

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS, POLÍTICAS E ECONÔMICAS DO
POVO BANIWA: INSERÇÃO AO MUNDO GLOBALIZADO**

Franklin Paulo Eduardo da Silva

Brasília - DF

2023

Franklin Paulo Eduardo da Silva

**AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS, POLÍTICAS E ECONÔMICAS DO
POVO BANIWA: INSERÇÃO AO MUNDO GLOBALIZADO**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB).

Orientador (a): Stephen G. Baines

BRASÍLIA - DF

2023

Franklin Paulo Eduardo da Silva

**AS TRANSFORMAÇÕES SOCIOCULTURAIS, POLÍTICAS E ECONÔMICAS DO
POVO BANIWA: INSERÇÃO AO MUNDO GLOBALIZADO**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB).

Aprovado em ____ de _____ de 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Stephen Gran Baines
Instituição: Universidade de Brasília
Presidente

Prof. Dr. Renato Athias
Instituição: Universidade Federal de Pernambuco
Membro Avaliador

Prof. Dr. Gersem José dos Santos Luciano
Instituição: Universidade de Brasília
Membro Avaliador

Prof. Dra. Aline Iubel
Instituição: Universidade Federal de Santa Catarina
Membro Avaliadora

Prof. Dr. Ênio Trindade
Instituição: Universidade de Brasília
Membro Suplente

Dedicatória

À minha família
Aos meus irmãos e primos
E aos meus pais e meu irmão Ribamar (*in*
memoria).

AGRADECIMENTO

Primeiramente, quero agradecer o Supremo Espiritual da vida e da humanidade (Deus/*Ñapirikoli*) que, com sua bondade e poder me conduziu para que eu pusesse vencer os obstáculos da vida terrena, me deu força, saúde e sabedoria para desenvolver todas as atividades de cunhos familiares, de atividades profissionais, acadêmicas e políticas. Assim como apoiou para que eu pudesse viajar, estudar, pesquisar e desenvolver todas as atividades necessárias para obter créditos e vencer esta etapa acadêmica da vida. Também pelos cuidados que tem por mim e pelos meus familiares nos momentos de dificuldades, momentos de tristezas, de perigos que enfrentei ou poderia ter enfrentado se não fosse Ele.

Quantas vezes ficava sem dinheiro para passagens de barco, de avião, ônibus ou que eu precisava de hospedagens, alimentação para mim e para minha família. Mas com a graça do Supremo Espiritual conseguia grandes promoções de passagens, carona com os amigos ou conhecidos, hospedagens solidárias e outras formas que só por ele conseguia solucionar. Assim eu conseguia seguir para meus destinos, muitas vezes, emocionado com a graça a mim dada, me levantava da situação crítica financeira, da situação de escassez de alimentação ou de outras dificuldades que enfrentava. Por tudo isso, eu agradeço imensamente ao Supremo Espiritual da minha vida terrena e da humanidade.

Com esta fé que quero começar a agradecer a Universidade de Brasília (UnB) que, através do Instituto de Ciências Sociais (ICS), em especial, Departamento de Antropologia (DAN) me acolheu com carinho, respeito e reconhecimento. Disponibilizou todas as condições materiais (salas de aulas, de estudos, bibliotecas, refeitórios, etc.), humanas (professores, administrativos, serviços gerais, coordenadores dos cursos, etc.) e tecnológicas necessárias e importantes para que eu pudesse estudar com dignidade e comprometimento.

Agradeço pela disponibilização da coordenação específica de assistências aos estudantes indígenas que, com muita competência, inteligência, profissionalismo e saber, me apoiou em todas as situações acadêmicas na Universidade. Também pela concessão de bolsa de estudo com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Superior (CAPES) do Ministério da Educação (MEC). Por todos esses apoios, agradeço a Universidade de Brasília (UnB), o Instituto de Ciências Sociais (ICS) e Departamento de Antropologia

Agradeço o meu professor orientador, Stephen Grant Baines que, com sua respeitosa e reconhecida competência profissional e responsável, contribuiu diretamente na organização e interpretação dos resultados das minhas pesquisas e o contexto geral do trabalho. Agradeço aos Professores Doutores Antonádia Monteiro Borges e Cristhian Teófilo

da Silva que contribuíram comigo na elaboração do trabalho, avaliando os textos e contextos. E com muito profissionalismo, responsabilidade e compromisso me orientaram destacando os assuntos que eu deveria explorar com mais detalhes, assim como os pontos desnecessários. A todos os professores, pelos ensinamentos, paciências, respeitos e humildades, muito obrigado!

Agradeço aos professores de todas as disciplinas que cursei para obter os créditos: Carlos Emanuel Sautchuk; Daniel Schroeter Simião; Henyo Trindade Barretto Filho; José Antônio Vieira Pimenta; Luís Roberto Cardoso de Oliveira; Marcela Stockler Coelho de Souza; Stephen Grant Baines e demais professores do Departamento de Antropologia (DAN) e de outros departamentos com tive aulas de disciplinas optativas. Com vocês aprendi não apenas os conteúdos das disciplinas, mas também exemplos de responsabilidade, de caráter, moralidade, humildade, profissionalismo, respeito e muitas outras aprendizagens.

À Coordenadora do Curso de Pós-graduação em Antropologia Social Andréia de Souza Lobo (coordenadora nos anos em que cheguei) e Carlos Emanuel Sautchuk (o atual coordenador) e do pessoal administrativo: Rosa Venina Macêdo Cordeiro; Jorge Máximo de Oliveira Barros Filho; Laíse Tallmann; Fernanda Leite; Apesar de não conversamos com frequência me recebiam muito bem no Departamento e me atendiam em tudo que eu precisava, como declarações, históricos escolares e muitos outros serviços que precisava de cada um (a) deles (as). Muito obrigado por tudo que fizeram por mim durante o período!

Aos meus informantes, como: Fernando José que com muita sabedoria me conduziu para olhar a questão das mudanças culturais e tradicionais do povo Baniwa a partir do olhar ancestral ou que ele chamou de olhar indígena (*newiki ikapakaa*); Laureano Rodrigues, pela sua bela história e experiência de migração de sua aldeia de origem no rio Içana para aldeia próximo da cidade São Gabriel da Cachoeira, em que habita até o presente momento; Alberto Apolinário, pela sua prontidão para contar-me as tradições e conhecimentos dos seus ancestrais na aldeia em que vivia, Tunuí Cachoeira, rio Içana; Laureano Miguel, pelo tempo dedicado para contar-me o que sabe sobre a pajelança e as transformações que observa ao longo do período desde seus ancestrais, passando pela sua geração até chegar às gerações de pajés de hoje em dia; a Santolina Alexandre pelas histórias e mistérios contados sobre lugares sagrados da região de Tunuí Cachoeira; André Fernando (André Baniwa) que fez esforço para me atender e responder às minhas questões de levantamento de informações em meio as suas corridas atividades profissionais em Manaus (AM), em que mora atualmente; a professora Madalena que atualmente trabalha na Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira, prontamente me atendeu para responder as minhas questões de levantamento de informações sem ter agendado esta entrevista antes e;

muitos outros informantes que contribuíram comigo como Armino Hermes (aldeia Morcielago, Venezuela), Lourenço da Silva (aldeia Morcielago, Venezuela), Francinaldo Faria (aldeia de São José, rio Içana), Valentim Custódio (Aracú Cachoeira, rio Içana). Agradeço todos e todas estas informantes pelas suas importantíssimas contribuições para esta tese, pelos conselhos e incentivos que me deram, assim como receptividades que me deram, disponibilidades e paciências que tiveram comigo durante as visitas para conversar sobre os assuntos aqui registrados. Meu muitíssimo obrigado!

Ao meu tio André da Silva, que desde meu nascimento não tinha conhecido, pois tinha migrado da aldeia dos nossos ancestrais ainda em sua adolescência para o município de Novo Airão (AM). Em 2018, meu primo André Fernando e o seu irmão Bonifácio José encontraram informações e contato dele e imediatamente me repassaram. Assim, comecei a ter contato diretamente com ele e por fim, em 2019, fui me encontrar com ele e conhecê-lo pessoalmente em sua própria residência na cidade de Novo Airão (AM). O meu encontro com este tio foi uma sorte grande e no momento oportuno, não apenas por encontrá-lo depois de muitíssimos anos, mas principalmente por ser no momento em que eu mais precisava de algum parente próximo de mim, que seria meu pai ou a minha mãe, nesse caso, foi o meu tio.

Isso porque em 2004 meu pai faleceu e em 2015 a minha mãe, então, restaram os meus irmãos mais novos que eu, meus tios pela parte da minha mãe, porém moram distantes da região em que fazia a minha pesquisa, por isso, não tinha contato frequente com todos eles. São situações que me faziam sentir um vazio até encontrar o meu tio André da Silva. Nesse pouco tempo, depois que encontrei esse tio, aprendi com ele sobre os nossos antepassados mais do que já tinha pesquisado antes, ou entendido sobre nós com os outros informantes, principalmente sobre a origem dos meus ancestrais. Por tudo isso, devo a ele agradecimento profundo e de toda a sua família, assim como meus dois primos que conseguiram seu contato.

Aos meus irmãos que sempre se preocuparam comigo, me enviando mensagens em redes sociais para saber como estou com a minha família, como anda meu trabalho, estudo e outros assuntos de interesses da família. Apesar de morarmos distantes uns dos outros, sempre procuramos nos manter ligados, seja através de redes sociais, telefonemas, encontros presenciais quando temos tempo ou oportunidades para nos comunicar. Também aos meus primos-irmãos que mesmo distante me apoiam com suas palavras de incentivos e fortalecimento dos nossos laços familiares. Meu sincero agradecimento a todos eles: meus irmãos; meus primos-irmãos; primos-cruzados; tios e tias maternas com que mantenho laços familiares próximos; assim como parentes que me incentivaram direta e indiretamente.

No meio desse tempo a minha mãe partiu para a eternidade (2015) e o meu pai em 2004. Mas não por isso vou deixar de agradecê-los, pois devo a eles os saberes e conhecimentos que tenho sobre os Baniwa, como por exemplo, a organização de clãs, parentesco, mitos e histórias. Sem eles, sem a educação, ensinamento de respeito e amor ao próximo que me deram, talvez, não estaria aqui defendendo essa tese. Poderia ter tomado rumo diferente se não fossem os conselhos e das preocupações que tinham comigo de repassar as histórias e mitologias. Mesmo estando com nosso Supremo Espiritual, agradeço eles imensamente por tudo que fizeram para/com minha vida. Obrigado, pai! Obrigado, mãe!

Agradeço os amigos, colegas e parentes que contribuíram comigo direta e indiretamente nas informações necessárias para formação dessa teoria. Principalmente, aqueles e aquelas com quem conversei sobre os assuntos aqui registrados. Obrigado pelas disponibilidades de seus tempos para conversarmos sobre esses assuntos, pelas caronas que me concediam para deslocar às comunidades quando precisava viajar, pelas recepções calorosas que me faziam quando chegava com vocês, respeito e humildade que tinham por mim quando estava com você e acima de tudo, acolhidas honrosas em suas casas. Obrigado também pela alimentação que me ofereciam durante as visitas, pelas orações, conselhos e incentivos. Por esses apoios, agradeço cada um/a de vocês, muito obrigado!

Por fim, a minha família que teve toda a paciência e compreensão para suportar as minhas ausências quando viajava para participar das disciplinas do curso e também das minhas indisponibilidades para atender às suas demandas quando me solicitado momentaneamente durante a elaboração textual deste trabalho, assim como durante as minhas ausências durante as minhas viagens de campo para pesquisa. Agradeço pelo seu apoio e incentivo incansável que esta família tem me dado durante todo esse período do curso, assim como apoio que sempre me deu e me dá para realização de todas as atividades de pesquisa, principalmente, os meus filhos que me ajudavam nas digitações de manuscritos e transcrições das gravações. Por tudo esse apoio eu agradeço imensamente cada um dos membros e membras da minha família, principalmente, a minha esposa Valkíria Apolinário, que apesar das suas reclamações diárias tem me apoiado para que pudesse cursar as disciplinas e desenvolver todas as atividades de pesquisas para obtenção de créditos. Aos meus filhos Frankito, Diego, Gilmar, Thaís, Nyrah e Maria, a todos e todas vocês, meu muito obrigado!

“A ideia predominante entre os índios do alto rio Negro é que uma vez civilizados, restaria buscar um patamar de vida próximo ao dos brancos, por meio dos processos de desenvolvimento. ” (LUCIANO, 2006a, p.2).

RESUMO

O tema aqui tratado, “As Transformações Socioculturais, Políticas e Econômicas do Povo Baniwa: inserção ao mundo globalizado”, busca estudar e apresentar fatores e experiências que contribuíram, ao longo do tempo, para mudanças das tradições socioculturais, sociopolíticas e socioeconômicas do povo Baniwa na região do rio Içana e seus afluentes. São transformações ocorridas desde período da vida em situação de menos contato com outros povos, para a vida de ‘civilizado’ com contato intensivo com outros povos ou a vida em sociedade globalizada (contato intenso com o mundo todo). A discussão destes assuntos tem como referências as histórias contadas pelos ancestrais, experiências acadêmicas, profissionais e participações em movimentos indígenas e nas políticas não-indígenas, assim como as análises de lideranças e profissionais indígenas de diferentes áreas de conhecimento. As descrições são organizadas em cinco partes: sendo que a primeira parte trata das questões que direcionam a pesquisa, como tema, justificativas metodológicas e embasamento bibliográfico. A segunda parte traz as descrições sobre a ‘Origem étnica e geográfica’ do autor, discute e analisa assuntos relacionados a identificação da aldeia de origem; caracterização do clã *Awadzoro*. Descreve sucintamente a história de primeiros personagens de transformação social, cultural e geográfico a partir de contatos forçados com os colonizadores. Discute os termos de parentesco, não no sentido de como são organizados entre os Baniwa, mas sim, do ponto de vista da transformação ou das trocas destes pelos nomes em outras línguas, como a portuguesa e a espanhola. Destaco nessa análise as consequências que essas transformações das tradições ocasionam na vida cotidiana das aldeias e das famílias. A terceira parte vem com as descrições de experiências acadêmicas, experiências profissionais, cargos e ocupações, participações em políticas não-indígenas e no movimento indígena do rio Negro. E a quarta parte analisa e reflete sobre as transformações de acesso às universidades públicas do Brasil, uso na alimentação e terapêutico da pimenta, termos preconceituosos utilizados na região do alto rio Içana, assim como a transformação da administração de conflitos entre os Baniwa. O propósito é entender as transformações ocasionadas pela introdução ou aceitação das culturas de outros povos pelos Baniwa, em especial, a cultura ocidental. O estudo foi feito de vários ângulos através de observações, participações, entrevistas, conversas e outros meios de obtenção de informações. Com isso, espera-se expor ao público leitor informações importantes sobre a realidade atual do povo Baniwa como importante ferramenta para tomada de decisões políticas em vários campos de interesse das aldeias Baniwa, assim como servir de referência para novos estudos.

Palavras-chaves: Transformações sociais. Indígenas. Baniwa. Alto Rio Negro. Rio Içana

ABSTRACT

The theme discussed here, "Sociocultural, Political and Economic Transformations of the Baniwa People: insertion into the globalized world", seeks to study and present factors and experiences that have contributed, over time, to changes in the sociocultural, sociopolitical and socioeconomic traditions of the Baniwa people in the region of the Içana river and its tributaries. These are transformations that occur from the period of life in a situation without much contact with other peoples to the 'civilized' life with intensive contact with other peoples or life in a globalized society (effective contact with the whole world). The discussion of these issues is based on the stories contacted by ancestors, academic experiences, professionals and participation in indigenous movements and non-indigenous policies, as well as the analysis of indigenous leaders and professionals from different areas of knowledge. The descriptions are organized into five parts: the first part deals with the questions that guide the research, such as theme, justifications, methodologies and bibliographic basis. The second part provides descriptions of the author's 'Ethnic and geographic origin', discusses and analyzes issues related to the identification of the village of origin; characterization of the *Awazoro* clan. It also succinctly describes the history of the first characters of social, cultural and geographic transformation based on forced contacts with the colonizers. It also discusses kinship terms, not in the sense of how kinship terms are organized among the Baniwa, but from the point of view of the transformation or exchange of kinship terms by names in other languages, such as Portuguese and Spanish. In this analysis, the consequences that these transformations of traditions bring about in the daily life of communities and families. The third part comes with descriptions of academic experiences, professional experiences, positions and occupations, participation in non-indigenous policies and in the indigenous movement of the Rio Negro. And the fourth part analyzes and reflects on the transformations of access to public universities in Brazil, the use in alimentation and therapeutic use of pepper, prejudiced terms used in the upper Içana river region, as well as the transformation of conflict management among the Baniwa. The purpose is to understand the transformations brought about by the introduction or acceptance of the cultures of other peoples by the Baniwa, in particular, Western culture. The study was done from several angles through observations, participations, interviews, conversations and other means of obtaining information. With this, it is expected to expose to the reader public important information about the current reality of the Baniwa people as an important tool for political decision-making in various fields of interest to the Baniwa communities, as well as serving as a reference for further studies.

Keywords: Transformations. Indigenous. Baniwa. Rio Negro. Rio Içana

LISTA DE ILUSTRAÇÕES, SIGLAS, TABELAS, MAPAS E FOTOGRAFIAS.

ÍNDICE	PÁGINA
Ilustrações/figuras	
1. Calendário das estações de ano Baniwa	29
2. Área geográfica da aldeia Tucumã, médio rio Içana II	60
3. Aldeias antigas no igarapé <i>Pamaali</i>	64
4. <i>Komalhianaa</i>	70
5. Rotas de migrações dos ancestrais <i>Awadzoro</i>	86
6. Rota de captura e fuga de <i>WeetsotaliI</i>	90
7. Terreno e posições de casas da aldeia de <i>Weetsotali</i>	91
8. Organização da aldeia de <i>Weetsotali</i>	93
9. Andaime de entrada principal da aldeia de <i>Weetsotali</i>	96
10. Organização de fraternias e clãs Baniwa	112
11. Casamento fraterno Baniwa	137
12. Organização de parentes da sociedade ancestral Baniwa	140
13. Pescado em quilograma por dia de pesca	239
14. Áreas de pescas antes e depois do sistema motorizado	243
MAPA	
1. Aldeias indígena do alto rio Negro	20
2. Divisão política geográfica do rio Içana por trechos de rio	58
FOTOS/IMAGENS	
1. Comunidade Tunui Cachoeira	19
2. Vista área da aldeia Tucumã	21
3. Terras firmes e terras arenosas no Igarapé Pamaali	67
4. Variedade de pimenta Jiquitaia Baniwa	253
5. Potes de pimenta jiquitaia para comercialização	256
TABELA	
Quadro de fraternias e clãs Baniwa e Coripaco	105

SIGLAS

ONGs – Organizações Não Governamentais

INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social

MN – Museu Nacional

UnB – Universidade de Brasília

ICS – Instituto de Ciências Sociais

DAN – Departamento de Antropologia

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

MEC – Ministério da Educação

AM – Amazonas

PA – Pará (estado do Pará)

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

DSEI/RN – Distrito Sanitário especial Indígena do Rio Negro

PEF – Pelotão Especial de Fronteira

EIBC – Escola Indígena Baniwa e Coripaco

ABRIC – Associação Baniwa do Rio Içana e Cuiari

CERIC – Cacique Escolar do Rio Içana e Cuiari

OIBI – Organização Indígena da Bacia do Içana

ISA – Instituto Socioambiental

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

USP – Universidade de São Paulo

DF – Distrito Federal

CABC – Coordenadoria da Associações Baniwa e Coripaco

PNGATI - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Ayari

SPT – Pouteria Torta (classificação de certa planta - *paadzawa*)

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

PPP – Projeto Político Pedagógico

PC do B – Partido Comunista do Brasil

PV – Partido Verde

CODEEPI – Comissão de Discussão de Estratégias e Estudos para Participação Política

BBC - British Broadcasting Corporation

UFPA – Universidade Federal do Pará
UNEMAT – Universidade Estadual de Mato Grosso
UEA – Universidade do Estado do Amazonas
IFAM – Instituto Federal do Amazonas, Ciências e Tecnologias
PROEJA - Programa de Integração da Educação Profissional ao Ensino Médio na Modalidade
Educação de Jovens e Adultos
CDS – Centro de Desenvolvimento Sustentável
SEMEC – Secretaria Municipal de Educação e Cultura
SEDUC – Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
LDB – Lei de Diretrizes e Base da Educação
CNE – Conselho Nacional de Educação
MESPT – Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais
UFG – Universidade Federal de Goiás
UFCS – Universidade Federal de Santa Catarina
PDPI – Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas
NORAD - Norwegian Agency for Development Cooperation
HORIZONT3000
CGAEI – Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas
FDDI – Fórum de Debate de Direitos Indígenas
CISP – Comissão Indígena Suprapartidária
PT – Partido dos Trabalhadores
PSDB – Partido da Democracia do Brasil

