seus feitos complexos, tais como botar e tirar *mahâ* - pedra da fertilidade ou realizar curas difíceis.

Isto indica a inserção destes pajés ainda quando crianças, pois a formação requer uma sistemática de procedimentos sequenciais, transformando em visão seus estímulos sensoriais. Quando iniciado na fase adulta o indivíduo sente ainda mais o peso das provas. A esta altura da vida a maioria das pessoas já constituiu família e fica difícil fugir dos inúmeros compromissos demandados pelo matrimônio. É comum a desistência dos candidatos, pois precisam dedicar-se a longas permanências no *etsonem* - mata fechada, local de encontros com os seres imateriais, isolado da convivência em grupo.

Espera-se do candidato atitudes comedidas; participar em festas e eventos coletivos de descontração devem ser evitados. Diminui-se a ingestão de caiçuma - *Koya*³⁰ e são vetados os contatos sexuais. Atividades pesadas: caça, agricultura, construção de casas, são igualmente desaconselhados, sob pena de perda das **pedras** que vão sendo introduzidas gradualmente na pessoa em formação. Isto se dá de acordo com as condições de equilíbrio emocional ao lidarem com os fatos conflituosos do cotidiano, segundo muitos relatos *os pajés não podem ser muito valentes e a pessoa não pode ter raiva para ser Tâkâna bau*.

Há um esforço coletivo para que se formem **pajés fortes**, a fim de que se mantenha a maior invulnerabilidade do grupo local. Sem um pajé forte a aldeia fica a mercê dos ataques xamânicos reais e possíveis. Dependendo do tamanho da aldeia e do número de grupos familiares existentes, há um pajé e alguns aprendizes³¹.

O *rame*, *Ayawaska* ou cipó, como é regionalmente conhecido, é também utilizado pelos Kanamari como porta de acesso a esta dimensão metafísica. Originário dos grupos étnicos mais ocidentalmente localizados, este chá foi inserido no acervo de rituais de que se ocupam os Kanamari. O *marenawa* é o mestre, o *dono do rame*. A ele cabe a coleta

²⁹ *Electrophoridae*, uma espécie de enguia.

³⁰ Caiçuma – *Koya* bebida feita do sumo da macaxeira (mandioca mansa), podendo ser fermentada ou não. Os Kanamari costumam consumi-la diariamente, dinamizando várias atividades cotidianas; também tem uso em rituais mais elaborados.

³¹ Dos quase vinte e cinco (25) pajés em formação observados entre os anos de 1995 e 1998 os Kanamari, havia quatro (4) mulheres adolescentes; não conhecemos sequer uma mulher adulta na função de pajé. Dentre os outros vinte e um (21), apenas dois (2) eram adultos, ambos solteiros. A mulher-aprendiz tem que colocar *mahâ*: pedra da fertilidade para não engravidar durante a formação.

dos componentes do chá, seu preparo e o cochicho na boca da panela do chá, solicitando que o preparo seja forte e suficientemente bom para mirarem o que desejarem.

Enquanto o pajé cura com passes, imposições de mão, sopros e sucção, o *marenawa* domina um grau de conhecimento sobre plantas curativas e mortais. Seu conhecimento vai-lhe sendo revelado, aprofundado nas seções rituais do *rame*, nas incursões de coleta. Sozinho ou com apenas uma companhia, o *marenawa* reverentemente localiza e coleta o cipó e as folhas para o preparo. *Kaemo* Paulo³² fala que anteriormente, para participar do ritual do *rame*, faziam-se necessárias algumas restrições alimentares: sal e carne não deveriam ser ingeridos nos três dias anteriores e nos três dias posteriores às sessões rituais. Segundo alguns nos relataram, comida industrializada e relações sexuais também não são recomendadas.

A ingestão de extrato de pimenta braba e alguns chás podem auxiliar na harmonia entre o corpo e o *rame*, para se evitar desconfortos, como a borracheira. O manuseio e a administração destas ervas são de responsabilidade do *marinawa*, porém, o conhecimento destes chás e de outras plantas curativas é compartilhado por muitas pessoas na aldeia, como mostra o texto a seguir: ³³:

A vida diferente das plantas

Horonim serve para quando rami pega intestino da pessoa. A gente amorna horonim e passa em cima do intestino da pessoa, para não doer mais.

Raiz de açaí também é bom para hepatite e também para tomar banho.

Turuh'am também usa para cobrir a casa.

Itsaropine usamos para namorar e também para casar.

Puruhpam também serve para comer fruto e os animais selvagens também comem fruto dele. ³⁴

Não há registro de alguma mulher na função de *marenawa*, no entanto, sua presença na coleta dos ingredientes, nas sessões, ao lembrar dos cânticos e na ingestão da beberagem, é marcante. As mulheres também dominam um vasto repertório de ervas curativas e as aplica quando os casos não indicam presença de *djohko*.

Nas sessões de *rame*, sem instrumento, os cânticos podem iniciar ao anoitecer e se estender por toda noite, de forma a conduzir à realização destas intenções, para que o chá proporcione o transporte no espaço e no tempo e se alcance as visões desejadas. É também pelo canto que se controla um eventual mal-estar e finalmente há cantos para quando os presentes encontram-se satisfeitos, liberam e são liberados pelo *rame*.

³² Depoimento obtido em janeiro de 1996 do *marenawa* da Aldeia Paraíso.

³³ Texto elaborado por alguns cursistas no II CFEK, em 1997.

³⁴ Elaborado pelos educadores no III CFEK, em 1998. A grafia utilizada foi a do SIL

Outro personagem, menos freqüente nas aldeias, é o que chamam de *manhdak*. Este tem como prática a realização de passes ao nascer e pôr-do-sol, sempre num local de mata próximo à aldeia. Seu papel é o de defender esta aldeia do *bau-he*, ataques xamânicos que sempre vêm através da mata. Na concepção Kanamari os pajés, tomando a forma de animal, percorrem distâncias enormes, indo próximos às outras aldeias e jogando o *djohko* naquele em que pretende atingir.

2.4.2 Liderança política

A liderança entre os índios Kanamari parece acontecer de forma difusa. Ao longo dos tempos e diante de conjunturas distintas as lideranças se fazem representar tanto interna como externamente.

O chefe, cacique ou tuxaua é uma das lideranças que contribui para a ordenação e a harmonização da vida cotidiana na aldeia, especialmente no que concerne às questões ligadas a subsistência. Esta instância de *poder* é atribuída a indivíduos das famílias mais tradicionais e requer perspicácia e espírito estratégico.

Respeitado e obedecido por todos, homens, mulheres e crianças, o tuxaua cultivava as boas relações internas, predominantemente através do comensalismo. A cada final de tarde, reunia os seus liderados, no terreiro, e com eles compartilhava a caça ou o peixe capturados no dia, seguido de Koya [...] conversavam sobre os acontecimentos do dia, e, ao final o tuxaua transmitia o plano de trabalho para o dia seguinte. Nenhum homem casado [...] fazia seus planos individualmente, mas sim deixava-se administrar pelas determinações emanadas do chefe³⁵. (CARVALHO, 1998, p. 133-134).

O exercício da função de tuxaua sofreu modificações fundamentais com o advento da frente extrativista da seringa. Porém, tanto no período referido na citação acima como na atualidade, a liderança do tuxaua é exercida de forma consensual; o chefe é antes de tudo um articulador das intenções do grupo. Ele convive com as outras instâncias de liderança que, via de regra co-existem nas aldeias.

Não há registros de nenhum caso onde o papel de tuxaua seja atribuído, de forma declarada, a alguma mulher, no entanto a convivência no dia a dia das aldeias mostra que a liderança feminina se faz constantemente. O poder das mulheres, na maioria das vezes, se dá de maneira sublinear, mas marca profundamente a história Kanamari.

³⁵

Também sobre estruturas de papéis sociais Kanamari veja CARVALHO (1998).

De um modo geral, o gênero feminino protagoniza o universo do interior das aldeias e das casas: cuidados com o roçado, com o terreiro e a cozinha. Aos homens cabe o domínio do mundo externo: prover a aldeia com caça, pescado e coleta, bem como estabelecer as relações com o mundo externo. É no ambiente doméstico que se tomam decisões das atividades cotidianas e do contato com o mundo externo, é aí que a mulher participa, falando sua palavra sempre, com veemência, quando necessário. Na relação entre os gêneros, não se observa a supremacia de um sobre o outro, antes se busca a complementaridade na solução pragmática das demandas triviais do cotidiano bem como nos momentos de rituais mais elaborados e nas questões mais conflituosas com a sociedade envolvente.

A liderança dos pajés parece constituir-se no contraponto fundamental em relação ao papel do tuxaua. O pajé agrega, através de seu trânsito entre os planos físico e metafísico, a capacidade de mover-se e manipular os mais diversos aspectos da vida diária Kanamari e para além desta. Reside aí a importância do pajé nas definições das alianças políticas estabelecidas por este povo.

Os **donos das festas** são também personagens de destaque na vida cotidiana dos Kanamari, harmonizando pequenas diferenças surgidas e animando para a labuta diária. A escolha dos donos das festas frequentemente recai sobre os conhecedores de músicas e mitos, o que lhes confere um bom grau de aprovação por parte da maioria dos parentes. Sua função é fundamental também na socialização das crianças, pois o conjunto de princípios, a moral, as regras de convivência, as interdições, são lembrados constantemente por meio de procedimentos lúdicos remontando a elementos míticos.

2.4.3 Produção, usufruto e reciprocidade.

Entre os meses de outubro e abril, as chuvas torrenciais encharcam o Vale do Juruá. Naquela planície os pequenos e longínquos igarapés unem-se transformando o vale num mar de águas barrentas, diminuindo as distâncias, aproximando as pessoas. É o tempo das visitas, dos namoros, dos passeios, das trocas e das compras.

Os meses de maio a setembro correspondem ao período da estiagem, baixando a umidade do ar. As águas vazam deixando a floresta seca e os cursos d'água são bem definidos. Surgem os lagos, grandes extensões de praias e os barrancos se agigantam debruçados sobre os rios.

As águas do rio Juruá são barrentas, assim como são as de seus principais tributários (Eiru, Tarauacá, Itucumã e Xerua). Há ainda dezenas de pequenos rios e igarapés de águas negras que não conseguem impor sua cor sobre o tom claro das águas do Rio Juruá. Segundo os Kanamari, a riqueza do solo da várzea e a alternância da coloração das águas é que garantem a fartura de espécies animais e vegetais, aquáticas e terrestres.

A produção econômica tradicional Kanamari sustenta-se em quatro pilares básicos: agricultura, coleta, pesca e caça. Parte dos produtos é trocada por mercadorias na região ou vendida na cidade³⁶. Graças a grande biodiversidade do Vale do Juruá, todas as atividades econômicas são viáveis, em menor ou maior grau, durante todas as estações do ano. A base do relacionamento social entre os Kanamari é o sistema de reciprocidade. A dádiva é o elemento que aquece a economia interna. Economia interna é entendida aqui como a capacidade de produção, distribuição e consumo de bens e serviços.

Percebe-se que para os Kanamari, a distribuição é tão importante quanto o consumo. Assim se mantém as relações entre os grupos familiares e os grupos locais, ou entre as aldeias e destas com as entidades do seu sistema cosmológico.

A fartura e a produção de excedentes são objetivos e meios para a manutenção dos laços de reciprocidade que parecem funcionar como dispositivo regulador da acumulação. Garantem, assim, o acesso equilibrado aos meios de produção e aos frutos do trabalho.

Quase tudo o que é produzido, comprado ou trocado destina-se à manutenção do núcleo familiar. Mesmo que as atividades de pesca, de caça, de coletas e seu preparo sejam coletivas, na hora das refeições cada núcleo familiar se reunirá em torno da sua matriarca.

A disponibilidade da mão de obra Kanamari na exploração do látex ou da madeira, não acarretou uma ruptura do tradicional modelo de produção e distribuição, porém, apesar de manterem suas trocas, baseada no sistema de parentesco, percebe-se alterações no cotidiano Kanamari em função da introdução de artigos manufaturados, pois tais artigos recebem tratamento diferenciado dos demais produzidos tradicionalmente e são incorporados de forma também diferente no sistema nativo de reciprocidade.

Seus instrumentos e suas técnicas de produção sofreram alterações, após a chegada dos não-índios. Agora, a espingarda e as ferramentas de aço foram incorporadas ao seu arsenal para facilitar a labuta diária pela busca dos alimentos. Entretanto, os seus rituais, mitos, costumes e observância das regras para caçar e coletar continuam a lhes garantir a perpetuação das espécies animais e vegetais e sua subsistência física e cultural.

³⁶ Estas vendas não resultam em volume significativo de dinheiro, em grande parte pela falta de honestidade dos comerciantes. Até início do ano de 1999, havia apenas dois idosos recebendo aposentadoria.

Segundo Rosa Monteiro

[...] o trabalho indigenista inclui a análise destas situações e o mapeamento dos recursos naturais e humanos da região, tendo em vista a elaboração e execução de programas que promovam condições de produção e escoamento dos seus produtos. E buscando a sustentabilidade destas práticas econômicas e que estejam baseadas na cultura, tais programas pretendem despertar interesse mercadológico³⁷.

A produção agrícola Kanamari e da maioria dos grupos da família lingüística Katukina, tem variedade e extensão admiradas por outras etnias que os visitam, assim como por seus vizinhos não-índios. No período de um ano, a maior parte do tempo é utilizada entre broca, derrubada, coivara, plantio e capina.

Usando sistema de plantio consorciado os Kanamari cultivam grandes áreas de macaxeira, mandioca, cará, inhame, batata doce, cana-de-açúcar, banana, taioba, pupunha, jerimum, milho, etc.

Os roçados são familiares, mas é comum recorrer aos mutirões entre os grupos familiares para concluir o trabalho no prazo imposto pela natureza, o período da estiagem. Encontramos também algumas aldeias que mantêm roçados comunitários destinados aos períodos da entressafra e da realização dos rituais.

Encontramos algumas espécies, principalmente macaxeira, jerimum e cará plantados em volta das casas, na orla da aldeia. Árvores frutíferas como laranja, manga, ingá, carambola e jambo, foram adquiridas. Nos limites da aldeia e até mesmo entre as casas há o cultivo de urucum, jenipapo, algodão, tabaco e cabaças. De acordo com *Anewe Carlos*³⁸

2-12-96

O povo Kanamari primeiro morava no Juruá. Antigamente primeiro fazia assim: primeiro arrancava pauzinho, depois quebrava galho de pau, depois esperava 1 mês, depois tocava fogo no roçado e depois coivara. Daí fazia coivara no tronco do pau e aí pau grande caía. Daí que plantava com raiz de paxiubão. Plantava roça, banana, mamão, cará e tabaco.

A abertura dos roçados e das coivaras é de responsabilidade dos homens. Porém o plantio dos roçados e sua manutenção é encargo das mulheres. Os produtos dos roçados são a contrapartida feminina na alimentação diária.

³⁷ Disponível em: <<http://www.opan.org.br>>. Acesso em: 27 set. 2006.

³⁸ Texto elaborado no I C.F.E.K./1996. É a sistematização da fala de cinco anciões sobre a tradicional atividade agrícola. Este texto está no Caderno do Aluno Educador MEC-SEF/DPEF CGAEI, 1997.



Fotografia 3 Preparando a massa da mandioca. Igarapé Maloca. 1997.

Fonte: Solange Pereira da Silva.

A mandioca apresenta-se em mais de uma dezena de espécies e é o produto mais cultivado entre os Kanamari, devido às variadas formas de consumo. É da mandioca mansa que as mulheres Kanamari fazem caíçuma, a qual se constitui em um alimento fundamental para o dia a dia nas aldeias, dinamizando várias atividades cotidianas; também tem uso ritual.

É comum que ao final das tardes os índios Kanamari reúnam-se no terreiro para uma rodada de caíçuma, quando as mulheres vão ao terreiro servir *koya* em panelas ou baldes, entoando músicas. Trata-se de uma bebida feita do sumo da macaxeira (mandioca mansa), podendo ser fermentada ou não é uma bebida energética. Aldeia animada é aldeia aquela em que não falta caíçuma. Por isso, há um rodízio entre as mulheres das famílias para abastecer os grupos³⁹.

Existe uma grande variedade de espécies de mandioca não comestível, também chamada mandioca braba. Ela é cultivada para o fabrico da farinha, eventualmente é feita em maior quantidade para ser comercializada. Dada a sua toxidade, necessita ser processada corretamente. Deve ser ralada manualmente ou com uma serra própria, depois espremida e só então torrada num tacho. Com a goma que retiram da mandioca, fazem beiju, tapioca e outras especiarias que são consumidos regularmente no ambiente da aldeia.

O tempo da farinhada é um tempo de grande dinâmica nas aldeias. O cumprimento dessa tarefa requer a participação de um número de pessoas bem superior ao disponível nos núcleos familiares. Por isso são feitos os mutirões envolvendo as famílias da

³⁹ Diariamente, logo cedo as mulheres se dirigem para o roçado e pegam a macaxeira. Ela é descascada e cortada em pedaços muito pequenos e colocados para cozinhar. Depois de cozida a macaxeira é coada.

aldeia ou de um igarapé ou mesmo os parentes mais distantes. Estes encontros são sempre ocasiões para restabelecer as alianças internas e externas à aldeia. São também ocasiões para flertes e aproximações entre os membros dos grupos familiares. São aventadas assim as possibilidades de casamentos, são marcados novos encontros e firmados compromissos para os próximos mutirões.

Na atividade da pesca, entre as espécies apreciadas há inúmeras variedades de peixes. Por ser uma área de extensa planície e de baixa altitude, é proporcionalmente pequena a faixa de terra que escapa das alagações sazonais, ocasionadas pelo alto grau de pluviosidade. Nos Vales do Juruá e do Purus encontram-se grandes mananciais lacustres que são locais propícios para a produção e reprodução de espécies vegetais e animais.

O verão é o período das estiagens e das águas baixas. O inverno é o período das chuvas e das alagações. A pescaria traz melhores resultados quando realizada durante o verão. O baixo volume de água facilita a captura de peixes nos rios e nos igarapés de águas escuras. Ao final do verão a desova se dá nas águas barrentas dos rios maiores. A mata alagada, (igapó) é também um local muito procurado pelos peixes que se alimentam com frutos caídos das árvores.

As redes de fio de tucum, as zagaia⁴⁰ de paxiúba⁴¹, arco e flecha e os currais⁴² são alguns os instrumentos e técnicas de pescaria, tradicionais dos Kanamari. Atualmente utilizam produtos similares feitos de náilon ou de aço.

O abate do pescado através do entorpecimento é ainda uma técnica corrente entre os índios Kanamari. Utilizam tanto o timbó, quanto outros vegetais. O timbó é um cipó que quando macerado libera um sumo venenoso, seu efeito é potencializado quando mergulhado em águas paradas. Dependendo do volume de água e da quantidade do veneno, em pouco tempo os peixes e pequenos quelônios procuram a superfície, atordoados, tornando-se presas fáceis. Em pequena quantidade parece ser inofensivo ao ser humano, apesar disto ouvimos muitas recomendações quanto ao uso abusivo desta técnica. Quando alguém despeja timbó em algum igarapé é reprovado pelo grupo.

O wakak e o kopena⁴³ são arbustos cujo veneno é extraído e enxertado em lagartas ou em pedaços de carne ou peixe com a massa do veneno, em seguida são lançadas no igarapé. É comum ver os rapazes solteiros garantirem assim seu alimento diário.

⁴⁰ Instrumento de pesca anteriormente feito de madeira ou ossos de animais e nos dias atuais é feito de aço ou ferro. Caracteriza-se pelo poder de se fixar à presa abatida pelo fato de em sua extremidade ter pontas em posição contrária, semelhante ao rabo de arraia.

⁴¹ Palmeira de cujo tronco se faz assoalho de casas e outros instrumentos

⁴² Técnica que utiliza varas para cercar e se aproveita do movimento das águas para capturar os peixes.

⁴³ Não conseguimos tradução para estes dois arbustos.

As grandes pescarias são realizadas por homens em duplas ou em grupo. Algumas famílias se ausentam da aldeia e voltam ao fim da tarde com peixe e outro produto coletado. Pequenos grupos de mulheres garantem peixe para sua refeição na ausência dos homens. A partir de aproximadamente, oito anos de idade, os meninos já se debruçam sobre as águas, próximas à aldeia, e com linha e anzol ou com arco e flecha, garantem seu peixe, até que os adultos cheguem com a refeição principal do dia.

A atividade da caça é exclusiva ao gênero masculino. É, por excelência, a contrapartida do homem para garantir o equilíbrio das relações de gênero, tanto no âmbito doméstico, quanto no âmbito da aldeia. As caçadas são eventos permeados de rituais anteriores e posteriores, como podemos ver no texto a seguir:

[...] preparar o cartucho,
se pintar,
pegar a espingarda e munição,
entrar na mata,
encontrar um rastro,
encontrar a caça e atirar;
e até comer a caça, tem outras etapas⁴⁴.

As técnicas de caça mesclam o novo e o velho, ou seja, o arco e flecha e a espingarda, as armadilhas e o embate corporal com o animal. A destreza para abater a caça é determinada pela fluidez nas relações do índio com o dono da caça ou com as entidades espirituais guardiãs da mata. A capacidade de enxergar, ouvir e de pressentir os animais de caça, assim como a destreza com seu instrumento de abate (flecha, faca, espingarda, clava, etc.) é propiciado pela relação com *Wakoro*, uma entidade espiritual. Segundo Ninha: *é Wakoro que mostra onde está bara*⁴⁵.

Para ser um bom *baraman*, regionalmente conhecido como marupiara, ter boa sorte nas caçadas, o jovem se deixa aplicar com uma substância⁴⁶ extraída do dorso de um sapo, também chamado de o *wakoro*. Novo tratamento é aplicado quando *a pessoa ou sua arma pega panema*.

Os animais mais apreciados são: veado, queixada, caititu, macacos, paca, cotia e anta. A maioria das vezes a esposa do caçador ou mariscador, aquele que pesca, é quem tira a pele do animal e o retalha. Assim como nas demais atividades de subsistência, está implícita

⁴⁴ Texto escrito coletivamente pelos participantes do I C.F.E.K./1996. Caderno do Aluno Educador MEC-SEF/DPEF CGAEI, 1997.

⁴⁵ Na ocasião deste relato Ninha Kanamari, da Aldeia Matrinchã estava fazendo um tratamento uma substância extraída do *wakoro* para curar panema e readquirir a destreza como caçador.

⁴⁶ Esta secreção é retirada com o animal vivo e aplicada, preferencialmente no braço recentemente chagado por um tição em brasa. Todos os que conversamos e que haviam se submetido a este tratamento, relataram diarreia e vômitos e profunda ardência no local da aplicação.

a partilha dos produtos entre os parentes, afins ou eventuais desafetos. A mulher tem o arbítrio para definir o destino e a quantidade da partilha, o que demonstra a importância do papel feminino na harmonização das relações do grupo.

O preparo dos alimentos é determinado de acordo com a quantidade de carne disponível. Na fartura, os homens da aldeia alimentam-se de forma coletiva na casa do caçador. As mulheres preparam em suas casas, as partes que lhes foram ofertadas e as consomem com seus filhos. A defumação ou moquéu é largamente utilizado, devido ao fato desta técnica permitir maior durabilidade da carne. Quando não há fartura a carne será cozida e seu consumo se fará acompanhado de macaxeira, cará ou de farinha. O caldo e o pirão são também muito apreciados.

Por ocasião das festas há sempre muita caçuma. Se as mulheres preparam esta bebida e à noite cantam animadas no terreiro, o pagamento será preferencialmente o abastecimento de carne. Por mais que haja produtos do roçado, da coleta e pescado, há sempre muita alegria pela chegada de carne.

No entanto, apesar de tão apreciado o consumo da carne de caça tem seus momentos de suspensão. Yowe Bernaldo afirma: *quando nossa mulher descansa, nós não podemos comer todo tipo de caça porque senão nossa criança vai pegar uma doença e vai morrer*⁴⁷.

Durante todo o ano existem frutos silvestres. São tantas as variedades de formas, sabores, cores e tamanhos, que fica difícil recorrer minuciosamente a uma listagem. Quem as consome percebe seu valor nutricional e entende como os nativos da região substituem qualitativamente suas refeições pelas **frutas do mato**, nos períodos de entressafra.

As formas de consumo destas frutas são também variadas, podendo ser cozidas, cruas, assadas na brasa, em forma de suco, ou vinho.

A pupunha é muito valorizada, há grandes deslocamentos entre aldeias e até igarapés para se coletar este fruto. Os pupunhais nativos demarcam os limites de perambulação dos grupos indígenas da região. Nos roçados das aldeias, esta palmeira serve também para demarcar os limites dos roçados familiares. A pupunha figura lugar de destaque entre este povo, devido ao fato de haver uma relação mitológica entre este povo e a referida fruta. Em sua dissertação de mestrado, Labiak (1997, p. 81) apresenta a seguinte versão indígena: “[...] tendo havido uma grande chuva, o ‘céu’ veio abaixo matando muitos

⁴⁷ Na ocasião deste depoimento Yowe justificava porque tinha desistido de ir à Conferência Nacional de Saúde Indígena. Falou que na última edição deste evento havia comido carne e seu filho recém-nascido falecera. Sua mulher estava gestante outra vez e por isso se recusou a ir.

Kanamari. Os Kanamari que sobreviveram, foram salvos por terem se refugiado debaixo das pupunheiras”.

Os Kanamari fazem incursões na mata para a coleta, o tempo gasto pode variar dependendo da distância em que se encontrem as espécies. É comum conciliarem coleta e pescaria ou caçadas. Ocorre também que as ocasiões de coleta sejam momentos de visitas às aldeias de parentes ou afins.

2.4.4 Festas e Brincadeiras



Fotografia 4: Ritual diário do Koya. Igarapé Três Bocas. 1995.

Fonte: Solange Pereira da Silva.

As temporadas de festas ocorrem por ocasião das visitas entre os grupos Kanamari locais. A afirmação contrária também é válida, ou seja, as visitas entre os grupos locais são estimuladas pelo calendário festivo. As visitas, apesar de conterem um considerável grau de tensão fazem-se necessárias para que sejam reafirmados os laços de aliança política, pois a distância física entre os grupos locais deixa entre os Kanamari uma névoa de desconfiança. Nas ocasiões das visitas a comensalidade é a prova cabal da confiança mútua, pois acreditam que muitos encantamentos se originam das comidas.

No extenso repertório das brincadeiras e das festas *Kanamari* o pressuposto básico é que haja fartura de alimentos, caça, pesca e frutos de coleta, bem como os humanamente produzidos nos roçados. Um ambiente sem epidemias ou *djohko* individual é um sinal da benevolência das entidades do sistema cosmológico. Desta forma faz sentido

invocá-las ao terreiro e oferecer-lhes, através dos visitantes inclusive, a fartura e a animação do grupo.

“O Warapekon⁴⁸ enquanto manifestação cultural configura-se não só como um meio simbólico de expressão e comunicação cosmológica e com o meio ambiente, mas também dos Kanamari entre si”. (LABIAK, 1997, p. 72). No *Warapekom* se insere um leque de brincadeiras, cânticos, danças, indumentárias. É neste tempo/espço ritual que dá expressão à saudade de alguém que morreu e finaliza-se seu ritual funerário.

As entidades que compõem o universo mítico/cosmológico Kanamari e seus auxiliares personificam-se, corporificam-se por ocasião do *Warapekom*, trazendo alimentos, reafirmando os laços com os Kanamari da esfera da aldeia com os elementos da esfera da “[...] floresta, o que inclui a terra, os astros, os animais, enfim todo o seu universo.” (LABIAK, 1997, p. 124).