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	28
2. INTRODUÇÃO	40
3. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA.	55
4. METODOLOGIA	68
PARTE I	62
FRATRIAS E MIGRAÇÕES	62
5. A ORIGEM FRÁTRICA	63
6. CARACTERIZAÇÃO GEOGRÁFICA DA REGIÃO DE ORIGEM	75
PARTE II	88
PRIMEIROS PERSONAGENS DE INSERÇÃO AO MUNDO GLOBALIZADO DO POVO BANIWA	88
7. WEETSOTALI E TOOPOTSI (INTRODUÇÃO)	89
7.1. A infância e as primeiras aldeias de Weetsotali	97
7.2. Primeira captura de Weetsotali.	100
7.3. A fuga e a volta de Weetsotali para Pamaali.	103
7.3 Primeira guerra de Weetsotali.	109
8. CARACTERIZAÇÃO DAS FRATRIAS E CLÃS	117
9. PARENTESCO E A SUA TRANSFORMAÇÃO	134
10. NOME TRADICIONAL E A SUA TRANSFORMAÇÃO	141
11. ESCOLHA DE NOME TRADICIONAL	145
12. TRANSFORMAÇÃO DO PARENTESCO E O CASAMENTO	152
PARTE IV	118
TRAJETÓRIAS E PARTICIPAÇÕES EM POLÍTICAS PÚBLICAS INDÍGENAS E NÃO-INDÍGENAS	118
13. TRAJETÓRIA ACADÊMICA, PROFISSIONAL E POLÍTICA	164
14. PARTICIPAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS PARA ACESSO E PERMANÊNCIA DE ESTUDANTES INDÍGENAS EM UNIVERSIDADES PÚBLICAS NO BRASIL.	173
15. PARTICIPAÇÃO E PROTAGONISMO INDÍGENA NOS PROCESSOS ELEITORAIS DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA	195
15.1. Fórum de debate de direitos indígenas (FDDI).	199
15.2. Comissão indígena suprapartidária (CIS).	201
15.3. A primeira gestão municipal indígena em São Gabriel da Cachoeira	203

15.4. Comissão de discussão de estratégias e estudos para participação política dos povos indígenas (COODEEP).	205
16. PARTICIPAÇÕES E CONTRIBUIÇÕES NA EDUCAÇÃO ESCOLAR E A SUA TRANSFORMAÇÃO NO RIO IÇANA	211
16.1. A 1ª participação decisiva na implantação da EIBC	214
16.2. A 2ª participação decisiva na implantação da EIBC	220
16.3. A 3ª participação decisiva na implantação da EIBC	231
16.4. Conclusão.....	234
PARTE V.....	146
AS TRANSFORMAÇÕES E SEUS DESAFIOS.....	146
17.POBRES E MISERÁVEIS? ANÁLISE SOBRE PRECONCEITOS CONTRA OS POVOS INDÍGENAS NO ALTO RIO NEGRO (AM).....	239
17.1. A corrida pelo desenvolvimento social e econômico no alto rio Negro.	241
17.2. Formação da concentração de pobreza e da miséria.	244
17.3. Concentração da pobreza e da miséria indígena.....	250
17.4. A superação da pobreza e da miséria indígena.	253
17.5. Conclusão.....	255
18.TRANSFORMAÇÕES E REPERCUSSÕES DA PESCA E CAÇA DO POVO BANIWA	256
18.1. DA PESCA DO MEU AVÔ À MINHA PESCA	260
18.2. A PESCA CONTEMPORÂNEA ENTRE OS BANIWA.....	263
19.AS TRANSFORMAÇÃO DE USO DA PIMENTA NA ALIMENTAÇÃO E CUIDADO COM À SAÚDE DO POVO BANIWA.	271
19.1. Origem da pimenta na mitologia Baniwa.....	273
19.2. O consumo da pimenta entre os Baniwa.	274
19.3. O uso terapêutico e medicinal da pimenta.	277
19.4. Valorização e comercialização da pimenta baniwa.	279
20. CONCLUSÃO.....	282
REFERENCIAS	295

1. APRESENTAÇÃO

Este trabalho é resultado de um conjunto de informações e experiências acumuladas não apenas durante os dois anos que me dediquei a pesquisa propriamente dita. Mas de todos os conhecimentos e saberes acumulados ao longo da vida, desde a infância até o presente momento. Trabalhei com essas informações em duas perspectivas: informações de pesquisa, que são coletadas através de informantes por meio de entrevistas independentes de fratria¹, clã e as informações que chamo de ‘privilegiadas’. São aqueles conhecimentos e saberes que circulam apenas entre os privilegiados de clãs. São informações que não são repassadas para qualquer membro do clã, apenas aquelas pessoas que têm perfil, dom e direito para receber e transmitir aqueles conhecimentos e saberes.

Essas informações têm certas características diferentes daquelas coletadas em pesquisas através de entrevistas. São mais diretas e afirmativas, por exemplo: “A história do nosso clã é assim...”; “Nossos ancestrais contam que aquele fato foi assim...”; “Nós somos assim e não daquele jeito...”. São afirmações em que aquele grupo de clã confia e tem a certeza de que foi assim e as acredita como verdades absolutas. Nesse sentido que essas informações são preservadas como conhecimentos e saberes específicos naquele grupo de clã e são repassadas apenas às pessoas destacadas, como foi descrita anteriormente².

Enquanto as informações coletadas por meio de entrevistas e convivências cotidianas (pesquisa) são mais hipotéticas, no sentido de não terem firmeza daquela

¹ A palavra fratria vem da fraterna, fraternidade, que tem a ideia de liberdade e igualdade e ainda de irmandade. Na linguagem antropológica refere-se a uma estrutura maior de organização de famílias ou que eu chamo de irmãos clânicos. Então, ao se tratar de indígenas, em especial Baniwa e Coripaco, a fratria é denominação de um grupo étnico composto pelos três ou mais irmãos-clânicos ou sibs. Segundo linguista Henri Ramirez (2001), O povo Baniwa-Curripaco é composto de três ou quatro fratrias exogâmicas divididas por sua vez em clãs. Os membros de uma fratria consideram-se irmão e não podem casar-se entre si. Os clãs são grupos de famílias afiliadas a um animal-ancestro pelo epônimo (Ajáneeni (Filhos-do-tatu) Komada-Minainai (Possuidores-do-Pato, etc.) e que estão organizados de maneira hierárquica numa fratria, numa ordem que vai do irmão mais velho (chefes) ao irmão mais novo (servidores), de acordo com a história da criação. (p.15). Robin Wright e Geraldo Andrello explicam essa estrutura de organização entre os Baniwa e Coripaco. "Cada fratria consiste de pelo menos quatro ou cinco patri-sibs ordenados conforme a emergência dum grupo de irmãos ancestrais míticos, de mais velho a mais novo. Em alguns casos, o nome da fratria é o mesmo do sib considerado mais alto na hierarquia de irmãos. Por exemplo, os sibs Tuke-dakenai, Kutherueni, e outros pertencem à fratria dos Walipere-dakenai, o sib-irmão mais velho na hierarquia; e os Kathapolitana são um sib-irmão mais novo que pertencem à fratria dos Dzauinai, o sib-irmão mais velho na hierarquia." (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa#:~:text=Cada%20fratria%20consiste%20de%20pelo,alto%20na%20hierarquia%20de%20irm%C3%A3os.>). Acessado em 28 de janeiro de 2024.

² Conforme Roberto Cardoso de Oliveira, “A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., a base da qual esta se define. Implica a afirmação de nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo. Se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam”. (1976, p. 5), as ideias de Cardoso de Oliveira correspondem muito com as de Fredrik Barth a respeito da identidade (2000 [1969]).

informação. Por exemplo: “dizem que aquele é assim...”; “ouvi dizer que...”; aquele lá disse que...”, “avô de tal conta que foi assim...”. Como pôde ver, elas não são claras e afirmativas, sempre deixam dúvidas, diferentes daquelas informações que são afirmativas, que não deixam rastros de dúvidas. Esses tipos de informações circulam em quase todos os clãs, não se sabe exatamente de qual grupo clânico surgiram ou com qual grupo ocorreram aquelas histórias ou acontecimento, ninguém sabe como eram as informações iniciais daquela ocorrência.

Nesse sentido que utilizei as informações (conhecimentos e saberes) que tive privilégio de receber dos ancestrais da minha fratria. São repassados de geração a geração pelos ancestrais do meu clã e de outros Baniwa. Complementadas pelas informações dos informantes coletadas durante a pesquisa sobre: território; fratrias e clãs; relações clânicas, relações interétnicas; governança (envolve política e economia); transformações culturais, tradicionais (envolve parentesco e seus termos de tratamento); substituição de nomes tradicionais pelos nomes em língua portuguesa e outros assuntos relacionados. Por meio destes, procuro demonstrar como estão ocorrendo as transformações em cada campo.

Sendo assim, a característica destes textos descritivos é partir dos conhecimentos repassados pelos ancestrais do Clã a que pertença, passando pelas convivências (experiências) que tive nas aldeias e concluídas pelas informações colhidas durante a pesquisa em todos os campos investigados. Em outras palavras, cada descrição dos assuntos começa pelas informações repassadas pelos meus ancestrais, complementadas pelas experiências quando vivia nas aldeias e finalizadas pelas informações obtidas com os informantes durante a pesquisa. Por isso tem característica mais biográfica e de experiência do que explicações puramente teóricas de cada assunto como geralmente é feita em teses de doutoramento.

Isso porque há trinta e cinco anos começava a estudar na escola tradicional ocidental ou convencional (1986) e ainda escola não-indígena. Na época estava com doze anos de idade, praticamente, fora da idade escolar para alfabetização, mas como eu nunca tinha contato com a Escola até aquela idade, tive que iniciar pela alfabetização. Foi ali que começava a descobrir o mundo diferente do que eu vivia, mundo que me levaria ao mundo acadêmico, destino em que me encontro hoje em dia.

Nesse início eu ficava maravilhado com cada letra, sílaba, palavras e frase que descobria e aprendia. Achava maravilhoso conseguir entender as escritas que via na lousa, nos livros e nos meus cadernos. Gostava de escrever as historinhas que a minha avó paterna contava e das coisas que eu via em minhas andanças com meus pais na roça, pescaria, caçaria. Adorava pescar e caçar com meu pai, ouvir histórias sobre os ancestrais, andar pelas roças, tomar banho nos igarapés, correr pelas praias e brincar com a bola de folhas de bananeira.

Nesses tempos tive a oportunidade de ouvir da minha avó paterna³ as narrativas sobre o passado dela e dos seus ancestrais, sobre o passado do meu avô paterno, dos meus tios e parentes próximos. Assim como participações dela em eventos culturais, como: *podaali* (dabucuri, cerimônia de ofertório); *ikapeetakhetti* (cerimônias de passagens da adolescência para jovens); *pidzamai* (festa de coleta de frutas silvestre) e outras manifestações culturais (festa) de que ela participava. As vezes contava sobre as pescarias, caçarias, técnicas de pesca dos seus pais, avós, momentos de distrações e de tristezas. Falava de personagens importantes na região, como: *Weetsotali*; *Keroaminali*; *Venâncio* e outros. Me contava também histórias que ela sabia sobre povos de outras etnias: Tukano; Baré; Coripaco; Tariano e Baniwa de outros clãs. O que mais gostava de ouvir foram as suas experiências de viagens para centros urbanos: São Gabriel da Cachoeira; Barcelos; Santa Isabel e Manaus (AM).

Ela narrava como eram as suas viagens para estes centros urbanos e comunidades de povos de outras etnias, as chegadas delas nessas cidades e aldeias; contava as novidades que ela via ao longo das suas viagens, descrevia cada pessoa que estava com ela nas viagens, as características dos brancos, negros e indígenas de outras etnias que encontrava pelas viagens; narrava também dos tratamentos que recebia das pessoas que encontrava nas viagens, da alimentação que consumia, línguas e culturas que experimentava de outros povos.

Sobre o meu avô paterno e dos meus tios paternos ela contava como eles trabalhavam na extração de balatas nas florestas do alto rio Uaupés (Colômbia), borrachas (látex) (rio Negro), piaçavas (rio Guainía e rio Atauápo na Colômbia e Venezuela) e para quais vendiam os seus produtos. Eles próprios (meus tios paternos) narravam esses fatos, contavam das viagens deles, descreviam como eram seus patrões, dos tratamentos que recebiam deles; dos produtos industrializados de grandes valores que compravam; dos sucessos e insucessos de fugas que experimentavam dos acampamentos em seringais; assim como descrições sobre outros povos indígenas que encontravam pelas viagens.

Na época não imaginava a importância desses contos e narrativas, mas ela (minha avó paterna) parece saber que um dia serviriam para testemunhar as intensificações das relações interétnicas e inserção ao mundo globalizado que ela começara a experimentar. Parece que imaginava que seus contos me ajudariam a compreender e observar as mudanças que ocorreriam a partir da minha geração ou que seria a personagem de transição do mundo que ela vivia para o mundo que seus bisnetos viveriam (mundo atual dos Baniwa).

³ A minha maior referência sobre os meus ancestrais foi a minha avó paterna, pois o meu avô paterno não cheguei a ver e conhecer. Faleceu quando eu ainda era um bebê, por isso, apenas essa avó que tomei como ponto de ligação aos meus passados se referendo aos meus ancestrais, suas histórias e mitologia Baniwa.

Assim que aprendi como os meus antepassados viviam; por onde eles andavam; suas relações com povos de outras etnias; do que eles comiam; das técnicas que usavam para pescar e caçar; as maneiras de educar os seus filhos e netos; as variedades dialetais da língua Baniwa; mitologias e histórias de origens das fratrias e dos clãs Baniwa, ocupações territoriais, das trocas de produtos entre as fratrias, clãs e etnias; bem como sobre as guerras que os antepassados realizavam entre eles. Estas narrativas foram as minhas primeiras informações sobre os Baniwa e sobre a região do rio Içana.

Ao longo desse tempo essas informações estavam adormecidas em minha memória. Estavam sendo quase esquecidas quando entrei para o curso de Doutorado em Antropologia Social, na Universidade de Brasília (DAN/UnB). Foi o que me despertou para resgatar essas histórias, narrativas e contos que minha avó e meus tios paternos contavam. Comecei a perceber as suas importâncias tanto para mim quanto (com certeza) para as gerações que ainda virão. Mas, não no sentido de resgatá-las e transformá-las em materiais de leituras, e sim utilizá-las como base para análise das transformações que o povo e as aldeias Baniwa enfrentaram e enfrentam nas últimas décadas na região do rio Içana e seus afluentes.

Então, quando chegou o momento de decidir o tema para a minha pesquisa, não pensei duas vezes, escolhi imediatamente o tema sobre as mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas que ocorreram e ocorrem entre os Baniwa. A dificuldade, no entanto, foi achar um tema que englobasse todas estas informações. A ideia é analisar como os ancestrais viviam, por exemplo: como pescavam e caçavam; coletavam produtos das florestas e produziam produtos agrícola para, a partir destas informações, destacar os pontos positivos e negativos que as transformações ou mudanças ocasionam para as comunidades e o povo. Foi assim que escolhi e decidi trabalhar, 'As Transformações Socioculturais dos Baniwa: inserção ao mundo globalizado'. Não foi como gostaria que fosse, mas abrange a maior parte dos temas que pretendo analisar e debater.

Este tema foi escolhido para análise das transformações socioculturais, políticas e econômicas das aldeias Baniwa. Formado a partir das informações obtidas através de narrativas e histórias ouvidas da minha avó paterna, dos meus tios paternos e também da minha preocupação com os conhecimentos e saberes Baniwa que, hipoteticamente, estariam em risco de sumir no futuro próximo, sem deixar rastros. Assim como a preocupação com o futuro obscuro que se aproxima das aldeias do ponto de vista da sustentabilidade e bem-estar social, cultural, ambiental e econômica.

O desenvolvimento da discussão e análise do tema se divide em subtemas: introdução; origem étnica e geográfica; experiência política, profissional e acadêmica;

relações interétnicas e a globalização. Cada um dos subtemas concentra-se em três ou mais pontos de discussão que se formam e se complementam para explicar a intensificação das relações interétnicas e a inserção ao mundo globalizado do povo Baniwa.

A introdução concentra-se a apresentar o tema da pesquisa, justificativa, metodologia, objetivos e a revisão bibliográfica. O objetivo é apresentar o tema da pesquisa, porquê da investigação nesse campo de conhecimento, os instrumentos técnicos científicos utilizados para desenvolvimento da pesquisa, metodologias da coleta de informações e as descrições básicas de comunidades e do povo com quem a pesquisa foi realizada.

A primeira parte descreve a origem étnica, clânica e geográfica do autor: identificação da aldeia de origem; caracterizações dos clãs e parentesco. A intenção de discutir esses assuntos é para entender como era a divisão geográfica por fratrias, quais políticas, fatores e acontecimentos ocorreram que modificaram, ao longo do tempo, o processo de divisão territorial dos Baniwa até chegar à situação atual. A partir dessas informações é possível notar as transformações socioculturais e econômicas. Considerou-se importante analisar e discutir esses assuntos também para mostrar às novas gerações como os Baniwa se organizavam através dos territórios e das caracterizações de suas fratrias e clãs; como utilizavam e empregavam os termos de parentesco em suas relações sociais cotidianas. Dessa forma é possível identificar as mudanças que ocorreram depois do contato com outros povos, inclusive, com os não-indígenas, bem como intensificação das relações interétnicas.

Hipoteticamente, o isolamento das caracterizações das fratrias, dos clãs e dos termos parentais comprometeria a estrutura de organização daquele grupo. Faria com que os laços que se movem através dos termos de parentesco diminuíssem suas tensões, os membros da família não se olhariam com os valores e sentimentos de ser parte da família e parentes de consanguinidades. Estariam se considerando, simplesmente, como seres humanos quaisquer, sem sentimento de unidade familiar e parental. Teriam poucos sentimentos de valores de família e de parente, como: irmão; irmã; primo; prima; tio; tia e outros termos em suas relações sociais cotidianas. Diferentes dos ancestrais que mantinham fortes relações sociais e parentais expressas através destes termos.

Além de diminuição de uso dos termos de parentesco como irmão, irmã, primo, prima, tio e outros nas suas relações sociais cotidianas também não seguiriam mais rigorosamente as regras de casamento entre as fratrias e clãs, assim como entre as famílias de mesma descendência. Outro fator importante destacar e que, de certa forma, influencia nesse

processo, é o crescimento populacional nas últimas décadas⁴. Muitas perguntas precisam ser respondidas, como: Quais são os principais motivos de distanciamento das regras de casamento entre as fratrias e clãs? As famílias atualmente ainda têm conhecimento das regras clônicas de casamento dos ancestrais Baniwa? Como estão sendo repassados os conhecimentos tradicionais sobre as relações interétnicas? Quais são as consequências de diminuição de uso cotidiano dos termos de parentesco nas relações sociais?

Na terceira parte serão tratadas as experiências acadêmicas, experiências profissionais, cargos ocupados ao longo do tempo, participações em políticas públicas não-indígenas (política partidária), bem como no movimento indígena do rio Negro. A intensão de trazer essas experiências é para refletir sobre a irracionalidade e racionalidade de um projeto. Olhar com o senso crítico a sede e desejo de alcançar aquilo que mais tarde pode tornar-te vítima. Pensar, construir e executar uma atividade, uma ação, um projeto tem lado positivo e lado negativo. Independente de sucesso e insucesso de um projeto ou que seus resultados beneficiam a maioria da população, sempre vai haver um grupo, uma parcela da população que enfrenta consequências diferentes. Pois um projeto independentemente do tamanho da aldeia, do povo, valor do projeto e sua abrangência sempre vai influenciar e impactar uma família, uma aldeia, um povo e até uma sociedade.

Antropologicamente falando, é um processo de transformação da sociedade seja cultural, ambiental, econômica e política. Como por exemplo: implantação de uma escola; um projeto de desenvolvimento econômico; projeto político para governança e outros projetos. Racionalmente são projetos de grandes influências e impactos, que deveriam ser melhor pensados (do ponto de vista antropológicas) social, cultural e ambientalmente para depois pensá-los economicamente. Ocorre que muitas atividades e projetos, independente de seus proponentes, são pensados primeiramente nos seus resultados econômicos (irracionalidade) para depois pensar nos beneficiários e por último em suas consequências. Muitas vezes apenas para o projeto não ser recusado pelo financiador, apoiador ou ainda pela população beneficiária. Deveria acontecer inverso, pensar nas consequências para depois pensar nos seus resultados e produtos concretos (econômico, geração de renda, etc.). Prof^o Dr. Gersem José dos Santos Luciano, em sua dissertação de mestrado demonstrava preocupação nesse sentido.