Três esferas interdependentes se articulam e interagem constantemente e esta relação constitui-se na razão de ser de cada ritual e/ou das atividades cotidianas. Segundo vários relatos dos Kanamari, o *kodohnake* é o lugar para onde as pessoas vão quando morrem. Afirmam que desmaios são mortes rápidas, ocasiões em que a pessoa visita o *kodohnake* e lá é recepcionada com insistentes convites para que lá permaneça. A ela são oferecidos formidáveis banquetes.

No *kodohnake* estão todos os ancestrais mitológicos ou os encantados e os que já viveram na terra. Lá, as constantes festas são providas de abundância de caça, vários tipos de caçuma, pescado e frutas do mato, com a diferença é que *lá ninguém trabalha pra ter fartura, já está tudo pronto, como afirma Wahpadja Marinete*.⁴⁹

O *etsonem* é o espaço intermediário e de “[...]operacionalização enquanto relações entre as duas esferas, o Kodohnake e a aldeia. Esta esfera envolve as outras e ao mesmo tempo que as contém, está contida nelas.” (LABIAK, 1997, p. 124). Os Kanamari também se referem ao *etsonem* como **nosso lugar**, como sendo sua área, espaço físico tradicional. Nos discursos sobre demarcação do território é freqüente a referência a manter o *etsonem* para garantir a vida Kanamari de agora e dos que vão nascer.

As festas podem ter um caráter mais sério como o ritual funerário, mas a espontaneidade é o espírito reinante entre este povo. Vale ressaltar que há a intercorrência entre fatos e expressões de sentimentos aparentemente contrários. Desta forma, dão-nos uma pista da intensidade de sua existência: vida e morte, dor e prazer, trabalho e lazer, sagrado e

⁴⁸ Para maior aprofundamento veja LABIAK (1997). A autora apresenta uma listagem de rituais festivos.

⁴⁹ Depoimento obtido em junho de 1996.

profano, amor e ódio, solidariedade e desprezo são vivenciados em sua plenitude na vida cotidiana e nos momentos de festa/ritual.

Um grande número de brincadeiras Kanamari dinamiza a vida cotidiana dos grupos locais e aquecem os encontros entre as aldeias em situação de festas. De um modo geral o espírito reinante nas aldeias é a animação. Frequentemente os Kanamari referem-se ao termo *animado* para descrever a situação do indivíduo vivaz, bem disposto para a vida. Todas as brincadeiras *Kanamari* exigem uma boa condição física, pois requerem força e resistência.

A **música** está presente em praticamente todos os momentos da vida Kanamari. É comum ouvir de madrugada alguém entoando cânticos que podem ser simplesmente a seqüência de um sonho. Na ida para o roçado e, principalmente, o preparo da caiçuma, as mulheres frequentemente cantam. Sua repetição uníssona tem um poder quase mântico de catalisar a atenção e a concentração dos que a proferem. Os homens são considerados os *donos* de determinados cantos. Os filhos homens ou as esposas poderão entoar os cânticos, junto com o seu *dono* ou na sua ausência. Entoar os cânticos nos eventos festivos qualifica enormemente as mulheres, garantindo-lhes produtos da coleta, caça e pesca.

A **dança** na vida Kanamari pode ser encontrada das mais variadas formas. As pessoas Kanamari frequentemente exploram toda sua potencialidade corporal no exercício da vida cotidiana: caçar, pescar, remar, nadar, brigar, brincar, jogar, coletar, tratar um animal, construir casas e utensílios, brocar, queimar, roçar, plantar, colher, namorar, parir, acalantar. A criatividade e a alegria são traços marcantes, este povo transpõe gestos rítmicos do espaço cotidiano ao espaço ritual⁵⁰ da dança e vice-versa.

Nas ocasiões de festas pode-se mais uma vez perceber a dinâmica da complementaridade entre o masculino e o feminino, espiritual e terreno. Círculos e colunas, pés, marcando sonoramente o ritmo compõem as evoluções onde os animais e as figuras mitológicas são aludidas e encarnadas. Eles incorporam as entidades da cosmologia Kanamari. A maioria das danças requer vestimentas próprias como é o caso das festividades do *Warapekon*. O uso do *keta* e do *towahnem* - adereços de cabeça confeccionados com folha de murumuru⁵¹. - na maioria das aldeias usam adereços mais simples, nas ocasiões de dança.

O ***Hae-hae*** é só uma brincadeira que não requer tantos preparativos para sua realização. As gargalhadas compõem a atmosfera do *Hae-hae*. Esta brincadeira é dançada em círculo, onde os homens estão de um lado e as mulheres do outro, inclusive as crianças. Os

⁵⁰ Sobre rituais Kanamari veja LABIAK (1997). *Frutos do céu e frutos da terra: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekon*.

⁵¹ *Astrocaryum murumuru* - palmeira que tem tronco espinhoso.

movimentos podem ser mais lentos e à medida que a animação vai aumentando os componentes da roda chegam a pular.

As **pinturas faciais** assemelham as pessoas a felinos, devido ao fato de muitos traços partirem do contorno da boca e nariz chegando até as orelhas. As mulheres esmeram-se nos detalhes dos traços fazendo de cada rosto uma expressão pessoal da coletiva arte da pintura. Os homens trazem traços menos elaborados e, muitas vezes, pintam o rosto totalmente com urucum. No tempo da coivara,⁵² é comum encontrar turmas de jovens ou adultos, com os corpos pintados com urucum e com carvão para fugir do ataque de insetos.

As pinturas, nas aldeias onde são utilizadas, têm um extenso de leque de ocorrências desde etapa de preparação do caçador para adentrar-se na mata, as mulheres para receber os homens com caça, pescado ou outro alimento trazidos como pagamento ritual até terreiro. Os homens usam mais o *keta*, cuja folha de uma palmeira apenas contorna a cabeça. É comum que o traço das pinturas faciais seja reproduzido no *keta*. O *towahnem* é feito de palha trançada, havendo vários tipos de trançados.

As **tatuagens** reproduziam o mesmo traçado das atuais pinturas faciais. Na relação com o universo do branco acrescentaram letras formando palavras, por exemplo: nomes de pessoas, Brasil, FUNAI, AIS (agente indígena de saúde). Há ainda o desenho de um helicóptero na testa de um jovem. Utilizam o fel de tracajá aplicado com espinho, ou com agulha.

Excetuando o *kerewenom*, as demais brincadeiras não exigem indumentárias específicas, sendo comum as habituais pinturas faciais. O *kerewenom* é uma brincadeira e um personagem. Tanto homens quanto mulheres podem caracterizar-se, só presenciamos, no entanto, homens personificados. Ele vem trazer notícias da mata e se veste de forma a não ser reconhecido, apenas se comunicando através de gestos. A mímica é o único meio de comunicação do *kerewenom* assegurando desta forma seu anonimato. É um personagem bastante caricato e agrada a todo mundo quando chega pelo teor cômico da sua aparição. Este personagem é propositadamente esdrúxulo, burlesco, caricaturando visitantes longínquos que vêm trazer notícias e ofertar, geralmente para as mulheres, algum alimento trazido da mata ou de seu roçado.

A magia consiste em não serem reconhecidos; as pessoas, para tanto colocam roupas sobre roupas, sapatos ou folhas, para que não seja vista nem a cor da pessoa, afirma *Wah'ae Josefa*⁵³. Na cabeça: chapéus e panos ocultando cabelos e pescoço. Cobrindo a face,

⁵² Coivara - queima do mato para o preparo do roçado.

⁵³ Depoimento obtido em dezembro de 1998, na Aldeia Matrinchã.

uma máscara confeccionada de coité⁵⁴ com furos formando olhos, boca e narinas. O contorno desses furos é feito com *pahkerâ-kerak* - breu, resina de árvores. Sobrancelhas, bigodes e/ou barbas são feitos com cabelos ou pêlos. E os dentes são de entrecasca da macaxeira ou mesmo dentes de animais.

Para garantir o envolvimento do máximo de pessoas da aldeia, o *kerewenom* simula fatos, histórias e convida pessoas da aldeia para com elas ter relações sexuais no mato. A platéia, geralmente entre gargalhadas, estimula o personagem a contar suas histórias. Esta brincadeira geralmente é anunciada com antecedência, ocorrendo no final da tarde, podendo se estender até a noite.

O *tsere* e *marâ* têm a ver com oferta de alimento, no entanto para consegui-lo as pessoas têm que arrancar da mão de quem oferta. O primeiro é um jogo onde a pessoa oferece banana, cana, melancia, caça, pescado, etc. a alguém do sexo oposto, dificultando o acesso correndo e/ou escondendo dentro da roupa. No segundo, é utilizada uma haste de cana-de-açúcar e assemelha-se ao cabo-de-guerra. Logo, logo o público, a platéia, aos gritos estimula a disputa e quando o desafio é aceito, os **times** se formam aos gritos tornando-se um jogo coletivo.

O espírito de animação contagia, envolve a aldeia, a oferenda é jogada de uma a outra pessoa, do mesmo time, os que estão assistindo gritam com as manobras dos jogadores que também fazem bastante barulho. Tanto no *tsere* quanto no *marâ* são previstos cócegas e golpes para desequilibrar e enfraquecer o grupo oponente. Há um forte componente sexual também nestes dois jogos referidos. A sensualidade e a abordagem sexual estão implícitas, num acordo tácito.

O *bahtse*, cuja tradução é veado, é outra brincadeira. Participamos de uma brincadeira no Igarapé três Bocas. Na ocasião apenas as crianças menores de 10 anos não brincaram. Tendo um grupo de mais de trinta pessoas, formado uma roda, chamavam o *bahtse*, uma pessoa assumindo este papel, caçoando de sua agilidade e destreza para entrar e sair da roda. Estávamos todos de braços dados, entre gritos e gargalhadas exortando o homem/bicho até que ele entrou; então ia avançando sobre a roda, simulando cabeçadas a fim de abrir caminho de volta. A roda em total dinamismo mudava de lugar, sanfonava-se de um lado, esticava-se do outro, mostrando a resistência dos seus componentes ao *bahtse*.

As crianças menores participam de todas as outras brincadeiras e jogos, na tipóia, junto com a mãe. Aliás, a presença das crianças é constante na vida Kanamari, pois é desta forma, na vivência das atividades de adultos que as crianças se vão educando.

⁵⁴

Vasos feitos dos frutos da cabaça ou cuia maduros, depois que lhes são retirados o miolo.

O *mokdak* é um ritual, uma espécie de acerto de contas entre pessoas do mesmo sexo, quando as relações entre elas atingem um nível de extrema tensão. A tradução literal para *mokdak* é pele ou couro de anta; é deste material que é feito o instrumento de açoite. Na tradução para o português chamam esta brincadeira (ou ritual) de peixe-boi. “A anta era o mesmo peixe-boi. Quando o dono separou; a anta ficou na terra e o peixe-boi no rio.” (LABIAK, 1997, p. 64).

No dia do duelo, desde cedo os ânimos já se encontram exaltados. Os oponentes se pintam com urucum e jenipapo ou carvão. Não foi observada muita elaboração nestas pinturas, mas agressividade no traço. Cantando, o desafiante destila seu desafeto chamando o oponente para o terreiro, local onde sempre acontece o combate. Este trajeto é feito numa espécie de dança, onde os braços e as mãos com o chicote estão bem acima da cabeça, ofertando o local do golpe. Os golpes devem atingir somente as costelas.

Labiak (1997, p. 65) afirma que antes este ritual não trazia este componente de duelo, mas era uma forma de obter o respeito dos demais homens frente a sua coragem de enfrentar a dor. E explica: “Antigamente o *mokdak* fazia parte dos procedimentos que precediam o casamento. Ao pedir uma moça em casamento, o rapaz era inquirido pelo pai ou irmão de sua pretendida a conquistar através do *mokdak*, o direito de se casar com ela”.

Não sabemos quando, ao *mokdak*, foi embutida esta faceta de corretivo. O fato é que neste momento liberam-se os desafetos e amenizam as relações no grupo. Por ocasião do *mokdak* toda a aldeia se movimenta, pois apesar das disputas serem pessoais subjaz uma intolerância a comportamentos de outro grupo familiar local, quiçá, outro *Djapa*.

Ouvimos muitas vezes nestas ocasiões, de um dos lados que *os outros não sabem, é assim mesmo tudinho. Nós temos que ensinar a eles*. Esse “nós” dá o caráter coletivo ao duelo. Esta afirmação é reforçada por Maher, (1996, p. 121), para quem: “[...] ‘o outro’ na constituição da identidade do índio não é necessariamente o branco. O índio não se define apenas na sua relação com o não-índio, mas também, na sua relação com outros índios, inclusive índios da própria etnia”.

As razões do pleito⁵⁵ são debatidas nas cozinhas, nos roçados, primeiro de forma discreta; quando se firmam os apoios de cada lado vêm à tona, por vezes, outros fatos

⁵⁵ Entre 1995 e 1998, foram observados nove **duelos**. Seriam quatorze, mas houve cinco desafios não aceitos. No geral as causas geradoras eram na seguinte ordem de ocorrência: disputas entre esposa e a amante do marido; repreensão a maus-tratos aos filhos e/ou esposa, ou irmã; crianças resolvendo suas pequenas causas. É um tanto desonroso alguém não aceitar o desafio, principalmente se a assistência o julga merecedor. E os que vão ao embate exibem marcas dos golpes proferidos com orgulho.

envolvendo a dupla em questão e outras vezes casos semelhantes com outras pessoas, o que estimula outros embates.

Pela dinamização e envolvimento de todos os grupos familiares da aldeia na peleja, sucede-se uma reorganização que pode ir desde mudança do comportamento da pessoa desafiada, ao desenlace matrimonial. Em qualquer das situações dá-se “[...] uma reorganização ou reformulação das alianças estabelecidas.” (LABIAK, 1997, p. 67). O ritual do *mokdak*, tal como é realizado atualmente, aos nossos olhos, parece ser um julgamento público.

Outro momento em que observamos uma ação educativa em forma de punição foi quando presenciamos uma mulher idosa passando pimenta na boca de sua cunhada. Quem deveria aplicar este castigo era a sogra, mas esta não tinha condição física para tal. A mulher estava sendo castigada por ter sido vista dando palmadas em sua filha. A sogra comandava a reprimenda dizendo que esta não era a forma Kanamari de ensinar e que os ensinamentos devem ser constantemente repetidos para a criança e que o exemplo é a melhor lição. Afirmou que se a mãe continuasse assim a criança ficaria igual ao *cariú* que não respeita ninguém.

2.4.5 Cultura Material

Os Kanamari fiam e tecem o algodão ou a palha para fazer redes, cestos ou paneiros, palhas para cobrir casa ou para as roupas dos encantados, adornos corporais, peneiras, bolsas, cestos. [...] e *Tamakore ia deixando as sementes num panelo ao longo do Juruá*. Esta frase de *Djanom* Benedito sobre a narração do mito de origem Kanamari nos dá uma pista da antiguidade e do lugar da arte da tecelagem entre estes indígenas.

Ao narrar os primeiros contatos dos Kanamari com os *brancos*, *Djawa* Lorival também nos dá uma indicação do uso da cestaria e das extensões do cultivo do algodão nas aldeias. Segundo ele, muitos homens Kanamari saíam para o Rio Solimões com cestos repletos de algodão para trocar pelos objetos trazidos: panelas, roupas, etc. Ainda segundo *Djawa*, tais cestos eram maiores que os homens que os carregavam.

O uso do tear, no entanto vai para além do algodão. Além de plantar, descaroçar, fiar e tecer o algodão, os Kanamari tiram o pendão da palmeira tucum ou outra palmeira, deixa-o de molho na água, batem com pedaços de madeira, obtendo um material macio que será fiado e tecido. Na atualidade, excetuando as saias e as redes de pesca, ainda

são confeccionadas maqueiras, braceletes, tipóias e bolsas para carregar instrumentos de caça e pesca. A maqueira é uma espécie de rede de dormir feita de tecido não compacto. Para sua confecção são fincadas, numa distância de uns três metros, *duas estacas, no beiral da casa mesmo*. A mulher vai circular as estacas desfazendo os rolos de fios de algodão ou tucum, dispondo-os de maneira semelhante às cordas de um violão, em posição horizontal. Carreiras de fio na vertical amarrarão os demais fios.

Este é o modelo mais usado entre os Kanamari. Para confecção de bolsas, braceletes ou tipóias o tear também será armado na residência da artesã; os fios principais serão estendidos no sentido vertical e as amarras trançadas no sentido horizontal. É uma atividade feminina e é realizada nos intervalos das tarefas diárias. Para confecção de uma maqueira, serão necessários quase três meses entre a coleta e tratamento do material e a finalização do trançado.

A **cestaria** é confeccionada com talas de arumã, palhas de palmeiras, pendões de palmeiras ou cipós. Em todas as casas Kanamari é possível encontrar algum tipo de cesto, cujos tamanhos e formas de utilização serão variados, assim como o material e as técnicas utilizadas. A confecção dos cestos de cipó titica distingue os Kanamari pelo requinte do trançado e da diversidade de tamanhos e modelos. Encontramos os menores cestos e de acabamentos mais precisos sendo confeccionados por dois homens. A preparação do cipó, no entanto foi de suas esposas.

Há **adornos de cabeça** feitos de cipó titica, material com o qual também confeccionam cestos. As mulheres esmeram-se mais, acrescentando ao seu adorno palhas enroladas ou frisadas que vão desde a cabeça à altura da cintura. Mesmo tratamento é dado aos braceletes e adornos que colocam abaixo dos joelhos. Neste momento são impressas nas pinturas faciais e adereços as características do indivíduo que o faz, pois o faz para embelezar a si e ao seu grupo. Panawâ Leôncio⁵⁶ citou a variedade de adornos de cabeça, braços, pernas, cintura, nariz que ele viu e usou na sua infância. Ele refere-se às penas de diversas aves, entrecascas de árvores e cascas de moluscos como matérias primas usadas.

A **cerâmica**, atualmente é utilizada entre os Kanamari em duas atividades essenciais: em pequenos potes para a preparação do rapé - *obadem* e em grandes painéis *moro* para o preparo do *koya* - caiçuma. O uso de painéis de alumínio é freqüente na grande maioria das aldeias por causa do peso das peças. Durante o tempo observado constata-se que o domínio da técnica da cerâmica encontrava-se restrito a poucas mulheres, diríamos que na média, uma mulher por aldeia.

⁵⁶

Depoimento obtido em junho de 1995, na Aldeia Boca do Matrinchã.

Diríamos que vale para os *Kanamari* a observação feita por Darcy Ribeiro ao afirmar que os artefatos são de tal maneira reflexos de seu criador que se assemelham a uma caligrafia (Ribeiro, 1997).

Algumas pessoas, com as quais os Kanamari tinham contato no início do ano de 1995, acreditavam que já não havia manifestações culturais próprias e que estes índios haviam se acomodado a repetir as **brincadeiras** do povo Kulina e as festas dos ribeirinhos.

A presença nas aldeias Kanamari foi determinante para descobrirmos a riqueza cultural ali existente e a sua diferencialidade. Propiciou a percepção da intensa e cotidiana recriação de seu arsenal ritualístico. O envolvimento das crianças em todos estes eventos nos dá um indicativo de que estes ritos perdurarão.

No próximo capítulo refletiremos sobre algumas agências que historicamente implementaram projetos de intervenção indigenista entre os povos indígenas do Brasil, buscando apontar as características de seus princípios teóricos e metodológicos.

E no terceiro capítulo refletiremos sobre como esta relação entre índios e a sociedade envolvente foi trabalhada no contexto específico do Médio Juruá, de maneira que a diversidade étnica e as diferenças culturais pudessem ser percebidas como patrimônio constitutivo da especificidade da região, como elementos complementares, e possibilitadores de novos tempos no que se refere às relações sociais.

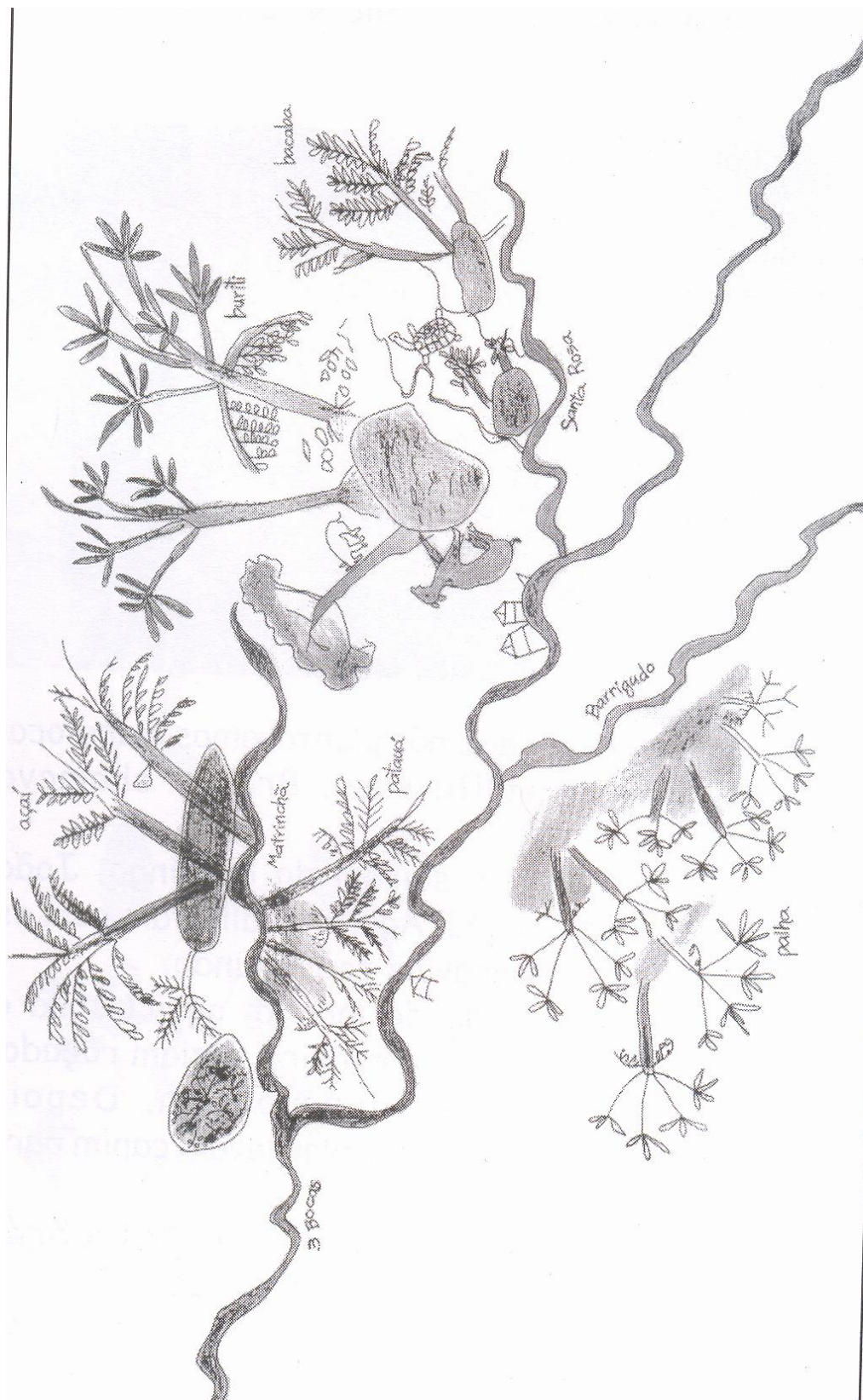


Ilustração 3 Mapa do Igarapé Três Bocas

Fonte: Histórias de Kanamari. Projeto Kanamari/MEC/UNESCO, 1998, Brasília – DF.

3 O CAMPO DE ATUAÇÃO INDIGENISTA NO BRASIL

3.1 Múltiplos Indigenismos

Neste segundo capítulo pretendemos refletir sobre a ação de algumas das principais agências que compõem o cenário do indigenismo brasileiro. Destacaremos o papel das agências oficiais, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e das agências do **indigenismo alternativo**, como a Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e uma iniciativa específica da Secretaria de Ação Social da Igreja Metodista, a partir de uma de suas ações de área, a Missão Metodista junto aos Kanamari (MMK), Daremos destaque à OPAN.

Ao traçar o perfil de alguns dos principais agentes que historicamente desenvolveram atividades junto aos povos indígenas brasileiros pretendemos demarcar as diferenças existentes entre as posturas institucionais, na medida do possível explicitando as linhas teórico-metodológicas e os tipos de ação que desenvolvem e como se utilizaram de iniciativas educacionais para implementar os seus propósitos.

De outra parte, procuraremos descrever os cenários da ação indigenista. Isso possibilitará explicitar as multi-dimensões imbricadas em um trabalho direto em área. Procuraremos, sempre que possível, associar alguns fatos ilustrativos do cotidiano indígena à análise mais ampla sobre a questão. Uma reflexão que busca unir o local com os fatos que tiveram repercussão nacional e que foram determinantes para consolidar as ações e articulações com os poderes Legislativo, Judiciário e Executivo.

No Brasil uma das principais características da temática indígena é a falta de um diálogo qualificado sobre as ações indigenistas em relação a questões fundamentais tanto do ponto de vista teórico, quanto do ponto de vista filosófico e legal. Essa defasagem se expressa na operacionalização da assistência direta espalhadas pelo território brasileiro.

Esta afirmação é exemplificada na fala de Gersem Luciano⁵⁷, indígena Baniwa:

Se fala que a lei é boa, mas na verdade ela tem muitas limitações. A legislação é muito difícil e é muito difícil de fazer as coisas, mesmo quando a gente tem vontade

⁵⁷

Depoimento obtido por ocasião do 1º Seminário de Educação Escolar Indígena do Médio Juruá, 1998.

de fazer um trabalho bom. Não basta só vontade, precisa avançar. Junto ao governo federal é quase impossível. Eles não têm interesse de ajudar na educação. Não criam financiamento, é muito difícil de conseguir dinheiro junto ao MEC. O que chega aos municípios mal dá para executar algumas atividades, não nos permite executar políticas de educação.

Esta situação também pode ser atribuída à multiplicidade de agências que historicamente vêm implementando atividades dispersas (como, por exemplo, no campo da educação) em diferentes sociedades indígenas nos últimos cinco séculos, desde a chegada dos portugueses ao Brasil. Estas diferentes linhas teóricas, filosóficas moldam as relações com os povos indígenas e se deram muitas vezes de forma concomitante. Trata-se de um cenário caótico onde co-existem diferentes (e até divergentes) modos de ação indigenistas que se entrecruzam no mesmo tempo e no mesmo espaço e que têm como resultando a apatia e até o desespero das comunidades **beneficiadas** por tais ações.

A chegada dos portugueses ao Brasil e a **pacificação dos silvícolas** deu início a um longo período de incorporação de sua mão-de-obra em atividades econômicas requeridas pelo modelo de exploração colonial.

Até início do século XX, os cuidados com os indígenas eram em grande parte protagonizados pela Igreja Católica. As experiências educacionais iniciaram já na primeira metade do século XVI. Igreja e Estado domesticaram os “selvagens” brasileiros reunindo-os nas chamadas reduções e **amansado-os** para os trabalhos de manutenção da dinâmica dos aldeamentos e vilarejos e para tarefas exigidas nas cidades, nas próprias missões, no processo de ocupação do território brasileiro, criando condições para a consolidação do sistema colonial.

As missões católicas, mais marcadamente Jesuíticas e Salesianas mantinham (e em alguns lugares ainda mantém) uma estrutura física considerável em pontos estratégicos do Brasil. Tais missões comportavam a casa dos religiosos, a escola-oficina, a igreja, novos espaços onde eram preparados indígenas em cursos de marcenaria corte e costura e outros ofícios. Os que obtinham melhor desempenho eram transferidos para as capitais. Para lá eram levados indígenas, ainda crianças, de várias etnias, mesmo as que por razões históricas e culturais não poderiam conviver.