Essas experiências vão nos mostrar justamente essas situações. Projetos desenvolvidos olhando apenas para os resultados econômicos, que na época se olhava como

⁴ Crescimento da população indígena no Brasil nas últimas quatro décadas: 1991 = 223.105; 2001 = 350.829; 2010 = 502.783 e 2022 = 900.000. Dados extraídos do site do IBG indígena. Disponível em: <www.indigena.ibge.gov.br>. Acessado em 06 de julho de 2023.

bem-estar ou bem viver das comunidades. A ideia na época era de que, se as pessoas tivessem dinheiro e meio de geração de renda contínua, viveriam melhor, não haveria conflitos entre as famílias, haveria fartura de alimentação, pois as pessoas trabalhariam com mais ânimo para conseguir mais dinheiro e assim produzir mais. Mas não foram esses resultados que se viu na população beneficiária, não que os projetos não deram resultados econômicos positivos, mas que além de resultados econômicos vêm também as suas consequências, como por exemplo: perda ou enfraquecimento da tradição de reciprocidade, enfraquecimento do sentimento de solidariedade entre parentes, compartilhamento de bens com os próximos enfraquecidos e outras consequências que vamos analisar e discutir ao longo dessa tese.

Bem, eu sou um dos que não teve a oportunidade de estudar na idade certa, comecei já com doze anos e contra vontade dos meus pais. Eles não queriam que eu estudasse, pois consideravam a educação escolar (ocidental) como caminho que me distanciaria dos familiares, das culturas, tradições, conhecimentos Baniwa e acima de tudo, medos de eu abandonar a terra tradicional dos ancestrais. Como observa a antropóloga e professora Augusta Valéria Weigel (2003), “A escola Baniwa, então, configura-se como uma situação de confronto intercultural, na medida em que tem sido espaço de conflitos entre as culturas, os interesses e o poder dos diferentes atores sociais envolvidos.” (p.6). Eles (meus pais) pregavam que a escola era a porta de transformação para aculturação e perda de conhecimentos Baniwa, especialmente, do clã a que pertencço.

Em relação a profissão e dos cargos ocupados ao longo deste período, diria que foram e são importantes, no sentido de possibilitarem conhecer a maioria das comunidades, sítios e população da minha região. Possibilitaram também conhecer algumas aldeias de outros povos indígenas de outras regiões geográficas, como: rio Negro; rio Uaupés; rio Xié. Nas aldeias em que trabalhei, vivi a realidade delas, como: trabalho; alimentação; desenvolvimento social e econômico; atividades culturais; atividades agrícolas; pesca, caça; coleta de frutas. Enfrentei junto com elas as dificuldades e problemas das épocas.

Discuti, analisei junto com elas a educação, saúde e outros campos importantes para o bem-estar delas. Visando entender os impactos que os mesmos causam para conhecimentos e saberes tradicionais e culturais, resultando numa transformação sociocultural, política e econômica das comunidades e dos povos. Pois, hoje em dia, a maioria dessas aldeias se preocupam com as mudanças e com o futuro próximo. As principais preocupações, segundo as comunidades, são: as escassezes de alimentação; mudanças de culturas e tradições; comportamentos e participações dos jovens nas atividades de pesca, caça, artesanatos e agricultura e outros campos de interesses da comunidade.

São preocupações que me fazem refletir sobre no que poderia contribuir com as aldeias, principalmente, na questão de escassez de alimentação que assombra toda a região do rio Içana (para não dizer toda a região do alto rio Negro-AM). Seja do ponto de vista de sustentabilidade social, cultural, ambiental, desenvolvimento sustentável, antropológico e econômico. Dessas preocupações em contribuir com as aldeias que surgiu esta proposta de descrição dos impactos dos chamados projetos e ações de desenvolvimento das comunidades. São razões que me estimulam a continuar estudando, pesquisando e buscando novas maneiras de enfrentar esses problemas do ponto de vista científico.

Ainda no campo das experiências, especificamente, na área da educação serão analisadas as hipóteses de isolamento e distanciamento da educação tradicional (educação Baniwa). A intenção não é defender ou criticar os padrões culturais e tradicionais de ser Baniwa, mas mostrar como ocorrem as mudanças e seus impactos nas organizações sociais e territoriais das aldeias. Acredita-se (hipoteticamente) que as mudanças aceleradas colocariam em risco a unidade social, cultural e tradicional das comunidades e do povo Baniwa.

Professor e Doutor Antropólogo Gersem José dos Santos Luciano (2006a), ao analisar a educação escolar indígena na região do alto rio Negro, observou que isolamento das tradições dos povos poderia ter contribuído para o que ele chamou de crise social, “Parece evidente que essa crise social dos povos passa pelo abandono das grandes tradições em torno das quais girava toda a dinâmica social dos grupos e a reprodução dos valores e comportamentos dos indivíduos e das coletividades.” (p.56). Por exemplo, se as famílias deixarem de ensinar e repassar os conhecimentos e saberes tradicionais sobre gestão territorial, rituais e regras de relacionamento com a natureza, organização dos clãs, das famílias e parentes de suas linhagens, evidente que não conhecerão e respeitarão os territórios dos demais, não saberão como os Baniwa são organizados. Consequentemente, essas famílias entram em crise de relacionamento social, crise de relacionamento com a natureza e tornam-se menos respeitadas entre si.

Essas situações demonstram que a educação tradicional é fundamental e não poderia ser abandonada, pois ela forma as pessoas a partir do processo histórico, cultural, social e ambiental de cada povo. Por isso, é importante apontar essas situações para as comunidades visando conscientizá-las das consequências de distanciamento ou abandono dela (da educação tradicional). A ideia é chamar atenção para que discutam, analisem e busquem soluções promissoras às comunidades no futuro. Com estas perspectivas que se pretende discutir e analisar a educação escolar na região do rio Içana e seus afluentes.

O quarto capítulo analisa ou melhor, apresenta resultado da discussão da temática ‘inserção ao mundo globalizado’. Os pontos principais de análise são: inserção das comunidades ao mundo globalizado; riscos ou consequências que essas inserções podem resultar às organizações sociais, gestão territorial e questões ambientais; abandono de conhecimentos, saberes e regras de convivências clônicas e interétnicas das aldeias; desrespeito das normas de convivência ou de relacionamento com a natureza; intensificação e expansão do sistema de comercialização de produtos nas comunidades. Para discutir estas intensificações serão tomadas atividades práticas como exemplos: pesca e caça; parentesco; gestão e governança territorial; alimentação.

A pesquisa foi desenvolvida na região do Rio Içana, principalmente, na comunidade de Tunuí Cachoeira, médio Rio Içana. Inicialmente pretendia desenvolvê-la em quatro aldeias diferentes: Boa Vista (foz do Rio Içana); Assunção do Içana; Tunuí Cachoeira e Canadá, no Rio Ayarí. Mas ao longo da pesquisa percebeu-se que não ia dar conta de descrever as informações coletadas nessas aldeias, pois cada uma tem suas especificidades. Por isso, decidiu-se concentrar na aldeia de Tunuí Cachoeira e Tucumã Rupitá.

A aldeia Tunuí Cachoeira está localizada na margem esquerda do médio Rio Içana no Município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Foi refundada há mais de cem anos depois que foi incendiada pela tropa do governo colonial no período das caçadas de indígenas para os serviços escravos nas construções das atuais cidades de Belém (PA) e Manaus (AM). Segundo o antropólogo americano, Robin M. Whight (2005), “[...]. Quatro grandes aldeias foram completamente abandonadas e uma das maiores, Tunuí Cachoeira (com uma população de 76 pessoas em 1856, em 14 casas), foi “reduzida às cinzas” (p.116). Ninguém sabe a data da fundação e refundação dessa aldeia, a única certeza é que já era habitada antes da chegada dos portugueses à região. Atualmente conta com mais de setenta famílias de aproximadamente dez clãs vindos de diferentes aldeias do alto, médio e baixo rio Içana e seus afluentes como Cuiarí e Ayarí: *Walipere-idakeenai*; *Awadzoronai*; *Hoohoodeeni*; *Dzawiminanai*; *Paraattana*; *Moliweni*; *Kadaopoliro*; *Adzaneeni*; *Komadaminanai*; *Kapittiminanai*, *Hiiri-idakeenai*. É uma das poucas aldeias (IMAG.1) que concentram e enfrentam as crescentes relações interétnicas nos últimos tempos.

Possui escola municipal; sala anexa do ensino médio da Escola Estadual *Kalidzamai*, da comunidade Assunção do rio Içana; posto de vigilância da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); Polo Base de saúde indígena do Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro (DSEI/ARN) e do outro lado do Rio, o Pelotão Especial de Fronteira (PEF) do Exército Brasileiro (EB). Cada uma dessas instituições atrai ou leva funcionários e

trabalhadores de diferentes povos e etnias de vários lugares do município, estado e outros estados brasileiros, indígenas e não-indígenas.

Com a exceção das escolas, municipal e estadual, que atualmente não trazem mais funcionários/professores de outras etnias ou da região, todos os professores e professoras são da mesma aldeia ou das comunidades próximas. Os funcionários e servidores que vêm através destas instituições somam mais de cinquenta indivíduos, entre militares e civis. Nesse sentido, a comunidade torna-se ideal para desenvolvimento desta pesquisa.

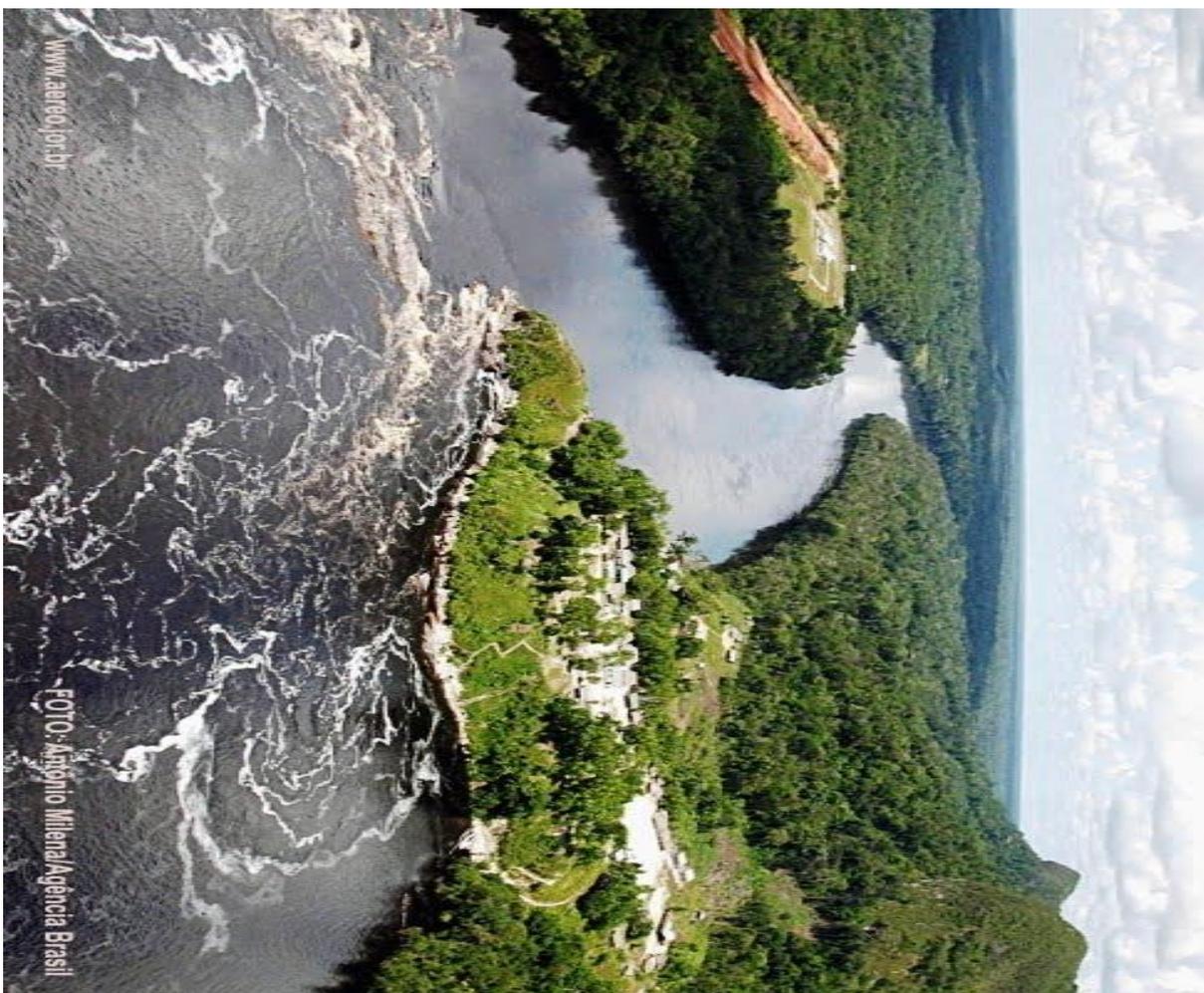


Imagem 1: Comunidade Tunui Cachoeira, médio rio Içana.

Fonte: <<http://oeldoradoequi.blogspot.com/2011/04/tunui-sao-gabriel-da-cachoeira.html>>.

Geograficamente divide-se o médio rio Içana I com o médio rio Içana II, próximo da foz do rio Cuiarí, um dos afluentes importantes do rio Içana. Essa localização faz dela se tornar estratégica para comunicação entre as aldeias e para realizações de encontros, reuniões, seminários e conferências. Já sediou vários encontros ou reuniões importantes para povos Baniwa e Coripaco, principalmente, na década de 90 e na primeira década do século XXI, como: encontro de educação escolar no ano de 1997 que originou a criação da Escola Baniwa

e Coripaco/Pamaali (EIBC). A aldeia é associada e é sede de organização de três aldeias do rio Içana e Cuiari, Associação Baniwa do Rio Içana e Cuiari (ABRIC). Possui também uma unidade executora da escola denominada de Cacique Escolar do Rio Içana e Cuiari (CERIC).



Mapa 1: Aldeias indígenas do alto rio Negro, AM.

Fonte: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/comunidades-indigenas-do-rio-negro-am-em-foco>>.

A comunidade de Tucumã Rupitá (IMAG.2), geograficamente, se localiza centralizada entre alto rio Içana, rio Ayari e médio Içana II (MAP.1). Essa localização faz dela também ser estratégica para encontro dos povos Baniwa e Coripaco. Assim como a aldeia de Tunuí Cacheira, também já sediou realizações de importantes encontros, reuniões, seminários e conferências de assuntos de interesses sociais e de interesses religiosos. Sedia também uma organização denominada Organização Indígena da Bacia do Rio Içana (OIBI).

Esta é uma das principais e mais desenvolvidas organizações indígena do alto rio negro, em termo de desenvolvimento econômico, social e cultural. Desde a década de noventa, década em que ela foi fundada, vem discutindo e trabalhando com suas aldeias associadas, questões relacionadas a educação, saúde e alternativas econômicas.

Nessas duas décadas desenvolveu três principais projetos: Escola Baniwa e Coripaco *Pamaali* (escola de ensino fundamental e médio); Projeto Arte Baniwa (comercialização de artesanatos Baniwa); Pimenta Baniwa (comercialização da receita tradicional de pimenta Baniwa). As suas outras iniciativas não decolaram como esses outros três projetos, mas incentivaram as políticas públicas nos temas.

Na década de noventa sediou encontro para discussão de medicina tradicional que engrenou a política de criação do Programa Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), assim como encontro de Educação Escolar Baniwa e Coripaco que iniciou a implantação física da Escola Baniwa e Coripaco Pamaali (EIBC). É uma associação de referência no rio Içana em associativismo e economia sustentável, cultura e tradições para alto rio Negro (AM).



Imagem 2: Vista aérea da aldeia Tucumã, médio rio Içana II

Fonte: <<https://amazonia.org.br/2018/06/assessor-de-temer-tenta-explorar-minerio-raro-em-terra-indigena/>>.

E para finalizar esta tese, trabalho iniciado há quase cinco anos atrás, está a conclusão, aonde serão apresentadas as avaliações e opiniões sobre os resultados das pesquisas sobre a temática “Transformações socioculturais, políticas e econômicas do povo Baniwa: inserção ao mundo globalizado”. Também estarão as avaliações particulares sobre a pesquisa e discussões de subtemas. Pois em cada um desses assuntos enfrentei diferentes dificuldades, campo diferente de pesquisa para conseguir informações dependendo do que se trata, assim como curso de antropologia de maneira geral.

2. INTRODUÇÃO

Os povos originários da terra brasileira, nessas últimas três ou quatro décadas, enfrentaram um processo acelerado de transformações em todos os aspectos: sociais; culturais; ambientais; econômicos, políticos e linguísticos. Inclusive na intelectualidade do processo de construção e preservação de conhecimentos e saberes tradicionais dos povos originários, bem como o modo de pensar e de ver as coisas.

Essas transformações, se analisadas, demonstram que as suas consequências não são animadoras para gerações que virão, inclusive à geração atual que já está começando a sentir e enfrentar essas consequências. Por exemplo, na área social veremos que as relações entre as pessoas, os conflitos, comunicações entre os indivíduos, famílias, fratrias, clãs, assim como políticas de governança patrimonial, divisão territorial e outros campos são diferentes que as dos ancestrais. Diferentes dependendo do ângulo de análise e compreensão dessas questões, assim como posição que você está. Isso quer dizer que se você analisar essas transformações do ponto de vista capitalista, pode concluir que essas diferenças (transformações/mudanças) são boas para os povos originários. Mas, se você analisa essas questões de um ângulo diferente, pode concluir que trarão no futuro próximo consequências devastadoras social, cultural e ambientalmente para os povos nativos.

O ângulo do qual vamos caminhando e analisando esses pontos nos trará uma visão em que essas transformações não são animadoras social, cultural, política e ambientalmente. Nesse sentido, podemos antecipar que essas mudanças estão levando os povos indígenas para um futuro que nas últimas décadas lideranças indígenas vêm lutando para evita-lo, que é o caminho/futuro que foi traçado pelos colonizadores desde a invasão do Brasil pelos europeus, à aculturação e integração dos povos nativos à comunhão nacional. Por exemplo, a política tradicional de divisão do território. Nos tempos remotos os ancestrais dividiam seus territórios para cada fratria que, por sua vez, dividia seu território para seus irmãos clânicos. Hoje em dia, essa política não funciona mais assim, não é mais levada em consideração. O que é assimilada é a política de divisão do território por comunidades, independente de grupo étnico ou clã/sib que habita e domina aquela aldeia.

Em outras palavras, aquele determinado trecho de território pertence aquele povoado, não pertence a ninguém ou a nenhuma pessoa e sim a todos. Porém, esse todo não define e direciona responsabilidade política e administrativa a ninguém, portanto, é um território de ninguém. Sendo um território de ninguém, pertence então unicamente à união. Pertencendo à união, os povos indígenas não têm mais territórios, nem tradicionais, nem

territórios frátricos e muitos menos terra comunitária. Essa é a realidade dos territórios, chamados também de terras indígenas nos futuros próximos. Diferentemente se as políticas tradicionais de distribuição de territórios fossem mantidas como nos tempos ancestrais, em que cada grupo frátrico tinha um território específico e delimitado. O que fazia daquele grupo governar e cuidar daquela área como se fosse titular permanente desse território.

Hoje em dia os povos indígenas ainda contam com a demarcação de terras, mas isso não é uma garantia e não impede que o processo leve as populações nativas para uma realidade do futuro acima exposta. Isso porque dentro das terras indígenas demarcadas e fora delas, está crescendo a população originária manipulada e levada para o lado da contra a demarcação de terras indígenas. Bem como contra as políticas e movimento indígena e contra o desenvolvimento econômico sustentável das aldeias. Desenvolvimento econômico sustentável aqui defendido, trata de uma visão voltada à valorização cultural, econômica e comercialização dos saberes e conhecimentos locais de uma população. Trabalhar para que o saber e conhecimento artístico de uma localidade seja valorizada comercialmente (vendendo o produto), culturalmente quando este objeto volta a ter espaço importante no uso cotidiano daquela população. A partir dessas valorizações, estes conhecimentos e saberes entram como importante no processo de aprendizagem escolar da nova geração daquela população. Por exemplo, segundo observação do Martins e Unterstell (2009)

"O artesanato de arumã ocupa um lugar central na vida dos índios Baniwa do Rio Içana. Objetos tais como tipiti (espremedor de massa de mandioca), peneiras, abanos, balaios e cestos de diferentes formas e tamanhos são peças indispensáveis na sua economia de subsistência. Além de produzir utensílios de arumã para uso doméstico, há séculos os Baniwa comercializam o excedente da produção nos centros urbanos. A troca e a venda de artesanato produzido no Alto Rio Negro para comerciantes colombianos e brasileiros⁶ que transitam pela região do Içana é parte da economia regional desde algumas décadas (ver Figura 2). Essa comercialização representa uma das principais fontes de renda para acesso a bens básicos como roupa e ferramentas de metal, mas submetia os artesãos Baniwa à exploração e à dependência econômica". (p.53).