De acordo com Melià (1979, p. 44), os Jesuítas se responsabilizaram pelas “[...] funções de agentes da assimilação dos índios à civilização cristã. Em termos práticos, isso significa que os jesuítas conduziram a política de destribalização”.

As condições de estruturação do Estado Nacional se apresentaram com a proclamação da República, ocasião em que se formalizou a separação das ações do Estado e

da Igreja Católica. Giroto (2001, p. 54) afirma que “Em 1891, com a primeira Constituição republicana, as terras devolutas foram transferidas para os Estados e postas à disposições das oligarquias regionais, o que acentuou as investidas sobre as terras indígenas”.

O perfil social daquela época era primordialmente agrário, sua economia era baseada na agricultura de exportação. A política era dominada pelos cafeicultores, os quais reclamavam a intervenção do Estado, diretamente sobre o mercado, para sanar suas dificuldades (LIMA, 1987).

3.2 A tutela integracionista e a tutela normativa

Em 1910, foi criado pelo Decreto 8.072, um órgão indigenista oficial denominado Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e Localização dos Trabalhadores Nacionais. Teve no engenheiro Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon a figura que resolveria dois importantes problemas: “[...] de um só golpe desobstaculizaria o caminho das frentes de expansão gerando ainda por cima, o trabalhador do futuro e a guarda do território, por meio de uma ação pedagógico-militar pacifista e pacificadora”. (LIMA, 1987, p. 165).

A sociedade brasileira era uma instituição em pleno processo de formação, buscava-se uma identidade nacional. A forma em que viviam as sociedades indígenas era entendida como uma etapa a ser vencida, superada pelo convencimento ou pela força inexorável do progresso.

Costumes indígenas tidos como atrasados se constituíam em argumento suficiente para a implantação do regime de tutela. Em 1916, a lei nº 3071, no art. 6º e art. 147, nº III, Parágrafo Único, trata da incapacidade civil dos indígenas: “Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do país.” (SILVA, 1998, P.43).

A limitação da capacidade civil dos indígenas, através da tutela foi a maneira encontrada pelo Estado para manter a dominação sobre estes povos e seus territórios. Este artifício jurídico permitiu que fossem criadas as condições legais e operacionais para que se efetivassem planos de integração dos indígenas à sociedade nacional, a partir de projetos nas áreas de educação formal, agricultura e pecuária. Estes fatos favoreceram enormemente o acesso dos empreendimentos de colonização aos territórios tradicionais indígenas.

O SPI vinculou-se inicialmente ao Ministério da Agricultura, depois passou para o Ministério do Trabalho, depois para Indústria e Comércio, em 1934 para o Ministério da Guerra. Até aqui a vinculação da temática a estes Ministérios indica uma visão das terras indígenas como campo de extensão territorial brasileiro, com fins econômicos e militares. Com a mesma lógica da relação estabelecida no Brasil colonial, os administradores do SPI “[...] deveriam vir a fornecer os efetivos constituintes do misto de trabalhador rural e soldado que defenderia as fronteiras nacionais”. (LIMA, 1987, p. 195-196).

O SPI estava imbuído da idéia de que os índios evoluíam e previa a integração dos ditos **selvagens**. Na verdade o que se pretendia era a integração de suas terras e seus recursos à sociedade nacional. Todas estas mudanças de Ministérios, por si só, já explicitam a indefinição do lugar da questão indígena, mas explicita também a filosofia que embasa as ações oficiais em relação aos povos indígenas.

A relação histórica do Estado brasileiro com os povos indígenas é marcada por uma política baseada pelos “[...] critérios de ‘cientificidade’ positivista situava os povos indígenas como origem e componentes da nação, pretendendo, mais que protegê-los [...], incorporá-los sob a tutela e hegemonia dos ocidentais.” (LIMA, 1987, p. 191).

Infelizmente, o pensamento positivista conseguiu se alastrar não só nos ambientes disciplinares onde freqüentemente se discorria a seu respeito. Ao contrário, conseguiu institucionalizar-se

O evolucionismo não é exclusividade da Antropologia. Ele foi também desenvolvido na sociologia de Augusto Comte e através da doutrina positivista sobreviveu no Brasil, como ideário da política indigenista oficial e missionária. Retomado pelos positivistas, ele ofereceu ampla base doutrinária e política para o Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910 (SCHROEDER, 1995, p. 83).

A tutela do Estado brasileiro sobre os indígenas foi referendada nas Constituições Federais de 1934, 1946 e de 1969⁵⁸. Do ponto de vista governamental, estabelecer a tutela era assumir a mediação a partir de uma ação disciplinadora, a fim de viabilizar a expansão econômica do Brasil.

Como vemos, não há modificação na perspectiva oficial no trato com os povos indígenas, no que se refere ao seu direito à diversidade cultural enquanto um valor a ser preservado e incentivado. A assistência estatal aos povos indígenas tem passado por uma série de modificações, mas de um modo geral,

⁵⁸ “Concepção que veio a ser referendada pela Constituição Federal, promulgada em 1934 (art., 5º XIX), mais tarde reafirmada em 1946 (Art. 5º XV –r) e também em 1967/69 (Art. 8º XVII – o) e denominada como ‘incorporação’. (DIAS DA SILVA, 1998, p 44).

Todas as concepções da natureza dos povos indígenas apresentavam em comum o fato de situá-los como *inferiores*, quer em relação à “civilização nacional” ou à “raça branca”, quer como no caso dos positivistas, situando-os numa fase evolutiva primária. (LIMA, 1987, p. 172).

O Estado empenha-se em reafirmar seu papel de mediador e mostrar sua capacidade de administrar seus problemas, na busca de convencer as camadas dominantes do seu controle sobre os indígenas e seus recursos naturais e territoriais. O Parque Nacional do Xingu, criado na década de 1950 é um dos símbolos materiais de um tempo em que se acreditou na delimitação física e simbólica do **lugar do índio**.

Mas a indefinição do lugar do índio na sociedade nacional ainda perdurou. A reconhecida etnógrafa Mariza Peirano (1981 *apud* LIMA, 1987), explicita as dificuldades político-metodológicas do indigenismo oficial e analisa a posição bordejante de Darci Ribeiro, um de seus mais ilustres funcionários.

Segundo Peirano, Darci Ribeiro em 1954 era favorável à integração e propunha o estabelecimento das reservas indígenas para a sua vagarosa assimilação; em 1957 declara que a principal preocupação era salvar as vidas e não as formas de vida tribais; em 1958 integrou a Divisão de Pesquisa do Ministério da Educação; em 1962, quando feito Ministro da Educação era favorável à incorporação, através da educação, em oposição ao isolamento.

Esta oscilação de diretrizes seria, talvez, irrelevante se Darci Ribeiro não fosse, ainda segundo Peirano, o fundador e responsável entre os anos de 1955 e 1958, pelo primeiro curso de antropologia do SPI, por onde deveriam passar os quadros daquela instituição...

Ribeiro, em obras posteriores, reviu suas posições em relação aos povos indígenas. Porém em sua obra *O Processo Civilizatório*, que tem como subtítulo: *Etapas da evolução sócio-cultural*, o autor apresenta um gráfico onde propõe um movimento da humanidade por estágios crescentes, de **sociedades arcaicas** a **sociedades do futuro**.

O referido gráfico (RIBEIRO, 1978, p. 68), as “[...] tribos de caçadores e coletores.” encontram-se no período anterior ao início do processo civilizatório, sendo sucedidas pelas “[...] aldeias agrícolas indiferenciadas [...] a exemplo das tribos da floresta tropical, nas Américas e de inúmeros povos tribais de outros continentes.” (p. 69). Na outra ponta deste gráfico evolutivo encontram-se as *sociedades futuras*. O autor reflete que este “[...] movimento parece conduzir, em termos milenares, à unificação de todo o humano em uma só ou muito poucas variantes raciais, culturais e lingüísticas [...]” (p. 213). Esta idéia do inevitável fim dos povos indígenas, enquanto culturas etnicamente diferenciadas pautou as decisões deste antropólogo.

A ação indigenista oficial nasceu sob a égide dos militares e foi por eles administrada durante décadas. Isto não impediu que esta ação fosse avaliada negativamente por estudiosos e seus alguns de seus próprios funcionários, como afirma o próprio Ribeiro (1993, p. 148 *apud* GIROTTTO, 2001, p. 55): o SPI foi “[...] ao ponto mais baixo de sua história, fazendo-o descer em certas regiões, a condição degradante de agente de sustentação dos expoliadores e assassinos de índios”.

Na década de 1960, com o aceleramento dos contatos entre a sociedade nacional e os povos indígenas, “[...] uma nova situação histórica começou a delinear-se na região Amazônica, em consequência da sua caracterização como faixa de fronteira e área de segurança nacional [...]” (OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 172), pois, nesta época acreditava-se que o comunismo ameaçava avançar para o continente americano.

A ação indigenista oficial se pautava pelo binômio da defesa territorial e da expansão da fronteira agrícola e pecuária com a finalidade de **preencher o vazio demográfico**. Na esteira dos projetos de desenvolvimento foram abertas estradas, construídas hidrelétricas e implantada a estrutura necessária para **integrar** essas áreas ao território nacional.

O apoio financeiro outrora oferecido aos cafeicultores sulistas, a partir da década de 1970 até o final século XX passou a ser dirigido ao Centro Oeste e à Amazônia para a implantação de grandes projetos econômicos financiados pela SUDAM e SUCECO por meio de programas de desenvolvimento como Ferro Carajás, PRODEAGRO, dentre outros. Mais recentemente, está em marcha o projeto de expansão da produção de soja e ainda mais recentemente, de cana-de-açúcar.

O regime militar⁵⁹ alastrou sua lógica de controle e ocupação de praticamente todo o território amazônico, incluindo as áreas indígenas. A política adotada foi a da integração dessas culturas à sociedade nacional, a partir de um processo de assimilação gradual. Nas palavras de Monserrat (1989, p. 245): o Estado nacional passou a “[...] agir abertamente a serviço da frente de expansão do capitalismo representada pelas grandes companhias agropecuárias, madeireiras, mineradoras, etc”.

Os diferentes interesses existentes por trás dos projetos determinaram que muitos deles não tivessem bom êxito, havendo retrocessos e consideráveis perdas de recursos naturais, financeiros e humanos. São incontáveis as vidas humanas ceifadas nestas empreitadas. Para Schroeder (1995, p. 131), “Os ciclos econômicos, com seus auge e

⁵⁹ Oficialmente o Regime Militar prevaleceu entre os anos de 1964 e 1984. No entanto, depois do fim oficial o Regime continuou atuando de maneira não tão velada, nos bastidores do poder.

decadências, as ondas migratórias e de interiorização atingem os povos e lhes impõem novas condições de sobrevivência”.

Foi neste contexto de militarização do órgão indigenista oficial e diante de freqüentes denúncias de corrupção dos funcionários do SPI, que em 1967, foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Os postos mais altos da FUNAI também foram exercidos por militares, pessoas ligadas a “[...] sistemas de informação e segurança” (HECK, 1996, p. 17). As chefias de posto, nas aldeias e das administrações regionais só bem recentemente foram exercidas por quadros indígenas.

A FUNAI empreendeu um “[...] modelo de indigenismo, autoritário, centralizador e repressivo[...]”. (HECK, 1996, p. 126) e organizou-se em Delegacias Regionais com o objetivo de atender a uma determinada região geográfica e conseqüentemente a um povo ou conjunto de povos. Foi um período de pulverização da presença de funcionários nas aldeias.

Para garantir sua permanência nas áreas, os chefes de postos nomeavam chefes indígenas como ajudantes. Essas pessoas eram escolhidas à revelia das formas de organização tradicionais. A estes eram oferecidas vantagens irrecusáveis, instituindo prestígios alheios àquela sociedade. Outra estratégia de garantir do seu poder na área consistia na aplicação de castigos corporais aos desafetos ou de recompensas e prêmios aos aliados. Era muito freqüente também a adoção de “[...] padrões de patronagem para manipular e impor, na vida da aldeia, algumas diretivas fixadas em instâncias administrativas superiores.” (OLIVEIRA, 1987, p. 211).

A FUNAI amargava disputas com outros órgãos devido às incontáveis denúncias de abuso de autoridade perante os indígenas, mau uso do dinheiro público, envolvimento em negócios escusos na exploração dos recursos naturais das áreas indígenas, etc. Mas sofria também com acirradas disputas internas. No entanto, a despeito das cisões internas, a idéia de salvação da instituição era comum a todos e em diversos momentos acabaria por prevalecer o espírito de corporação em detrimento das disputas políticas. (LIMA, 1987).

Justiça seja feita, é sabido que há funcionários da FUNAI comprometidos que estabeleceram vínculos afetivos profundos ou simplesmente desempenharam seu papel profissional, pautando-se pela ética, junto aos povos com os quais trabalhavam. Nestes casos os poucos recursos institucionais conseguem atingir bons resultados, a partir de atividades que atendam às reais necessidades dos grupos onde estes funcionários estiverem atuando.

Em 1973, o Artigo 50 do Estatuto do Índio – Lei 6001/73 tornou obrigatório o ensino das línguas nativas nas escolas indígenas, sem, no entanto oferecer formação específica para educadores que se encontravam lecionando aos indígenas. A FUNAI tomou a educação como pilar central do processo de integração indígena. Significativos eventos na área de educação foram promovidos por esta Fundação a fim de normatizar as ações existentes no país.

As igrejas fundamentalistas chegaram a ter mais de 20 diferentes missões nas aldeias e implementavam suas ações educativas (e proselitistas) sob a chancela do órgão indigenista oficial. A partir da década de 1970, a FUNAI celebrou convênios com a agência missionária norte-americana Summer Institute of Linguistic (SIL) e outras associações confessionais.

Segundo Monserrat (1989, p. 246) “[...] dentre estas agências de caráter precipuamente proselitista, destaca-se a *Wycliffe Bible Translators*, cujo braço científico é o SIL⁶⁰”. Sua metodologia foi a da inserção em culturas falantes de uma língua nativa e da realização do levantamento lingüístico que viabilizasse a tradução da Bíblia e a conseqüente tentativa de evangelização destas culturas ditas como exóticas.

Estas instituições estão teórica e institucionalmente relacionadas às universidades e igrejas norte-americanas. O antropólogo e lingüista Márcio Silva, assim analisa atuação do SIL:

Fundada em teorias lingüísticas completamente ultrapassadas nos centros metropolitanos de origem, mas praticamente desconhecidas na província acadêmica de países periféricos como o nosso, o modelo de educação indígena desenvolvido pelo SIL fez muitos aliados e arautos nas universidades brasileiras. Durante as décadas seguintes, o SIL, praticamente ditou as regras sobre a questão da educação indígena junto ao SPI e posteriormente, à FUNAI (SILVA, 1994 *apud* SECCHI, 2002, p. 116).

Neste período as línguas indígenas deixaram de ser um obstáculo ao projeto civilizatório e passaram a ser um instrumento do próprio projeto, projeto este fortemente marcado pela idéia de tutela, de posse do Estado sobre os indígenas, através da instituição FUNAI.

Em agosto de 1975, a FUNAI promoveu, com o apoio do SIL e dos ministérios da Aeronáutica e das Relações Exteriores, um seminário denominado *Antropologia, Indigenismo e Desenvolvimento*.

⁶⁰ Destacamos a MNTB, MEVA, todas estas são extensão do SIL no Brasil. A partir de 1991 este organismo passou a se denominar Sociedade Internacional de Lingüística. Atua em mais de 50 países.

Os ideais de assimilação, integração, incorporação foram alguns dos conceitos utilizados pelos sucessivos governos, instituições religiosas e empresas comerciais aliadas com o objetivo de operacionalizar o processo de supressão dos direitos dos povos indígenas às suas expressões culturais na relação com a sociedade nacional. Muitas vezes essas práticas resultaram no aniquilamento de vidas indígenas.

No entanto, nem todas as ações realizadas pelas instituições da sociedade nacional em relação aos povos indígenas tiveram um caráter ou motivações excludentes. Dentro da FUNAI, também foi tomando corpo uma corrente que postulava atitudes diferenciadas frente aos povos indígenas e aos seus recursos.

3.3 Com o perdão da má palavra

A tentativa de mudança na ação indigenista chegou também à Igreja Católica, que se rendeu às evidências de dizimação de centenas de grupos indígenas e reviu algumas arraigadas práticas da pregação da Palavra, fundadas no binômio: **salvação das almas e garantia de mão-de-obra indígena**. Tal iniciativa abalou sobremaneira as bases da sua aliança histórica com as camadas dominantes da sociedade regional.

[...] a Igreja Católica, que de longa data vinha sendo cúmplice do Estado na nefanda saga de extermínio e etnocídio das populações indígenas na América Latina – em que pesem o esforço e a luta humanista de figuras isoladas no sentido da defesa desses povos –, só começa a mudar realmente de lado na batalha a partir das reuniões de Medellín e Puebla (MONSERRAT, 1989, p. 245).

Monserrat refere-se às reuniões do Concílio Vaticano II, entre os anos de 1962 e 1965 e às Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín, em 1968 e a de Puebla, em 1972. Nestas ocasiões foram criadas as condições e o ambiente para o início de uma mudança profunda na Igreja Católica.

Segundo Dom Tomás Balduino⁶¹, o Continente Latino Americano foi redescoberto e com ele sua diversidade étnica, social e cultural. De acordo com as informações da mesma fonte, percebeu-se que sua população era de maioria pobre, constituída de: “[...] índios, negros e camponeses. Aconteceu a famosa ‘opção preferencial

⁶¹ Dom Tomás é membro da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), é frei dominicano, foi missionário entre os índios do sul do Pará, bispo diocesano de Goiás de 1967 a 1998, foi co-fundador do CIMI e da Comissão Pastoral da Terra - CPT. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 20 out. 2006.

pelos pobres'. Ora, a Igreja sempre se relacionou com os mais pobres mediante as obras de misericórdia. Aqui, porém, ocorreu uma profunda virada.”

Em janeiro de 1971, antropólogos de diversos países reunidos em Barbados recomendaram que a Igreja Católica interrompesse a prática proselitista, pois reforçava as empresas de colonização. Este evento ocorrido numa ilha do Caribe ficou conhecido como Barbados I, aconteceu na Universidade das Índias Ocidentais. Foi financiado pelo Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas⁶². Esta oportunidade de diálogo foi fundamental para as instituições religiosas se colocarem frente a esta realidade que se apresentava de maneira tão dramática

Foi um diálogo que não podia ser ignorado pelas igrejas. Mas as respostas foram diferentes. Enquanto as missões ligadas a Igrejas de extração européias se abriram a uma discussão interna, que teve repercussões concretas ao nível da prática, outras sobretudo vinculadas aos setores protestantes fundamentalistas de procedência norte americana, se fecharam (ZWETSCH, 1987, p. 98).

Várias iniciativas foram tomadas no sentido de recuperar a atuação das igrejas cristãs, e neste momento estamos pontuando a atuação da igreja católica. A expansão das igrejas evangélicas e em especial as fundamentalistas também foram motivo de reestruturação dos católicos. Ainda segundo Dom Tomás, em março de 1971, bispos e missionários de cinco países estiveram em Iquitos, na Amazônia Peruana, para buscar estabelecer novas normas de ação missionárias junto aos povos desta região. A tentativa era de superar a ação evangelizadora experimentando a imersão total na vida **simples** dos povos indígenas. Desta feita preparando seu pessoal que já se encontrava em área numa perspectiva salvacionista. Também se buscou preparar pessoas leigas para o trabalho direto com os povos indígenas.

Havia muita necessidade que a Igreja Católica se estruturasse para atender às demandas deste novo campo missionário, pois significava a segurança física e social dos segmentos mais empobrecidos e dos seus religiosos e voluntários. Porém “[...] vários setores expressivos desta Igreja permanecem alheios a esta nova proposta de trabalho pastoral.” (OPAN, 1987, p. 97). Outras igrejas cristãs Protestantes também se organizaram em defesa dos povos indígenas⁶³. Incentivava-se a Pastoral da Convivência [...] para lutar com o povo indígena defendendo, com todos os riscos, o direito indígena. (ZWETSCH, 1987, p 101-102).

A década de 1960 foi marcada, em todo o mundo ocidental, por inúmeras manifestações da sociedade civil. Foi um período de reorganização social e de constituição de novos atores no cenário internacional. No Brasil, diversos segmentos se colocaram em defesa

⁶² Organismo ecumênico que reúne Igrejas Protestantes, Pentecostais e Ortodoxas de mais de cem países.

⁶³ Em 1979, surgiu o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico – GTME, para articular e formar os membros das igrejas do chamado Protestantismo Histórico, animados pela Teologia da Libertação.

dos direitos humanos e começaram a atuar, desenvolver ações diretas, localizadas, molecular, nas periferias urbanas, junto às populações tradicionais campesinas e aos povos indígenas, seguindo as novas recomendações da Teologia da Libertação.

Neste período de forte repressão e de situação crítica para os povos indígenas no trabalho indigenista também se consolidaria uma nova linha de ação **alternativa** oposta ao Estado e explicitamente contrária às ações difundidas pelas agências proselitistas e integracionistas. Esta nova postura pautou-se pelo respeito à diversidade e a autodeterminação dos povos ameríndios.

Surgiram organizações de matizes variados, compostas por pessoas com motivações diversas: leigas, religiosas, lideranças de base, intelectuais, membros de centros universitários, militantes partidários, profissionais liberais. Dentre essas organizações destacamos a Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI); o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Comissão Pró-Índio (CPI), o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), o Projeto Kaiowa-Nhandewa (PKN), a Comissão de Criação do Parque Yanomami (CCPY), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ).

3.4 Indigenismo alternativo



Fotografia 5 Chegada do Kerewenom. Igarapé Matrinchã. 1998.

Fonte: Marcelo Gusmão.

Essa nova perspectiva de ação indigenista passaria a ser conhecida como **indigenismo alternativo**. Para Schroeder (1995, p. 136) “[...] aqui se entende como alternativo aquele indigenismo praticado desvinculado da e, muitas vezes, em oposição à política indigenista oficial e da Missão tradicional”.

A situação dos indígenas do Brasil, entre as décadas de 1960 e 1980, era de crescentes casos de violência física e perdas de território, o que resultava em decréscimo populacional, inclusive pela fome. Desta forma as instituições empreenderam ações emergenciais para garantir as vidas que estavam sendo subtraídas e também para que se consolidassem mudanças na estrutura política para assistência a estes povos.

Essas ações se caracterizavam por seu caráter alternativo, ou seja, em oposição ao modelo centralizador, homogeneizador e integracionista. [...] consagram ações que iam desde o atendimento emergencial às populações indígenas em estado mais avançado de miserabilidade, decorrente da perda de seus territórios, como o caso dos Guarani de Mato Grosso de Sul, atendidos pelo CIMI por meio de vários projetos agrícolas, até ações de cunho político, na tentativa de conscientiza-los dos problemas que os envolvem, uma tendência preponderante nas décadas de 1980 e 1990. (GIOTTO, 2001, p. 59).

Outra particularidade em relação a este grupo do indigenismo alternativo é que, resguardadas as suas especificidades, estas organizações acreditavam no direito à autonomia indígena e, de acordo com Monserrat (1989, p. 246), estavam “[...] dispostas atuar em favor das populações indígenas [...] algumas trabalhando em âmbito regional, outras com atuação mais ampla”. Ainda segundo Monserrat, estas organizações abrangiam desde o trabalho direto em área, na convivência com os índios, até o trabalho de acompanhamento da rotina do Congresso Nacional brasileiro e de organismos financeiros ou de direitos humanos internacionais para informar às bases sobre os projetos em tramitação de interesse dos povos indígenas e subsidiar os deputados federais e membros destas instâncias com informações da base, na busca de influenciar suas decisões.

Todas as frentes de atuação eram importantes naquela conjuntura e quando funcionaram de maneira complementar trouxeram importantes frutos para os povos indígenas. Uma forte característica destas entidades, até os anos de 1990, foi a realização de eventos de discussão sobre a questão indígena e de formação para os seus membros, aliados e para a formação de novos membros. Neste período houve uma intensa e produção intelectual.

Além disto, a elaboração de material de leitura, informativos sobre a questão indígena, também se configurou como um instrumento importante na divulgação e denúncia da situação em que os povos indígenas vivem. Destacamos aqui os jornais Porantim e

Mensageiro (CIMI); Tupari (GTME); Almanaque Povos Indígenas no Brasil (CEDI/ISA) e o relatório A Conquista da Escrita (OPAN).

Passamos agora a descrever algumas destas instituições que tiveram expressão e as que de alguma forma influenciaram os rumos dos trabalhos educativos desenvolvidos junto ao povo Kanamari, que trazemos agora para a reflexão, pois se inserem no contexto das entidades do indigenismo alternativo de ação direta, mas também na articulação com organismos externos. É importante ressaltar que o destaque dado aqui a algumas dessas instituições atende às necessidades do trabalho de dissertação que objetiva a reflexão sobre o programa educacional de um modo de ação indigenista desenvolvido junto a um povo específico, numa dada conjuntura espacial, social e política.

A Operação Amazônia Nativa – OPAN,⁶⁴ foi criada em 1969 a partir de uma articulação de religiosos⁶⁵. De acordo com o documento Ação Indigenista como Ação Política: “A atuação dos primeiros anos aconteceu dentro e a partir da Missão tradicional [...] que se caracterizava pelo paternalismo e extrema interferência na vida dos índios” (OPAN, 1987, p. 84).

Ainda, segundo o referido documento, “[...] a OPAN desenvolveu uma forte crítica a estas práticas e forjou um modo próprio de atuação.” (p. 84). Ação esta caracterizada por uma “[...] estreita e despojada convivência no dia-a-dia.” (p. 87). Primeiramente, a negação da prática catequética missionária teve como símbolo o abandono das estruturas físicas das missões sendo que os seus membros participaram da “desmontagem” de algumas das missões ainda existentes. (p. 84).

Mas o número de povos e realidades existentes requeria um contingente de membros maior do que o disponível àquela época. Para tanto se empenhava na “[...] mobilização de leigos que se dispunham a trabalhar com populações marginalizadas, em especial com os indígenas.” (MONSERRAT, 1989, p. 245). Era uma inovação na relação entre as culturas, os objetivos institucionais foram ancorados na aliança com os índios, na defesa da sua autonomia. Tal ação caracterizava-se pela adesão de voluntários

O voluntário, portanto, inaugurou um movimento inverso. Em vez de trazer os índios para a Missão, para reduzir, nivelar e homogeneizar, ele se deslocou até a aldeia para valorizar o espaço deles e para assumir como parte sua aquele universo. [...] Em vez do posto ou da Missão, apoiou a defesa de um território, promoveu encontros, incentivou a retomada de práticas culturais, posicionou-se contra a catequese e o proselitismo religioso. (SCHROEDER, 1995, p. 137).

⁶⁴ Em 1969 chamava-se Operação Anchieta. Em 1996 passou a se chamar Operação Amazônia Nativa.

⁶⁵ Egydio Schwade é um religioso católico e foi o principal articulador para a fundação da OPAN (1969) e do CIMI (1972). Por quase vinte anos trilhou os “varadouros” da Amazônia e do Centro-Oeste atuando com povos indígenas e populações ribeirinhas.

Como organismo pastoral, anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o CIMI é composto por religiosos e leigos voluntários. O CIMI e a OPAN compartilham princípios e linhas de ação. Por muitos anos atuaram em mútua colaboração: o CIMI abrindo condições para a presença dos membros da OPAN e esta por sua vez colaborando com aquele na formação e até na composição de suas equipes administrativas. (OPAN, 1987).

Durante as décadas de 1970 e 1980, a OPAN e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) colaboraram com a localização e identificação de muitos povos, pois se dispuseram a trilhar grandes extensões territoriais, em situações adversas, na maioria das vezes de carona em caminhões, balsas, barcos, de bicicleta e a pé, realizando “[...] sucessivos levantamentos e viagens, de modo a esboçar um quadro mais nítido da situação dos grupos indígenas de todo o Brasil e da ação do órgão indigenista oficial.” (OPAN, 1987, p. 84).

Estas incursões nas áreas objetivavam coletar o máximo de informações que propiciassem providências oficiais no que se refere à garantia de terras indígenas. A urgência na definição dos limites da área e a demarcação das terras indígenas determinou que muitos agentes do chamado indigenismo alternativo passassem a compor equipes dos Grupos de Trabalho da FUNAI a fim de que os constantes casos de violência pudessem ser evitados.

Os processos de delimitação de quaisquer áreas para os povos indígenas são arbitrários por negar o direito aos territórios tradicionais, posto que as áreas delimitadas são infinitamente inferiores às extensões originais. A arbitrariedade se faz inclusive pela imposição de uma nova relação com o espaço físico. Apesar disto, tais processos têm buscado garantir as condições suficientes para a reprodução das atividades econômicas, espirituais, ou seja, perpetuação física e cultural dos povos historicamente fragilizados.

O indigenismo alternativo reforça os povos enquanto sujeito coletivo, buscando articular-se com entidades afins, especialmente com as de direitos humanos e assessoramento jurídico e com diversos grupos vinculados às Universidades. A professora Artemis Torres (1994) percebe assim a riqueza de uma ação articulada frente à determinada situação que se pretende superar. Uma ação reflexiva com posicionamento explícito e propositivo das partes envolvidas no processo.

Um projeto alternativo, no meu entender, só pode ser consequência de um trabalho integrado de busca por parte dos diversos setores sociais interessados na construção de uma nova [realidade]. Ele não deverá surgir espontânea e unilateralmente, mas do confronto de perspectivas diferenciadas [...] (TORRES, 1994, p. 107).

No Brasil, a partir da década de 1960 os movimentos sociais propõem e realizam práticas sociais pautadas em metodologias que propiciem espaços de reflexão do fazer social, promovendo os saberes populares de indivíduos e grupos enquanto sujeitos da

investigação e transformação de sua própria realidade. (HAGUETTE, 2000). A ação indigenista alternativa implica em oferecer subsídios aos povos indígenas considerando que o contato com o mundo externo representa o seu desejo, mas também o seu temor.

Para Schroeder (1995, p. 116), nos projetos indigenistas de perspectiva alternativa a idéia era partir de “[...] um programa, envolvendo um conjunto de ações, norteadas por objetivos e que explicitassem como se pretendia trabalhar com as comunidades para envolvê-las na solução dos seus problemas”. Trata-se de uma intervenção pedagógica que transgride as normas vigentes, subverte a lógica relacional histórica na medida em que supera o tratamento do indígena e sua cultura como objeto amorfo, passivo à ação externa.

A ação indigenista até aqui descrita, se insere no bojo dos movimentos sociais, categoria que Ilse Scherer-Warrer (1999, p 15 e 16) define como “[...] um conjunto mais abrangente de práticas sociopolítico-culturais que visam a realização de um projeto de mudança (social, sistêmica ou civilizatória), resultante de múltiplas redes de relações sociais entre sujeitos e associações civis”.

Maria da Glória Gohn salienta a participação dos agentes sociais nas ações:

Movimentos sociais são ações sociopolíticas construídas por atores sociais coletivos pertencentes a diferentes classes e camadas sociais, articuladas em certos cenários da conjuntura socioeconômica e política de um país, criando um campo político de força social na sociedade civil. (GOHN, 1997, p. 251).

A articulação que desde sempre existiu entre alguns povos indígenas ganhou corpo e espaço com as articulações em nível regional e nacional, dando visibilidade ao protagonismo indígena e fazendo com que as reflexões desde muito tempo maturadas no ambiente das aldeias, fossem compartilhadas além dos limites de suas terras.

3.5 A palavra indígena

“[...] numa dessas reuniões do CIMI o padre Thomaz Lisboa, jesuíta, fez uma proposta: sugerir aos chefes indígenas de diferentes povos um encontro exclusivo entre eles, para que se conhecessem, trocassem idéias entre si e decidissem o que queriam”.⁶⁶

Foi assim que aconteceu a primeira assembléia de lideranças indígenas no Brasil, realizada em Diamantino, estado de Mato Grosso, em 1974. A partir de então, várias

⁶⁶

Depoimento de Dom Tomás. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em: 20 out. 2006

lideranças começaram a se reunir em assembléias e outros fóruns, demonstrando o desejo reprimido de compartilhar seus projetos e serem percebidos como legítimos sujeitos sociais.

Tais reflexões mostraram a necessidade de se criar fóruns de discussões e deliberações sobre a questão indígena. Numa destas ocasiões, em abril de 1980, em Campo Grande, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI), que, segundo Schroeder (1995, p. 92) era “[...] uma espécie de confederação indígena, [...] que num esforço subsequente buscou uma representatividade em nível nacional”. A partir de então, diversas organizações indígenas foram criadas em nível regional, estadual, por povo, ou ainda por categorias, a fim de encaminhar a solução dos problemas que afligiam os indígenas⁶⁷.

Forjava-se assim um sujeito coletivo com o objetivo de representar as suas coletividades. “Assim a cidadania coletiva privilegia a dimensão sociocultural, reivindica apenas a inscrição desses direitos em lei; reivindica espaços sociopolíticos sem que para isto tenha de se homogeneizar e perder sua identidade cultural” (GOHN, 1995, p. 196).

Para Ailton Krenak (1987, p. 20-21), uma das lideranças que ganhou expressão nacional, a tutela era uma questão urgente a se resolver, pois a FUNAI, distribuída pelo país em Delegacias Regionais, desautorizava os índios a se manifestarem, “[...] é como se os delegados dividissem as áreas indígenas do país em áreas de controle específico deles [...]. Desta forma fica fácil determinar o ponto de ação do índio pela delegacia a que ele está subordinado, pelo lugar em que vive. Eles tentam de todas as maneiras degolar as lideranças que assumem um papel de destaque [...]”.

Observando a conjuntura indígena num nível mais amplo, Biraci Yawanawa (1987, p. 24) fala com indignação da situação do indígena brasileiro como os “[...] únicos índios de toda a América que não temos a cidadania. Somos tutelados [...]”. Para ele a tutela pretende afirmar que o indígena não tinha direito de falar ou resolver questões referentes à sua vida. Que não tem a capacidade de compreender os valores e o funcionamento da sociedade brasileira. Logo não poderia deliberar sobre os recursos de que dispunha.

Krenak (1987, p. 20) relata o caso de uma liderança do Alto Rio Negro, Álvaro Tukano, que como “[...] legítimo representante dos povos indígenas e deste povo especificamente [...]”, foi expressamente desautorizado, pela FUNAI, ao tentar articular uma reação para esclarecer a denúncia do massacre de 60 parentes. O caso citado por Krenak não teve a repercussão alcançada pelas denúncias do líder Mário Juruna, que em 1980, foi convidado a participar do IV Tribunal de Russel, na Holanda para depor sobre crimes

⁶⁷ Naquela mesma década, vários Núcleos de Estudos Indígenas foram criados em várias universidades. Foram importantes aliados dos índios à medida que respaldavam cientificamente os seus direitos.

praticados por instituições nacionais. O governo brasileiro negou a liberação do passaporte ao líder indígena, o que colocou a questão indígena em destaque por várias semanas. Após um denso processo judicial o líder Juruna teve a autorização concedida por instâncias superiores.

Várias lideranças indígenas se destacaram e alguns fatos marcaram a opinião pública determinando ganhos no plano jurídico e político, apesar do desagrado das autoridades e das conseqüentes pressões que as comunidades e seus representantes sofreram e sofrem. Algumas perdas foram computadas, inclusive muitas vidas de lideranças.

Durante a visita do papa João Paulo II ao Brasil, o índio guarani Marçal de Souza, da tribo Kaingang leu um manifesto de denúncia sobre a morte de líderes indígenas e as péssimas condições dos índios em geral no Brasil. O então ministro do Interior, Mário Andreazza, ficou indignado com o protesto e afirmou que o Brasil tinha uma das legislações indigenistas mais avançadas do mundo. Em janeiro de 1983, Marçal de Souza, por defender os direitos territoriais de uma aldeia guarani, foi assassinado. (GOHN, 1995, p. 120)

A conjuntura internacional de então, mostrava-se favorável à democratização dos países que viviam sob regimes ditatoriais. Os direitos humanos começaram a ser considerados e os direitos étnicos entraram na esteira desta abertura. Foi fundamental a adesão de das organizações não governamentais (ONGs).

Do ponto de vista formal, ONGs são agrupamentos coletivos com alguma institucionalidade, as quais se definem como entidades privadas com fins públicos e sem fins lucrativos e contando com alguma participação voluntária (engajamento não-remunerado, pelo menos do conselho-diretor). Portanto, distinguem-se do Estado/governo, do mercado/empresas e se identificam com a sociedade civil/associativismo. (SCHERER-WARRER, 1999, p. 31).

A opinião pública deparou-se com uma desconhecida diversidade de características culturais e organizacionais, além das misérias que assolam os países e estas comunidades empobrecidas e destituídas de direitos. Assim atuaram “As ONGs internacionais envolvidas nesta questão [...] dando visibilidade mundial às lutas e demandas dos mais recônditos e obscuros povoados e aldeias do planeta.” (GOHN, 1997, p. 231-232).

Na perspectiva da construção dos direitos humanos, no Brasil, havia muita esperança para que fossem banidos os esquemas de corrupção e os métodos violentos do Regime Militar,

No entanto, ao invés de transformações abruptas e profundas conduzidas por essas forças, deu-se, na passagem da década, uma transição conservadora rumo à democratização, através de um pacto entre as elites políticas, em condições ‘fortemente favoráveis à continuidade de mecanismos e de orientações da velha ordem’. (MOISÉS, 1989, p. 148 *apud* DOIMO, 1995, p. 48).

Apesar desta tendência a acomodação e reforço das velhas oligarquias⁶⁸, em 1984 um encontro reuniu cerca de 400 representantes de quase 70 povos de 21 unidades da federação e lotaram as arquibancadas do Congresso Nacional para pressionar a Comissão que tratava das minorias (índios, negros e deficientes). Muitas viagens foram realizadas no sentido de dar visibilidade às situações vividas no Brasil.

No interior da própria FUNAI iniciou-se um movimento no sentido de formar funcionários que compreendessem as modificações em marcha e percebessem o seu novo papel, segundo Secchi (2002, p. 122-123), enquanto “[...] agentes públicos como facilitadores do processo de afirmação étnica e cultural dos povos indígenas. Assim, esta instituição, [...] reformulou o seu discurso e a sua prática integracionista e encaminhou-se no sentido de propiciar uma educação escolar adequada aos interesses das sociedades indígenas.” *Esse* foi o objetivo do Curso de Indigenismo realizado pela FUNAI, em Brasília, em maio de 1985.

Em 1986 foi criada a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngüe. Esta instituição foi fruto de uma articulação consistente que vinha se dando entre os professores do Alto Solimões desde 1983, para discutir a situação de escolarização⁶⁹ na região, mas também as constantes agressões e a conhecida Chacina do Capacete sofrida por eles.

Esta articulação foi o embrião de um diálogo inter-étnico que veio a consolidar a Comissão de Professores Indígenas do Amazonas, Acre e Roraima (COPIAR). Essa Comissão se constituiu num fórum que visa a articulação, organização que “[...] além de refletir sobre a elaboração de currículos e regimentos diferenciados e específicos, os professores procuram encontrar soluções para os obstáculos que surgem neste processo.” (AZEVEDO e SILVA, 1995, p. 155).⁷⁰

Desde 1988 acontecem os Encontros da COPIAR. Nestes foram elaborados os Princípios da Escola Indígena e foram produzidos vários documentos que contêm reflexões e reivindicações dos professores. Muitas destas reflexões foram assimiladas enquanto colaboração indígena na formulação de políticas públicas⁷¹.

Em outubro de 1987, a Fundação Nacional Pró-Memória do Ministério da Cultura e o Museu do Índio do Rio de Janeiro (órgão subordinado à FUNAI) promoveram o

⁶⁸ Com a Assembléia Constituinte, os ruralistas se organizam na União Democrática Ruralista (UDR) e segundo os dirigentes do MST, atuam em três frentes complementares: o braço armado, incentivando a violência no campo; a bancada ruralista, no parlamento e setores aliados da mídia. Disponível em: <<http://www.mst.org.br>>. Acesso em: 08/ jan. 2007.

⁶⁹ Arlindo Leite, enquanto membro da OPAN, atuou com os Tikuna na ocasião. Em sua dissertação (1994, UFMT), Arlindo traz uma reflexão sobre os eventos educacionais na reafirmação da etnicidade Tikuna.

⁷⁰ A COPIAR dribla hierarquias: a cada Encontro uma nova comissão organiza o evento seguinte.

⁷¹ SILVA, Rosa H. Dias da (1998) estuda o movimento dos professores, a partir dos Encontros anuais da COPIAR. Nele a autora reflete sobre “a autonomia como valor e a articulação de possibilidades”

Encontro Nacional de Educação Indígena: “[...] mais de sessenta representantes de vinte e sete entidades e instituições nacionais estiveram presentes [...]”. (MONSERRAT, 1987, p. 249).

Entre 1982 e 1988 a OPAN promoveu quatro Encontros de Educação Indígena⁷² os quais reuniam pessoas e entidades que trabalhavam em área indígena com educação escolar. Os relatos dos eventos promovidos pelas entidades acima referidas demonstram que tais iniciativas apontavam para a superação da prática da instituição escolar como meio de dominação ideológica e cultural dos povos indígenas. Porém, apontavam, sobretudo, para a presença protagonista dos povos indígenas, nos processos escolares que estavam se intensificando nas aldeias e como estes processos estavam sendo ressignificados enquanto espaço de fortalecimento identitário.

A questão crucial, e que persiste até os nossos dias, dizia respeito ao papel da instituição escolar em áreas indígenas, a partir da ambigüidade que a caracteriza: poderoso recurso colonialista de dominação e integração do índio à sociedade nacional e/ou instrumento de defesa e autodeterminação das sociedades indígenas frente à sociedade envolvente (LEITE, 1994, p. 247).

A partir de uma articulação de quase quatro anos entre lideranças indígenas e seus aliados das entidades indigenistas e de direitos humanos, houve um forte empenho para garantir que o texto Constitucional de 1988 se traduzisse na superação das atrocidades das relações entre os povos indígenas e as instituições políticas da sociedade brasileira e os ranços históricos aí tatuados. Em maio de 1988, a presença de 120 lideranças indígenas de 50 povos, durante três semanas no plenário do Congresso Nacional, se configurou num importante marco político. Várias caravanas chegavam a Brasília, acampando sob as mais adversas condições, demonstrando a vontade e a estratégia indígena de fazer-se presente.

A dimensão da cidadania foi resgatada com ímpeto e vigor. Fortalecida pela conjuntura internacional, que também destacava a questão dos direitos humanos como básicos, a cidadania tornou-se o móvel e o articulador das lutas sociais ocorridas. O saldo configurado foi a inscrição, em leis, de diversos direitos sociais demandados pelos movimentos sociais daquelas décadas (GOHN, 1995, p. 202).

Os direitos indígenas foram reconhecidos com a promulgação da nova Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988. Esta caminhada indígena e de seus parceiros de ONG's, Universidades e organizações religiosas resultou em ganhos substanciais no texto final da Carta Magna. Chamamos a atenção especialmente para o capítulo VIII da Constituição Federal Brasileira de 1988: Dos Índios, Art. 231

⁷² Os relatos das equipes encontram-se registrados em EMIRI, Loreta e MONSERRAT, Ruth. A Conquista da Escrita - Encontros de Educação Indígena OPAN, Iluminuras. São Paulo/Cuiabá 1989. 258 p.

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

O texto constitucional explicitou pela primeira vez o direito à diversidade étnica, o reconhecimento ao direito de expressão dos seus valores culturais, bem como o direito à sua organização social. O inciso 4º destaca que *As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis*.

O Artigo 232 versa sobre a capacidade civil indígena: *Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo*⁷³. O relacionamento entre o Estado brasileiro e os povos indígenas deveria se dar a partir de então, sobre bases do respeito, da preservação e da proteção. Também foi definido que todas as terras indígenas deveriam ser demarcadas até o ano de 1993. Até agora, nem todas as terras foram demarcadas. Muitas delas se encontram invadidas e algumas sofreram diminuição a partir da pressão de latifundiários vizinhos⁷⁴.

A Organização Internacional do Trabalho promulgou, em 1989, a Convenção nº 169, chamada Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. No Brasil a Convenção 169 entrou em vigor em 1º de setembro de 1991, tramitou pelo Senado Federal por mais de uma década. Foi aprovada pela Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania, em dezembro de 2000 e ratificada apenas no ano de 2002. O ponto fundamental desta Convenção foi reconhecer a primazia indígena de decidir sobre suas vidas e os projetos governamentais que a eles se destinarem.

Gohn (1997, p. 322) lembra que o movimento indígena ganhou maior repercussão e apoio internacional em relação a outros “[...] novos movimentos sociais, que lutam por questões de direitos no plano das identidades”. Em 1993, por ocasião da Chacina de Haximu, quando garimpeiros invasores da área Yanomami mataram quase cem pessoas, entre crianças e adultos, a questão indígena atraiu a atenção da imprensa, da sociedade nacional e das entidades nacionais e internacionais de direitos humanos. A ONU instituiu o ano de 1993 como o Ano Internacional dos Povos Indígenas, em nível de Brasil

Uma comissão interministerial foi criada para definir ações e providências, mas, encabeçada pelo Itamaraty [...] De concreto, a comissão não fez nada e o Ano

⁷³ Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Acesso em: 08 jan. 2007.

⁷⁴ Sobre este assunto ver sites da COIAB, ISA e CIMI.

Internacional passou quase que despercebido para os índios e para os brasileiros de uma forma geral.⁷⁵

Na ocasião, a Organização das Nações Unidas (ONU) determinou que, entre os anos entre 1994 e 2004, fossem compreendidos como a Década Internacional dos Povos Indígenas. A Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, elaborada pelo Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, deverá ser votada pela Assembleia Geral da ONU. A Declaração Americana, sobre os Direitos dos Povos Indígenas. (RCNEI, 1998, p. 35), é outro instrumento internacional que ainda não foi aprovado.

De acordo com Giroto (2001, p. 60), “A partir da Constituição de 1988, as prerrogativas propostas pelo indigenismo alternativo foram reconhecidas e incentivadas oficialmente.” Tornando-se decretos, portarias e vários outros dispositivos legais.

Porém, Gohn (1997, p. 234) analisa que a retórica não foi acompanhada na maioria das vezes por providências práticas para a efetivação de tais direitos, pois “Depois da lei as coisas continuaram a não se resolver rapidamente, dada a burocracia e a não complementação para a implementação das próprias leis”.

O início dos anos de 1990 foi marcado por profundas modificações no cenário político e econômico, em nível internacional. A queda do muro de Berlim permitiu que o Ocidente perceba-se o Leste Europeu empobrecido e turbulento, profundamente mergulhado em conflitos étnicos. Essa nova realidade contribuiu para que as instituições financeiras, científicas e humanitárias destinassem para aquela região grande percentual de seus recursos humanos e financeiros. Tal fato atingiu diretamente as entidades de apoio aos direitos sociais e humanos no Brasil, posto que seu funcionamento dependesse quase que totalmente de aportes financeiros vindos de agências de cooperação européias. Muitas entidades brasileiras tiveram que se **profissionalizar** implementando técnicas de gestão a fim de adequar os projetos aos volumes disponibilizados e às novas regras a partir de então, pois “[...] cresceu o grau de exigência das agências internacionais quanto à maior racionalidade no uso dos recursos e quanto aos ‘resultados concretos da ação’” (DOIMO, 1995, p. 214).

Esta afirmativa está de acordo com o pensamento de Gohn (1997, p. 307), para quem as modificações no panorama mundial tiveram repercussões na rotina e no perfil das entidades de direitos humanos e sociais: “[...] antes de caráter mais assistencialista, baseado na doação de recursos financeiros mediante apresentação de projetos – para um modelo auto-sustentável [...]”.

⁷⁵

Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.br>>. Acesso em: 27 nov. 2006.

Para os índios, a década de 1990 iniciou com a distribuição das responsabilidades da FUNAI para outros Ministérios, como da Saúde, da Educação e da Agricultura. Dias da Silva destaca os artigos 1º e 2º do Decreto Presidencial de nº 26 de 04/91, que regulamenta a assistência na área de educação

Houve uma certa alteração nesse quadro quando, em 1991, ocorreu o “esvaziamento” da FUNAI, que teve a maioria de suas responsabilidades divididas entre os Ministérios. Coube ao Ministério da Educação “coordenar as ações referentes à educação indígena”. Tais ações serão “desenvolvidas pelas Secretarias de Educação dos Estados e Municípios em consonância com as Secretarias Nacionais de Educação do Ministério da Educação” (DIAS DA SILVA, 1998, p 38).

Em 1996, a Lei 9.394 estabeleceu as Diretrizes e Bases da Educação Nacional valorizando as experiências extra-escolares e colocando entre os princípios norteadores da educação nacional o pluralismo de idéias e de varias concepções pedagógicas.

A Lei 9.836/99, conhecida como Lei Arouca, criou o Subsistema de Saúde Indígena que para o atendimento aos povos indígenas. Atualmente há 34 Distritos Sanitários Especiais (DSEIs), sob a responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (FNS)⁷⁶.

A redistribuição de responsabilidades fez parte do processo de descentralização implementado pelo Estado brasileiro que objetivava a municipalização de parte dos recursos públicos sob o argumento de agilizar a operacionalização dos serviços à população. No entanto, provocou insatisfações, uma vez que a postura das administrações municipais em relação aos povos indígenas tem sido historicamente contrária aos seus interesses.

O que tem ocorrido de fato é um vergonhoso e desgastante **jogo de empurra** entre as diversas esferas do poder público. Esta situação confundiu os índios e os profissionais de saúde que atuavam no município. Em muitos casos as entidades indigenistas reassumiram os custos financeiros e a tomada de providências diante de situações emergenciais no campo da saúde, sobretudo.

3.6 Público, porém, não estatal.

A tendência neoliberal ganhou força, estimulando os poderes a implementar uma política de **Estado mínimo** e o chamado **enxugamento da máquina**, ocasionando o processo de privatização dos serviços públicos.

⁷⁶

Disponível em: <<http://www.radiobras.gov.br>>. Acesso em: 6 jan. 2007.

Duas outras tendências se fortaleceram no cenário social brasileiro nos anos 90, com relações diretas com a temática dos movimentos sociais: o crescimento das ONGs e as políticas de parcerias implementadas pelo poder público, particularmente no âmbito do poder local (GOHN, 1997, p. 307).

No campo indigenista, primeiramente as referidas parcerias traduziram-se na realização conjunta de atividades entre os órgãos públicos e organizações não governamentais (ONGs), que já possuíam a experiência. Desta forma campanhas de vacinação, cursos de formação para agentes de saúde, dentre outros exemplos, tiveram promoção conjunta. Foi uma maneira segura dos funcionários públicos se aproximarem da população, uma vez que como as ONGs atuavam no espaço de ausência do Estado, tinham uma relação de confiança e informações precisas sobre a realidade das aldeias.

Posteriormente estas parcerias passaram a ter como características o repasse de recursos públicos para a execução de atividades de responsabilidade oficial para as instituições da sociedade civil. Para Ana Maria Doimo (1995, p. 211), as ONGs passaram a prestar serviços enquanto agências **terceirizadas** e foram assim conhecidas na década de 1990: “‘Privadas, porém públicas’, [...]compondo uma espécie de ‘terceiro setor’ entre Estado e a sociedade, como veículos da construção democrática junto a sociedade civil”.

De acordo com Gohn (1997, p. 317) “[...] estas novas experiências redefiniram conceitos já clássicos na ciência política, como os de espaço público e espaço privado, construindo um novo conceito, o do público não-estatal.” Esta modificação foi determinante na configuração dos papéis, pois,

Trata-se de novas orientações voltadas para a desregulamentação do papel do Estado na economia, e na sociedade como um todo, transferindo responsabilidades do Estado para as “comunidades” organizadas, com a intermediação das ONGs, em trabalhos de parceria entre o público-estatal e o público não-estatal e, às vezes, também com a iniciativa privada (GOHN, 1997, p. 308).

Com a diminuição de recursos vindos das doações de agências de cooperação internacional, para muitas organizações esta relação de parceria foi a **tábua de salvação** para a continuidade de suas ações. Além disso, Gohn (1997, p. 313) argumenta que “[...] fora das políticas públicas não há recursos financeiros para desenvolver projetos [...] É tarefa quase impossível atender às demandas que os movimentos populares reivindicam fora da esfera de apoio financeiro estatal”. Assim, muitas organizações passaram a elaborar projetos⁷⁷ para os Ministérios e Secretarias a fim de continuar seus trabalhos. As normas dos editais são complexas, o que demanda tempo e paciência para superar a burocracia. Em muitos casos as desinformações dos funcionários frente a esta novidade aliada à má vontade e à desconfiança

⁷⁷ No início do século XXI, adequações na estrutura de muitas organizações foram realizadas a fim de atender às exigências legais para o acesso a recursos públicos.

atrasam processos que deveriam ser muito simples e ágeis. A partir desta relação com o Estado houve uma modificação substancial no perfil e no caráter da militância.

[...] técnicos das ONGs, profissionais semi-qualificados ou com qualificação, mas principalmente no mercado de trabalho [estão] atuando como assalariados, num campo de trabalho pouco preocupado com as questões ideológicas ou político-partidárias, e mais preocupado com a eficiência das ações, com o êxito dos projetos, pois deles depende sua continuidade e, portanto, seu próprio emprego. (GOHN, 1997, p. 316).

Em muitos casos, ao invés da ênfase ser a profissionalização, ou seja, na qualificação técnica da ação, muitos agentes das entidades de direitos humanos e sociais deixaram-se levar pelo empreguismo, e passaram por cima de tudo e de todos para manterem-se nos seus cargos. Esta relação de emprego diverge profundamente da motivação inicial das pessoas que outrora procuravam aderir aos movimentos sociais.

Outra vez recorro a Gohn (1995, p. 206) para alertar que não só a nova relação estabelecida com o Estado é responsável pelas modificações encontradas no interior das entidades do movimento social. “Causas internas [...] também devem ser consideradas. Elas dizem respeito ao clima de competição e de disputas internas, de divergências político-ideológicas, da adoção de modelos centralizadores tidos como verdadeiros [...].”

Anteriormente, a “[...] paixão levava ao engajamento em causas coletivas que exigiam grande disponibilidade de tempo, um quase total despojamento dos desejos e vontades pessoais.” (GOHN, 1995, p. 340). No entanto, há muitas situações em que o nepotismo, o corporativismo e os acordos inimagináveis são as estratégias para garantir a perpetuação de **lideranças** em seus cargos. Ainda que as bases requeiram outra postura.

Os momentos de avaliação institucional, quando existentes, não têm servido para recolocar muitas organizações nos caminhos da ética e da democracia, categorias fundantes destas instituições. Segundo Gohn (1997, p. 323), “[...] os vícios, males e conseqüências do corporativismo não foram superados, porque muitos movimentos estão entrincheirados em si próprios, donos de verdades, não-permeáveis a críticas”. O isolamento experimentado por pessoas dentro das suas organizações e destas num contexto mais amplo das lutas sociais fragiliza o movimento como um todo.

Atualmente, observa-se que muitas pessoas que buscam se inserir num **trabalho social** apresentam-se “Com interesses um tanto quanto difusos e indeterminados, bem informados (ainda que de forma um tanto superficial) – sobre os principais assuntos da agenda político-cultural; com predisposição para o trabalho coletivo com fins determinados” (GOHN, 1997, p. 342).