Essas contrariedades defendem e argumentam que a demarcação de terras atrapalharia o desenvolvimento social, econômico e cultural daquelas terras e que impediria a melhoria de condições de vida da população que habita nela. Como os movimentos indígenas atualmente não conseguem desacelerar a propagação, a tendência é o crescimento da população influenciada por essas ideias errôneas. O que vai fazer chegar o momento em que esta parcela da população chega ao domínio e controle das políticas dos movimentos indígenas e, conseqüentemente, às políticas de preservação de terras indígenas, pois estas ideias errôneas serão fortalecidas ao ponto de enfraquecer a resistência da política indígena.

O povo Baniwa não é exceção desse processo de transformação, talvez com muito mais intensidade que os outros povos originários. Visando mostrar esse processo que se apresentará nesta tese as experiências vividas e participadas no campo político, desenvolvimento econômico, acadêmico, cultural e social. Para isso tentarei trabalhar a partir de pesquisas, estudos e discussões de três principais pesquisadores na região: Professor e Doutor norte americano, Robin Wright, que pesquisou entre os Baniwa nos anos oitenta e noventa nas áreas políticas, culturais e a respeito de religiosidades; Professor e Doutor Gersem dos Santos Luciano, que pesquisou, estudou na área da educação e desenvolvimento econômico dos Baniwa nas décadas iniciais deste século e a Doutora Luiza Garnelo Pereira, que estudou na área da saúde e conhecimentos tradicionais do povo Baniwa, nos anos noventa e nas décadas iniciais deste milênio. Além deles me basearei também nos trabalhos de outros pesquisadores sobre a região, que ao longo da tese serão mencionados, bem como atores clássicos brasileiros e do exterior de antropologia sobre sociedade nativa e envolvente, e minhas próprias observações ao longo de muitos anos como indígena pesquisador Baniwa.

Para começar queria expor as implicações da pesquisa que começam pelo fato de eu ser pesquisador e pesquisado ao mesmo tempo. Sou indígena da etnia Baniwa, pesquisei a própria realidade vivido e convivo, próprio povo a que pertencem. Os Baniwa, assim como outros povos indígenas brasileiros, são sobreviventes do processo histórico de escravidão, conflitos, discriminação, política de integração à sociedade nacional, dizimação cultural, linguística e física. “Extermínio e tutela são os nomes de dois aspectos da colonização, que nas auto representações nacionais aparecem como antagônicos, mas que na prática constituem aspectos alternados e solidários da ação colonial.” (OLIVEIRA, 2016, p.19).

São esses processos históricos que resultaram na realidade que os Baniwa vivem hoje: em cultura; educação; saúde; língua; governança; parentesco e outros. Essa realidade não é mais como vivida pelos ancestrais. Cada ano que passa essa mudança se intensifica movida pelos contatos com os não-indígenas e das crescentes relações interétnicas e interculturais. A tendência é que essa intensificação continua crescendo cada vez mais inclinada para o lado da cultura do mundo globalizado ou cada vez inserido à comunhão nacional. Hipoteticamente, essas relações enfraquecem as práticas e a valorização das culturas, tradições e modo de vida das famílias, comunidades e o povo de modo geral.

O processo de contato com os portugueses e as populações nacionais e com povos indígenas de outras etnias precisa ser mais explorado, aproveitando os materiais já produzidos sobre esse tema como base para aprofundar a análise. Será que é possível resgatar esses fatos históricos de contato com os povos não-indígenas? Com certeza é possível, mas para isso

precisa de dedicação contínua de estudantes e pesquisadores para diagnosticar e descrever esse processo. “Antes da minha tese, as histórias da região eram simples cronologias de eventos e, com poucas exceções, as etnografias sobre os povos da região – nos três lados das fronteiras entre Colômbia, Venezuela [...]” (WRIGHT, 2005, p.4). Assim, seria mais fácil estudar os Baniwa, teria mais informações sobre os mesmos, mas como os materiais bibliográficos são escassos, os processos de estudos tornam-se desafiantes para qualquer pesquisador, seja indígena e não-indígena.

Em todas as áreas de conhecimento a situação é semelhante. Na educação escolar tradicional dos povos originários, por exemplo, há necessidade de estudo e debate para que ela (a educação) seja resgatada e valorizada adequada, ativa e continuamente. Sem um processo preocupado nesse sentido, essa educação escolar continuará apenas na verbalização, no anonimato, correndo o risco de ser esquecida no futuro próximo. Quando essa situação chegar a essa altura, a educação escolar ocidental já ocupará o seu lugar em todos os aspectos sociais, culturais e tradicionais das comunidades e povos originários.

Isso pode ser indesejável para os Baniwa porque a educação escolar, historicamente, nunca foi fortalecedora dos povos indígenas, ela, entretanto, pode ser transformada em ferramenta de fortalecimento cultural de colonização para dominar e exterminar os povos nativos. “A escola foi o principal instrumento devorador de culturas e de povos indígenas no Brasil. Ela esmagou os índios, arrasou línguas, ignorou conhecimentos, perseguiu e proibiu culturas, tradições, ritos e cerimônias.” (LUCIANO, 2006b, p.123). Olhando a partir deste ângulo observa-se que distanciamento da educação tradicional poderá não ser bom para os Baniwa. Em outras palavras, nessa altura do processo, os povos indígenas já estarão integrados à comunhão nacional do Brasil, que é uma estratégia política do estado brasileiro desde o princípio para extinguir os povos indígenas através de aculturação e inserção à sociedade nacional. Segundo Luciano,

Ao mesmo tempo em que o Estado reafirmava a “relativa incapacidade indígena”, surgiam tentativas de emancipação dos índios, como estratégia final de apropriação das terras indígenas e extinção definitiva dos seus povos como grupos étnicos diferenciados, visando torná-los cidadãos comuns, acomodados nas camadas mais pobres e excluídos da sociedade brasileira. O Estado brasileiro, por meio de dirigentes políticos e intelectuais, buscou várias estratégias e artimanhas para perseguir este objetivo. Uma das mais conhecidas, nas décadas de 1960 e 1970, foi a tentativa de definição de critérios de indianidade, para estabelecer quem era mais índio, menos índio e quem deveria deixar de ser índio através de um procedimento administrativo do governo. Por esses critérios, os índios eram classificados segundo o seu grau aparente de contato: índios arredios ou isolados; índios não-aculturados; índios em vias de aculturação; índios aculturados e índios brasileiros integrados. Houve agentes públicos e intelectuais que propuseram e tentaram realizar exames de sangue para definirem o grau de aculturação ou integração dos índios. Todo o

esforço estava voltado para acelerar o processo de integração, que deveria focar um único objetivo de interesse do Estado: o fim da existência dos povos indígenas e a consequente negação e anulação de seus direitos sobre seus territórios.

Essas diferentes tentativas de emancipação dos povos indígenas deixaram até hoje suas marcas na forma de pensar dos brasileiros. Na região Nordeste, por exemplo, pelo fato de o contato dos índios com a sociedade branca ter sido mais longo e intenso desde o início da colonização, os índios, ao perderem várias de suas características culturais, como a língua, a cor do cabelo, a cor da pele e os hábitos que muito se assemelham ao dos camponeses não-indígenas, são discriminados e taxados de não serem mais índios, negando-se a eles, assim, o direito à terra e a outros aspectos específicos dos povos indígenas do Brasil (2006b, p.71, 72).

Esta realidade é preocupante e nos leva a alguns questionamentos, como por exemplo: até quando os Baniwa resistirão da pressão cultural do mundo globalizado? As consequências destas mudanças são boas para comunidades ou povos? De que maneira os Baniwa poderiam lidar com capitalismo, intensificações das relações interétnicas e inserção ao mundo globalizado? Quais são as importâncias de preservação das culturas e tradições da geração atual do povo Baniwa para futuro? Existem outras perguntas como essas, mas não há respostas imediatas ou prontas para elas.

Porém, analisando superficialmente as questões sociais em busca de respostas provisórias para questionamentos como esses, observa-se que em cada campo questionado existem passos de desenvolvimento em ritmo acelerado. Por exemplo, no campo do capitalismo, as aldeias ou pessoas estão cada vez mais capitalistas, ou melhor, envolvidas na cultura capitalista. Do ponto de vistas dos tempos ancestrais, com essas atitudes, estão se distanciando das boas práticas de relações sociais. A tradicional repartição de bens e de alimentos entre as famílias e parentes, que era uma prática comum da maioria entre os ancestrais, hoje em dia, não é mais a prática da maioria. Ao ouvir isso, você deve se perguntar, mas no tempo passado as pessoas faziam isso com a intensão de receber algo do mesmo jeito que as comunidades e famílias fazem hoje em dia?

Você está certo que nesses tempos ancestrais, a prática de repartição tinha a intensão de receber algo em troca, mas não em mesmo produto, peixe por peixe, farinha por farinha. A intenção que dominava no campo de repartição desses tempos é fazer o bem às pessoas ou receber no futuro as boas ações delas. Então, se deu a alguém para comer, a sua intenção não é matar a fome dessa pessoa, mas sim receber no futuro as suas boas ações para com você. É uma ação que você faz sem esperar da outra pessoa receber a mesma ação.

Diferentemente do tempo atual em que a pessoa reparte algo que tem com a intensão de receber a mesma ação, peixe por peixe, caça por caça. Quantas vezes ouvi nas aldeias, as pessoas contarem que deu algo para alguém, mas nunca recebeu nada em troca

(retribuição). E já testemunhei venda entre parentes de mesmo clã com dizeres. “Já dei várias vezes coisas de graça para você, mas nunca retribuiu. Desta vez não dou mais, se você quiser tem que pagar em dinheiro ou em produto (industrializado) que você tem.” (Morador de Tunuí Cachoeira, 48 anos, 12/12/2020). São dizeres em tom de brincadeira, mas revelam intensões da pessoa quando ofereceu algo para seu parente. Nos bastidores a pessoa cobrada comenta o caso dizendo, “... muitas vezes ajudei esse parente, mas não reconhece isso como boas ações para com ele.” (Morador de Tunuí Cachoeira, 46 anos, 12/12/2020).

De certa forma, essas situações demonstram que o capitalismo, a expansão e crescimento da escolarização, a intensificação das relações interétnicas inclinam as culturas e tradições das comunidades para uma direção pouco confortável. É uma situação preocupante porque essa inclinação demonstra que quanto mais comunidades se distanciam da sua própria cultura e tradições para viver das outras culturas, mais se desestruturam e enfraquecem do ponto de vista das boas práticas reacionais, sustentabilidade social, cultural e ambiental.

A cada década que passa chega nas aldeias indígenas as novidades que vêm de outras culturas, principalmente, das culturas ocidentais. As quais, de certo modo, influenciam nas culturas e tradições dessas mesmas. Podemos tomar como comparação a tradição ou ritual de recepção de um visitante. Quando a cultura ocidental ainda não influenciava fortemente nas tradições das aldeias, quando chegava alguém (uma pessoa) para visitar uma família ou aldeia, a pessoa que a recebia tinha a obrigação e tradição de cumprimentá-la, conversar com ela e oferecer algo para se alimentar. Quando se despedia para ir embora a pessoa oferecia algo para ela se alimentar durante a sua viagem: frutas; peixe; caça ou qualquer alimento que tem em sua casa naquele momento. É uma tradição que dá sentido de promoção da obrigação como próprio daquele povo, como observara o antropólogo e etnógrafo Marcel Mauss (1950), “Na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos.” (p.186). Esse era o ritual comum, uma regra tradicional de receber alguém. E tinha como intenção de mostrar a sua boa conduta, boa educação e respeito com as pessoas. Receber alguém em casa e aldeia era vista como uma oportunidade para mostrar a sua gentileza, representar cordialidade da família, do povo a que pertence e da aldeia. Segundo Mauss (1950) “Diversos temas — regras e ideias — estão contidos nesse tipo de direito e de economia. O mais importante, entre esses mecanismos espirituais, é evidentemente o que obriga a retribuir o presente recebido.” (p.193). Dar e receber algo de alguém tem muito significado e sentido tanto para quem recebe quanto para quem dá o presente, o que observo na minha própria comunidade.

Hoje em dia, a realidade é outra. Quando chega alguém na aldeia para visitá-la, nem todas as pessoas presentes ali a cumprimentam, principalmente, os mais jovens. Quem a recebe muitas vezes não oferece nada para se alimentar e muito menos oferece algo para levar durante a sua viagem. A pessoa visitante, se ela precisar de algo para se alimentar naquela aldeia, tem que comprar com dinheiro ou algo de valor em troca. É comum ouvir hoje em dia os comentários como “ele tem dinheiro, se precisar vai comprar”, “eu tenho peixe, caça se quiser comprar”, “o que traz para nós? Dão para nós de graça, pois você é uma pessoa que tem dinheiro ou bem-sucedida”. São comentários que as pessoas fazem em tons de brincadeiras, mas transmitem as opiniões que elas têm sobre visitantes.

Essas situações demonstram que as pessoas não estão mais ligadas aos valores, morais e cordialidades que elas têm como ‘pessoas daquelas famílias’ ou que elas representam ao receber visitantes em suas aldeias. Essa mudança de comportamento precisa ser analisada e discutida, pois, hipoteticamente, isso não é uma prática voluntária, mas sim forçada pelo sistema capitalista e influenciada pela ideologia de individualismo. Mauss (1950) observa isso como avanço de um grupo social de uma fase coletiva para fase individualista.

"[...]. O número, a extensão e a importância desses fatos nos autorizam plenamente a conceber um regime que deve ter sido o de uma grande parte da humanidade durante uma longa fase de transição, e que ainda subsiste noutros povos além dos que acabamos de descrever. Eles nos permitem conceber que *esse principio de troca-dadiva deve ter sido o das sociedades que ultrapassaram a fase da “prestação total”* (de clã a clã e de família a família), *mas que ainda não chegaram ao contrato individual puro*, ao mercado onde circula o dinheiro, à venda propriamente dita e, sobretudo, « *não de preço calculado em moeda pesada e reconhecida.*” (p.264).

Como consequência, as famílias se fragmentam com mais facilidade do que os ancestrais, apresentam menos sentimento de solidariedade pelo seu próximo, compartilham menos o que têm com seus próximos ou parentes. Sendo que estas práticas são as que caracterizam a solidariedade, cordialidade e gentileza do povo Baniwa. Por isso é importante analisar o avanço do sistema capitalista nas aldeias para assim estudar as medidas que possam equilibrar as consequências.

A outra preocupação é com a substituição das técnicas e materiais de pesca e caça adquiridas de culturas externas. Grande parte das técnicas de pesca e caça utilizadas nas comunidades são provindas de culturas de outros povos, principalmente, de indígenas da Colômbia, Venezuela e do baixo rio Negro. São povos com quem os Baniwa mantêm relações interétnicas. A preocupação não é somente com a substituição dessas técnicas e materiais, mas principalmente com as consequências que estas substituições trazem para às áreas de pesca e

caça. Pois essas áreas quando são exploradas desordenadamente provocam a escassez de peixes e caça, assim como descontrole de manejo, gestão e monitoramento. As consequências são: a escassez de alimentos como a caça e pesca; aumento de consumo de produtos alimentícios industrializados, uso desordenado de produtos tecnológicos de pesca.

Outro ponto que mexe com a estrutura da família e da comunidade é a substituição dos termos de parentesco pelos nomes em língua portuguesa. É um detalhe aparentemente simples, mas provoca desconfortos que precisam ser discutidos e analisados. Por exemplo, antes das intensificações das relações com outros povos, principalmente, com os não-indígenas, os Baniwa se chamavam, em quaisquer ocasiões, pelos termos de parentesco: irmão; irmã; primo; prima; tio; tia; avó; avô.

Hoje em dia essa realidade mudou, está cada vez mais difícil ouvir os membros de uma família se chamarem por essas categorias. Preferem os nomes em língua portuguesa, como: João; Pedro; Paulo; Maria; José, do mesmo jeito que chamam qualquer outra pessoa conhecida ou não. Não há problema nenhum de chamar alguém pelo seu nome em português, é aceito normalmente entre os Baniwa. Ocorre que essa nova realidade de chamar alguém pelo nome em português tem as suas consequências nos valores e sentidos da família, da unidade social e organização social das comunidades.

Ainda que, hipoteticamente, chamar parente ou membro da família pelo nome em português provoca nas pessoas tanto no quem chama quanto no quem é chamada, um sentimento diferente do que fosse chamada pelo termo de parentesco. Diminui o sentimento de laço parental e aumenta o sentido de pessoas comuns entre elas. Em outras palavras, o nome em português faz essas pessoas esquecerem ou terem menos sentimento de que são parentes ou membros de mesma família e aumenta nelas o sentido de que são pessoas comuns como quaisquer outras pessoas. Como consequência dessas situações, os membros das famílias se respeitam menos do que tivessem laços familiares e parentais fortes. Como consequência, eles entram em conflitos com facilidade, se suspeitam por causa de quaisquer acontecimentos, assim por diante. Tanto as famílias quanto as aldeias se fragilizam em termos de relações sociais, se desestruturam e até se abandonam.

Essas situações não significam que as pessoas esqueceram e que não sabem quem são os seus parentes, elas sabem e têm conhecimentos. Porém, os nomes em português dos quais chamam seus irmãos, primos, primas não traduzem e não expressam os sentidos das categorias de parentes como na língua Baniwa. Em outras palavras, o nome em língua portuguesa e em outras línguas soa mais que os termos de parentesco e influencia mais no sentimento parental entre os membros parentes e famílias. Por isso é importante investigar

esses assuntos, discutir todas as questões relacionadas e hipotéticas de cada assunto para entender os níveis de suas influências nas famílias, parentes e aldeias.

Para isso é importante entendermos nessa largada que o povo Baniwa, desde suas origens, vem estabelecendo o modo de vida própria em todos os seus aspectos culturais, econômicos e ambientais. Uma de suas tradições é a troca de bens e serviços entre as famílias, comunidades e clãs, como: artesanatos; produtos agrícolas; remédios; conhecimentos e saberes medicinais; serviços e técnicas. Essas trocas eram feitas entre os clãs, subclãs, habitantes de uma comunidade, povos de outras etnias. O povo tinha um sistema de organização social, organização política, formação educacional, governança e gestão territorial. Vivia assim até a chegada dos não-indígenas que trouxeram culturas e modos de vida diferentes que os modos tradicionais dos Baniwa.

A chegada dos europeus para a região foi a marca inicial das mudanças nos modos e aspectos de vida do povo Baniwa. “Os portugueses conseguiram alcançar a região do Alto Rio Negro e de seus principais afluentes, como o Uaupés, o Içana e o Xié, ainda muito povoados e praticamente não atingidos pelos brancos.”⁵. A sociedade não-indígena trouxe consigo muitas novidades importantes para os nativos da terra, assim como as que têm consequências negativas as suas vidas. Trouxe as formas diferentes de vida: culturas; produtos e materiais industrializados; políticas religiosas e partidárias; organizações sociais; organizações jurídicas; manifestações culturais; educação escolar; tratamentos de saúde e diversas outras formas de vida nunca experimentadas pelos Baniwa. A partir deste contato que as culturas e as tradições começaram a enfrentar mudanças aceleradas em todos aspectos.

A troca de produtos e materiais tradicionais que, antes era feita apenas entre as fratrias, clãs e famílias, começou também a ser realizada com os não-indígenas. Essa troca pelos produtos industrializados vem intensificando e expandindo entre as famílias e comunidades ao longo do tempo. E a troca tradicional, aquela feita entre apenas os Baniwa, foi sendo substituída conforme a intensificação de introdução e assimilação da cultura de comercialização dos não-indígenas. Hoje em dia, a maioria não troca seus produtos por outros da mesma origem (produtos fabricados pelos mesmos), prefere produtos industrializados (PEREIRA, 2002) ou troca pela moeda de valores capitais (a comercialização). Na área da educação tradicional não era diferente. A troca de conhecimentos e saberes ocorriam através de participação em atividades e fazeres cotidianas dos pais, bem como eventos: ritual de

⁵Instituto Socioambiental (ISA). Histórico do contato: séculos XVII e XVIII. Disponível em: <<http://piib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1528>>. Acesso em 10/05/18.

iniciação da moça; ritual de coleta de frutas silvestres; manifestações artísticas (dança, música) e outras maneiras de aprendizagem contínua.