Apesar da grande circulação de pessoas, em períodos relativamente curtos, estes espaços não têm conseguido renovar-se quanto às relações internas estabelecidas, tampouco no que se refere aos seus quadros. Gohn (1997, p. 340) observa que “[...] nos anos 90, os antigos militantes envelheceram, ou cansaram-se, ou tornaram-se dirigentes de organizações, parlamentares etc.” E não formaram novos quadros de militantes que garantissem a transformação das fórmulas cristalizadas. Muitas lideranças foram cooptadas com promessas de cargos e **estabilidade** e mergulharam em esquemas burocráticos.

[...] a ascensão de líderes da oposição, de vários matizes, a cargos no parlamento e na administração de postos governamentais, levou progressivamente ao desaparecimento da autonomia dos discursos dos movimentos e das análises dos pesquisadores (GOHN, 1997, p. 286).

A autora alerta que algumas conquistas, pessoais e coletivas serviram, em muitos casos, para fazer com que os movimentos sociais arrefecessem suas lutas. Como resultado, do descompasso entre o legal e o real, entre o que se fala e o que se faz, tanto na relação com o Estado quanto na relação interna de muitas organizações, encontramos um cenário de apatia na maioria dos segmentos sociais.

3.7 De demandatários a executores

Diante da situação acima descrita, outra vertente da ação indigenista vem sendo desenvolvida pelos próprios representantes indígenas, organizados em fóruns, associações, grupos de trabalho, etc. Essa nova perspectiva de ação tem nos povos indígenas e suas comunidades os protagonistas de seus projetos de vida e de futuro.

Gersem Luciano, em sua dissertação de mestrado reflete como os índios se colocam frente à sociedade nacional. Ele resgata a idéia de Miguel Bartolomé, segundo a qual movimento etnopolítico é percebido “[...] como as afirmações protagônicas da etnicidade, estruturadas em forma de organizações não tradicionais e orientadas para a defesa dos interesses dos grupos étnicos.” (LUCIANO, 2006, p. 4).

Ao fim da década de 1990, as organizações indígenas experimentaram um período de recessão financeira e de esmorecimento do seu ânimo. Muitos direitos haviam sido conquistados, porém efetivamente, poucas coisas eram realizadas a contento.

Da mesma maneira que as demais organizações da sociedade civil, o volume de recursos havia minguado para as organizações indígenas e as necessidades só aumentavam.

Estas organizações foram desafiadas e aceitaram assumir os projetos de execução das atividades na área da saúde, pois de todas as áreas de assistência aos povos indígenas era o único que tinha recursos. Surgiu a possibilidade de prestar assistência direta a seus parentes também nas áreas de educação e economia.

Houve muitas dúvidas sobre este mergulho, a idéia foi muito discutida, não havendo muita clareza sobre os seus desdobramentos. No entanto a precarização em que se encontravam os serviços de assistência à saúde do índio não parecia oferecer outro caminho senão o estabelecimento de convênios entre estas organizações e os órgãos de assistência.

Enfrentaram o **canto da sereia** e assumiram a nada confortável passagem de demandatários a executores dos serviços reivindicados. Esta atitude gerou em muitas organizações uma crise sem precedentes, pois, ações paliativas servem de objeto de barganha, nesta complexa relação.

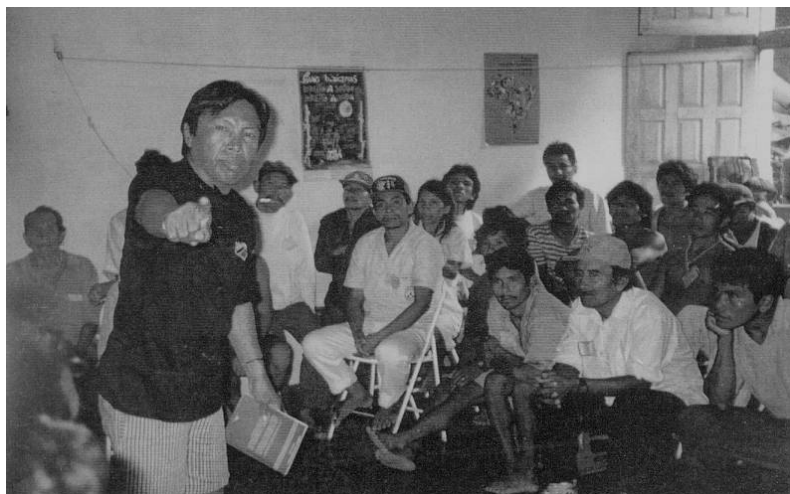
A conjugação de alguns fatores como burocracia, inexperiência com administração de recursos públicos, falta de informação eficiente, falta de acompanhamento, má vontade por parte do funcionalismo e diminuição do volume dos recursos levou um grande número de entidades indígenas à situação de colapso no setor, resultando na humilhação de quem necessita de atendimento legalmente conquistado.

A burocracia e as providências cotidianas para o encaminhamento das questões de saúde dificultaram, quando não inviabilizaram, outras atividades das lideranças frente a outras necessidades indígenas. Este afastamento causou dúvidas sobre a prática militante. Em consequência houve uma queda significativa de credibilidade tanto no âmbito interno das organizações, quanto das populações destinatárias dos serviços, assim como da opinião pública.

Apesar de tudo, mais do que nunca as lideranças indígenas e suas comunidades reivindicam oportunidades de acesso aos bens da sociedade nacional. Não querem o isolamento, buscam insistentemente a interlocução. Pretendem, no entanto melhorar as condições do diálogo, adquirindo meios para que este se dê de forma mais equitativa.

O que se percebe é que se de um lado os governos investem na política do Estado Mínimo, na prática ocorre que este nunca esteve tão presente na vida cotidiana da sociedade, tendo os próprios militantes, membros das instituições sociais como executores das ações que são de sua responsabilidade. Este fenômeno de onipresença do Estado é chamado por Norberto Bobbio como o polvo de mil tentáculos. (BOBBIO, 2004).

3.8 Táticas reformuladas, antigas necessidades.



Fotografia 6: Encontro de Lideranças Kanamari e Kulina. Eirunepé.

Fonte: Solange Pereira da Silva.

No início deste século XXI, uma renovada articulação indígena começou a criar corpo a fim de estabelecer mecanismos que pudessem contribuir na elaboração de políticas indigenistas mais condizentes com a realidade atual. O que foi evidenciado por ocasião das festividades dos 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil. Os indígenas e muitas organizações de apoio promoveram uma manifestação para garantir a sua versão sobre a invasão européia. Porém a polícia reprimiu com violência a pacífica manifestação, numa clara demonstração da negação e da intolerância em relação à presença indígena neste país.

Da mesma forma, com a renovada paciência que lhes é própria os povos indígenas e suas organizações têm investido em várias frentes para manter-se na salvaguarda de seus direitos adquiridos. Um deles é o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), o qual tem propiciado a mobilização nacional **Terra Livre** e em abril de 2007 reuniu representantes de mais de 100 povos indígenas na Esplanada dos Ministérios, para participar de debates, manifestações culturais, audiências públicas e encontros com autoridades.

O objetivo é criar um Conselho Nacional de Política Indigenista que possa articular a ação concomitantemente de vários órgãos e facilitar o controle social, dado o tamanho da população indígena e pela diversidade de situações em que ela se encontra ⁷⁸.

Os organismos do poder público têm feito um esforço importante no sentido de modificar suas ações historicamente associadas à tutela e à integração. Porém, na prática,

⁷⁸ A Comissão é formada por 20 membros (dez representantes governamentais e dez de ONGs), sendo dez de povos de todo o país, e dois de organizações indigenistas, com voto de minerva da Funai. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.br>>. Acesso em: 23 abr. 2007.

perdura ainda em muitas pessoas ligadas aos órgãos oficiais de assistência das esferas local, estadual e nacional atitudes preconceituosas em relação aos povos indígenas.⁷⁹ Outros não têm preparação específica para as atividades que necessitam de contato direto com os indígenas e muitos acabam alimentando uma relação onde prevalece a barganha de favorecimentos.

Como foi dito acima, existem atualmente no Brasil diferentes entendimentos e diferentes matrizes conceituais sobre a ação indigenista. Mas, como pudemos observar, a resistência indígena tem-se mostrado em várias ocasiões e de muitas maneiras, insistindo na árdua e aparentemente impossível tarefa de **civilizar os brancos**.

Da mesma maneira que há uma enorme diversidade de povos e culturas, há também muitos e diversos formatos de suas organizações tradicionais e jurídicas. Nem sempre o consenso se faz possível, mas não há outro caminho para se tratar da questão indígena sem a sua plena participação na reflexão sobre sua realidade, o que é fundamental para que as deliberações gerem ações que tenham sintonia e atendendo às necessidades, a fim de que

[...] aquela comunidade não seja apenas a *beneficiária* do projeto, mas a sua *executora efetiva*, aquela que desde o início definirá as finalidades básicas e lhe imprimirá nuances próprias, mas adiante, no processo assumindo a direção e a responsabilidade integral pelo seu destino (OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 222).

Os projetos de futuro dos povos indígenas incluem a relação com a sociedade nacional, a prática da relação intercultural. Na busca de uma relação intercultural dialógica e “[...] na prática problematizadora, vão os educandos desenvolvendo o seu poder de captação e de compreensão do mundo que lhes aparece, em suas relações com ele [...] como uma realidade em transformação, em processo.” (FREIRE, 2005, p. 82).

Ao tratar do diálogo intercultural o professor Darci Secchi (2002) reflete sobre a emergência dos povos indígenas diante das possibilidades oferecidas pelo mundo atual. Para ele é “[...] nesse cenário de interesses opostos, de forças desiguais e de resistências heróicas que as sociedades indígenas devem lutar pelos seus direitos constitucionais, pelo direito de preservar a identidade e a diferença, pelo direito de construir os seus projetos de futuro.” (SECCHI, 2002, p. 176).

O movimento social no Brasil caracteriza-se pela articulação do grupo demandatário com outras categorias, fortalecendo e ampliando o leque de alianças. Da mesma forma as organizações indígenas têm a assessoria de seus aliados externos históricos. Segundo Gohn (1992, p. 50), “Externos no sentido de pertencerem a outra categoria social, mas existe

⁷⁹ Em 1997, a Secretária de Educação de Eirunepé afirmava que até a sua juventude se escondia embaixo da cama e dentro do guarda-roupa, a cada vez que diziam que havia índios na cidade.

uma base de coesão ideológica comum que cria laços de afinidade e objetivos únicos.” Porém, ainda assim é salutar que as organizações tenham a oportunidade de consolidar a figura da consultoria indígena e superar a figura do mediador, oficial ou alternativo.

Nesse sentido, o indigenismo alternativo cria espaços de formação e informação, facilitando o encontro de vários índios. “[...] nos movimentos sociais a educação é autoconstruída no processo e o educativo surge de diferentes fontes.” (GOHN, 1992, p. 50). O que resulta num movimento de ajudas mútuas entre os próprios índios, compartilhando suas táticas e estratégias na desafiadora relação com o mundo não indígena.

O próximo capítulo tentará mostrar como se processou uma iniciativa de assessoria do indigenismo alternativo em um determinado ambiente, o Médio Rio Juruá, no estado do Amazonas. Demonstrará como se efetivaram espaços de formação e informação junto a um contexto sócio - cultural particular, o povo Kanamari em relação com a população regional. E buscará evidenciar como os processos educativos ali gerados estavam teórica e metodologicamente baseados na perspectiva da educação intercultural para o fortalecimento dos sujeitos envolvidos, reafirmando seu protagonismo.



Ilustração 4 Mapa do Igarapé Matrinchã

Fonte: Histórias de Kanamari. Projeto Kanamari/MEC/UNESCO, 1998, Brasília - DF.

4. O INDIGENISMO COMO AÇÃO POLÍTICA E PEDAGÓGICA

4.1 A reinvenção Kanamari

O povo Kanamari, sujeito da ação aqui investigada, tem um grande interesse por temas desconhecidos. Procuram sempre observar, aprender e apreender novas informações para se relacionar com o mundo externo. Entendemos por **mundo externo** o espaço exterior às áreas geográficas asseguradas pela delimitação física do território e ao espaço político, social e cultural que os circunda. Aos atores que ocupam estes espaços objetivos e subjetivos chamaremos de **sociedade envolvente**.

O povo Kanamari estende suas relações aos não-indígenas, como forma de acessar as informações que possibilitem qualificar o contato com os atores regionais e garantir a sobrevivência física e cultural. O conhecimento de alguns códigos da cultura do invasor, assim como de algumas ferramentas, podem dar-lhes melhores condições para as novas formas de embate. Esses conhecimentos podem aumentar o seu *poder* frente aos agentes históricos do contato, como os ribeirinhos e comerciantes das cidades, e os funcionários das várias instituições públicas e confessionais e organizações não-governamentais. A rigor, essa lista compreende os personagens com os quais os Kanamari mantém contato.

Esta atitude propositiva destes índios frente a seu destino encontra uma sólida base mítica⁸⁰ na figura de *Kerak*. Este herói vem a ser o par do criador *Tamakore*. *Kerak* é uma figura irrequieta que em várias situações desorganiza a perfeita obra da criação, determinando que os Kanamari, em consequência das desordens dele, precisem trabalhar para garantir seu sustento. Os contatos impostos e pretendidos por estes índios geraram modificações, a partir de dinâmicas sociais que visam garantir, numa dada época, a atualização do seu **imaginário**,

Este elemento, que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação, específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado-significante central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e

⁸⁰

Reesink (1993), em sua tese de doutorado, toma como foco a mitologia do povo Kanamari.

do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individual ou coletivos (CASTORIADIS, 1982, p. 175).

No imaginário do povo Kanamari situa-se a relação com a sociedade envolvente. A abertura para lidar com os *cariús*⁸¹ parece ser explicação suficiente para alguns Kanamari terem investido em algumas experiências junto às frentes de exploração econômicas que se instalaram na região.

Alguns Kanamari, assim como alguns ribeirinhos, procuram estabelecer algum tipo de relação de troca com os agentes externos, já tiveram muitos **patrões** e se acostumaram com as relações estabelecidas com os gerentes dos barracões dos seringais. Ainda atualmente, muitos índios e ribeirinhos consideram *melhor quando têm patrões, porque não falta o fósforo, combustol para a lamparina, sabão, ferramentas, material de caça e pesca, tecido pra fazer roupa, açúcar, café...*

Entre o povo Kanamari, o não-confronto parece ser a grande estratégia para se manter presente na relação.

Então, muita coisa que parece a nós fraqueza do oprimido, que parece a nós acomodação, já desistência, muita coisa disso nos dói, pois estamos com ele, pois nós temos uma opção e uma adesão a ele, mas acontece que nós não entendemos ainda bem as coisas, por mais que a gente viva a seu lado. Então, muita coisa disso parece a nós uma entrega, uma desistência do ser, mas na verdade não é isso, é uma sobrevivência num certo momento (FREIRE, 1982, p. 6).

No contexto de isolamento geográfico e social em que vivem, tanto índios como não-índios na vastidão amazônica, há uma abertura à mediação de terceiros como parte de uma estratégia de disposição com todos os agentes com os quais se relacionam para terem maior sucesso na resolução dos problemas que lhes são impostos por esta conjuntura. Persiste, no Médio Juruá, uma idéia de gradação hierárquica que os ribeirinhos também deixam transparecer. Observemos o que nos diz Cuche, sobre situações de dominação:

Em uma situação de dominação caracterizada, a hetero-identidade se traduz pela estigmatização dos grupos minoritários. Ela leva frequentemente neste caso ao que chamamos uma “identidade negativa”. Definimos como diferentes em relação à referência que os majoritários constituem, os minoritários reconhecem para si apenas uma diferença negativa. (CUCHE, 2002, p. 184).

Percebia-se entre o povo Kanamari um sentimento de inferioridade frente aos não-índios da região evidenciada quando naturalizam alguma agressão sofrida. Esta auto-imagem é constantemente alimentada pela sociedade regional em variadas situações de discriminação vividas no dia-a-dia. Não é raro ouvir pessoas insultando indígenas e

⁸¹

Expressão regional para designar o não-índio, ou “branco”.

enxotando-os afirmando que são *uma raça de sujos, ladrões, traiçoeiros, feiticeiros e beberrões*. Para os moradores da referida região, o indígena está na base de uma pretensa pirâmide, em seguida, vêm os ribeirinhos e há uma suposta inferioridade destes frente aos moradores das áreas urbanas, os desprovidos de bens materiais e de escolaridade, em relação às pessoas bem aquinhoadas.

Para Müller (2005, p. 7), “[...] o racismo e preconceito racial são modos negativos de ver pessoas ou grupos raciais que possuem características físicas diferentes daquelas dos que se consideram maioria ou que se consideram ‘melhores’, ‘superiores’”. Ainda que muitas pesquisas de âmbito internacional concluam que o ser humano são primos próximos dos primatas e “[...] no dia-a-dia da sociedade ainda se fala em raças, a palavra ainda tem valor social, ainda que não tenha nenhum valor científico” (MÜLLER, 2005, p. 8).

Torres (2003, p. 84), nos lembra que “Nos dias atuais, a questão da interculturalidade e da multiculturalidade está sendo bastante discutida pelas ciências sociais [...]”. Porém, a autora adverte que “[...] estes conceitos não conseguem dar uma resposta para as questões das relações interétnicas”.

Pois, ainda de acordo com Torres (2003, p. 87)

É necessário partirmos do princípio de que não é tarefa fácil trabalhar em situações de diferentes culturas, até mesmo por que não podemos esquecer que, historicamente, se viveu num processo de imposição da cultura dominante como sendo a única verdadeira [...].

Romper com o histórico ciclo de dependência e autoritarismo existentes na região requer que se questionem os papéis institucionais e se questione o processo de aniquilamento grupos sociais diferenciados que a imposição cultural e econômica busca naturalizar nas pessoas. Requer o estabelecimento de objetivos de longo prazo, por tratar-se da mudança de perspectiva frente às relações inter-étnicas, mudança de comportamentos.

Como dito, no capítulo referente à caracterização do povo Kanamari, os primeiros contatos entre este povo e a sociedade envolvente, eram repletos de receios e até evitados. Persiste, na atualidade, certo grau de tensão nestas relações, há um movimento de aproximação e distanciamento sendo aí experimentado. Há momentos de refluxos estratégicos para driblar várias situações, quando os Kanamari sobem os igarapés, adentram a mata e não fazem contatos externos por algum período. Porém há casos em que a estratégia é de estabelecerem relações de compadrio e até alguns casamentos.

Na medida em que reconhecemos a resistência indígena e a sua capacidade de colocar-se frente aos inúmeros percalços pelos quais têm passado, é possível perceber que ao

longo da história oficial foram inúmeras as vezes em que os índios protagonizaram levantes, revoltas ou outras atitudes frente à realidade a que eram, e ainda são submetidos⁸².

Ao que parece, uma das características mais admiráveis e eficazes dos povos indígenas é a sua capacidade de formular estratégias para mimetizar-se, tornando-se invisíveis ou revelando-se quando necessário. Ou, nas palavras de Santos (2003, p. 10), “[...] as pessoas e os grupos sociais têm o direito de serem iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito de serem diferentes quando a igualdade os descaracteriza”.

Silva (2000) afirma que não há inocência na afirmação da identidade e na enunciação da diferença e que estas estão intimamente conectadas às relações de poder existentes. Desta forma, imaginamos as dificuldades vividas pelos grupos sociais **assimetricamente situados**, como no caso dos povos indígenas do Brasil.

Esta forma de se relacionar do povo Kanamari, tem alguma semelhança com o que propõe Gohn (1997, p. 248) ao advertir que “[...] grande parte dos eixos temáticos básicos dos movimentos sociais contemporâneos não diz respeito ao conflito de classe mas a conflitos entre atores da sociedade.” Personagens individuais e coletivos que não querem necessariamente reverter as posições, mas obterem melhores condições para que o jogo seja mais equilibrado.

No seu percurso de auto identificação étnica o povo Kanamari tem experimentado o aumento na frequência de contatos entre os grupos locais *Djapa*, assim como tem experimentado o contato mais intenso com o seu vizinho povo Kulina, com outras etnias e ainda com a sociedade nacional.

E Cuche (2002, p. 182) afirma que “[...] para definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural”.

Ao tratar desse assunto, Nascimento sugere que

A questão fundamental na análise das relações entre os dois tipos de sociedade, [...] está em esclarecer que as diferenças não constituem desigualdades, ou seja, a categoria a ser trabalhada não é a da privação; o caminho a ser trilhado não é explicar um povo por aquilo que lhe falta, mas sim por aquilo que os “engendra” [...] (NASCIMENTO, 2004, p. 35).

No caso do Médio Juruá ocorreu uma reelaboração entre os grupos familiares Kanamari e Kulina no sentido de revisar os valores, os mitos e o histórico que diziam respeito à ancestralidade da presença indígena na região e sua forma específica de relação com o

⁸² Encontraremos uma lista de fatos históricos protagonizados pelos índios, em Gohn, M.G. História dos movimentos sociais. A construção da cidadania dos brasileiros. Ed. Loyola. São Paulo. 1995. 213p.

território tradicional. Uma identidade *pan-étnica* foi forjada num intenso processo de reflexão conjunta e conseguiu apresentar à sociedade regional as principais demandas específicas de natureza econômica, cultural e assistencial. Essa iniciativa coincide com o pensamento de Cuche (2002, p. 191), para quem:

O sentimento de uma injustiça coletivamente sofrida provoca nos membros do grupo vítima de uma discriminação um forte sentimento de vinculação à coletividade. Quanto maior for a necessidade da solidariedade de todos na luta pelo reconhecimento, maior será a identificação com a coletividade.

Este processo, porém, não ocorre de forma harmoniosa em todos os momentos. Continuam presentes os contornos de distintividade entre as partes na relação com o todo (os grupos familiares, o moradores de um mesmo igarapé, o povo e os povos indígenas da região) e destes com a sociedade envolvente.

4.2 O local e o universal

O presente tópico tratará da ação da Operação Amazônia Nativa (OPAN), uma organização vinculada ao campo do indigenismo alternativo e que desenvolveu historicamente projetos político-pedagógicos nas regiões Sul, Sudeste, Norte e Centro Oeste do Brasil. O trabalho aqui investigado foi desenvolvido na região do Médio Juruá, junto aos Kanamari, e se deu a partir de uma parceria institucional que incluía a Missão Metodista junto aos Kanamari (MMK).

O período a ser focado corresponde aos anos de 1995 a 1998. O recorte do tempo se deu pelo fato de esta equipe interinstitucional ter atuando diretamente naquela região e ter sido este o período em que o povo Kanamari forjou marcadamente uma identidade para além dos grupos familiares *Djapa* e para além do coletivo Kanamari, incluindo o povo Kulina e outros povos. A conformação desta identidade *pan-étnica* (MAHER, 1996) ensejou uma nova dinâmica de relação com a sociedade envolvente e suas instituições.

Tentaremos demonstrar as ações desta entidade indigenista e dos próprios indígenas enquanto práxis eivadas de sentido político, corroborando, assim, com a reflexão de Doimo (1995, p. 67) para quem “[...] há muito mais intencionalidades deliberadas nesses movimentos do que ingenuidades espontâneas”.

A ação indigenista alternativa implica em oferecer subsídios aos povos indígenas no seu momento histórico; tais subsídios podem ser de ordem material e imaterial.

Como o propósito Kanamari é o de se aproximar e qualificar a sua relação com a sociedade envolvente, este povo tem buscado se apropriar de *elementos culturais*⁸³ de várias naturezas:

- a) **materiais**, tanto os naturais como os que foram transformados pelo trabalho humano;
- b) **de organização**, que são as relações sociais sistematizadas através das quais se realiza a participação (inclui a amplitude espacial e as condições demográficas);
- c) **de conhecimento**, isso é, as experiências assimiladas e sistematizadas e as capacidades criativas; simbólicos: códigos de comunicação e representação, signos e símbolos; emotivos: sentimentos, valores e motivações compartilhados; a subjetividade como recurso. (BATALLA, 1991, p. 50)

Haveria uma aparente contradição entre a determinação dos Kanamari em estabelecer relações com a sociedade envolvente e os seus objetivos de manter e ampliar a autonomia física e cultural?

ara Secchi (2002, p. 56).

O universo da *cultura própria* abarca a cultura *autônoma* e a cultura *apropriada* é a partir delas que se viabiliza as inovações e a criatividade. Os elementos da cultura apropriada passam a integrar a cultura autônoma na medida em que o grupo social não se limita apenas a controlar o seu uso, mas adquire a capacidade de produzi-los e reproduzi-los.

Vale dizer que o povo Kanamari não só foi influenciado pelas formas de organização e de expressão advindas do mundo não indígena. Muitas características de outros povos são apreciadas e quando necessário, assimiladas ao repertório de estratégias dos quais este povo dispõe. Tanto a reconhecida retórica elaborada em discurso, própria das lideranças Kulina, quanto sua fama de guerreiros e feiticeiros, se constituíram em importantes elementos para angariar o respeito da sociedade envolvente frente aos indígenas da região.

Para a maioria das sociedades indígenas e as entidades apoiadoras, a autonomia não significa isolamento físico, cultural e/ou social. Antes, significa a capacidade de lidar com estes **elementos** de forma que estejam a seu serviço. A utilização adequada dos elementos culturais próprios e dos apropriados é que ensejará o grau de autonomia ou dependência de um grupo. Sobre este assunto, Secchi (2002, p. 57) afirma: “O controle cultural pode ser exercido de diferentes maneiras, segundo as condições históricas concretas e o universo específico em que o elemento cultural se apresenta. Pode variar em *grau* (maior ou menor controle), ou em *forma* (direta ou indireta)”.

A noção de autonomia para as lideranças indígenas, diz respeito ao direito de decidir sobre os rumos de suas vidas. Gersem Luciano, índio do povo Baniwa, narrando⁸⁴ sua

⁸³ Batalla (1991, p 50) define *elementos culturais* como “os recursos que uma cultura necessita para realizar um propósito social”.

⁸⁴ Anotações pessoais do depoimento de Gersem Baniwa por ocasião do I Seminário sobre Educação Indígena no Médio Juruá. 19/11/1998.

experiência como Secretário de Educação do município de São Gabriel da Cachoeira/AM expressou-se sobre a forma de respeitar este universo diferenciado, em face ao desafio de atentar para as peculiaridades das 19 etnias existentes no seu município:

Autonomia, é disso que vocês não podem abrir mão. Nós já ‘brigamos’ com muita gente e é muito difícil de garantir esta autonomia, de respeitar cada povo quando a gente trabalha com tantos povos. [...] Mas disso nós nunca abrimos mão: quem decide as coisas é cada comunidade. E é desta forma que vamos construindo e respeitando estes processos próprios de cada povo.

Luciano chama a atenção para o perigo de tratar de forma igual o que é intrinsecamente diferente. Ele alerta os indigenistas e também os representantes do Estado, para a necessidade de incorporar, além das falas das lideranças, as instâncias coletivas de cada etnia, ou como ele mesmo fala **cada comunidade**.

O diferencial da experiência indigenista alternativa aqui descrita foi a possibilidade de contemplar o discurso indígena elaborado no ambiente das aldeias, considerando suas especificidades ante um arsenal organizativo, informativo e energético (SECCHI, 2002) com os quais os povos estivessem se relacionando. O diálogo só foi possível por que as partes puderam se expressar autonomamente, conforme sua realidade, suas idéias, considerando suas condições reais.

O próximo item desta dissertação tratará do processo de formação vivido pelos Kanamari e pelas equipes indigenistas. Como ambas as partes passaram por modificações à medida em que se permitiram perceber e absorver a lógica das relações sociais, bem como a noção de tempo e seu uso.

Tentaremos demonstrar como as comunidades determinaram a realização de cursos e assumiram os eventos no que se refere à administração, escolha dos conteúdos, metodologia e didáticas. As articulações inter-institucionais viabilizaram tais eventos e propiciaram este processo que se deu articulado a outras atividades, também numa perspectiva intercultural.

As assessorias envolvidas nos vários processos de formação que se desenvolveram na região foram escolhidas tendo como critérios a sua inserção nas reflexões nos meios acadêmicos e/ou o reconhecido acompanhamento ao movimento indígena. Estas participações demonstravam também as alianças que iam se estabelecendo, contribuindo para compor uma qualificada rede de apoiadores em várias instituições de todo o Brasil.

4.3 Educação para o diálogo intercultural

Educar para outro mundo possível, de acordo com Moacir Gadotti (2006), “[...] é visibilizar, tornar visível o que foi escondido para oprimir, é dar voz aos que não são escutados⁸⁵.”

Os documentos analisados neste estudo apontam que o *modo de ação* descrito nesta dissertação, subsidiou os povos indígenas na criação de espaços de reflexão sobre questões trazidas do cotidiano das relações estabelecidas entre índios e a sociedade envolvente. A prática educativa da OPAN e da MMK, enquanto entidades políticas e pedagógicas, é a de assumir a perspectiva da interculturalidade.

A perspectiva intercultural crítica busca superar visões "exóticas" e "folclóricas" da diversidade cultural, que a reduzem a aspectos tais como rituais, receitas e costumes de povos diversos. A partir do paradigma da teoria crítica, essa perspectiva questiona as relações desiguais de poder que legitimam certas culturas em detrimento de outras (CANEN, 2006, p. 2).

O modo de ação indigenista em foco refere-se à diversidade cultural como um patrimônio da humanidade a ser conhecido e valorizado, enquanto possibilidade de convivência sustentável, pois de acordo com Candau, a interculturalidade

Tenta promover relações dialógicas e igualitárias entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando os conflitos inerentes a esta realidade. Não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e assume os conflitos procurando as estratégias mais adequadas para enfrentá-los (CANDAU, 2003, p. 19).

O que coincide com a abordagem de Reinaldo Fleuri (2005) para quem:

A perspectiva intercultural da educação, emergente nos movimentos sócio-políticos, reconhece o caráter multidimensional e complexo da interação entre sujeitos diferentes. Busca, pois, desenvolver concepções e estratégias educativas que favoreçam o enfrentamento dos conflitos, na direção de superação das estruturas sócio-culturais geradoras de discriminação, de exclusão ou de sujeição entre grupos sociais.⁸⁶

No Médio Juruá, tornou-se imperativo, portanto, investir na formação de um número cada vez maior de pessoas indígenas e não-indígenas com o intuito de qualificar as suas ações e obter melhoria das relações estabelecidas no cotidiano, visando o fortalecimento não só da pessoa, mas dos processos sociais coletivos, especialmente aos ligados à ampliação dos direitos humanos, ou, como diria Silva (2005, p. 130), trata-se de “[...] uma educação para

⁸⁵ Artigo veiculado pela Revista Fórum, ano 5. Outubro de 2006, nº 43, p. 9.

⁸⁶ Sobre Educação intercultural e movimentos sociais, FLEURI, R. M. (1998a; 1998b; 1999; 2000; 2001)

o reconhecimento dos direitos humanos: direitos civis, políticos econômicos, sociais, culturais, ecológicos, éticos, e aqueles exigidos pela razão emancipatória”.

É importante lembrar que neste trabalho lidaremos com a educação em contextos de saberes diferenciados, úteis aos indígenas em situações de contato intercultural e igualmente úteis à sociedade planetária, uma vez que estes povos portam uma ciência e uma prática aplicáveis ao seu ambiente físico-cultural. Trata-se, portanto, de uma “[...] educação que possibilite uma cultura do reconhecimento da alteridade e que exige do Estado que efetivamente assegure os direitos formalmente estabelecidos nos códigos e na legislação brasileira.” (SILVA, 2005, p. 130).

Reconhecemos, entre as sociedades indígenas, a existência de sistemas pedagógicos próprios que procuram responder às necessidades de vivência autônoma num movimento de permanente atualização. Sobre este assunto Silva (2006, p. 175) afirma:

A educação é um processo que ocorre de modos distintos e por meio de pedagogias e mecanismos próprios de cada cultura. Os povos indígenas possuem espaços e tempos educativos dos quais participam a pessoa, a família, a comunidade e todo o povo. Deste modo, a educação é assumida como responsabilidade coletiva.

Na pedagogia Kanamari é fundamental o valor do exemplo: [...] *Meu pai me ensina fazendo [...]*. Ao acompanhar a mãe ou o pai ou outros adultos nas tarefas diárias, a criança vai assimilando os conteúdos e as maneiras de existir de seu povo. Esta afirmativa pode ser encontrada na fala de Bartomeu Melià (1979, p. 14), para quem:

A segunda infância ou meninice apresenta duas etapas: a imitação da vida do adulto pelo jogo e a imitação pelo trabalho participado. A criança indígena faz em miniatura o que o adulto faz. Vive no jogo a vida dos adultos. Aprende as atividades sociais rotineiras, participa da divisão social do trabalho e adquire as habilidades de usar e fazer instrumentos e utensílios de seu trabalho, de acordo com a divisão de sexo.

Como vimos no primeiro capítulo, os personagens da vida Kanamari têm funções educativas, pois existem para garantir a perpetuação da vida cultural, mítica específica deste povo. Parte destes personagens atua diretamente na definição das condutas pessoais e para o fortalecimento do espírito de coletividade. De acordo com Cuche (2002, p. 78), a cultura “[...] busca seus objetivos à revelia dos indivíduos, mas através deles, graças às instituições (sobretudo as educativas) que vão moldar todos os seus comportamentos, conforme os valores dominantes que lhes são próprios”.

Esta proposição sugere que os indígenas demonstram que não querem deixar de ser o que são, querem apreender os códigos necessários para permanecerem na relação. Confluindo com o pensamento de Gohn (1995, p. 196), afirmamos que é um segmento que

“[...] reivindica espaços sociopolíticos sem que para isto tenha de se homogeneizar e perder sua identidade cultural”.

A articulação criativa entre o novo e o antigo, entre o que foi e o que está por vir é uma habilidade desejável e reforçada. Para refletir sobre a experiência Kanamari, no que se refere ao seu processo de socialização, recorremos a uma reflexão sobre o povo Ticuna do Alto Solimões que, segundo Leite (1994, p. 56):

[...] o processo de socialização Ticuna passa, hoje, pelas formas tradicionais, fundadas na sabedoria ancestral e pelas formas incorporadas a partir do contato com o mundo branco - entre as quais, a escola. As duas vertentes não se apresentam de modo sucessivo ou paralelo, como se fossem duas formas separadas de construção social - a indígena tradicional e a ocidental moderna -, mas de modo globalizante e dialético, em que todos os elementos sociais disponíveis são organizados e reorganizados continuamente, proporcionando uma visão de mundo e uma pauta de conduta que garanta a maior consistência possível ao modo de ser Ticuna hoje.

O estabelecimento da relação entre conhecimentos tradicionais e novos pretende superar a sua visão enquanto aspectos externos ou internos, posto que o mundo Kanamari constitui-se repleto de articulações aonde as formas e conteúdos tradicionais vão se mesclando dinamicamente estes novos conhecimentos.

A observação na convivência com os indígenas possibilita a visão da sua inteireza e essencialidade. É nestes espaços de diálogo que se baseiam os projetos de ação alternativa. Esta inserção “[...] determina um compromisso que subordina o próprio projeto científico [indigenista] ao projeto político dos grupos populares.” (BRANDÃO, 1999, p. 11).

Trata-se de uma intervenção pedagógica que visa à qualificação dos interlocutores enquanto sujeitos de distintas culturas, esta reflexão subsidia suas atitudes. Isto ocorreu tanto entre os anos de 1995 a 1998, período correspondente ao recorte deste estudo, como nos anos anteriores, pois identificamos a manutenção da linha metodológica de ação indigenista, não obstante as mudanças nas equipes de trabalho ao longo dos anos na região.⁸⁷

Essa perspectiva do trabalho corresponde ao que se verifica também nas práticas educativas conhecidas como de **Educação Popular**, dado ao

[...] tipo de prática de mediação que promove ou assessora os movimentos populares [...], cuja teoria, desde Paulo Freire, faz a denúncia dos usos políticos da educação opressora e cuja prática converte o trabalho pedagógico do educador em favor do trabalho político dos subalternos. (BRANDÃO, 1984, p. 230).

Partindo de elementos conhecidos, da realidade imediata para o desconhecido, subordinando o supérfluo às demandas concretas do povo Kanamari. Esta interação foi observada por Leite (1997, p. 4) quando analisou os trabalhos das equipes da OPAN e MMK,

⁸⁷

A OPAN iniciou sua atuação na região no ano de 1979, e no Juruá em 1980. A MMK iniciou em 1993.

“[...] contando com eles [Kanamari] como principais agentes interessados e determinantes na construção do conhecimento.”

A realização das atividades de formação na aldeia foi determinante para o estabelecimento da confiança mútua entre a equipe e os índios. Os relatórios indicam que a equipe esteve durante períodos de no mínimo cinco dias e no máximo quarenta e cinco dias ininterruptos nas aldeias, e realização de eventos na sede municipal. Resultando em aproximadamente 70% do tempo da equipe a cada ano. O tempo fora de área destinava-se às questões administrativas, assim como para a preparação e as articulações necessárias para a realização das atividades programadas nestes diálogos junto às comunidades⁸⁸.

Vale ressaltar que o acompanhamento dos indígenas em suas permanências na Casa Kanamari e Kulina, na cidade de Eirunepé também se constituiu num importante momento de formação mútua, de índios e indigenistas. Durante mais de 10 anos este foi o principal lugar de apoio aos trabalhos, destinando-se aos eventos de formação e à hospedagem de quem estivesse negociando seus produtos na cidade. Durante o ano de 1996 esta Casa serviu para o atendimento de saúde dos índios⁸⁹.

A casa-escritório da equipe e a Casa Kanamari e Kulina estão localizadas no mesmo terreno, o que exige providências frente às mais diferentes situações. Significa também um constante acompanhamento das notícias vindas das aldeias. A Casa tem um regimento elaborado conjuntamente entre índios e indigenistas.

Ainda que a Casa de apoio localizada na cidade represente uma excelente oportunidade de intercâmbio entre a equipe e as comunidades indígenas, é nas aldeias que esta metodologia de investigação-ação indígena e indigenista mostra-se fundamental. É na convivência diária que se dá a observação. Ou nas palavras de Demo (2001, p. 34) lá se

[...] observa tudo, o que é ou não dito: os gestos, o olhar, o balançar da cabeça, o meneio do corpo, o vaivém das mãos, a cara de quem fala ou deixa de falar, por que tudo pode estar imbuído de sentido e expressa mais do que a própria fala. Pois a comunicação humana é feita de sutilezas, não de grosserias.

Os diálogos mantidos nesses momentos nas aldeias são reveladores da intencionalidade e da potencialidade dos atores. Oportunidade para que um número maior de pessoas das comunidades possam acompanhar o desenrolar dos acontecimentos, em vários âmbitos, por meio da prática da narrativa, a usual forma de socialização das experiências que

⁸⁸ As viagens eram em pequenos barcos movidos por um motor tipo “rabeta”. O tempo de viagem para as aldeias variava entre 1 dia para a mais próxima e 13 dias para a mais distante, dependendo do volume das águas.

⁸⁹ A partir de um convênio entre equipes indigenistas e FNS firmado em 1995, a Casa foi reformada e destinada ao atendimento a doentes. No final de 1996 a FUNAI comprou uma casa com a mesma finalidade.

garante a universalização das novidades. Em todas as atividades sempre havia pessoas de idades, funções e experiências variadas.

Para Bartomeu Melià (1979, p. 7) a participação é uma das características do sistema pedagógico indígena, pois

Nas culturas orais nota-se uma participação mais homogeneizada e plena de todos no saber tradicional, uma grande riqueza de sabedoria proverbial, uma visão mais unitária do mundo, uma forte vivência do presente como tal, uma captação da vida como um todo e não simplesmente acumulação de coisas separadas.

O domínio da escrita jamais foi pré-requisito para a participação e os debates sobre os temas se davam na língua materna Kanamari, facilitando a participação dos idosos e crianças, grupos etários que não falavam a língua portuguesa. A aprendizagem das várias formas de linguagens indígenas tornou-se objetivo e método indigenista. Da mesma forma os índios aproveitavam para aprender tudo o que podiam sobre a cultura da sociedade envolvente, durante a estadia das equipes nas aldeias. Ainda, para Melià (1979, p. 77), “[...] a língua é um lugar privilegiado onde viver a cultura e a história de um povo. Um conhecimento, que não é apenas o conhecimento que tenho de fora, como ‘lingüista’, mas que me situa dentro de uma visão do mundo grávida de história”.

Nos períodos de permanência nas aldeias as equipes indigenistas que atuavam junto aos Kanamari e aos Kulina, recebiam muitas queixas dos índios na relação com a sociedade envolvente que diziam respeito à discriminação. Homens, mulheres, crianças e idosos referem-se a situações vividas, experiências de relações na maioria das vezes dolorosas. Alguns desses sentimentos eram expressos em frases curtas e sussurradas, mas que deixavam clara a chaga latente da discriminação.

Ao longo dos anos registramos diversos depoimentos cuja síntese apresentamos a seguir, ordenando-as por temas aglutinadores:

a) Violência física e verbal:

Quando mando o cariú sair da nossa terra ele diz que vai matar meu povo.

Pessoal do hospital grita com o índio.

O dentista não deu anestesia pra arrancar meu dente.

b) Ingestão de bebida alcoólica

Nosso povo tá bebendo muita cachaça.

O cariú dá cachaça pra mangar e pra bater no índio

Quando o marido bebe o cariú pega a mulher dele.

c) Trapaças no comércio de seus produtos

Quando o índio vem vender a produção o dono do armazém começa logo dando cachaça

Trabalhei muito na seringa, agora já sou avô. Não tenho nem um motor

Patrão diz que não tem mais saldo.

O comerciante engana, passa troco errado. O dinheiro não dá pra nada

d) Falta de atenção básica em saúde

Meu filho morreu de malária e nem teve borrifação nem ninguém foi tratar os outros doentes na aldeia

Tem muita malária lá na aldeia. Desse jeito a gente vai se acabar.

A enfermeira nem sabe se tem doente lá na aldeia.

Tem muita gente com dente estragado, muita gente com dor de dente.

Morreu muita criança nesse ano

e) Outros tipos de assistência

O chefe de posto nem vai na minha aldeia.

A secretária de educação tem medo de nós, Ela não quer trabalhar com índio.

Esse ano vai dar muita melancia e vai estragar muito por que não tem pra quem vender

Botamos um roçado bem grande. Precisamos de um motor pra produzir farinha e vender em Eirunepé. Com o dinheiro vamos comprar nosso motor.

f) Necessidade de domínio dos códigos da sociedade envolvente

Já sabemos a nossa fala. Nós queremos aprender a fala do branco, saber como ele pensa por que ele é muito sabido e nós continuamos atrasados.

É preciso aprender a ler e fazer conta pra não ser mais enganado.

g) Roubo de madeira, peixe, caça.

O cariú não respeita nossa terra, nosso igarapé. Se continuarem pescando na piracema não vai ter peixe no ano que vem.

O madeireiro cortou muito pau no alto do igarapé.

Tem muita caça podre no varadouro. Cariú não respeita, não sabe caçar.

Como pode ser visto, fica expresso a que ponto pode chegar o desrespeito ao modo de ser e de viver indígena e aos recursos naturais de suas áreas. Diante do quadro lá vivenciado e aqui descrito, as equipes indigenistas e os indígenas da região sentiram a necessidade de implementar um processo de **construção do diálogo** numa perspectiva educacional que considerasse a cultura indígena e a sua relação histórica com a sociedade envolvente. “Um processo educativo percebido como uma reflexão crítica e recíproca, que

possibilitasse a criação de um clima espiritual, cultural e social de mútuo apoio e que impedisse a continuidade da relação de barbárie.” (SILVA, 2005, p. 74).

Para ilustrar o modo de intervenção indigenista aqui descrito recorreremos a um caso específico como forma de elucidar alguns dos aspectos acima destacados.

Uma liderança pediu aos indigenistas providências em relação a um parente que, para ganhar algum dinheiro ou mercadoria, admitiu a entrada na área de um peixeiro que estava no lago, utilizando o arrastão que consiste numa técnica de pesca predatória e ilegal. As atitudes indigenistas frente à situação foram:

- a) esclarecimento na aldeia sobre a ilegalidade de tal técnica e sobre os riscos para a sobrevivência dos peixes e outras espécies neste lago;
- b) discussão com a comunidade sobre alternativas econômicas;
- c) orientação sobre as instituições oficiais responsáveis sobre esta questão
- d) orientação sobre o direito da comunidade de ir ao IBAMA para registrar uma denúncia. Se solicitada, acompanhar a liderança nesta ação;
- e) orientação sobre a fiscalização e colocação de placas de identificação da área. Para tanto informar que é dever constitucional da União, através da FUNAI atuar na fiscalização.

Como esta e outras situações ocorrem em várias aldeias e com muita frequência, foram tomadas medidas preventivas educativas, tanto em fóruns para tratar de temas específicos quanto em fóruns que possibilitassem a discussão de maneira conjunta, sobre a situação entre várias aldeias, vários grupos locais *Djapa* e outros povos. No caso do pesqueiro ilegal, foram tomadas conjuntamente as seguintes medidas:

- a) convidar os órgãos competentes, no caso IBAMA, FUNAI e representantes de organizações de pescadores para discutir com as lideranças de várias aldeias sobre esta atividade específica e outras consideradas ilegais;
- b) discutir e encaminhar alternativas econômicas adequadas culturalmente para os indígenas;
- c) convidar organizações representativas do segmento peixeiros a fim de que os órgãos e os índios falem da ilegalidade da atividade e as providências legais correspondentes.

Para a discussão e encaminhamento das diversas queixas e providências relativas aos problemas mais comuns, as equipes indigenistas junto com os indígenas do Juruá elaboraram um Programa Educacional amplo. Pois, percebeu-se que é fundamental empreender ações que visem resultados efetivos, trabalhando as questões do cotidiano numa

dada etnia, de forma articulada, evidenciando a conexão entre os problemas e sugerindo uma abordagem que garantisse a sustentabilidade da ação. Isto só seria possível se houvesse uma abordagem ao conjunto dos problemas, contemplando temas cruciais do cotidiano indígena.

As iniciativas elencadas a seguir, eram realizadas junto aos povos Kanamari e Kulina. Algumas se davam em conjunto e outras separadamente e representavam o eixo do programa indigenista lá desenvolvido:

- a) Encontros de Formação para Lideranças
- b) Cursos para Agentes Indígenas de Saúde
- c) Programa de Saúde Bucal
- d) Cursos de Alfabetização e Conhecimentos gerais e Matemática
- e) Cursos de Formação para Educadores Kanamari
- f) Curso de Formação para Professores Kulina
- g) Seminários Temáticos (Saúde, Educação, Terra, Economia)
- h) Palestras nas escolas da Rede Pública.

Muitos dos problemas que afligem os indígenas não nasceram nas aldeias Kanamari e Kulina, tampouco ali podem ser resolvidos. As equipes que atuavam junto a estes povos, são frequentemente chamadas a exercer o poder de polícia frente a muitas situações. A forma encontrada para **atacar o conjunto da problemática** foi tratar as situações nos planos macro e micro, numa perspectiva de mudança de comportamento.

Assim surgiram os Encontros de Formação para Lideranças. O Programa de Educação para os Kanamari estruturou-se a partir das decisões destes Encontros. A idéia era apresentar as instâncias onde os problemas se situam e onde necessitam ser resolvidos, facilitando a interlocução direta.

Esta metodologia dos indigenistas mediadores (pertencentes às ONGs locais), não se limitaram aos seus discursos e interpretações na relação com os Kanamari e Kulina, investindo fortemente no exercício da comunicação, debate e tomada de decisões entre os próprios índios e os representantes das instituições da sociedade envolvente, é de fundamental importância para a capacitação das etnias locais no enfrentamento político mais equilibrado com o “poder branco”, criando condições para uma efetiva autonomia dos Kanamari e Kulina (LEITE, 1999, p. 6-7)

Tal metodologia garantia junto aos poderes públicos locais instituídos a palavra indígena, sua visão e suas necessidades. Ao dizer a sua palavra, ao traduzir para o campo da linguagem as suas angústias, o povo vai percebendo que as suas necessidades também são as dos seus parentes e da população mais ampla. Vai percebendo a amplitude de sua fala, pois a “[...] palavra viva é diálogo existencial. Expressa e elabora o mundo em comunicação e

colaboração. O diálogo autêntico - reconhecimento do outro e reconhecimento de si no outro [...].” (FREIRE 2005, p. 21).

Vale dizer que a população indígena do Médio Juruá era constituída majoritariamente por pessoas monolíngües e que além das dinâmicas e dos códigos sociais externos ao seu próprio grupo étnico (Kanamari e Kulina) estavam também aprendendo a expressar seus desejos e necessidades na língua portuguesa.

[...] o português, por que língua franca, é o lugar onde [...] elaboram e expressam uma faceta de suas identidades na qual diferenças étnicas são postas de lado, matizadas, de modo a permitir que eles, enquanto índios genericamente constituídos, atendam a interesses e preocupações políticas comuns. (MAHER, 1996, p 182).

É na língua nativa que elaboram as análises, porém é em língua portuguesa que escrevem as suas cartas, posto que é para o *outro* que o discurso necessita ser proferido.

4.4 Mirando o mundo a partir da aldeia

Os Encontros de Formação para Lideranças Kanamari e Kulina foram realizados anualmente, entre os anos de 1995 e 1998. Constituiu-se no mais importante evento do Programa Educacional ali implementado e num espaço polissêmico e polifônico, dada a diversidade de personagens institucionais ali presentes. Os Encontros, assim como a maioria das atividades aqui descritas⁹⁰, foram organizados e financiados com recursos das entidades indigenistas OPAN, MMK e Conselho de Missão entre Índios (COMIN).

Os Encontros eram momentos de avaliação das atividades ocorridas no ano anterior e de discussão dos problemas enfrentados pelos índios, de definição das ênfases e a elaboração do calendário das atividades a se desenvolver até o próximo Encontro. Era também fórum de avaliações sobre os fluxos e refluxos da caminhada conjunta entre os índios das aldeias Kanamari e destas com os Kulina. Foi também uma oportunidade para estabelecer um debate mais amplo com as entidades indígenas regionais. Nesta ocasião as equipes indigenistas que trabalhavam com os Kanamari e com os Kulina apresentavam sua disponibilidade de recursos financeiros e de pessoal.

Para estes Encontros, havia muita expectativa, principalmente pela presença de autoridades políticas e de representantes dos órgãos públicos como a FUNAI, IBAMA, Secretarias de Saúde, de Educação de Agricultura, dentre outras.

⁹⁰

Em relatórios de equipes anteriores vê-se que, na década de 1980, ocorriam eventos de mesmo caráter.

A organização destes Encontros de Formação para Lideranças Kulina e Kanamari tinha como premissa a participação indígena em todas as etapas do seu desenvolvimento, propiciando que os indígenas se percebessem como agentes coletivos.

A participação dizia respeito às questões metodológicas, temáticas, estruturais e administrativas. Pretendia-se superar o que se observava em várias situações no Brasil, bem como denuncia Gersem Luciano (2004, p. 7): “[...] a chamada participação indígena – que vem sendo mais para pacificar o discurso dos próprios índios do que para abrir o controle da decisão [...] se transformou em meras consultas mal conduzidas”⁹¹.

Com esta preocupação, para a realização do Encontro, uma série de atividades acontecia mesmo antes do seu início. As equipes realizavam viagens para todas as aldeias, fazendo reuniões e também conversando informalmente, o que resultava na formulação das questões que comporiam a pauta do Encontro. O tema central era definido pelos índios e eles mesmos indicavam a ordem dos demais temas. De acordo com o enfoque dado nas conversas, ali mesmo surgiam os nomes de lideranças de outros povos e organizações indígenas ou indigenistas para assessorar nas discussões.

Ainda nas aldeias eram escolhidas as lideranças que iriam participar do Encontro. Como orientação buscava-se garantir a representação dos grupos de famílias extensas, que são, em primeira e última instância, as forças políticas reais de cada aldeia. O número de pessoas escolhidas era proporcional ao contingente populacional de cada local⁹². Havia também a preocupação de garantir a presença de pajés, uma vez que estes colaboram nas decisões. O pajé tem papel também político. A presença dos pajés nos eventos garantia a invulnerabilidade dos participantes, garantindo a saúde, do corpo físico e não físico.

Os temas priorizados determinavam a escolha das entidades e suas assessorias, de acordo com o perfil de cada uma, ou ainda com o perfil de seus membros. Além do tema central, outros temas também recebiam atenção, pois “[...] o recorte das disciplinas impossibilita apreender o que está tecido junto [...]” (MORIN, 2003, p. 41). Apesar do tema básico para os povos ser a garantia do seu território, a saúde era sempre tratada de forma emergencial devido às características epidemiológicas da região e a falta de uma ação eficiente do Estado⁹³.

⁹¹ Relatório do Seminário Indigenista: Economia indígena: experiências e possibilidades. GTME, 2004.

⁹² Via de regra, participavam as lideranças indicadas acompanhadas de seus cônjuges e dois acompanhantes (remadores e/ou possíveis novas lideranças).

⁹³ A malária é endêmica na região. Nos anos de, 1993 e 1995, o cólera fez vítimas na região. E 1997, segundo relatos da equipe de saúde local, Eirunepé foi o município campeão e vice-campeão mundial nos casos de Hepatite B e C e 3º lugar nos casos de AIDS no estado.

O povo Kanamari quer a formação escolar, pois acredita que esta instituição lhes dará condições para agirem frente às situações de discriminação anteriormente referidas. Isto determinou que os trabalhos das equipes indigenistas fossem prioritariamente formativos nas áreas de saúde e com a efetivação de espaços educativos escolares.

Estes Encontros constituíam-se em eventos de impacto junto a sociedade envolvente uma vez que reuniam na sede municipal até 200 indígenas, somados os que compareciam especificamente para participar das discussões e os que vinham para vender seus produtos ou para ver os parentes.

Vamos nos reportar a seguir a um outro exemplo que explicita o modo de ação indigenista, quanto a sua articulação o âmbito local e o federal na solução de um problema. Desta feita, trataremos da questão das terras indígenas.

Em 1995, o povo Kulina estava em pleno processo de auto-demarcação de suas terras. Como o convênio com a FUNAI havia sido assinado pelos próprios Kulina, a OPAN e a UNI, viabilizaram a ida de um agrimensor responsável para detalhar o processo e instituíram um calendário para a efetivação das etapas demarcatórias.

Para tanto foi necessário distribuir tarefas para todos os envolvidos. Alguns Kulina tiveram aulas para uso dos equipamentos como teodolito, bússola, GPS. Outros ficaram nas aldeias pescando e salgando peixe para enviar para os que estavam fazendo as picadas demarcatórias. Os Kanamari também queriam os trabalhos de delimitação de sua área *Mawetek* e colaboraram com os Kulina enviando farinha e peixe e carne de caça salgados.

As equipes da União das Nações Indígenas (UNI), do COMIN e OPAN garantiram o andamento do processo burocrático junto à FUNAI e a outras instâncias regionais e locais. Também garantiram recursos para compra de ferramentas, alimentação e transporte das equipes e o acompanhamento da abertura das picadas também era previsto.

Muitos casos de violência (explícita ou velada) contra índios e seus aliados, ao longo dos anos, foram sofrido e no fim de 1994, a casa da UNI, em Eirunepé foi incendiada. Muitos equipamentos utilizados no processo de auto-demarcação da terra Kulina foram incinerados e não houve provas de quem o fizera. Então as equipes estabeleceram alianças num nível mais amplo, para obter respaldo oficial e político e assim poder dar continuidade aos processos demarcatórios e a outras atividades em curso e evitar mais violência e impedimentos em nível local.