Nesses processos, as crianças e jovens Baniwa aprendiam sobre todas as coisas que precisavam para viver quando tornarem adultos. Aprendem como se relacionarem com outros povos, aprendem sobre parentesco, governança, tratamento e prevenção de doenças, fabricação de artesanatos para diversos tipos de uso doméstico, materiais de cargas e transporte, materiais e técnicas de pesca e caça, histórias, mitologias, medicinas tradicionais e muitas outras sabedorias importantes e necessárias para toda a vida do ser.

Quando os colonizadores chegaram às aldeias, a educação tradicional começou a enfrentar mudanças em todos os aspectos. Para sua substituição trouxeram a educação convencional ou educação escolar. Esta modalidade de educação é promovida através de ensino de conteúdos por áreas de conhecimentos (códigos e linguagens, ciências humanas e sociais, matemática e ciências naturais) ministrados por profissionais formados e qualificados para estes fins. O local é fixado em prédio construído de quatro paredes específico para ensino e aprendizagem. Segue um calendário definido por bimestre, semestre e ano, com a carga horária dividida para cada área de conhecimento. Possui sistema de avaliação periódica para medir a aprendizagem e o aluno é classificado de acordo com o nível de aprendizagem, dedicação e desenvolvimento cognitivo e intelectual. Possui também sistema de aprovação e reprovação de alunos em cada etapa do curso, assim como idade e outros quesitos.

A educação tradicional Baniwa é diferente, começa-se a aprender em família, depois é complementada através de ritual de passagens de conhecimentos. Os conteúdos de ensino não são divididos por área de conhecimento. O processo de ensino e aprendizagem é dinamizado de acordo com o fenômeno da natureza: tempo, época, idade; clima, localidade e a atividade. O tempo é levado em consideração para desenvolvimento de ensino adequado ao aprendiz. Por exemplo, para aprender a pescar e caçar, o aprendiz tem que saber, compreender e entender o tempo, clima, época e todos os aspectos que envolvem a pesca e a caça.

Desta forma ele aprende que tipo de material de pesca utiliza para pescar, que tipo de isca a utilizar e os tipos de peixe que deve pescar em cada época e estação do ano, como: inverno; verão; primavera; outono e o nível da água do rio (cheio ou vazante), assim como o que pescar de dia e de noite. Todas estas condições exigem conhecimentos e sabedorias específicas e adequadas. Exigência não apenas na dedicação e interesse em conhecer e saber fazer essas coisas, mas, principalmente, momentos adequados para transmissão às novas gerações, assim como metodologias de suas transmissões.

Uma criança, para chegar a todos os conhecimentos necessários para desenvolver as coisas com sabedoria, precisa passar pelo processo de aprendizagem em sua certa idade. Igualmente como fazem os não-indígenas em sua educação escolar, em que para cada idade da criança estabelece certa atividade para sua aprendizagem. Por exemplo, para que uma pessoa tenha sabedoria de como pescar e caçar, ela tem que ter conhecimento não apenas sobre os peixes que vai pescar ou animais que vai caçar. Ela tem que aprender como ocorrem os fenômenos da natureza da sua região, como as estações do ano (ILUST.1), períodos chuvosos, período de floração das plantas, etc. Para ter a noção desta complexidade, a presento a seguir, uma demonstração de como os Baniwa contam o tempo, dividem as estações e suas classificações:

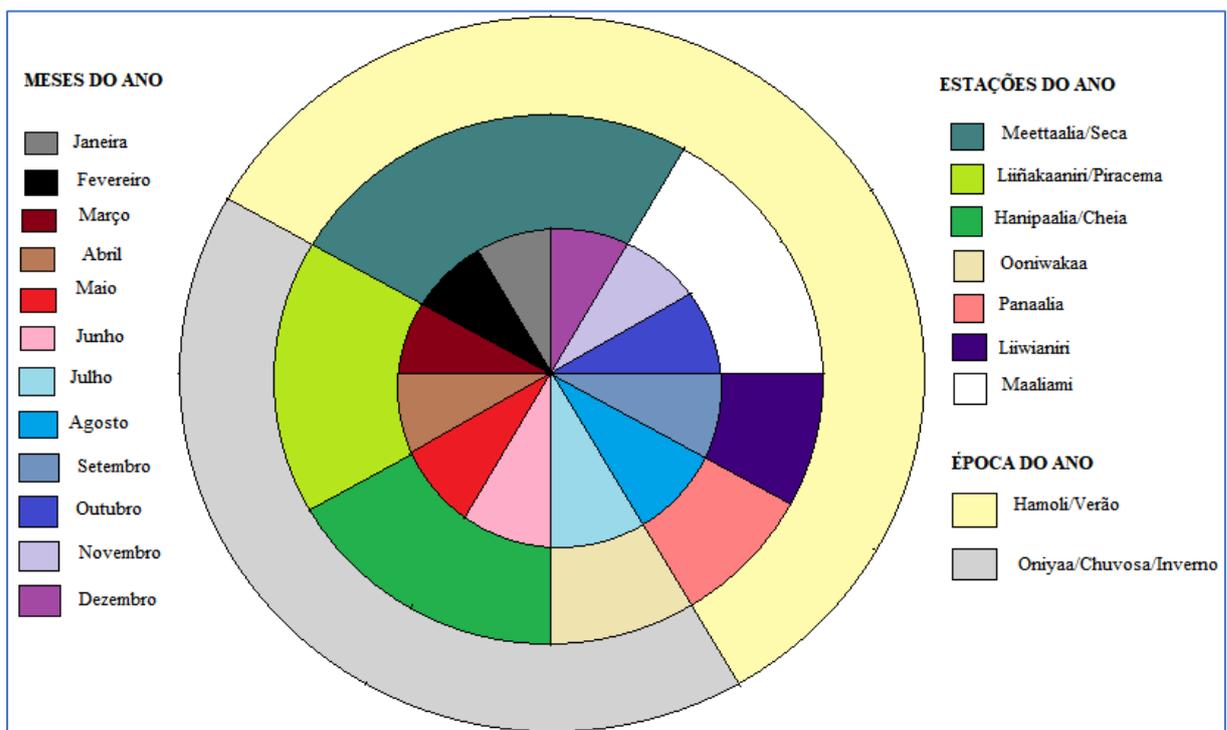


Ilustração 1 – Calendário das estações do ano Baniwa
 Fonte: Ilustração do autor

Nessa figura podemos observar com clareza como os Baniwa contam o tempo e como dividem e classificam o ano. No círculo do centro (círculo pequeno) são cores que indicam os meses do ano no sistema de contagem do tempo dos não-indígenas. No círculo do meio estão as cores que indicam como os Baniwa dividem o ano em estações. Observe que a contagem não é por mês, mas sim pela ocorrência fenomenológica do ano. No círculo maior estão as cores que indicam a divisão do ano por épocas, como: época de sol e época da chuva. Essa divisão é diferente dos não-indígenas que dividem o ano por semestres.

A divisão de tempo pode parecer simples e sem muita utilidade, mas para os Baniwa é importante, pois é essa divisão de tempo que move todas as atividades nas aldeias. É através deste conhecimento de divisão de tempo que as pessoas sabem exatamente o período em que podem fazer suas roças (roçar, derrubar, queimar, plantar, capinar etc.), pescar certos peixes, caças, período para fazer casa, canoa etc. Por isso é importante transmitir esse conhecimento para as crianças e jovens durante o ritual de passagem.

Na modalidade de educação Baniwa a idade da criança não é critério principal para ingressar no ritual de passagem de adolescente para jovem. O que é mais importante para decidir quando a criança pode entrar no ritual de passagem, são: comportamento; atitude e respeito da criança para com seus próximos. A criança é observada desde a idade em que ela começa a participar das atividades rotineiras da família e de falar as palavras com clareza. Nesse processo a família observa se essa criança respeita as ordens do seu pai, da sua mãe e dos parentes com quem mantém relação social cotidiana. Observa seu comportamento com seus pais, irmãos, com seus amigos e parentes de convívio. Assim como se ela demonstra ser boa em pescaria, caçaria e se ela demonstra ser criativa.

Se a criança até na idade aproximada de passar para a fase de adolescência apresenta falha em alguns desses critérios, ela é inscrita para participar do ritual de passagem. Por exemplo, se durante a fase de observação, a criança apresentar comportamento inadequado, atitude inadequada e desrespeito com seus pais, irmãos, amigos ou com quaisquer dos seus próximos, ela é enviada mais cedo ao ritual de passagem (educação Baniwa). A família não espera que chegue à idade próxima de adolescência para enviá-la ao ritual de passagem. Mas, se a criança apresentar bom comportamento, atitude dentro do padrão imaginado pelos pais, respeito a todas as pessoas de sua convivência, ela pode ter opções de escolha quando quer participar do ritual. A criança com essa avaliação, sua preparação durante participação do ritual tende de ser menos tensa do que a criança que não é bem avaliada durante a fase de observação.

Quanto à avaliação, ocorre continuamente ao longo de todo o processo de ensino e aprendizagem, mas não classifica, aprova ou reprova a criança participante. A avaliação é feita para identificar as crianças com dificuldades de aprendizagem e, a partir desta identificação, trabalhar para igualar suas habilidades, técnicas e conhecimentos com as demais. Essa modalidade de educação tem essa característica porque a sua finalidade é diferente do que a educação escolar dos não-indígenas (ocidental), que prioriza educação escolar para formar a pessoa ao emprego. A finalidade da educação Baniwa é formar a pessoa para saber viver a vida no mundo e acordo com a realidade em que se encontra, viver da

melhor forma possível. Essa é a diferença entre a educação Baniwa e a educação escolar ocidental (modelo não-indígena).

Se essas duas modalidades de educação (educação Baniwa e educação ocidental) andassem juntas, talvez a realidade social, cultural, ambiental e econômica seria diferente, pois uma complementaria a outra, o que formaria a pessoa com visão mais amplo de vida no planeta. Mas não é isso que acontece, o que predomina a formação social e cultural dos Baniwa, hoje em dia, é a educação escolar ocidental. Porém, a assimilação dessa modalidade de educação, parece estreitar a visão das aldeias apenas ao modelo de vida dos não-indígenas ou modelo de vida capitalista. Em outras palavras, na medida que os Baniwa olham apenas ao modo de vida dos não-indígenas, a sua educação tradicional é deixada de lado, desvalorizada. Pois a educação nacional impõe relações sociais assimétricas.

Em todos os campos de conhecimentos e saberes do povo Baniwa: cultura; tradições; parentesco; organização social; governança e gestão territorial as mudanças acontecem nos mesmos ritmos, velocidades e dimensões. Através deste processo histórico percebe-se que o modelo de vida trazida pelos colonizadores são os que dominam todos os sistemas de vida do povo Baniwa. Motivaram mudanças em todos os aspectos da vida desse povo nativo. Sendo assim, do ponto de vista crítica, estas mudanças podem ser associadas a instabilidade da identidade, cultura, língua e meio ambiente em que vivem.

As mudanças não ocorrem apenas na área da educação, mas também na área de sustentabilidade social, cultural, ambiental e econômica. Por exemplo, as substituições de termos de parentesco pelos nomes em português são mudanças que influenciam na sustentabilidade social. Pois fragilizam os laços parentais das famílias e conseqüentemente a estabilidade política da comunidade. Culturalmente podemos citar como exemplo a mudança que ocorre na tradição de reciprocidade. Nos tempos passados era comum alguém doar algo para alimentação de viajantes/visitantes, independente, de ser parente ou conhecido.

Diante desta situação que se propõe a pesquisa com o objetivo de estudar as transformações socioculturais, políticas e econômicas do povo Baniwa: inserção ao mundo globalizado. Na área de inserção ao mundo globalizado vou analisar as influências no campo da reciprocidade; sustentabilidade alimentar; gestão e governança territorial. Na temática de reciprocidade vou direcionar a análise para saber porque as pessoas estão se distanciando da tradição de reciprocidade do ser Baniwa. Isto é, a consequência do avanço e influência do mundo globalizado nas aldeias? O que pesam na decisão das pessoas que não quer doar algo para seu próximo como fizeram os seus ancestrais? Como as pessoas se veem nas famílias e nas aldeias com na ausência da tradição de reciprocidade? Como as pessoas estão lidando

com essa nova tendência e como elas imaginam a reciprocidade das novas gerações? Com estas questões espera-se identificar as principais consequências das mudanças ocasionadas pelo capitalismo nas aldeias. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1981) citado pelo Professor João Dal Poz, ressalta que o contato interétnico deve ser entendido como uma “totalidade sincrética, enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça.” (2003, p.180). Ao longo da tese, procuramos demonstrar esta dimensão total do contato que afeta todos os aspectos da sociedade indígena.

Na área da sustentabilidade alimentar, as análises serão concentradas nas consequências de mudanças nas técnicas de pescas, caça e introdução de tecnologias ocidentais, assim como nova forma de exploração das áreas de pesca e caça. A partir das análises dessas questões se aprofundará em seus impactos, como por exemplo, aumento de consumo de produtos alimentícios industrializados, avanço de exploração em áreas de pesca e caça através de mecanismo de pesca e caça motorizado. Desta forma, espera-se apontar as principais mudanças ocorridas entre essa sociedade e as suas consequências na vida cotidiana das famílias e das comunidades do povo Baniwa do rio Içana e seus afluentes.

Nas relações interétnicas, as análises se concentrarão nas consequências, que serão focadas. A ideia foi pesquisar em áreas consideradas estratégicas para entender estas consequências: parentesco, em que serão analisadas as consequências da substituição dos termos parentais (irmão, irmã, primo, prima, tio, tia, avó, avô); caracterização dos clãs, em que se pretende mostrar que cada clã do povo Baniwa tem sua característica específica e que essas características não são dadas por acaso, mas sim pelo processo histórico e mitológico. A partir destas análises indicar as consequências ou impactos na estrutura de organização, pois assim como substituição dos termos, o abandono das caracterizações dos clãs também contribui para fragilidade da estrutura de organização das comunidades. Por isso é importante que essas questões sejam estudadas para construir dados básicos para consultas sobre as consequências das mudanças ocorridas nas famílias e comunidades.

A ideia central desta pesquisa é obter informações que possam contribuir com o processo de formação social, sustentabilidade de identidade cultural, econômica e ambiental. Para essa contribuição é necessário compreender os processos de transformações socioculturais dos Baniwa e o processo de inserção das comunidades ao mundo globalizado. As discussões e análises para chegar a esta compreensão se concentram: na origem étnica e geográfica; experiências profissionais e acadêmicas; reciprocidade; termos de parentesco; gestão e governança territorial; caracterizações e migrações de fratrias. Assim como a

introdução de materiais tecnológicos de pesca e caça às comunidades, inserção de produtos alimentícios industrializados, gestão e manejo das áreas florestais e da pesca e caça.

O que se pretende identificar com essas discussões e análises são manifestações comportamentais nas relações sociais cotidianas, como por exemplo, o que muda nas formas de receber visitantes entre as praticadas pelos ancestrais e as utilizadas pelas gerações atuais do povo Baniwa? Assim nas formas de governança e gestão territorial, por exemplo, que critérios as comunidades ou as associações estão utilizando no processo político de ocupação e exploração dos recursos naturais existentes em seus territórios tradicionais?

Pretende-se também identificar as principais consequências na organização clânica e de parentesco das famílias e comunidades. Até que ponto o sistema capitalista mudou as formas de organização das comunidades, dos clãs e das famílias do povo Baniwa? Nos tempos passados, cada clã habitava uma área miticamente destinada para ser habitada por ele. As aldeias também eram habitadas por apenas um ou no máximo dois clãs. Não havia diversidade de clã na mesma aldeia. Essa forma de organização das aldeias ajudava no controle de ocupação territorial, controle na exploração de recursos naturais existentes em seus territórios e das áreas de pesca e caça. Por isso é importante a pesquisa para identificar que mudanças ocorreram nas formas de organizações dos clãs, das comunidades e se essas transformações são benéficas ou não para as aldeias.

Por fim, pretende-se também fazer avaliação dos impactos na alimentação, no uso e introdução de materiais tecnológicos de pesca e caça, assim como a exploração das áreas de pesca e caça. Nos tempos passados as aldeias (os Baniwa) viviam exclusivamente da atividade agrícola, da pesca e caça. Atualmente, essa realidade mudou, entrou novos produtos em suas culinárias, são produtos alimentícios industrializados, como arroz, feijão, açúcar, leite, enlatados, congelados e diversos outros produtos. Quais as consequências de introdução destes produtos nas comunidades? Com certeza a entrada destes produtos aumenta opções alimentares para as comunidades. Mas, por outro lado, deve haver pontos negativos como por exemplo, aumento de doenças desconhecidas, assim como diabetes, hipertensão, doenças cardíacas e outras. Sendo assim é importante que haja pesquisa e reflexão sobre as mudanças para estabelecer equilíbrio na alimentação.

3. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA.

Estudar transformações de um povo, uma sociedade é sempre desafiadora. A pesquisa, discussão e análise dos resultados desse tema entre os Baniwa não foi diferente, foi desafiador, que parecia não ter fim. O que nos inspira mergulhar nesse campo são estudiosos que há dois ou três séculos atrás estudavam diferentes sociedades das épocas para entender as transformações que ocorriam e a partir desses estudos indicar as políticas que deveriam ser tomadas para resolver problemas que aqueles povos enfrentavam. O nosso tempo não é diferente, nossos problemas são semelhantes desses ancestrais, por mais que estamos no tempo de facilidade de comunicação, tecnologia, globalização e capitalismo.

Em cada período nós, povos, sociedades, principalmente, povos indígenas ou povos originários, passam por um processo acelerado de transformação em todos os aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais, motivado pelo rápido envolvimento com o mundo globalizado. Essa transformação acelerada nos leva a questionar porque mudamos tão rapidamente para uma realidade que sabemos que mais tarde pode comprometer o bem viver das nossas próximas gerações? Nós queremos assim? Ou melhor, esta é a transformação que queremos para nós no tempo presente e para nossas gerações no futuro? Ninguém sabe exatamente o que nos faz mudar e aceitar essas transformações sem questionamento.

Digo isso porque na realidade atual podemos encontrar muitas pessoas (Baniwa) que defendem e desejam manter e preservar as tradições dos antepassados. Mas parece que há uma força exterior (ou interior) que faz perderem essas forças de vontade de realizarem esse desejo. Ou seja, querem que isso aconteça, mas reagem e se comportam ao contrário, no sentido de fazer diferente do que deveriam fazer para manter e preservar essas tradições. Por outro lado (inconscientemente ou conscientemente), há preservação de certas tradições ancestrais que talvez consideram essenciais para a sobrevivência e a existência dos grupos. Ou seja, têm à vontade e veem necessidade de manter e preservar os conhecimentos e saberes dos seus ancestrais, mas têm dificuldade de fazer isso acontecer na realidade, no seu cotidiano. Por que? Porque há força exterior que não conseguem evitar, que domina os seus olhares ou ainda que desestimula a vontade deles fazendo com que não conseguem reagir para que essa preservação aconteça? Por isso, acontece a apropriação de culturas de fora, mesmo sabendo (ou não) que podem trazer problemas para a geração atual e das futuras gerações.

O antropólogo francês, Marcel Mauss (1950), entre outros estudos realizados, trouxe duas teorias importantes que ajudam entender e responder as questões norteadoras deste trabalho: a magia e a dádiva. São teorias que mostram e explicam como ocorrem as

transformações de uma sociedade, assim como os agentes que as promovem. A teoria da Magia explica que numa sociedade existe um cerne que move, forma e coordena ações e manifestações de indivíduo para seu grupo social e o inverso para indivíduo. Sendo assim, a magia tem seus agentes de promoção, representações, elementos e ritos.

A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos *magico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos *representacoes magicas* as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los *ritos magicos*. Importa desde já distinguir esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos. (MAUSS, 1950, p.55).

[...]

[...]. Em geral, na pesca, na caça e na agricultura, a magia acompanha a técnica e a auxilia. Outras artes são, por assim dizer, completamente capturadas pela magia. Tais são a medicina, a alquimia; durante muito tempo, o elemento técnico foi aí o mais reduzido possível, a magia as domina; dependem dela a ponto de parecerem ter se desenvolvido no interior da magia. O ato médico não apenas permaneceu, quase até nossos dias, cercado de prescrições religiosas e mágicas, preces, encantamentos, precauções astrológicas, mas também as drogas, as dietas do médico, os passes do cirurgião, são um verdadeiro tecido de simbolismos, de simpatias, de homeopantias, de antipantias e, de fato, são concebidos como mágicos. A eficácia dos ritos e a da arte não são distinguidas, mas claramente pensadas em conjunto. (MAUSS, 1950, p.56, 57).

A outra teoria, do mesmo autor, em que se baseiam as questões temáticas aqui discutidas é a Dádiva. Uma teoria que explica como ocorre, o que faz acontecer e o sentido de dar e receber algum bem entre indivíduos, famílias, grupos étnicos e clãs, a reciprocidade. Dar ou receber algo de alguém não é simples uma troca de bens ou produtos materiais e imateriais, tem uma função além da troca, importante numa sociedade, faz parte da estrutura de organização social de um povo, de comunhão entre as pessoas.

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constata, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo.¹⁰ Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, *coisas* úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. (MAUSS, 1950, p.190, 191).

Por isso, quando se discute essa temática neste trabalho, a preocupação não é somente apenas por comunidades deixarem de fazer a troca entre si, mas também porque afeta o sistema de organização social das comunidades e impacta causando conflitos entre os familiares, comunidades e até entre os clãs. Com essa compreensão vamos discutir o tema deste trabalho. Por isso também que as discussões se baseiam nos relatos de experiências com a intenção de mostrar como e quando ocorrem as transformações sociais e inserção ao mundo globalizado que cada vez ilude, domina e atrai população das comunidades.

O tema desta pesquisa surgiu a partir da hipótese de que, as transformações políticas, econômicas e sociais do povo Baniwa têm se acelerado nas últimas décadas ocasionadas hipoteticamente pelas intensificações das relações interétnicas nas aldeias, assimilações de culturas e tradições externas. Para entender esses assuntos tomei como base para estudo as obras dos intelectuais estrangeiros, brasileiros e indígenas de diferentes épocas, lugares e áreas de conhecimentos, principalmente, os que estudaram e estudam os povos indígenas do alto Rio Negro, em especial, o povo Baniwa.

Os povos indígenas são habitantes nativos dos continentes americanos. Quando os portugueses chegaram em 1500 (no caso do Brasil), os povos indígenas já moravam aqui há milhares de anos, espalhados em todos os territórios dos três continentes hoje chamados de Américas (Norte, Central e Sul). No Brasil são espalhados do Sul ao Norte, de Leste a Oeste, habitando em todas as terras de cinco regiões geográficas brasileiras.

Antes desta nova era os povos indígenas viviam de acordo com os seus conhecimentos, entendimento, interpretação e sabedoria sobre o mundo. Tinham suas culturas, tradições, línguas, políticas, religiões, conhecimentos, sabedorias e técnicas padrões suficientemente para viverem segundo as condições que a natureza proporciona. Depois que os europeus chegaram, estas formas de viver a vida foram dissolvidas, destruídas, desestruturadas, desmoralizadas, desvalorizadas. Um dos importantes intelectuais brasileiros do século XX, o educador e antropólogo Darcy Ribeiro (1995), descreve que,

Esse foi o primeiro efeito do encontro fatal que aqui se dera. Ao longo das praias brasileiras de 1500, se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram, a selvageria e a civilização. Suas concepções, não só diferentes, mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente. Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos de meses de navegação, escalavrados de feridas do escorbuto, olhavam, em espanto, o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, vestidos da nudez emplumada, esplêndidos de vigor e de beleza, tapando as ventas contra a pestilência, viam, ainda pasmos, aqueles seres que saíam do mar.

Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouros e glórias, ainda que estas fossem principalmente espirituais, ou parecessem ser, como ocorria com os missionários. Para alcançá-las, tudo lhes era concedido,

uma vez que sua ação de além-mar, por mais abjeta e brutal que chegasse a ser, estava previamente sacramentada pelas bulas e falas do papa e do rei. Eles eram, ou se viam, como novos cruzados destinados a assaltar e saquear túmulos e templos de hereges indianos. Mas aqui, o que viam, assombrados, era o que parecia ser uma humanidade edênica, anterior à que havia sido expulsa do Paraíso. Abre-se com esse encontro um tempo novo, em que nenhuma inocência abrandaria sequer a sanha com que os invasores se lançavam sobre o gentio, prontos a subjuga-los pela honra de Deus e pela prosperidade cristã. Só hoje, na esfera intelectual, repensando esse desencontro se pode alcançar seu real significado.

Para os índios que ali estavam, nus na praia, o mundo era um luxo de se viver, tão rico de aves, de peixes, de raízes, de frutos, de flores, de sementes, que podia dar as alegrias de caçar, de pescar, de plantar e colher a quanta gente aqui viesse ter. Na sua concepção sábia e singela, a vida era dádiva de deuses bons, que lhes doaram esplêndidos corpos, bons de andar, de correr, de nadar, de dançar, de lutar. Olhos bons de ver todas as cores, suas luzes e suas sombras. Ouvidos capazes da alegria de ouvir vozes estridentes, cantos graves e agudos e toda a sorte de sons que há. Narizes para fungar e cheirar catingas e odores. Bocas magníficas de degustar comidas doces e amargas, salgadas e azedas, tirando de cada qual o gozo que podia dar. E, sobretudo, sexos opostos e complementares, feitos para as alegrias do amor (p.44-45).

Essa análise nos leva a entender que os dois mundos que ali se encontravam, tinham e têm as concepções distintas sobre a vida e o modo de viver o mundo. Aquele que chegava trazia um mundo em que as pessoas são ambiciosas pela riqueza, com sede de poder e domínio. Um mundo aonde ninguém se importa com a vida de outras pessoas. A própria vida pode ser disposta à risco em nome de riqueza, poder e ganância.

E o mundo indígena que o recebia tinha uma concepção completamente diferente sobre a vida e a razão de viver. Para antropólogo e professor Gersem dos Santos Luciano (2006b), “[...] não é só de tempo nem de população, mas principalmente de cultura, de espírito e de visão do mundo sobre o passado, o presente e o futuro.” (p.17). Se aquele que chegava via ou vê ainda a natureza como riqueza a ser explorada, o mundo (indígena) que o recebia, a via como condição para existência da vida na terra, portanto, são recursos que devem ser preservados e explorados conscientemente. São duas visões e concepções totalmente distintas.

Depois dos contatos, os povos indígenas nunca mais voltaram a viver como antes. Pois os contatos ou as relações com outros povos nunca diminuíram, ao contrário, foram se intensificando tanto com os portugueses quanto com os povos de etnias diferentes. Segundo Ribeiro (1995), que estudou a formação do povo brasileiro, é a partir deste contato que nasceu o brasileiro que chamou de “[...] brasilíndios ou mamelucos.” (p.106). A mistura biológica de indígena com não-indígena, esse seria brasileiro nativo, de sangue brasileiro.

Mesmo com esse novo brasileiro geneticamente gerado a partir das relações desses dois povos, não há entre eles a tendência de convivência harmônica, não pretendem se

misturar. Os povos indígenas continuavam e continuam vivendo, defendendo os seus modos de vida: culturas, tradições, religiões, línguas, etc. Esse mesmo autor observa que os povos indígenas “consigam permanecer humanos.” (RIBEIRO, 1995, p.118) e os portugueses com suas culturas e modos de vida diferentes dos povos nativos que aqui viviam e vivem até hoje.

Além dos dois mundos (indígena e o dos brancos), no mito das três raças, tem o terceiro que é dos negros. Diferente que os dois primeiros, mas com as mesmas intensidades de relações. O mundo dos negros é como se fosse a cunha que interliga os três mundos (indígena x branco x negro x indígena). Nesse triângulo de relações que nascem o quarto e o quinto brasileiro que, Ribeiro (1995) nominou de neo-brasileiros, segundo ele “[...], os primeiros núcleos neo-brasileiros, formados sobretudo de brasilíndios e afro-brasileiros, [...], que envolveu seus componentes em um mundo não apenas diferente, mas oposto ao do índio, ao do português e ao do negro.” (p.127). São brasileiros que não se identificam como indígenas, nem como brancos ou negros. O antropólogo e etnólogo francês Claude Lévi-Strauss (1957), na descrição das suas expedições nas regiões Sul e Centro-oeste do Brasil na década de 50, distinguiu esses brasileiros como: mestiços; caboclos e cafuzos. “[...], podiam-se aí distinguir os mestiços, cruzados de branco e negro, os caboclos, de branco e índio, os cafuzos, de índio e negro.” (p.110). Por se relacionarem com uma diversidade ampla, estabelecem culturas diferentes dos indígenas, brancos e negros.

O antropólogo brasileiro Eduardo Galvão (1953) no trabalho apresentado na primeira reunião da Antropologia Brasileira no ano de 1953, diferencia esses brasileiros por regiões que habitam: caboclo da Amazônia, referindo-se ao habitante da região norte e nordeste do país e habitante rural, ao da região Sul. “[...]. Sobre a cultura do caboclo da Amazônia, e outra, [...], sobre o habitante rural, da região sul do país.” (GALVÃO, 1953, p.67). As nomenclaturas não foram dadas por acaso, mas, justamente para diferenciá-los das outras culturas: modos de vida dos povos indígenas; dos brancos e dos negros. Talvez nessa condição de ser brasileiro que a aculturação se aplica, pois, a sua cultura é formada a partir das culturas das sociedades de múltiplas origens. Por exemplo, o que foi gerado através das relações indígenas x negros transita entre estas sociedades e gerado das relações indígenas x brancos transita entre estes.

Pode ser entendida desta forma, pois segundo este mesmo autor, a aculturação não é a mudança cultural e sim a junção de duas ou mais culturas. “Aculturação foi definida como o estudo dos fenômenos que resultam quando grupos de indivíduos possuindo culturas diferentes entram em contato direto e permanente e das conseqüentes mudanças nos padrões culturais desses grupos.” (GALVÃO, 1953, p.69). Enquanto a mudança cultural, não depende

necessariamente a junção ou mistura de culturas, ela mesma se modifica, podendo ser através das influências externas, decorrer do tempo, modificação do espaço ou ambiente. “Distinguiu-se aculturação de mudança cultural, de que é um aspecto, e de assimilação que pode ser uma fase de aculturação, e ainda de difusão, que, embora concorrente ao processo de aculturação, necessariamente não exige o contato entre povos.” (GALVÃO, 1953, p.69). Aculturação, portanto, não é a perda de cultura e sim processo de formação de nova cultura.

Na região do alto Rio Negro não faltam exemplos de assimilação e aperfeiçoamento de culturas vindas de outros povos. Por exemplo, a educação convencional dos brancos que os missionários evangélicos e católicos trouxeram junto com a evangelização de indígenas no século XX. A antropóloga Flora Dias Cabalzar (2012) destaca que, “[...]. A partir de 1920 com a presença dos salesianos [...], acontece a instalação das missões de São Gabriel, Taracua, Iauaretê, Pari-Cachoeira e Assunção, com a responsabilidade de integrar a população indígena à sociedade nacional, [...]” (p.58). Foi implantada nessas missões, educação com políticas do estado e perdurou até em meados dos anos noventa do século XX.

Nesse período, a educação escolar era vista como intocável em termos de influências ou questionamentos. Mas depois da aprovação da Constituição de 1988, esse tabu foi quebrado e a educação tornou-se um direito das comunidades e dos povos. Foi o que possibilitou aos povos indígenas discutir modelo que queriam para suas comunidades. “Visando realizar mudanças na educação escolar oferecida aos índios da região, ISA/FOIRN, [...], iniciaram em 1999 um Projeto de Educação [...] que pudesse influenciar nas mudanças necessárias às políticas de educação escolar indígena vigentes.” (LUCIANO, 2006a, p.115). Sendo assim, selecionaram conteúdos, metodologias e técnicas para educação que queriam.

Os objetivos também foram adequados para promover a formação dos indígenas capazes de viverem conforme a realidade local. Diferente de uma escola convencional que visava a formação de mão de obra. Nesse sentido que a educação escolar (cultura dos brancos) é assimilada, aperfeiçoada e adequada para a realidade indígenas, formando novo modelo que não é convencional e tampouco tradicional dos povos indígenas. Segundo Luciano (2006b), “[...]. As escolas que se constituem como diferenciadas ou interculturais, fazem parte de uma história recente de valorização da cultura indígena e de reconhecimento de suas especificidades. ” (p.25). Maioria dos povos indígenas adota essas estratégias, uma maneira de minimizar as influências para preservar os modos de vida.

Partindo deste princípio entende-se que a cultura é complexa, viva, movimentada e com infinitas vertentes interligadas. A busca de compreensão da cultura é antiga e continua até hoje. Segundo o antropólogo Roque de Barros Laraia (2001), “Mesmo antes da aceitação

do monogenismo, os homens se preocupavam com a diversidade de modos de comportamento existentes entre os diferentes povos.” (p.9). Para os povos indígenas fica mais complicada porque não há uma tradução literal na maioria das línguas. A compreensão que fica é restrita à manifestação artística, como: danças; músicas; pinturas; artes. No entanto, o termo é mais abrangente e estruturado em cada sociedade, por exemplo: a religião; a língua; educação; saúde. São áreas que condicionam a formação política, governança e gestão social.

A cultura está em todas as sociedades (educação, língua, artes, economia, organização social) e cada povo manifesta-a da sua maneira. “Em outras palavras, toda cultura veicula uma concepção do humano, do divino e do cósmico, já que a própria realidade é constituída por essas três dimensões e pelas relações existentes entre elas” (COLL, 2002, p.37). Para Confúcio “[...]. A natureza dos homens é a mesma, são os seus hábitos que os mantêm separados.” (551 a.C.-479 a.C. apud LARAIA, 2001, p.10). O humano é idêntico biológica e fisicamente, mas diferente cultural, linguística e politicamente. Uma cultura não é melhor que a outra, o que existem entre elas são as diferenças com os mesmos valores.

Olhando a partir deste ângulo verá que as culturas indígenas possuem valores e diferenças tanto em relação à sociedade envolvente quanto entre os mesmos e estão igualmente em processos de mudanças. Ribeiro (1996) considera esse processo como “[...] transfiguração étnica das tribos [...]” (p.241). Provocada a partir de contatos. Prever ainda que esses modos de vidas tendem ser cada vez diferentes dos seus ancestrais.

Para educadora Gertrudes Silva de Oliveira (2015), essas mudanças ocorrem porque os contatos não são conscientes, dialogados e planejados. São baseados em dominação política, econômica e cultural. “[...], a colonização estribou-se mais na dominação cultural dos povos ou culturas autóctones e colonizados através de várias formas de submissão, do que no diálogo intercultural recíproco e respeitoso.” (p.222). Reforça que esses povos em contatos não tendem se misturar, não se aceitam, mas se apropriam seletivamente das culturas dos outros. Por exemplo, atualmente muitos povos indígenas são organizados em associações, federações, cooperativas típicas das sociedades ocidentais. Essas instituições são assimiladas como instrumentos de defesas dos povos e aldeias, adaptadas para atenderem demandas de lutas de defesas de interesses comuns. Não significa que aceitam ser parte das sociedades ocidentais, utilizam essas ferramentas para se defenderem, se distanciarem das misturas.

Por outro lado, por mais que essas culturas não se aceitam, mas, pelo fato de se apropriarem de culturas dos outros demonstram suas dependências. Segundo a psicóloga Sylvia Duarte Dantas (2015), “O diálogo intercultural é proposto a partir da superação da concepção de cultura como algo estático, de entidades encerradas em si mesmas.” (p.15). Ou

seja, são distintas, mas se relacionam a partir das influências dos seus opositores. “A permeabilidade é indicada quando, mesmo em situação assimétrica, como no caso extremo da escravidão, a cultura dita majoritária-dominante ainda assim sofre influências da cultura subjugada.” (DANTAS, 2015, p.16). Para educadora Francis Mary Soares Correia da Rosa, essas adversidades relacionais transformam indígenas em “imaginários”, que são novos indivíduos formados a partir de contatos. “Essas consequências repercutiram na formação do imaginário⁶ [...] na própria configuração e na formação da identidade das populações tidas como conquistadas/dominadas.” (ROSA, 2015, p.259). Não se refere apenas à formação biológica e biótipo, mas à sua totalidade social, cultural, político e econômico.

Oliveira (1972), ao formular a noção de fricção interétnica, concluiu que as mudanças socioculturais entre os povos indígenas não acontecem apenas entre instituições correspondentes nas sociedades em contato, como defendia o antropólogo Malinowski (2003) em que dizia que “[...]. É a soma de deveres, privilégios e reciprocidades que liga os sócios-proprietários entre si e ao objeto.” (p.23). Para esse autor as mudanças socioculturais decorrem das fixações de dependências de sistemas econômicos, políticos e sociais. “[...]. É possível considerar assim que quanto mais irreversivelmente se constitui o sistema interétnico [...] mais ocorre a mudança sócio-cultural nos grupos étnicos em contato.” (RCO, 1972, p.4). Já para antropóloga Clarice Cohn (2001), “[...] as culturas indígenas não se perdem e que as sociedades indígenas atuam sempre na reconstituição de uma identidade diferenciada.” (p.37). Os povos indígenas sofrem com as relações interculturais, mas são os que mais preservam culturas, línguas e modos de vidas próprios.

A realidade contemporânea do povo Baniwa não é diferente. Enfrenta e convive com o mesmo processo, os mesmos impactos e influências. As mudanças ou transformações sociais Baniwa são antigas. Mas nos últimos anos enfrentaram fortes intensificações, como observa o antropólogo americano Robin Wright (1996), “[...]. A história cósmica, lembrada nos mitos, conta as várias destruições catastróficas e regenerações do universo. Diante dos elos que existem entre os mundos primordial e atual, [...]” (p.11). Talvez por causa dessa visão ou crença mitológica que os Baniwa não se preocupam com as mudanças que ocorrem em sua sociedade. Segundo professora Silvana Rossélia Monteiro dos Santos (2017) observa

⁶ O termo imaginário, ao qual faço referência, deve ser entendido na perspectiva de Glissant (2005, p. 21-27), que entende que o imaginário diz respeito ao processo pelo qual ocorre a percepção e a formação da totalidade das relações humanas no que tange à literatura, à política, à cultura, à história e a tantos outros campos e enunciados discursivos sobre o conhecimento e formação das identidades, promovendo variações, “microclimas” e “[...]” (GLISSANT, 2005, p. 21) que respondem por constituir em momentos distintos da história, ora unicidades, ora variações e/ou relações.

que “[...]. As ações dos deuses são refletidas não somente no plano biológico, mas também no estabelecimento de padrões éticos, morais, religiosos, filosóficos, emocionais, sociais, para a vida do homem Baniwa, principal herdeiro dessa criação.” (p.2). A preocupação dos Baniwa é com a preservação dos lugares em que vivem: terra; floresta; rios; lagos; peixes; etc.

Nas últimas três décadas a preocupação com as mudanças culturais e tradicionais vem ganhando forças entre os Baniwa e demais povos indígenas da região. O antropólogo Geraldo L. Andrello (2004), durante sua pesquisa sobre transformações e cotidianos dos povos indígenas de Iauaretê (rio Uaupés-AM), ouviu de indígenas, em assembleia que participou, as preocupações em aspectos sociais, econômicas, ambientais.

[...]. De um modo geral, percebia-se na maioria das falas uma preocupação com a gestão da situação de urbanização em Iauaretê, o que se refletia na constante menção ao tema dos “problemas sociais”, [...]. (ANDRELLO, 2004, p.28).

...

[...]. Parecia quase uma declaração geral de princípios para o conjunto das associações de lá. Dois pontos me chamaram particularmente a atenção: reivindicou-se, ao mesmo tempo, “*fortalecimento e incentivo dos comerciantes indígenas para que haja maior e melhor investimento na área*”, como também “*o modo de constituição familiar entre as tribos, valorizando, ou de acordo com, nossos costumes ancestrais*” (Relatório da Pré-Assembléia, Iauaretê – 20 a 21 de fevereiro de 1998). (ANDRELLO, 2004, p.30)

No rio Tiquié (afluente do rio Uaupés, alto Rio Negro), as preocupações são as mesmas, relacionadas aos problemas provenientes de relações interétnicas. Filósofo e médico Israel Fontes Dutra, intelectual indígena da etnia Tuyuka, destaca que “O ambiente no qual os indígenas vivenciam seus valores e conhecimentos milenares, herdados de seus ancestrais, sofreram intensas transformações a partir do contato com a sociedade envolvente.” (2008, p.24). Os problemas enfrentados pelos indígenas na região não são provenientes apenas dos contatos com os não-indígenas, mas também com outros povos indígenas com quem mantêm suas relações sociais. Outro intelectual indígena da mesma etnia, o religioso padre Justino Sarmiento Rezende (2009), reforça que as intensificações das relações interétnicas desafiam os indígenas a (re)construírem e (re)caracterizarem suas culturas para enfrentar a nova fase, que ele chamou de terceiro espaço. “[...]. Sonhamos em participar do terceiro espaço, espaço de interculturalidade etc.” (REZENDE, 2009, p.88). Espaço que, em sua opinião, está em processo de formação.