No ano de 1995 as equipes convidaram o Procurador Geral da República e os responsáveis pelo Departamento de Assuntos Fundiários da FUNAI e representantes da Polícia Federal, para falarem na cidade de Eirunepé sobre a demarcação das terras indígenas.

Entre os dias 5 e 7 de agosto de 1995 as equipes indigenistas organizaram um seminário sobre demarcação de terras indígenas. Foram convidados: a Prefeitura, Câmara de Vereadores, representantes do comércio, maçonaria, sindicatos de professores, pescadores, igrejas, secretarias municipais, diretores de escolas.

Como resultado deste evento as equipes apontam o fortalecimento do movimento indígena e indigenista local. “Este evento impulsionou a realização da delimitação da A.I. Kanamari Mawetek”⁹⁴, e ainda em 1995 foi instituído o GT da FUNAI de delimitação, tendo em sua composição um membro da MMK.

4.5 Escolarização Kanamari

Como já foi destacado anteriormente, os indígenas da região são alvo de preconceito que se expressa quando entram em contatos com a sociedade eirunepeense. Sentem-se em situação de desvantagem e até de inferioridade frente à sociedade nacional. “São sentimentos construídos ao longo da vida, através do convívio com outras pessoas racistas ou preconceituosas e que transmitem essas idéias pejorativas sem nenhuma comprovação, apenas insistindo nos julgamentos negativos [...]” (MÜLLER, 2006, p. 123).

Mas o povo Kanamari acredita também que esta situação será amenizada na medida em que tiverem dominando esses novos conhecimentos acessíveis à sociedade local. Esses conhecimentos dizem respeito ao funcionamento da sociedade brasileira e suas representações, ao domínio do português instrumental, às operações matemáticas exigidas no comércio, ao uso de tecnologias de saúde (microscopia e tratamentos alopáticos), técnicas agrícolas, etc.

Crêem que a existência de escolas funcionando em suas aldeias é o caminho para transporem as barreiras da exclusão e uma forma de obterem visibilidade por parte da população regional e do estado. Estes novos elementos dão aos Kanamari esperança de serem percebidos, considerados e incluídos no contexto regional.

A presença de uma escola em funcionamento em uma aldeia indígena tem o potencial de deflagrar modificações substanciais devido aos novos elementos simbólicos, organizacionais e materiais (SECCHI, 2002). Apesar de pretendida a inclusão, a escola representa um grande perigo para a garantia atualização especificidade indígena, uma vez que,

⁹⁴ Relatório de Atividades de 1995. OPAN e MMK.

como sugere Müller (2005, p. 10), “[...] promover a homogeneidade cultural é mesmo a função da aprendizagem escolar no mundo ocidental”.

Em 1998, um levantamento realizado pelas equipes da OPAN e da MMK, mostrou que em trinta anos, os Kanamari tiveram experiências escolares em diversas circunstâncias, com as seguintes agências OPAN, MMK, FUNAI (no Vale do Javari), MOBREAL, SEMEC ⁹⁵ e MNTB (relacionada ao SIL). De acordo com o relato dos índios entrevistados, o tempo de duração dessas experiências variava de acordo com a permanência dos visitantes nas aldeias onde as atividades escolares estivessem acontecendo.

A OPAN implementou entre os anos de 1983 e 1990, duas experiências de alfabetização e de noções matemáticas: uma nas aldeias do rio Jutai e outra nas aldeias do rio Itucumã. Esteve à frente também de outra experiência, organizada em duas etapas, em Eirunepé, com a participação de todas as aldeias Kanamari, para “[...] aqueles que já teriam atingido um nível de conhecimento maior e seriam os que transmitiriam aos demais.” (LABIAK, 1989, p. 115).

Entre 1993 e 1998, a OPAN e a MMK também ofereceram cursos de português, matemática e conhecimentos gerais de forma extensiva, buscando trabalhar os conteúdos de maneira transdisciplinar, associando a Língua Portuguesa aos estudos de História, Geografia e Ciências Sociais e a Matemática. O principal enfoque na matemática foi para atividades comerciais, uma vez que se tratava da maior necessidade expressa pelos Kanamari.

A decisão de ter escola desde muito tempo já estava traçada pelos Kanamari, por esta razão a equipe procurava situar os educandos diante de contextos mais abrangentes, para que pudessem atender aos seus interesses nas relações com a sociedade envolvente. Mas era fundamental que a escola estivesse não apenas voltada para **conhecer e saber mover-se com segurança no mundo externo**, para além das fronteiras das suas terras, mas que também pensasse a vida dos Kanamari num plano que incluísse as suas questões próprias, suas contradições, seus mitos, suas festas, etc.

Ao trabalhar com a língua portuguesa buscou, aproximar-se das proposições de Maher (1996, p. 240) para quem este ensino deve acontecer para

Em primeiro lugar, garantir amplo espaço para a produção oral e escrita em Português Índio, de modo que seus usuários possam desenvolver sua competência comunicativa nesta variedade e possam, além disto, nela produzir e atestar sua identidade. Em segundo, permitir o acesso ao português padrão – principalmente quanto à compreensão oral e escrita desta variedade.

⁹⁵ No Igarapé Santa Rita houve em 1995, um professor, não-índio, que lecionava para índios e não índios ali residentes. Ele requeria que os índios solicitassem sua efetivação e melhorias trabalhistas junto à SEMEC.

Ressalta-se o papel da língua materna Kanamari nas aulas. Sua função superava a tradução de palavras, era, pois, a oportunidade de reelaborar criativamente os conhecimentos novos, estabelecendo relação com os conhecimentos próprios.

Esta relação entre os conhecimentos tradicionais e os novos, superava a dicotomia entre mundo externo e interno, buscava-se estimular a percepção de mundos articulados onde os conteúdos se integram, onde as realidades se tocam dinamicamente. Uma escola que realçasse por fim as perspectivas da construção de novas bases destas relações, a partir do desvelamento de características constitutivas das próprias culturas aí envolvidas.

Todas as lideranças reivindicavam a presença de professores para lecionar nas aldeias, assim como a construção de prédio escolar *com parede de madeira e com teto de zinco, igual a dos brancos*. Argumentavam que se seus filhos não estudassem *iriam continuar iguais aos antigos*, sofrendo as discriminações por *não saberem falar direito*.

Em algumas aldeias havia índios que se intitulavam professores, respaldados pelas experiências anteriores na relação com MNTB ou nos cursos promovidos pela OPAN e pela MMK. Buscavam o acréscimo de conhecimentos para melhor se apresentar aos seus parentes na aldeia e à sociedade não-indígena, uma vez que buscavam a oficialização desta atividade e a conseqüente remuneração. Muitas vezes estas pessoas eram estimuladas apenas pelo seu grupo familiar.

Segundo Silas Moraes, membro da MMK durante 1993 e 1999, o objetivo colocado pelas equipes indigenistas era *incentivar os Kanamari a assumir sua escolarização, reforçando o papel do professor e da comunidade como agentes principais*, pois havia o entendimento entre as equipes que as crianças deveriam ser ensinadas pelos seus próprios parentes⁹⁶. Esta decisão segue a orientação da Declaração dos Princípios da escola Indígena, elaborados pela COPIAR.

Decidiu-se pela formação de educadores, ou seja, de representantes de famílias extensas, tendo em vista que a centralização contradiz seu esquema tradicional de educação, uma vez que os grupos familiares possuem muita independência e, em geral, os Kanamari não têm obrigações a não ser com os de seu próprio grupo familiar ou grupo de afinidade política.

Para tanto, o trabalho foi organizado em duas frentes: uma que promovia os cursos com os conteúdos solicitados para um público amplo com iniciantes e alfabetizados interagindo, outra, que aprofundava estes mesmos conteúdos para as pessoas que já estivessem alfabetizadas e com as noções dos conhecimentos que desejavam. Os cursos para iniciantes em cada aldeia eram compostos por grupos de 12 a 25 estudantes. A faixa etária

⁹⁶ Relatório anual OPAN e MMK, 1995.

preponderante era entre 17 e 30 anos. Mas também houve algumas exceções: adolescentes entre 12 anos e 15 anos e idosos entre 50 e 80 anos.

Pelo fato de todos os cursos para iniciantes, alfabetizados ou para educadores terem sido realizados nas aldeias, além das pessoas acima referidas, diversas outras se faziam presentes nas atividades dos cursos e de uma forma ou de outra influenciavam no processo escolar e por ele eram também influenciadas. Neste sentido vale lembrar que entre os Kanamari quaisquer conhecimentos são disponibilizados a quem por eles se interessar e há liberdade para que as demais pessoas se coloquem diante das questões de interesse.



Fotografia 7: III Curso de Formação para Educadores Kanamari. Igarapé Matrinchã.
Fonte: Silas Moraes. 1998.

Em 1995, a existência de adolescentes alfabetizados nas aldeias indicava que vários conhecimentos do universo escolar estavam sendo compartilhado entre os parentes, tanto através de iniciativas de aulas, como num processo informal. Havia uma média de três pessoas alfabetizadas por aldeia, em consequência deste processo **informal**, ou seja, independente da presença das tais agências externas. A equipe e a comunidade deveriam identificar estes **professores** e estabelecer um programa de formação.

Era fundamental incluir essas pessoas que já dinamizavam tais conhecimentos dentro de seus grupos familiares e que estivessem interessados em aperfeiçoar esta atividade. Desde o início, estes diziam ter muita insegurança e afirmavam que seus conhecimentos estavam ainda insuficientes para dizerem-se professores. Havia um grande desnível de conhecimento entre os cursistas, atribuído às diferentes experiências pessoais e às características dos trabalhos das agências que os alfabetizaram.

Na década de 1990, havia uma grande preocupação com a formação de professores. Estavam em voga nos meios indigenistas e acadêmicos, diversos debates sobre essa formação, sobretudo no que concerne aos conhecimentos culturais no espaço da escola.

Muito se falava também que em alguns povos este **novo personagem** estaria exercendo um tipo de liderança frente aos seus parentes, amparado pela nova relação que estabeleciam com a sociedade envolvente e com seus símbolos, configurando uma **elite** dentro dos grupos. Como alerta Nascimento (2004, p. 66), em algumas situações, se tem notícias de que ele “[...] usa, conscientemente, sua identidade étnica em defesa de seus interesses comerciais, além de exercer o controle político, desenvolvendo no interior das comunidades, diferenças até então não vividas”.

Assim sendo, em comum acordo, as comunidades Kanamari do Médio Juruá, decidiram que três pessoas por aldeia tivessem esta formação. Este grupo era composto de pessoas que tinham uma ou várias funções nas suas aldeias, ou seja, exerciam diversas formas de lideranças. Nem todos queriam ser professores, mas queriam estudar os referidos campos. Caberia às comunidades, a partir de seus critérios, decidirem quem seria o professor titular, que num momento posterior se relacionaria com a Secretaria de Educação para fins de oficializar sua função, uma vez que isto estava no horizonte das comunidades Kanamari.

O termo **educador** passou a ser utilizado para designar os participantes destes cursos a fim de amenizar as expectativas em relação à função do professor e por perceber que este termo se aproximava mais do sistema pedagógico Kanamari, onde o conhecimento é elaborado na experimentação coletiva.

De acordo com os diários de campo da equipes, desde o primeiro momento houve um debate sobre os processos próprios Kanamari de ensino e aprendizagem a fim de que a experiência se desse na perspectiva de que o processo escolar ali iniciado e os desdobramentos dele advindos expressassem as necessidades autenticamente Kanamari.

O I Curso de Formação para Educadores Kanamari (CFEK) iniciou com uma reflexão sobre a educação tradicional e escolar. Pretendia-se discutir com os Kanamari a melhor maneira de esses novos conhecimentos circularem e serem reelaborados. A aprendizagem pela experiência - fazendo junto - pareceu constituir-se no método preferido, como é destacado num texto elaborado pelos educadores *Thahene* e *Bawae*⁹⁷: *O meu pai me ensina fazendo casa. Primeiro tece palha para cobrir a casa. Depois abre barrote, carrega para a casa. Depois cava barro e quando termina enterra barrote. Depois tira linha para a casa, depois tira paxiubão, bate e assoalha a casa.*

⁹⁷

Texto elaborado no II Curso de Formação para Educadores Kanamari, em novembro de 1997.

Neste I CFEK estavam presentes, além dos educadores, várias outras lideranças, dentre elas cinco idosos. Gersem Luciano, índio Baniwa, nosso assessor, orientou que os Kanamari explicitassem as nuances do seu processo tradicional de ensino/aprendizagem. Representaram em desenhos de *tudo o que é do Kanamari*, para depois desenharem a escola que os Kanamari desejam. Desta forma, com seus desenhos e alguns textos, foi sendo criada a primeira elaboração dos Princípios da Escola Kanamari:

Princípios da Escola Kanamari

- que a escola seja na aldeia;
- que ensine a língua Kanamari e o português;
- que ensine matemática;
- que dê força à cultura Kanamari;
- que ajude a defender a terra Kanamari;
- que se organize para garantir material escolar e construção de escolas;
- que as comunidades sejam conselheiras das escolas;
- que os professores indígenas aprendam a ensinar do jeito Kanamari;
- que aprendam e ensinem a história e geografia dos Kanamari e de outros povos.

O currículo escolar, o regimento interno e outras balizas da escola indígena Kanamari começaram a ser definidas pelos participantes. Sobre esta afirmação Silva (1998, p. 49-50) assevera:

A escola indígena [...] ao mesmo tempo em que se assegura e fortalece a tradição e o modo de ser indígena, fornecem-se os elementos para uma relação positiva com outras sociedades, a qual pressupõe por parte das sociedades indígenas o pleno domínio de sua realidade: a compreensão do processo histórico em que estão envolvidas, a percepção crítica dos valores e contra-valores da sociedade envolvente, e a prática da autodeterminação. Como decorrência da visão exposta, a educação escolar indígena tem que ser necessariamente específica e diferenciada, intercultural e bilíngüe.

Tanto na preparação como na realização dos três Cursos de Formação para Educadores Kanamari (CFEK) ficou explícito que os educadores elegeram como meta o aprofundamento dos conhecimentos sobre o mundo externo. As reelaborações dos participantes mostravam que os conhecimentos estavam sendo reformulados com uma intensa participação das lideranças e das demais pessoas que cotidianamente freqüentavam os eventos. Os mais velhos sempre compareciam para participar dos trabalhos e trocar informações com as lideranças mais jovens sobre os temas debatidos nos cursos e demais eventos correlatos.

Desta forma, seria possível sonhar com “[...] o ainda distante controle social das práticas escolares.” (MÜLLER, 2006, p. 124), a partir da qualificação dos sujeitos nela envolvidos para aumentar a sua “[...] capacidade de decisão sobre os elementos culturais a ser ali veiculados.” (BATALLA, 1991, p. 49).

Dos três CFEK, apenas duas mulheres Kanamari participaram de todas as edições. Sua participação, assim como das pessoas que circulavam em torno da escola/curso, se deu de forma bastante diferenciada. Chegavam ao local do curso depois dos demais e frequentemente saíam para fazer comida, banhar as crianças ou ajudar outras mulheres a fazer caixuma. Ocorria que muitos cursistas traziam para a escola suas esposas e filhos e aproveitavam a oportunidade de incluí-las nas atividades do curso. A participação das mulheres dinamizava a relação com o cotidiano da aldeia anfitriã e facilitava a aproximação com os moradores do local.

A partir de 1996, apesar de toda a cautela, a aproximação entre os índios e o Estado, era um desafio que se aproximava mais e mais, em vista das sedutoras propostas de benefícios. As investidas da Prefeitura sobre as populações indígenas se configuraram de várias formas: ora prometendo melhorias nas áreas de saúde, economia e educação, ora fixando não índios dentro de áreas indígenas já demarcadas.

A Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas do MEC acenava positivamente com o programa de financiamento de projetos alternativos, uma vez que o Ministério tinha até o ano de 2001, como prazo para qualificar os professores indígenas no nível de magistério. A parceria com as equipes indigenistas foi a estratégia oficial para alcançar esta meta.

Várias equipes indigenistas no Brasil elaboraram projetos para o MEC. Esta relação com o MEC foi bastante questionada, mesmo no meio indigenista, uma vez que representava uma maior possibilidade de engessamento pelas estruturas das políticas oficiais. De outra parte, seria uma forma prática de retirar de foco o assédio populista das prefeituras. Além disso, a confirmação de uma parceria com o MEC deveria resolver o problema crônico da falta de certificação dos estudos anteriores dos professores indígenas, o que lhes impedia de serem contratados e de terem acesso aos materiais didáticos e a alguns permanentes.

No contexto do Juruá, essa parceria foi fundamental para garantir os honorários e as passagens das assessorias nos três Cursos de Formação para Educadores Kanamari, entre 1996 e 1998. A liberação do financiamento do MEC, porém, foi dificultada pela já conhecida burocracia oficial e não fosse o empenho diuturno das entidades e a disponibilidade destas assessorias, esses cursos dificilmente seriam realizados com tais presenças.

Em maio de 1998 a Secretaria Estadual de Educação (SEDUC/AM) promoveu o I Seminário de Educação Escolar Indígena do Amazonas (S.E.E.I./AM). Para este evento foram convidados cerca de 400 índios de todo o estado, entre professores e lideranças, além

de representantes de entidades indigenistas e da comunidade acadêmica. As três entidades indigenistas de Eirunepé compareceram e acompanharam dois Kanamari e cinco Kulina.

Ainda em 1998, após uma longa negociação foi programado o I Seminário de Educação Indígena do Médio Juruá. O evento foi financiado pela SEDUC/AM e organizado pelas equipes indigenistas em Eirunepé, na perspectiva de ampliar o diálogo com a Secretaria Municipal de Educação de Eirunepé para organizar um programa de apoio oficial às escolas indígenas do município visando à continuidade do processo de formação dos professores, suas contratações, a construção da estrutura física das escolas e principalmente à autonomia didática e pedagógica.



Fotografia 8: Lideranças Kanamari no I Seminário de Educação Indígena. Eirunepé. 1998.

Fonte: Solange Per eira da Silva

Como resultado deste evento, foi acordado que as entidades indigenistas repassariam relatórios dos cursos já realizados para que a SEDUC/AM encaminhasse, junto ao recém criado Conselho Estadual de Educação, o reconhecimento do processo e o aproveitamento das cargas horárias já trabalhadas. Pois como foi dito anteriormente, para os órgãos oficiais de educação, em todas as esferas, interessava reaproveitar os passos dados pelas organizações indigenistas, no que se refere à formação indígena para que o Estado se aproximasse do cumprimento das metas do Plano Nacional de Educação.

Foram eleitos membros de uma comissão de encaminhamento das questões relativas à formação de professores no Médio Juruá. Esta Comissão foi formada por um professor e um chefe de cada povo, de representantes das entidades indigenistas e um representante da SEMEC e outro do Instituto de Educação Rural do Amazonas (IER-AM), onde se encaminhavam as questões referentes à escolarização indígena.

Esta aproximação com o Estado, temida e pretendida, buscava criar uma escola que realçasse por fim as perspectivas da construção de novas bases destas relações, a partir do desvelamento de características constitutivas das próprias culturas aí envolvidas. Isto pode ser percebido nas falas e nos escritos por eles elaborados nos eventos.

Um exemplo elucidativo ocorreu no 3º Curso de Formação para Educadores Kanamari, em 1998, realizado imediatamente após o I Seminário de Educação Indígena do Médio Juruá. Após o atento exame das propostas trazidas deste evento, todos elaboraram um texto. Inicialmente, de forma oral entre as lideranças mais idosas, depois os jovens escreveram e passavam à apreciação coletiva. As equipes indigenistas participativamente revisaram a ortografia e gramática.

O texto demonstra os objetivos amplos da formação e fala da continuidade do processo escolar desenvolvido nas suas aldeias desde a década de 1980, pelas entidades indigenistas. Também expressa preocupação com a formação dos funcionários dos órgãos oficiais de ensino:

Aldeia Matrinchã, 10 de dezembro de 1998.

Para OPAN e MMK.

Nós somos educadores e professores do povo Kanamari e estamos mandando esta carta para a OPAN e a MMK. Nós queremos que a OPAN e a MMK mandem uma pessoa para fazer curso de formação de professores nas aldeias Kanamari.

O IER-AM e a SEMEC estão falando que vão fazer curso, mas eles nunca trabalharam com Kanamari. Queremos que a OPAN e a MMK ajudem para eles saberem respeitar o jeito do índio.

Os cursos são muito importantes para nós. Nós queremos falar bem na língua portuguesa para nós discutirmos na demarcação da terra; também precisamos curso para nós termos mais didáticas.

Os relatos espontâneos e as avaliações dos cursos, encontros e demais eventos apontam que os índios da região estão demarcando uma nova dinâmica em sua própria vida e nas relações que estabelecem conscientemente. Conforme Konder (1992, p. 115):

A práxis é a atividade concreta pela qual os sujeitos humanos se afirmam no mundo, modificando a realidade objetiva e, para poderem alterá-la, transformando-se a si mesmos. É a ação que, para se aprofundar de maneira mais conseqüente, precisa da reflexão [...].

Os textos indígenas apresentados nesta dissertação indicam o conhecimento deste povo no que se refere ao seu passado e apontam também para o desenho cultural coletivamente traçado pelos Kanamari juntamente com outros aliados indígenas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho indigenista da OPAN desde 1980, e da MMK desde 1993, junto ao povo Kanamari, no Médio Juruá, tem como principais características a inserção direta no ambiente físico e cultural das aldeias, o fortalecimento das organizações tradicionais e do sistema pedagógico, a criação de espaços de reflexão e formação e o apoio incondicional ao protagonismo indígena.

É uma iniciativa estruturada em quatro pilares fundamentais e complementares: relação com outros grupos militantes, com centros acadêmicos, com os poderes públicos nas três esferas e principalmente, a relação com o próprio povo Kanamari.

A ênfase da ação do indigenismo ora apresentado se pretendia no campo da escolarização, uma experiência “Realmente instrumental, porque integrada ao nosso tempo e ao nosso espaço e levando o homem a refletir sobre sua ontológica vocação de ser sujeito.” (FREIRE, 2005, p. 114). Porém, as equipes e os indígenas também dispuseram de atenção, tempo e recursos financeiros e humanos para os campos de saúde e terra.

No campo da saúde, as equipes e os índios atuavam tanto como guias, interlocutores e intérpretes, como co-elaboradores e co-executores de projetos e cursos, ministrados pela FNS, para agentes indígenas de saúde e/ou para suas comunidades, assim como para os profissionais de saúde de Eirunepé.

As equipes registraram e divulgaram os eventos por elas organizados, explicitando seus debates e encaminhamentos, em linguagem acessível e figuras elucidativas aos temas tratados, conforme Apêndices A e B. Há de se destacar os Relatórios dos Encontros de Formação Política⁹⁸ As publicações dos dois primeiros Cursos de Formação para Educadores Kanamari foram financiadas com recurso dos projetos aprovados pelo MEC, via Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas.

No período aqui delimitado, há alguns resultados quantificáveis relevantes relacionados aos eventos de formação, porém iniciados na década de 1980:

- homologação duas áreas Kanamari e duas áreas Kulina;

⁹⁸ Desde 1993 as equipes da OPAN e MMK elaboraram material de leitura com temas específicos como saúde e educação e os Relatórios dos Encontros de Lideranças que ocorriam anualmente. Este material contribuiu como suporte na extensão dos debates para o ambiente das aldeias.

- diminuição das invasões das terras indígenas;
- diminuição de exploração indevida de madeira e outros produtos florestais;
- aumento da produção e comercialização dos produtos indígenas;
- aumento da participação de lideranças em eventos regionais e nacionais;
- realização de ações preventivas e de atendimento nas aldeias e na cidade;
- realização de cursos para de agentes indígenas de saúde;
- a construção de uma escola em uma aldeia de cada povo;
- aprovação pelo MEC de projetos específicos na área de escolarização.

Porém, o resultado mais importante foi o fortalecimento e a melhoria da auto-imagem indígena, o que pode ser observado nas falas e pela quantidade e a qualidade da participação de mulheres e de lideranças tradicionais nos eventos. O aspecto fundamental destas conquistas é que os indígenas participaram de formas variadas acompanhando e definindo os rumos das ações descritas.

Voltamos, portanto, ao aspecto diferencial do modo de ação do indigenismo alternativo que indica caracterizar-se pelo “[...] método ativo, dialogal, crítico e criticizador.” (FREIRE, 2005, p 115). Os resultados aqui apresentados são frutos de um trabalho de décadas que não podem ser creditados apenas aos indígenas e aos seus apoiadores, no tempo e espaços aqui descritos. São méritos de um sem número de povos e instituições que ao longo dos séculos vêm aperfeiçoando as estratégias nesta relação intercultural.

A perspectiva é que a região do Médio Juruá abra-se para descobrir-se ambiental, social e culturalmente múltipla, diversa. É fundamental que as pessoas percebam que tal diversidade oferece todas as possibilidades de real desenvolvimento local sustentável e compartilhado.

É difícil prever os rumos que os povos indígenas da região irão tomar. As arestas verificadas nesta relação intercultural estão sendo aparadas continuamente pela imensa capacidade desses povos darem o seu próprio tom. Muito sabiamente, adequando as táticas, refazendo objetivos, reestabelecendo as prioridades na superação de novos desafios. Sem confronto, mansa e alegremente os Kanamari vão levando o barco para o porto de sua cultura.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Marta M e SILVA, Márcio F. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. In SILVA, Aracy L. e GRUPIONI, L. D. (Org.). **A Temática Indígena na Escola** – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º graus. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1994.

BALANDIER, Georges. **As dinâmicas sociais** - sentido e poder. S. Paulo - Rio de Janeiro: Difel, 1976.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *La teoria del control cultural en el estudio de procesos étnicos*. Ciudad de México: Papeles de la Casa Chata. n. 3, 1987.

_____. **Pensar nuestra cultura**. Ciudad de México: Alianza Editorial, 1992.

BOBBIO, Norberto, **O Futuro da Democracia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

_____. MATTEUCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Ciência Política**. 12. ed. Brasília: Dinalivro, v. 2, 2004.

BRAND, Antonio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani**: os difíceis caminhos da Palavra. 1998. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica PUC/RS. Porto Alegre, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, **Educação Popular**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. (Org.). **Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

CAMARGO, Dulce M. Pompêo. **Mundos entrecruzados**: Projeto Inajá: uma experiência com professores leigos no Médio Araguaia. Campinas: Editora Alínea, 1997.

CANDAU, Vera M. F. Multiculturalismo, cotidiano escolar e formação de professores. In: **Colóquio sobre Questões Curriculares da Universidade do Minho**, Portugal, 2002.

CARVALHO, Maria Rosário. **Os Kanamari da Amazônia Ocidental** – História e Etnografia. 1998. 372 f. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. **O futuro da questão indígena**. Disponível em <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 20 fev. 2007.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução: Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DEMO, Pedro. **Pesquisa e informação qualitativa: aportes metodológicos**. Campinas: Papirus, 2001. (Coleção Papirus Educação).

DOIMO, Ana Maria. Movimento Social: a Crise de um conceito. In **A vez e a voz do Popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahur Editora, 2000.

EMIRI, Loreta; MONSERRAT, Ruth. **A conquista da escrita**. Encontros de educação indígena. São Paulo / Cuiabá: OPAN, Iluminuras. 1989.

FLEURI, Reinaldo M. Intercultura, educação e movimentos sociais no Brasil. In: **V Colóquio Internacional Paulo Freire**. Recife, 19 a 22 set. 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. Saberes Necessários à Prática Educativa. 12 ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura).

_____. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Notas de Ana Maria Araújo Freire. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 41. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2005.