Os estudos sobre os povos indígenas na região do alto rio Negro, em especial, os Baniwa do rio Içana, têm se multiplicados em várias áreas dos conhecimentos. A partir destas referências que se alinhou o estudo da realidade contemporânea das comunidades Baniwa. O

mais antigo registro a que tive acesso é do naturalista Alfred Russel Wallace (1823-1913) que viajou pela região Amazônica (rio Amazonas, Solimões e Negro) no período de 1848 a 1852 para estudar a natureza e coletar amostras de plantas para levá-las a Europa. Pelo rio Negro viajou de Manaus e foi varar para rio Orinoco (Venezuela), pelo canal do rio Cassiquiare e subiu os principais afluentes do rio Negro, entre os quais está o rio Içana.

Os índios do rio Içana são relativamente pouco numerosos, em comparação com os do rio Uaupés. Além disso, aquele rio não é tão longo e tão abundante de peixes, como este último. As tribos do rio Içana têm os nomes seguintes:

Banivas ou *manivas* (“mandiocas”);
Ariuenas;
Ceucis (“estrelas”);
Quatis (*Nasua coatimundi*);
Juruparis (“demônios”);
Ipecas (“patos”); [...]

Estas tribos muito se assemelham em todos os seus costumes, diferindo das do Uaupés somente pelas línguas que falam. Todavia, consideradas em seu conjunto, oferecem sensíveis traços que as diferenciam das do rio Uaupés (WALLACE, 2004, p.609).

A etnografia do etnógrafo Koch-Grünberg que viajou pelo rio Negro e seus afluentes, cinquenta anos depois do Wallace. Subiu da cidade de Manaus entrando em principais afluentes. No rio Içana foi até a última aldeia Baniwa no rio Ayarí, afluente do rio Içana, nos anos de 1903 a 1905. Esse registro com narrativas detalhadas traz informações importantes sobre a vida dos Baniwa naquela época, caracterização das comunidades visitadas, vegetação, farturas e escassez de peixes e caças, assim como descrição das características de indivíduos que entrou durante a viagem por esta região.

O cenário da margem do baixo rio Içana está extremamente monótono. Em uma linha quase reta horizontal, como uma espessa parede sem interrupção, recorta-se a escura mata alta contra o céu. A vida animal está totalmente retraída. Apenas um bando de papagaios verdes e um par de brilhantes araras que passam voando com roucos gritos lembram a gente que estamos nos trópicos. Com breves impulsos vai esvoaçando o ridículo tucano (comedor de pimenta)¹³ atrás do seu disforme bico. Aqui e acolá, pelos golpes dos remos, espantado emerge um curioso boto, com metade do corpo fora d'água, e brinca provocantemente perto da embarcação, espirrando com barulho, despreocupado com a gente, da qual ele não deve ter medo, porque a morte dele não tem utilidade para ninguém. Nossos caçadores frequentemente devem entrar longe nos pequenos riachos afluentes, para conseguir um mutum¹⁴ ou alguns peixes. O baixo rio Içana é um “rio faminto”, como diz o brasileiro, e os moradores muitas vezes não tem nada o que comer, tanto mais que continuamente durante meses ficam a serviço dos colonos brancos do rio Negro e por isso descuidam das próprias rocas. A correnteza está continuamente caudalosa, especialmente nas pontas dos rochedos, onde as ondas se quebram. Nossos remadores tinham que trabalhar duramente (KOCH-GRÜNBERG, 1924 apud Instituto Socioambiental, 1998, p.7).

[...]

A população não insignificante do baixo Icana distribui-se em sítios (casa isoladas) e povoações (pequenas aldeias), que na maioria tem sido estacoes das missões, sempre localizadas em lugares elevados, sempre na proximidade de um riachinho afluente, cujas margens fecundas permitiam fazer plantações. O brasileiro chama este terreno útil de terra firme, em oposição ao igapó, mata inundável e inutilizável. As residências são como as dos brasileiros mais pobres, choças com teto de palha de palmeira, com paredes barreadas.

Estes indígenas são conhecidos com o nome de Baniwa e se denominam assim diante dos brancos. E um nome coletivo que abrange, nesta região, todas as tribos do grupo Aruak. Seus vizinhos do norte chamam os Baniwa do baixo Icana com o apelido de Karutana ou de Korekaru, por causa do costume deles de usar constantemente as palavras “karu” (não), “karupakapa” (não ha). Eu adotei o nome Karutana para esses indígenas do baixo Icana que, abstraindo das pequenas variações dialetais, falam um idioma Aruak, pretendendo romper finalmente o uso do nome coletivo de Baniwa, porque esta causa equívoco e confusão com as tribos homônimas da vizinha Venezuela. Na sua intimidade, estes indígenas usam nomes especiais de hordas, representadas frequentemente por uma pequena comunidade da aldeia. Assim os moradores das aldeias Pirayauara, Sta. Anna e Carmo, que passamos na viagem de um só dia, pertencem a três distintas hordas: Dazui - minanei (Indígenas de Onça), Mabatsi-dakeni, Uatsoli-dakeni (Indígenas de Urubu). (KOCH-GRÜNBERG, 1924 apud Instituto Socioambiental, 1998, p.8).

Essa etnografia registra a realidade dos Baniwa e das comunidades da época. Mostra, por exemplo, como a relação deste povo com os brancos (não-indígenas) ainda era tímida e ao mesmo tempo cuidadosa. Este autor escreveu sobre as manifestações artísticas das comunidades em que ele andava, tanto nas comunidades Baniwa quanto em comunidades do povo Wanano do rio Uaupés, para quais ele foi pelo varadouro que liga o alto rio Ayarí com o alto rio Uaupés. Descreveu as situações religiosas em que as comunidades se encontravam nessa época e as epidemias que alastravam na região. Os registros desse etnógrafo nos ajudam a conhecer a população Baniwa e de outros povos nativos de mais de cem anos atrás.

Outro documento etnográfico acessado sobre os Baniwa é a tese de docência livre de Wright, intitulada de “Aos que vão nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa”, apresentada para o Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em 1996. Nessa tese, o autor reuniu informações coletadas na aldeia de Apuí Cachoeira (rio Ayari nos anos oitenta (1985, 1989), pesquisadas no Arquivo Público do Pará em 1990 e em outras instituições. O estudo trata da religiosidade do povo Baniwa desde os primeiros registros (séculos XIX, XX) sobre os acontecimentos religiosos na região do alto rio Negro, em especial, no rio Içana.

O autor ainda descreve com ricos detalhes a relação espiritual dos Baniwa com a superioridade cósmica, comunicações entre os humanos e a cosmologia através de seus guardiões (pajés), processos e classificações dos lugares cósmicos para dos Baniwa, que ele

chamou de lugar de nossos ossos. “[...], como o universo está organizado em um sistema coerente de significados que é, ao mesmo tempo, fundamentado na cosmologia e constitutivo [...]” (WRIGHT, 1996, p.49). Faz uma caracterização da população, geografia da região, assim como suas relações com os brancos religiosos e comerciantes da época.

A tese de doutorado da Filósofa e médica sanitária Maria Luiza Garnelo Pereira, apresentada em 2002 para o Departamento de Antropologia e Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) é outro documento importante sobre os indígenas no alto rio Negro, especialmente, sobre os Baniwa. A tese é intitulada de “Poder, Hierarquia e Reciprocidade: os caminhos da política e da saúde indígena no Alto Rio Negro.”. Influenciada por Wright, ela estudou os Baniwa a partir das visões sobre as doenças tradicionais (doenças típicas dos Baniwa não associada por eles como doenças dos brancos). Trata das origens das doenças, dos sintomas, prováveis causas e as maneiras como os Baniwa lidam com essas doenças e as suas curas. “[...] trata das representações e práticas organizadas em torno da produção social de doenças e de cuidados que visam à prevenção e cura do evento patológico.” (PEREIRA, 2002, p.69). Na introdução da discussão dos assuntos, a autora traz as caracterizações das relações interétnicas no alto rio Negro, destacando os Baniwa com os quais fez sua pesquisa.

Estorniolo (2012) pesquisou para sua dissertação apresentada para o Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) sobre as iniciativas de criação de peixes pelos Baniwa. Ela traz importantes análises sobre situações de escassez de alimentos (peixes, caça) na região do alto rio Negro. Destaca que a preocupação dos povos indígenas com a escassez de peixe e caça que motivaram as iniciativas de projetos de criação de peixes em cativeiros. “[...] são abordadas as causas da “falta” ou “escassez” de peixes e as motivações para realização do projeto, [...]” (ESTORNILO, 2012, p.40). É uma referência importante por causa da apresentação da situação de como os povos indígenas do alto rio Negro lidavam ou lidam com os problemas sociais, com carência de alimentação e as soluções que as comunidades buscam para tais problemas ou necessidades.

Kowai e os nascidos: a mitopoese do parentesco Baniwa, de antropólogo e psicólogo João Jackson Bezerra Vianna, tese de doutorado. Discute a partir dos mitos os problemas que estes enfrentam, por exemplo: problemas sociais, problemas de saúde, densidade de relações com outros povos e a própria visão sobre desenvolvimento enfrentado. “[...], os mitos são um ponto de vista Baniwa privilegiado sobre suas questões, problemas e reflexões, as quais eu pretendo descrever e analisar.” (VIANNA, 2017. p.37). Analisando essa tese é possível encontrar as ideias de como os Baniwa tendem enfrentar os problemas com os

conhecimentos e saberes, apesar de fortes e crescentes contatos com os não-indígenas e indígenas de outras etnias.

A dissertação do antropólogo Carlos Cesar Leal Xavier (2008) analisa etnografia de signos do povo Baniwa. Busca mostrar ao mundo acadêmico a preocupação com os conhecimentos ancestrais a partir dos conhecimentos registradas em formas de petróglifos ao longo do rio Içana. Principalmente, relacionados ao sítio arqueológico que interpretou no título da dissertação, como “A cidade grande de Ñapirikoli e os petróglifos do Içana – uma etnografia de signos Baniwa.” (XAVIER, 2008). É um sítio onde viveria o *Ñapirikoli*, sobrenatural em que acreditam ser personagem de transformação do mundo animalesco ao mundo da nova geração (atual). Sendo assim, o sítio representa a base de todos os conhecimentos que possuem sobre o mundo e sua transformação.

Além das referências mencionadas, anteriormente, existem outros que estudam esse povo e que possam ajudar na compreensão do ser, do viver e do seu mundo: Relações e trajetórias sociais de Jovens Baniwa na Escola Pamáali no Médio Rio Içana, Noroeste Amazônico, Laíse Lopes Diniz (2011); Ambiente, saúde e estratégias de territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro, (GARNELO, et al, 2010); A lei de cooficialização das línguas Tukano, Nheengatu e Baniwa em São Gabriel da Cachoeira: questões sobre política linguística em contexto multilíngue, (SARGES DA SILVA, 2013); A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)? Laure Emperaire e Ludivine Eloy (2008); Etnoentomologia Baniwa: estudo dos insetos na concepção dos povos Baniwa que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira - Amazonas, Brasil, (BENTES, 2011); Estudo Fonológico da Língua Baniwa-Kuripako, (LIMA DE SOUZA, 2012); Entre selva y ciudad: estrategias de Producción en el rio Negro médio (Brasil), (EMPERAIRE, 2000); Sobre a Natureza, Expressão Formal e Escopo da Classificação Linguística das Entidades na Concepção do Mundo dos Baniwa, (MELGUEIRO, 2009); Um pouco sobre o universo sagrado *Baniwa* de Silvana Rossélia Monteiro dos Santos (2017); Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro, Aline Fonseca Iubel (2015); Ecologia histórica de florestas da bacia do rio Içana, alto rio Negro, Amazonas: um legado Baniwa nas paisagens, Juliano Franco de Moraes (2016); Exposição de peixe e Gente, Aloisio Cabalzar, Ennio Candotti (Org., 2013).

4. METODOLOGIA

O tema aqui tratado começou a ser idealizado antes de entrar para o curso de Doutorado. Depois que conclui o mestrado projetei para cursar o doutorado, mas ainda não sabia qual área seria ideal para mim. Inicialmente pretendia fazer na área de educação, por causa do meu trabalho como professor nessa área. Comecei a pensar e analisar os temas que eu gostaria de pesquisar. Listei várias temáticas relacionadas à área da educação, mas não saía da minha cabeça a temática relacionada às questões econômicas. Então, eu decidi fazer ao contrário, em vez de definir o tema da pesquisa primeiro, comecei a pesquisar em qual área do conhecimento a temática que gostaria de pesquisar se encaixaria melhor.

Pensei em continuar na área do desenvolvimento sustentável, em que fiz o mestrado, mas achava que essa área não daria conta do tema que queria pesquisar. Analisei a área da educação, do mesmo jeito, eu não ficava satisfeito por achar que o tema não estava se encaixando bem nessa área. Então, pensei no curso da economia ou mesmo desenvolvimento sustentável. Estava em dúvida nessas duas áreas. Foi quando um ex-colega do curso de mestrado entrou em contato comigo para contar do seu ingresso na Antropologia. Me informou rapidamente que o curso era muito bom, que estava gostando das disciplinas e recomendou que eu entrasse nesse curso se eu pretendesse cursar o doutorado. Depois da conversa comecei a pesquisar sobre a antropologia, as disciplinas ministradas nesse curso, programas de disciplinas e outras informações relacionadas.

Foi assim que descobri que a Antropologia era o curso ideal para o tema da minha pesquisa. Então comecei a formular o meu projeto de pesquisa e aguardar o edital para participar do processo seletivo. Primeiro saiu edital da Antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro, me inscrevi e enviei o meu projeto de pesquisa. Pontuei muito bem, eu tinha expectativa de que seria selecionado para aquele curso. Mas, quando chegou a etapa de comprovação da escolaridade, a banca examinadora me excluiu do processo seletivo por causa do meu mestrado que era de desenvolvimento sustentável. Depois saiu o edital do Departamento de Antropologia (DAN) do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Brasília (UnB), me inscrevi para participar do processo seletivo. Desta vez tive sucesso e ingressei no curso de Doutorado em Antropologia Social na UnB.

No primeiro semestre cursei quatro disciplinas, todas elas atenderam as minhas expectativas em relação aos assuntos que queria pesquisar. Além destas disciplinas fiz leituras de bibliografias antropológicas, etnográficas, econômicas e outros materiais que tratam dos assuntos relacionados aos povos indígenas do Brasil e de outros países. Fiz também leituras

de obras dos autores que tratam assuntos relacionados aos povos indígenas do alto rio Negro e do rio Içana, sobretudo do povo Baniwa. Não coloquei nomes destes livros e artigos aqui, pois são registradas nos corpos de textos e nas referências bibliográficas desse trabalho.

No segundo semestre, por causa da dificuldade financeira, tranquei o curso por dois semestres (2016-2/2017-1). Voltei para a cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM) para trabalhar e juntar dinheiro. Depois de um ano voltei à Brasília (DF) para continuar com o curso nos semestres seguintes. Mas, não deixei esses semestres passarem em branco, aproveitei para fazer a minha pesquisa de campo, conversando sobre os assuntos com os Baniwa que moram no centro urbano de São Gabriel da Cachoeira e com os que vivem nas aldeias em momentos que eles vinham para cidade. Nessas oportunidades, priorizei para conversar com os moradores da aldeia de Tunuí Cachoeira e de Tucumã Rupitá, médio rio Içana. Tanto com os que moram no centro urbano quanto com os que vivem nas aldeias. Conversei também com os moradores de outras aldeias quando me encontrava com eles. Novamente não relaciono nomes deles aqui pois são citados nos corpos dos textos ao longo do desenvolvimento das temáticas.

Além dessas conversas realizei duas viagens para o rio Içana: uma até a aldeia de Canadá (2016), situada no rio Ayarí, afluente do rio Içana; a outra até em Tunuí Cachoeira, médio rio Içana (2017). A viagem para aldeia de Canadá foi para conversar com os representantes das comunidades que estavam se reunindo para participar da assembleia regional dos povos Baniwa e Coripaco naquela aldeia. O evento estava sendo realizado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), através da Coordenadoria das Organizações Baniwa e Coripaco (CABC). A assembleia durou cinco dias e foram discutidos assuntos relacionados às questões sociais, como educação escolar, saúde, alternativas econômicas e eleições de novos representantes destes povos na FOIRN. Durante este período conversei com as pessoas de diferentes aldeias sobre parentesco, clãs do povo Baniwa, governança e gestão territorial tradicional. Também sobre as visões ou avaliações sobre as mudanças de técnicas de pesca, caça, uso de materiais tecnológicos industrializados e as perspectivas sobre futuro das comunidades a partir das mudanças observadas.

Nessas conversas levantei alguns questionamentos como pontos de partidas, como por exemplo: qual é seu nome? Tem nome na língua materna? Qual o seu clã? Você sabe qual é o significado do seu nome na língua Baniwa? Aonde fica o território tradicional do seu clã? Quantas famílias ou membros do seu clã continuam vivendo naquela região? Há membros do seu clã em outras aldeias? Sabe quais os motivos que levaram esses membros a mudarem para aquelas aldeias? Que história você sabe sobre o seu clã? Você considera seu clã importante

para você e para seus filhos? Por que? Quais são os clãs próximos ou parentes míticos do seu clã? Seus filhos ou suas filhas tem nomes em língua Baniwa? O que significam esses nomes? Eles ou elas se chamam pelos nomes em português ou pelos termos de parentesco em sua casa? Na sua aldeia tem fartura de peixe e caça? Que materiais você e demais membros da sua família utilizam para pescar e caçar? A área da sua aldeia é grande? Começa de onde e termina aonde? Que atividade você faz ou melhor, o que você faz para comprar os produtos e materiais industrializados que precisa? Na sua aldeia tem aposentados, professores, agente de saúde ou que tem renda fixa? Você compartilha com seus familiares ou parentes algo que você tem como caça e peixe? Como você avalia a sua reciprocidade e de outras pessoas na sua aldeia? Estes são algumas das perguntas que fiz durante as conversas com estas pessoas.

A viagem para a aldeia de Tunuí Cachoeira, médio rio Içana, também ocorreu no período de um evento realizado para manifestação de atividades artísticas, como: apresentação de danças e músicas; exposição de trabalhos escolares; competições esportivas e outras atividades. Estavam reunidas pessoas vindas de diversas aldeias do baixo, médio e alto Içana. Algumas dessas pessoas vinham das aldeias dos principais afluentes do rio Içana como rio Ayarí e Cuiarí, assim como das comunidades indígenas da Colômbia e Venezuela. Durante esse evento conversei com as pessoas de várias aldeias, utilizando as mesmas questões das conversas anteriores. As pessoas com quem conversei estão registradas nos corpos de textos.

Para essas conversas estabeleci alguns critérios para selecionar as pessoas com quem iria conversar. Os critérios básicos são: as pessoas serem de idades a partir de trinta anos, não descartando os mais jovens, porém sem priorizá-los; paridade entre os homens e mulheres, assim como entre os adultos e idosos, clãs e aldeias. Utilizei estes critérios por acreditar que assim poderia encontrar melhores relatos de percepções sobre as mudanças culturais, tradicionais e governanças territoriais ocasionadas pelo sistema capitalista. E por acreditar que essas pessoas poderiam indicar formas melhores de desaceleração dos processos de mudanças inadequados para a sustentabilidade do povo Baniwa em todos os seus aspectos.

Além de conversar com as pessoas das aldeias e dos que vivem no centro urbano de São Gabriel da Cachoeira, realizei duas viagens para Belém do Pará (11/2018 e 02/2020). O objetivo destas viagens é encontrar literaturas (arquivos, livros, mapas) sobre os Baniwa ou povos indígenas do alto rio Negro no Arquivo Público do Pará e na biblioteca do Museu Paraense Emílio Goeldi. Na primeira viagem levei uma lista de nomes de arquivos e textos que gostaria de encontrar nessas instituições. A maioria da lista foi extraída das referências bibliográficas da Tese de livre-docência do Wright (1996). Por causa de curta duração da

viagem não consegui ler todos os textos encontrados, mas tirei cópias de alguns. Considerando os materiais que não consegui ler e tirar cópias, viajei novamente em 2020.

Coletei também informações através de participação em eventos, como: reunião das comunidades em assembleias; encontros sobre determinados assuntos; seminários temáticos; eventos religiosos chamados de conferências ou santas ceias. Entre estas participações destaco as reuniões de discussões e planejamento da implantação do programa de Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) na região do alto rio Negro. Me interessei nas reuniões, encontros e seminários sobre este programa porque as aldeias participantes discutem desenvolvimento econômico, social, cultural e ambiental. Fazem avaliações e manifestam suas perspectivas em todos os aspectos que envolvam a vida nas aldeias de cada calha de rios da região do alto rio Negro: Uaupés; Tiquié; Içana, alto e baixo rio Negro; Maturacá e rio Xié.