GADOTTI, Moacir. Educar para outro Mundo Possível. In: **Revista Fórum**. São Paulo. Out. 2006, n. 43, ano 5, p. 9.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1978.

GIROTTTO, Renata Lourenço. **Por uma nova textura histórica: o movimento de professores indígenas Guarani/Kaiová em Mato grosso do Sul – 1988 a 2000**. Dissertação de Mestrado em História. Campo Grande: UFMS. 2001.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais e Educação**. São Paulo: Cortez Editora, 1992.

_____. **História dos Movimentos e Lutas Sociais**. A construção da Cidadania dos Brasileiros. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Teorias dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

HAGUETTE, Teresa M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HECK, Egon Dionísio. **Os índios e a caserna - Políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985**. Campinas. 1996. Dissertação de Mestrado em Ciências Políticas. Campinas: UNICAMP, 1996.

HOLLIDAY, Oscar Jara. **Para Sistematizar Experiências**. Tradução Maria Viviane V. Rezende João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1996.

LABIAK, Araci Maria. **Frutos do céu e frutos da terra: aspectos da cosmologia Kanamari no Warapekon**. 1997. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1997.

LEITE, Arlindo Gilberto de Oliveira. **Educação indígena Ticuna: livro didático e identidade étnica**. 1994. Dissertação de Mestrado em Educação. Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: UFMT, 1994.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade: Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In FILHO, J. Pacheco de Oliveira. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora da UFRJ, 1987.

LUCIANO, Gersem. Economia Indígena: Experiências e Possibilidades. In **Relatório do Seminário Indigenista**. Cuiabá. Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) - 2004.

MAHER, Tereza de J. Machado. **Ser professor sendo índio**: questões de língua(gem) e identidade. 1996. 261f. Tese de Doutorado em Lingüística. Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas: UNICAMP, 1996.

MEGGERS, B. J. **Amazônia, a ilusão de um paraíso**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987.

MELIÀ, Bartomeu. **Educação Indígena e Alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.

MONSERRAT, Ruth. Conjuntura atual da educação indígena. In EMIRI, Loreta; MONSERRAT, Ruth. **A conquista da escrita**. Encontros de educação indígena. São Paulo / Cuiabá: OPAN, Iluminuras, 1989.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 8. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2003.

MÜLLER, Maria Lúcia R. Trabalhando as diferenças no ensino fundamental. In: MÜLLER, Maria Lúcia R. (Org.). **Cadernos NEPRE**. v. 1, n. 01, jan. jun. 2005. Cuiabá: EdUFMT, 2005.

_____; PAIXÃO, Léa Pinherio. **Relações raciais nas escolas de Mato Grosso**. Educação, Diferenças e Desigualdades. Cuiabá: EdUFMT, 2006.

NASCIMENTO, Adir Casaro. **Escola indígena**: palco das diferenças. Campo Grande: UCDB, 2004. (Coleção teses e dissertações em educação, v. 2).

NEVES, Lino João de O. Funai no Juruá: não ajuda e estorva. In **Povos indígenas no Brasil. 1990. Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo: CEDI, 1991. (Série Aconteceu Especial. 18. 592 p Il).

OLIVEIRA FILHO, J. Pacheco. O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista. In OLIVEIRA FILHO, J. Pacheco. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero; Editora da UFRJ, 1987.

_____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) do indigenismo e a atualização de um preconceito, In LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC/Mari/UNESCO, 1995. p. 61-81.

_____. **Uma etnologia dos “índios misturados”**: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Rio de Janeiro: MANA, v. 4, n. 1, 1998. p. 47-77.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.

PORRO, Antonio. **As crônicas do Rio Amazonas**. Tradução, introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas a Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992.

REESINK, Edwin Boudewijn. **Imago Mundi Kanamari**. 1993. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Adelina Marques, LABIAK, Araci; NEVES, Lino J. O. Elementos da fonologia Kanamari. In: **Cadernos de Estudos Lingüísticos**. n.16. Campinas: UNICAMP, 1989.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

_____. **Confissões**. São Paulo: Companhia da Letras, 1997.

SAMS, Jamie. **As Cartas do Caminho Sagrado**. 2. ed. Tradução Fábio Fernandes. Rio de Janeiro, Rocco. (Coleção Arco do Tempo)

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências** Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, 237-280. 2002

SCHROEDER, Ivo. **Indigenismo e política indígena entre os Parintintin**. 1995. Dissertação de Mestrado em Educação. Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: UFMT, 1995.

SECCHI, Darci. **Professor indígena**: a formação docente como estratégia de controle da educação em mato grosso. 2002. Tese de Doutorado em Ciências Sociais-Antropologia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC/SP, 2002.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.) **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2000.

SILVA, Aracy Lopes da; Grupioni, Luis Donisete. **A Temática Indígena na Escola** – Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1994.

SILVA, Edna Soares. **Gênese e Identidade Educacional do Centro de Direitos Humanos Henrique Trindade**. – CDHHT-MT. 2005. Dissertação de Mestrado. Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: UFMT, 2005.

SILVA, Márcio. **Educação e sociedades indígenas**; subsídios aos projetos demonstrativos para populações indígenas. São Paulo: FFLHC-USP, 1999. (N.P).

_____. A conquista da escola. Educação escolar e movimento de professores indígenas no Brasil. In: **Em Aberto**. Brasília: MEC/INEP, 1994c.

_____. **A conquista da escrita**. Campinas: Unicamp, 1994. (mimeo).

SILVA, Rosa Helena Dias da. **A autonomia como valor e a articulação de possibilidades**: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir dos seus encontros anuais, 1997. Tese de doutoramento. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

_____. ; COSTA, Valéria. Práticas pedagógicas em espaços alternativos de inclusão social: o caso da educação [escolar] indígena. In. **Encontro Nacional de Didáticas e prática de Ensino**. 13. ed. Políticas Educacionais, tecnológicas e formação do educador: repercussões sobre a didática e as práticas de ensino. Recife: ENDIPE, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidades terminais**: as transformações na política da pedagogia e na pedagogia da política. Petrópolis: Vozes, 1996.

TORRES, Artemis. Luta por Escola na periferia: o Caso Bela Vista. In TORRES, Ártemis (Org.) **Mato Grosso em Movimentos**: ensaios de educação popular. Cuiabá: EdUFMT, 1994.

TORRES, Maristela. **Interculturalidade e educação**: um olhar sobre as relações interétnicas entre alunos Iny e a comunidade escolar na região do Araguaia. 2003. Dissertação de Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: UFMT, 2003.

TRINIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

ZORTHÊA, Kátia Silene. **Daraiti Ahã**: escrita alfabética entre o Enawene Nawe. 2006, Dissertação de mestrado em Educação. 2006. Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá: UFMT, 2006.

ZWETSCH, Roberto. As Igrejas protestantes e os povos indígenas. In **OPAN. Ação Indigenista como Ação Política**. Mato Grosso: OPAN, 1987.

Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo: CEDI, 1991. (Série Aconteceu Especial. 18. 592 p Il).

CIMI Regional de MT. **Um diálogo com Paulo Freire sobre educação indígena**. Cuiabá: CIMI – Regional de Mato Grosso, 1982. (mimeo).

GTME. **Relatório Seminário Indigenista: Economia Indígena: experiências e possibilidades**. Chapada dos Guimarães. 2004.

IGREJA METODISTA. **Diretrizes Pastorais para a Ação Missionária Indigenista**. São Paulo: Colégio Episcopal; Biblioteca Vida e Missão. Documento – n. 9, 1999. p. 13-17.

LEITE, Arlindo G. de Oliveira. **Parecer sobre o Projeto Kanamari**. Cuiabá. OPAN, 1998.

MEC. **Diretrizes para a política nacional de educação escolar indígena**. Cadernos de educação básica, série institucional, v. 2. Brasília: MEC, 1993.

MORAES, Silas da S. e SILVA, Solange P. **Relatório do 3º Curso de Educadores Tâkâna / Kanamari**. Cuiabá: Missão Metodista junto aos Kanamari e OPAN, 1998.

OPAN. **Ação Indigenista como Ação Política**. OPAN. MT 1987.

OPAN, MMK e COMIN. **Relatório do Encontro de formação para Lideranças Kanamari e Kulina**. Eirunepé-AM, 1995.

OPAN, MMK e COMIN. **Relatório do Seminário Temática Indígena na Escola e Escola Indígena**. Eirunepé-AM. 1997.

SECCHI, Darci. **Diagnóstico da educação escolar indígena em Mato Grosso**. Cuiabá: PNUD/Prodeagro, 1995.

SILVA, Solange Pereira da e MORAES, Silas da Silva. **Relatório geral**. Cuiabá: OPAN e MMK, 1998.

SILVA, Solange Pereira da. **Histórias de Kanamari escritas no 2ºCurso de Formação de Educadores**. Brasília. Projeto Kanamari/MEC/UNESCO. 1998.

Lideranças Kanamari. Indígenas rebatem as acusações feitas pelo vereador Paulo George **O povo do Juruá**. Eirunepé, n 2, p 1 – 20, out. 1997.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Entrevista Dom Pedro Casaldáliga fala sobre o julgamento de Vicente Cañas**. Disponível em: <www.cimi.org.br>. Acesso em: 23 out. 2006.

MONTEIRO, Rosa Maria. **Wana Adjaba Itsonim Nawara - Os Donos da terra Wana Adjaba itsonim nawara (os donos da terra)**. Disponível em: <<http://www.opan.org.br/opan>> Acesso em: 27 set. 2006.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)**. Mana v. 3 n. 1 Rio de Janeiro, abr. 1997. Disponível em: <www.scielo.br/scielo> Acesso em: 27 set. 2006.

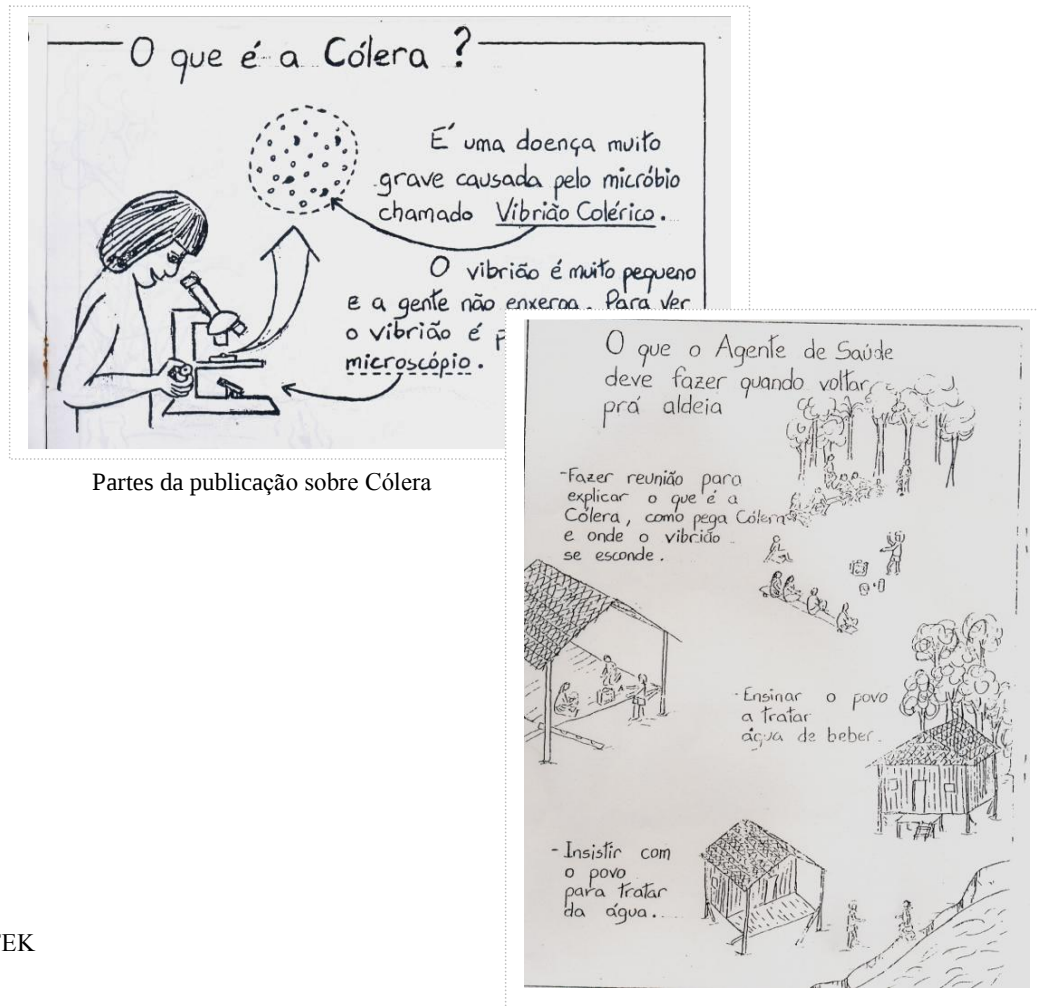
SILVA, Rosa Helena Dias da. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/26/trabalhos/rosahelenadidasilva.rtf>>. Acessado em 03 out. 2006.

APÊNDICES

Apêndice A – Material elaborado para os temas saúde e educação



Princípios da Escola Kanamari, apresentados na publicação do 1º CFEK



Apêndice B – Encontros de Formação de Lideranças

Então conversamos da produção e comércio.
O cariú chama isso de Economia.

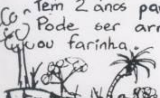
Os chefes contaram como está a aldeia.
Dos roçados, do milho e do boi.

Depois falamos do IBAMA, do CIAMA
e de quem pode ajudar na produção.



O IBAMA vai comprar borracha.
Mas tem que ser limpa, prensada e defumada.
Borracha boa tem bom preço - R\$ 1,25.

O CIAMA vai emprestar dinheiro.
A comunidade usa para comprar a semente ou o material.
Depois paga tudo com produção.
Tem 2 anos para terminar de pagar.
Pode ser arroz, milho, feijão ou farinha.



O Alexandre da FUNAI conseguiu material.
São 4 moltores, 4 engenhocas, 5 forras.
material escolar.
Tem que ver como vai ser usado.

OPAN, MIMKA e COMIN continuam apoiando.
Tem o batelão para a produção. Mas precisa ser bem cuidado.
Estamos conseguindo sementes.
E tem motor e bola pra emprestar.
As aulas de matemática também vão ajudar.

PREÇO POR KILO	
Arroz c/casca....	0,30
Milho seco.....	0,25
Feijão - Peruano....	0,80
- Cariquinha.....	0,60
- Prainha.....	0,40
Farinha de 1ª.....	0,48

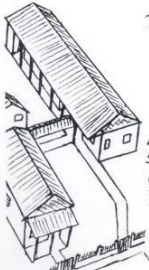
Partes de publicação do Encontro de Formação para Lideranças Kanamari e Kulina - 1996

Também falamos da Casa do Índio

Teve muita reclamação.
Tem que cuidar mais da limpeza.
Só pode ficar na casa quem cuida.

As leis tem que ser respeitadas.
Só usa quem vem para Curso e Reunião.
Ou quando vem com muita produção.
Daí só fica 3 dias.

Bêbado vai procurar outro lugar.



OPAN, COMIN e MIMKA mostraram quanto dinheiro foi usado no Encontro.

	Reais
• Arrumação da Casa.....	100,00
• Viagem dos índios, da Judite e pra chamar pra reunião.....	800,00
• Comida e limpeza.....	600,00
Somando tudo deu.....	1.500,00



Outra conversa foi da Terra.

Judite falou o que está na lei.
São 5 etapas para o Governo dizer que a terra é dos índios.

- 1 Primeiro a FUNAI vai conhecer a terra e faz um mapa. Como fez em 95 na área Mawete dos Takana. Isso é a Identificação.
- 2 Se o Ministério concordar, então escreve no jornal. Assim todas as pessoas ficam sabendo. A área está Delimitada.
- 3 Quando faz a picada, é a Demarcação. É o que os Madija estão fazendo.
- 4 Se ficar tudo certo, o Presidente assina. Então está Homologada.
- 5 Daí só falta ir no cartório da cidade e Registrar.

Assim fala no decreto 22/91. Com o decreto 1775/96 fica um pouco diferente.



Depois conversamos de como cuidar para cariú não entrar.

Vigia as placas para não serem roubadas.
Denunciar tudo na FUNAI e na Polícia.

E falamos da picada dos Madija.

Marcamos os dias do trabalho.
Vimos quem vai ajudar com farinha.
E as turmas de trabalho.
Olha ali como ficou.



Apêndice C - Planilha de Atividades de 1995

Evento	Promoção	Aldeias Envolvidas	Assessorias	Local	Participantes
Viagem de preparação para o Encontro de Lideranças	OPAN, MMK e COMIN	Todas do Juruá			
Encontro de Formação para Lideranças	OPAN, MMK e COMIN	Todas do Jutai e Juruá	Chico Preto Apurinã e José Otávio – agrimensor da UNI-AC	Eirunepé	70 pessoas
Visita do Procurador Geral da República e da Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI.	UNI-AC e OPAN, MMK e COMIN	Todas do Jutai e Juruá		Eirunepé	
Formação ampliada para o combate ao cólera	FNS e OPAN	Todas as aldeias		Aldeias	Todas as aldeias
Palestra no Curso de Reciclagem dos Professores Rurais	SEMEC – Eirunepé			Eirunepé	60 pessoas
Português e Matemática	OPAN e MMK			Paraíso Igarapé Três Bocas	17 pessoas
Português e Matemática	OPAN e MMK			Terra da Lontra (Igarapé Santa Rita)	22 pessoas
Assessoria ao professor <i>Bawae</i>	OPAN e MMK			Terra da Lontra (Igarapé Santa Rita)	
Português e Matemática	OPAN e MMK			Aldeia Três Lagos Rio Itucumã	15 pessoas
Assessoria ao professores <i>Tsemo e Kawahere</i>	OPAN e MMK			Aldeia Três Lagos Rio Itucumã	
Apoio a produção e escoamento de farinha	OPAN e MMK	Maloca, Terra da Lontra e Mamorãhe		Aldeias citadas e Eirunepé	Aproximadas 250 pessoas
Português e Matemática				Terra da Lontra (igarapé Santa Rita)	15 pessoas
Português e Matemática				Paraíso* (igarapé Três Bocas)	7 pessoas (educadores)
Reuniões do povo Kanamari.	Apoio OPAN e MMK	Queimada, Paraíso, Matrinchã, Terra da Lontra, Mangueira.	Casal de Katukina do Rio Biá, Zivaldo Teles _OPAN e Paulo Silva da Ig. Metodista	Aldeia Três Unidos	30 pessoas

Apêndice D - Planilha de Atividades de 1996

Evento	Promoção	Aldeias Envolvidas	Assessorias	Local	Participantes
Viagem para discutir o Decreto 1776/96	OPAN e MMK	Todas as aldeias		Todas as aldeias	Índios do Juruá
Levantamento do Censo populacional	OPAN e MMK	Todas as aldeias		Todas as aldeias	
Alfabetização em língua Portuguesa, Matemática e Conhecimentos Gerais.	OPAN e MMK	Matrinchã, Maloca,			
Encontro de Formação de Lideranças.	OPAN, MMK e COMIN	Representantes do Juruá e do Jutai	Judite Moreira – CIMI, Chico Preto, Manoel Kaxinawá – UNI-AC	Eirunepé	80 pessoas
1º CFEK	OPAN, MMK (Recursos de MEC)	Três Unidos. Igarapé Mamori	Gersem Luciano- COIAB e COPIAR, Arlindo Leite – GTME , Ivo Silva - OPAN e Maria José SEMEC Eirunepé		

Ivo Silva - OPAN e Maria José SEMEC Eirunepé

Apêndice E - Planilha de Atividades de 1997

Evento	Promoção	Aldeias Envolvidas	Assessorias	Local	Particip.
Elaboração do Caderno do Aluno-Educador do 1º CFEK.	OPAN e MMK			Eirunepé-AM e S. Paulo-SP	
Encontro de Coordenadores de Projetos de Formação de Professores Indígenas	MEC e MS	Solange OPAN		Brasília-DF	50 pessoas
Seminário Temática Indígena na Escola e a Escola Indígena ⁹⁹	Equipes indigenistas, apoio SEMEC local.		Euclides Makuxi - CIR, Arlindo Leite - GTME e Monika Groissmann OPAN	Eirunepé.	70 pessoas
Alfabetização em língua Portuguesa, Conhecimentos Gerais e Matemática.	OPAN e MMK	Fortaleza			
Encontro da COPIAR	COPIAR e CIMI			Manaus-AM	
Reunião dos Prefeitos dos Municípios do Rio Juruá	Prefeitura de Eirunepé.			Eirunepé	150 pessoas
Encontro de Agentes Indígenas de Saúde e Microscopistas,	COIAB e CIMI.			Manaus.	
Elaboração de Projeto de Fiscalização e Manejo das Áreas Kanamari e Kulina	OPAN e MMK	Todas as aldeias se envolveram nas discussões	Rosa Monteiro - OPAN e Monika Groissmann - OPAN.	Finalização em Eirunepé	
Reuniões do povo Kanamari.		Queimado, Três Unidos, Massapê (Javari)	Chagas Kaxinawa –UNI-AC, Rosa Monteiro OPAN, e Monika Groissmann - OPAN.	Aldeia Fortaleza	25 pessoas
2º CFEK	OPAN, MMK (Recursos de MEC)	Boca do Matrinchã. Igarapé Três Bocas.	Márcio Silva UNICAMP; Arlindo Leite - GTME e Rosa Monteiro OPAN.		

⁹⁹ Evento destinado a professores da Rede Municipal de Ensino. Participaram 56 professores de 5ª a 8ª séries e do 2º Grau. Havia oito educadores Kanamari e dois índios Kulina.

Apêndice F - Planilha de Atividades de 1998.

Evento	Promoção	Aldeias Envolvidas	Assessorias	Local	Particip.
Encontro de Formação para Lideranças	Equipes indigenistas	Todas	Marcos – Assoc. Mun. de Professores, Luís Assoc. de Moradores do Bairro São José e Grosso da Assoc. de Pescadores de Eirunepé.	Eirunepé	150 pessoas
Seminário sobre Educação Indígena Estadual	SEDUC – AM	01 índio Kanamari e outro Kulina e 2 indigenistas		Manaus –AM.	450 pessoas
Reunião do Conselho Estadual de Educação	SEDUC – AM	01 índio Kanamari e outro Kulina e 2 indigenistas.			450 pessoas
Alfabetização em língua Portuguesa, Conhecimentos Gerais e Matemática.	OPAN e MMK	Maloca			
I Seminário de Educação Escolar Indígena do Médio Juruá.	Realização das Equipes Indigenistas com recursos da SEMEC e SEDUC	Todas do Juruá e Jutai	Tomé Cruz Kambeba UNI-Tefé, Gersem Luciano COPIAR, COIAB e Secretário de Educação de S. Gabriel da Cachoeira Arlindo Leite GTME, Gilvan Muller - UFSC e Kátia Zôrthea SEDUC – MT	Eirunepé	70 pessoas
3º CFEK	OPAN, MMK (Recursos MEC)	Mamorêhe	Arlindo Leite GTME		

Apêndice G - Quadro de Atividades em Escolarização MMK e OPAN - (1993 a 1998)

Mês	Cursos e Outras Atividades	Etapa (dias)	Turmas Participantes	Aldeia Cidade	equipe	Assessoria
Junho 1993	Matemática	única (27)	iniciantes - 21 educadores- 6	Três Lagos (Rio Itucumã)	Marcos Silas	
Agosto 1993	Matemática	única*	única – 15	Fortaleza (Igarapé São Vicente)		
Maio 1994.	Português e Matemática	1ª (9)	única – 15	Paraíso Igarapé Três Bocas	Cláudia Silas	
Julho 1994	Matemática	única* (28)	iniciantes - 15 educadores – 15	Matrinchã (Igarapé Matrinchã)	Marcos Cláudia	
Outubro 1994	Português e/ Matemática	2ª (20)	única – 15	Paraíso Igarapé Três Bocas	Cláudia Silas	
Junho 1995	Português e Matemática	3ª (46)	única – 17	Paraíso Igarapé Três Bocas	Solange Silas	
Junho 1995	Assessoria Professor	única (22)	professor. <i>Bawae</i>	Terra da Lontra (ig. Santa Rita)	Marcos	
Julho 1995	Assessoria Professor	única (15)	professores. <i>Tsemo e Kaeware</i>	Três Lagos (Rio Itucumã)	Marcos	
Setembro 1995	Português e Matemática	única (16)	única – 15	Terra da Lontra (Igarapé Santa Rita)	Solange Silas	
Outubro 1995	Português e Matemática	4ª (6)	Educadores – 7	Paraíso* (Igarapé Três Bocas)	Solange Silas	
Junho 1996	Português e Matemática	1ª	Iniciantes Educadores	Matrinchã (Igarapé Matrinchã)	Solange Silas	
Julho 1996	Português e Matemática	1ª	Única	Maloca (Igarapé Maloca)	Solange Silas	
Setembro 1996	Português e Matemática	2ª	Iniciantes Educadores	Matrinchã Igarapé Matrinchã	Solange Silas	
Novembro 1996	Seminário no 1º C.F.E.K.	(3)	Educadores e lideranças			Gersem Baniwa – COIAB-COPIAR Andréa Jakubasko – OPAN
Novembro 1996	1º C. F. E. K.	1ª	24 cursistas (7 aldeias)	Três Unidos Igarapé Mamori	Solange Silas	Ivo Silva - OPAN e Maria José SEMEC Eirunepé

Continuação

Mês	Cursos e Outras Atividades	Etapas (dias)	Turmas Participantes	Aldeia ou Cidade	Equipe	Assessoria
Janeiro 1997	Elaboração / publicação Caderno do Aluno-Educador	- (45)	-	-	Silas Solange	Claudia Moraes Arte
Julho 1997	Português e Matemática	1ª (24)	única – 20 (multiseriada)	Fortaleza Igarapé São Vicente	Solange Silas	
Agosto 1997	Participação Kanamari Encontro COPIAR	-	Ninha José Kanamari	Manaus		-
Setembro 1997	Português e Matemática	2ª (8)	única – 20	Fortaleza (ig. São Vicente)	Solange	
Novembro 1997	Seminário: Temática Indígena na Escola e Escola Indígena	- (2)	09 – Kanamari	Eirunepé	equipes indigenistas*	Arlindo Leite - GTME, Euclides Pereira – CIR-RR e Monika Groissmann – OPAN
Novembro 1997	2º C. F. E. K.	2ª	22 cursistas (9 aldeias)	Boca Matrinchã Igarapé Três Bocas	Solange Silas	Arlindo Leite - GTME Marcio Silva –UNICAMP
Janeiro 1998	Elaboração / publicação Histórias de Kanamari	-	-	-	Silas Solange	
Mai 1998	Seminário: Educação Escolar Indígena promoção SEDUC/AM	-	2 Kanamari e indigenistas	Manaus		
Julho 1998	Português e Matemática	2ª (15)	única – 14	Maloca (igarapé Maloca)	Solange	
Agosto 1998	Levantamento sobre Escolarização Kanamari	-	-	Rio Itucumã, e Igarapés Três Bocas, Mamori e Matrinchã	Solange Silas	Arlindo Leite
Novembro 1998	Seminário Educação Escolar Indígena do Médio Juruá. Promoção: SEDUC, SEMEC's e equipes indigenistas	- (4)	40 participantes Kanamari e Kulina	Eirunepé	Equipes indigenistas	Gersem Santos COIAB-COPIAR; Kátia Zorthêa SEDUC-MT; Gilvan Miller – UFSC Tomé Cruz - UNI-Tefé.
Novembro 1998	3º C. F. E. K.	3ª	24 cursistas	Matrinchã Igarapé Matrinchã	Solange e Silas	Arlindo Leite - GTME Marcelo e Luciana*

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)