As minhas participações nesses eventos têm dois principais objetivos: a) ouvir como as comunidades avaliam as explorações de recursos naturais de seus territórios, como: madeira; extrativismo de cipó; extrativismo de piaçava; atividades de caça e pesca; ocupação territorial e outros assuntos relacionados ao desenvolvimento social, econômico e cultural dos povos indígenas do alto rio Negro, em especial, do povo Baniwa; b) observar os tipos de alimentação que os participantes consomem durante os eventos e o que elas conversam sobre os produtos alimentícios industrializados, sobre escassez de peixe e caça, se for o caso. Ou seja, estava ali como participante, observando e ouvindo o que as pessoas conversam, principalmente, sobre os assuntos que me interessavam.

Nesses eventos, principalmente, os que são realizados tradicionalmente pelas aldeias como conferências religiosas, não conversei ou não entrevistei as pessoas diretamente sobre os assuntos. O que foi feito é observar o que elas conversam sem a minha interferência com as minhas questões. Em alguns momentos me envolvo nas conversas, mas nesse caso, para estimular as conversas sobre determinados assuntos, como por exemplo, uso de materiais industrializados de pesca e caça ou exploração das áreas reservadas para pesca e caça.

Uma outra forma de obter informações foi o aproveitamento dos materiais e arquivos particulares como relatórios de encontros, de seminários, assembleias, atas de reuniões, vídeos e áudios. Isso porque desde que comecei a trabalhar como professor, as comunidades da minha região, paralelamente, me indicavam para representá-las em associações locais (comunitárias), organizações regionais, em conselhos municipais de educação e da saúde. Além destas representações participei também de movimentos políticos partidários, assim como no movimento de política indígena no estado e no país. Estas

participações renderam relatórios, atas e outros registros de vários eventos, principalmente, do movimento indígena da região do alto rio Negro. Para esse trabalho voltei a analisar esses arquivos visando entender as ideias e perspectivas dos participantes dos eventos.

Além das leituras bibliográficas, conversas com as pessoas das aldeias do interior, pessoas das aldeias do entorno da cidade e das pessoas indígenas, em especial, os Baniwa do centro urbano e de análise de materiais dos arquivos pessoais. Visitei também as comunidades do povo Baniwa e de outras etnias sem ser em eventos, visando observar as mudanças ocasionadas pela cultura ocidental (capitalismo, globalização). Nessas visitas não conversei com as pessoas e nem participei de quaisquer atividades, estava ali para observar os tipos de alimentos predominantes ou mais consumidos nas aldeias, materiais de pesca e caça que mais utilizam, materiais de transportes, os termos de parentesco que as pessoas usam.

Estas conversas e entrevistas são gravadas em áudios, vídeos e as outras registradas no caderno de campo. A maioria destes materiais é registrada em Língua Baniwa, principalmente, os vídeos e áudios. As anotações em cadernos de campo são traduzidas instantaneamente no momento das conversas e as outras traduzidas durante as análises e desenvolvimento descritivo das temáticas. Foi assim que coletei, analisei e guardei as informações utilizadas para elaboração dos textos explicativos do tema da tese.

A partir dessas coletas de informações junto com as obtidas em arquivos pessoais e memórias de contos e narrativas dos ancestrais que, decidi iniciar a primeira parte da tese discutindo a organização das fratrias do ponto de vista de dentro para fora, ou seja, do próprio pertencente a etnia e ao clã, para o público externo. Busquei não repetir os estudos já feitos sobre a organização social do Povo Baniwa, nem os criticar, mas sim fortalece-los, baseando no que já foram escritas e trazendo a luz os pontos não esclarecidos.

Dessa forma que pretendo descobrir as formas que acontecem as transformações ocasionadas pelo capitalismo e cultura ocidental nas aldeias indígenas. Pois acredito que não são os principais fatores destas mudanças, mas também a cultura de facilidade de aceitação de novidades pelos Baniwa, independente, se aquela novidade é boa ou não para suas culturas e tradições. Essa é a sensação, que os Baniwa aceitam o novo sem fazer análise crítica. Ainda é hipotética, mas ao longo deste estudo vamos descobrir se isso é verdade ou não.

PARTE I
FRATRIAS E MIGRAÇÕES

5. A ORIGEM FRÁTRICA

Esse capítulo é dedicado à discussão das fratrias, caracterização geográfica da minha aldeia de origem e migrações através de seus membros espalhados atualmente em três países: Brasil; Colômbia e Venezuela. O propósito de trazer estas discussões para essa tese é fazer com que o público leitor entenda como cada grupo fraterno se organiza, se reconhece no meio de outras, assim como as migrações, em especial, do grupo *Awadzoro*, a que pertencem. Isso vai contribuir para entender como ocorrem as transformações dentro de grupos, clãs e a sociedade de modo geral. Também vai ajudar a entender a transformação da região geográfica de minha origem. Não no sentido de mudança das paisagens, mas sim, do ponto de vista de desrespeito dos lugares sagrados.

Inicialmente será discutido a caracterização das fratrias e clãs, principalmente, *Awadzoro*. Seguida de caracterização geográfica da aldeia de origem, migrações dos membros de alguns grupos frateros e as suas relações de parentesco. Tomei a caracterização do clã como referência para discutir os outros assuntos, assim como: caracterização territorial; migrações dos membros e relações de parentesco. As descrições destes temas têm como propósito iluminar os caminhos dos próximos capítulos que tratam temas relacionados às intensificações das relações frateras e interétnicas nas aldeias Baniwa e suas transformações sociais, ambientais e culturais.

Antes de adentrar estas discussões é importante esclarecer que as linhas orientadoras das descrições sobre a caracterização da fratria, ocupação territorial, migrações e história *Weetsotali*, personagem que, para mim, iniciou a intensificação das relações interétnicas do povo Baniwa, seguem as luzes das narrativas dos *Awadzoronai*. Tomei essas narrativas como linhas orientadoras porque foi através delas que comecei a compreender e entender como funcionavam e se estabeleciam: as organizações sociais, culturais e econômicas do povo Baniwa; gestão e governança territorial; migrações dos clãs, em especial, de *Awadzoro*; categorias de parentesco; histórias de personagens importantes na região, como por exemplo, *Weetsotali*, personagem a ser tratado mais adiante.

Foram estas narrativas que também me fizeram prestar atenção às mudanças que ocorriam ou ocorrem entre os Baniwa, fizeram me interessar pelas formas ou modelos de organizações sociais dos povos ancestrais e outras questões relacionadas às comunidades, terras e povo Baniwa. Estes são os principais motivos que me levaram a tomar as narrativas dos membros ancestrais da fratria como pontos de partidas ou pontos de apoio.

São narrativas da minha avó paterna, Maria Joana (já falecida), tios paternos e parentes com quem tive a oportunidade de ouvir histórias sobre a fratria, sobre as aldeias, ocupações territoriais, parentesco, história de *Weetsotali*, etc. A maioria das pessoas com quem conversei durante a coleta de informações também são *Awadzoro*, principalmente, no que se refere à caracterização clânica, caracterização geográfica, histórias dos primeiros personagens de intensificação das relações interétnicas (tratadas mais adiante), migrações dos membros clânicos e outras informações importantes registradas nesse texto.

O outro interesse que me levou a alinhar as descrições com estas versões (narrativas dos *Awadzoro*) é para: registrar os conhecimentos e saberes *Awadzoro* como forma de mostrar que os conhecimentos indígenas (pelo menos o que se observa entre os Baniwa) não são iguais em termos históricos, medicinais, desenvolvimentos sociais, políticos e outros campos de interesses sociais. Pois cada grupo fraterno tem seus conhecimentos específicos, uma vez que as transmissões de conhecimentos não são públicas, ou seja, não são transmitidas para qualquer pessoa ou interessado, principalmente, na área da medicina tradicional em que os conhecimentos são mais delicados.

Mesmo entre os membros de um grupo clânico esses conhecimentos e saberes não são repassados para qualquer um (a). Significa dizer que, a transmissão é repassada apenas para a geração da fratria, que por sua vez, não é para todos os membros. Não me sinto nessa posição, mas me esforço para contribuir com a transmissão de conhecimentos dos ancestrais com objetivo de estimular os jovens a pesquisarem mais sobre os Baniwa e a região deles.

Cada grupo fraterno Baniwa (em relação às histórias) possui narrativas dos fatos históricos a partir de suas convivências, ou seja, conforme os níveis de envolvimento nos processos de relações sociais, relações interétnicas ou relações com os não indígenas: portugueses; espanhóis, etc. Assim como os impactos destes contatos interétnicos que esse grupo enfrentou e enfrenta ao longo do tempo. Por exemplo, os Baniwa que moram na região do baixo rio Içana têm envolvimento com os não-indígenas mais intenso e por mais tempo do que os que moram em regiões do médio e alto rio Içana, seus afluentes, como Ayarí, Yawiarí e outros.

E esses que moram nas regiões fronteiriças, como o alto rio Ayarí, alto rio Içana têm seus envolvimento menos intensivos com os não-indígenas, mas mantêm envolvimento intensivos com os povos de outros grupos étnicos (*Uanano*, *Cubeo*, *Coripaco*, *Poinaue*, *Tukano*, etc.), principalmente, com os que moram na região do alto rio Uaupés, rio Querari (Brasil e Colômbia), rio *Paponaua*, rio *Guaviare*, rio *Inirida* e alto rio *Guiania* (Colômbia). Então, os que moram no baixo Rio Içana se envolvem mais com os não indígenas e os que

nos altos dos rios se relacionam mais com outros indígenas, situações que fazem destes grupos possuírem seus próprios processos e fatos reacionais.

A outra intenção é reforçar e complementar as narrativas (publicações) já registradas sobre os Baniwa pelos autores indígenas e não-indígenas. Pois esta tese não é a primeira e nem será a última, apenas mais uma para ser somada às outras já publicadas sobre diversos temas: cultural; linguístico; meio ambiente; etnográfico; geográfico; antropológico, entre outros. Como observa ACIRA. “A tradição de se coletar e publicar narrativas míticas de povos indígenas da região do alto Rio Negro foi inaugurada no século passado com a famosa “Leggenda dell’ Jurupary”, organizada pelo Conde Ermanno Etradelli no século XIX.” (ACIRA/FOIRN, 1999, p.9). Esta afirmação nos leva a entender que os registros científicos sobre os povos indígenas do rio Negro, entre eles os Baniwa vêm de muitos séculos e ainda continuam pesquisas sobre a região.

Nós não temos conhecimentos ou acessos a todas estas publicações por causa das distâncias geográficas em que estamos dos centros de comunicação mundiais (internet, televisão, jornais, etc.) e a falta mesmo de acesso aos meios tecnológicos de informações. Mesmo assim ficamos satisfeitos porque sabemos que elas existem e que teve ou tem pessoas interessadas e dedicadas em conhecer e registrar nossos conhecimentos e saberes, nossos modos de vida, culturas e visão de mundo. Sendo assim, o que nós estamos produzindo agora, vai contribuir e somar conhecimentos e saberes com estas publicações sejam para nossa atual geração, sejam para as gerações que ainda virão.

Por último é para cumprir com o compromisso e responsabilidade de transmitir os conhecimentos e saberes dos ancestrais para novas gerações, principalmente, para descendentes *Awadzoronai*. Como foi dito anteriormente, a transmissão de conhecimentos e saberes de um grupo fraterno não era e não é pública, assim como ela não era ou não é para todos os membros de um grupo e clã, apenas para quem tem perfil e dom para isso. Não me sinto privilegiado ou com perfil para essas qualidades, mas como eu tive a oportunidades de conversar e ouvir das gerações anteriores (avôs, tios paternos) as narrativas sobre os temas tratados nessa tese, considere importante repassar essas informações para novas gerações como base para reflexão e análise sobre situações atuais da nossa geração.

Nesse sentido que me sinto corresponsável para contribuir com o processo de transmissão dos conhecimentos e saberes recebidos e a obrigação de compartilhá-los com os demais povos étnicos, frateros e clânicos. Nos tempos passados os conhecimentos e saberes eram repassados oralmente para os mais jovens, mas nesses tempos, além da oralidade, nós temos a opção de escrever e divulga-los dentro e fora dos territórios.

Outro ponto importante para entender é que as variações das narrativas em torno dos mesmos fatos históricos não significam que são embaraçosas, ou erradas. São narrativas de acordo com as diferentes formas de enfrentamento e envolvimento do clã nos processos e fatos históricos (como já antecipei anteriormente). No início eu achava que estas narrativas estavam embaraçosas ou contadas erradamente. Imaginava, na época, que elas poderiam ser unificadas (corrigidas). Mas, depois que analisei várias narrativas sobre os mesmos fatos históricos, comecei a perceber ou entender que, os que pareciam contraditórias, na verdade, eram narrativas a partir do ângulo que o clã se encontrava naquele processo histórico.

Por exemplo, a maioria dos meus narradores iniciava suas narrativas com as seguintes frases, em língua Baniwa: “*Nakaite nhaaka nowherinaipe linako lhiera, kadzoaha [...]*.” / “Meus ancestrais contavam sobre esse assunto da seguinte forma [...]”; “*Nakaite nhaaka nokaanhekanai linako lhiera, kadzoaha [...]*.” / “Meus pais contavam sobre aquele fato desta forma [...]”; “*Karotsa noanheeka, metsa nhaaka nokaanhekanai nakaiteka kadzoanha, [...]*.” / “Eu não sei, mas os meus pais me contavam, assim, [...].” (Traduções do autor). Nesses exemplos, em nenhum momento essas expressões enunciavam que aquele que o narrador vai narrar ou que está narrando vem de outras fontes ou de outros clãs, senão dos seus próprios familiares ancestrais dos seus clãs.

Dessa forma cheguei ao entendimento de que as narrativas que pareciam ser contadas erradamente, eram na verdade narrativas exclusivas daquele grupo clânico, formadas ou construídas conforme o envolvimento e a participação dos membros do clã em fatos e processos históricos. Por isso é imprescindível analisar cada narrativa para não confundir as ‘variações das narrativas das fratrias’ com as ‘narrativas não confiáveis (contadas erradamente), que também são outras narrativas, mas não transmite confiabilidade.

Chamei-as de ‘Narrativas não confiáveis’ por serem narrativas de pessoas de fora da fratria, portanto, não confiáveis para pessoas do clã a que se refere. Por exemplo, eu sou *Awadzoro*, todas as histórias que eu sei sobre esse grupo, sobre as aldeias, ocupação territorial são conhecimentos e saberes que os ancestrais *Awadzoro* repassaram às suas gerações. Segundo a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Ayarí, “Isso que eu conto é o começo do mundo para nós. Assim sou um *Walipere-idakeenai*. Meus parentes estão no rio Cuiary, no rio Quiary, no Rio Içana.... Eu sei que eles sabem que isso é assim.” (ACIRA/FOIRN, 1999, p.88). Do mesmo jeito as gerações de outros clãs, carregam conhecimentos e saberes repassados pelos ancestrais dos seus grupos clânicos. Cada fratria tem versão própria de mitologia de surgimento, de ocupação territorial, das migrações, formação ou expansão de parentesco, desenvolvimento social, cultural e econômico. É como

uma família, apenas que faz parte de uma família sabe exatamente o que acontece com cada um dos seus membros, história de cada um deles, para onde estão espalhados, o que cada um faz no tempo presente. Além desses membros não há ninguém que sabe melhor sobre eles, o que tem são apenas ‘ouvir dizer ou soube que foi assim’, assim vai, nunca é uma afirmação. As fratrias e clãs também são assim, eles próprios que sabem das suas histórias, suas migrações, sobre seus ancestrais, território tradicional e outros assuntos.

Isso acontece porque cada um, nos tempos remotos, vivia em suas regiões ou terras tradicionais distantes de outras fratrias, geograficamente. Por exemplo: *Hoohoodeeni* habitavam em seus territórios tradicionais no Rio Ayarí; *Walipere-idakeenai* na região do médio rio Içana e Cuiarí (afluente do rio Içana). E as demais igualmente distribuídos em suas terras ou regiões geográficas, mitologicamente, indicadas para serem ocupadas por eles. “Depois, ele nos deu terras, ele procurou terras, nosso pai *Ñapirikoli*. Para nós, nossas terras.” (ACIRA/FOIRN, 1999, p.86). Sendo assim, cada um tem suas próprias histórias do lugar em que vive, do seu território, das suas relações sociais e interétnicas.

Ou seja, é esse grupo clânico que tem a versão original da história daquele lugar, do contato do grupo com os não-indígenas, das suas relações de parentesco, relações interétnicas, histórias de suas gerações anteriores e outras histórias sobre diversos temas. Os conhecimentos e saberes acompanhavam essas especificidades de organização social, territorial, cultural e econômica. Nesse sentido, não há outros melhores que eles próprios para narrarem suas histórias sobre todos os temas em que se envolveram ou se envolvem.

Portanto, a expressão ‘versões não confiáveis’ está relacionada às versões de histórias que são narradas por pessoas de clãs diferentes sobre as outras. Por exemplo, se um *Awadzoro* narraria uma história sobre os *Walipere-idakeenai*, *Hoohoodeeni* ou de outros grupos, poderia não ser confiável, pois narraria essa história diferente do que é conhecida e narrada entre os membros desses clãs, seria uma narrativa desde a perspectiva de um membro de outra fratria. As histórias que seus antepassados narrariam para ele (*Awadzoro*) sobre seu grupo poderiam ser diferentes do que as repassadas entre as suas gerações. Significa que cada fratria é responsável legítimo pelas versões confiáveis de suas histórias em todos os aspectos. Nesse sentido que são expressadas ‘as versões não confiáveis’.

Uma situação semelhante foi notada pelo antropólogo Thiago Lopes da Costa Oliveira, enquanto coletava informações no campo da sua pesquisa. Duvidava de um ponto de uma narrativa e questionou o seu informante, porém não teve resposta exitosa.

[...]. Não fica claro, contudo, como ele teria dito isto aos Walipere, uma vez que eles estavam escondidos no mato. Quando pedi explicações sobre esta aparente contradição da narrativa, me informaram que se trata de uma história antiga e que não sabem como isso aconteceu. Outra opção interpretativa da atitude ambígua do guia é que ele estaria sendo irônico, ao dizer que Dzaawitta poderia empurrar as canoas dos soldados e acabar com eles, pois era um grande guerreiro; quando na verdade este guerreiro se encontrava na mata, escondido dos soldados – ou seja, não apresentava nenhum gesto de bravura. Nunca saberemos. Após este episódio o guia não volta a ser mencionado na narrativa, já cumpriu seu papel introduzindo os soldados no coração do território Baniwa. Os soldados, por sua vez, seguem do Igarapé Pámaali, no Médio Içana, para o Rio Aiari, e daí ao Igarapé Uaranã, onde encontrarão os Hohodeni (2015, p.80).

Ele tinha razão para duvidar ou querer saber mais os detalhes, porque a história não estava completa. Porém, daquele informante não encontraria respostas convincentes, pois ele (informante) não era de clã *Walipere-idakeenai*. É provável que a história que estava narrando foi repassada a ele pelos seus ancestrais, *Hoohoodeeni*. Diferentemente, se ele fosse um *Walipere-idakeenai*, com certeza saberia explicar os detalhes que o pesquisador queria saber (isso se ele soubesse que não são todos os membros que sabem das histórias de uma fratria), pois a versão que ele contaria seria do próprio grupo que vivia os acontecimentos.

A expressão ('versões não confiáveis') não se aplica à mitologia Baniwa, nem ao processo de contato com os não-indígenas, porque essas narrativas são as mesmas para todos os clãs. Por exemplo, a mitologia de transformação das coisas e do mundo pelo *Ñapirikoli* e os seus dois irmãos *Eeri* e *Dzooli* é a mesma para todos os clãs, inclusive para outras etnias como Coripaco, Tariano, Werekeena, Baré, etc. Tem suas variações, mas os personagens, os locais de acontecimentos, as coisas transformadas por eles são mantidas intactas, não sofrem mudanças. Como observa Santos (2012), “[...]. Isso constitui uma das justificativas para as diferenças das versões de uma mesma história por narradores diferentes no que diz respeito ao enfoque narrativo ora concentrado na descrição das criaturas, ora nas ações do criador.” (p.62). A mesma situação ocorre com a colonização ou o contato com os não-indígenas. Os primeiros colonizadores que chegaram à região, os religiosos que iniciaram evangelização dos povos e outros acontecimentos de cunhos regionais são os mesmos entre todos os clãs. Existem também variações de narrativas, mas os personagens, as localidades, as formas ou modelos de colonização são as mesmas entre todos.

Sendo assim, a expressão 'versões não confiáveis' refere-se às narrativas contadas por pessoa de diferente clã sobre outras, como: expansão de ocupação numa região geográfica; personagens históricos; envolvimento no processo de colonização; impactos da colonização às aldeias; fratrias, parentesco clânico e às migrações. Esses fatos históricos ocorreram igualmente com todos os grupos clânicos, mas de diferentes maneiras, em

diferentes épocas e localidades. Por exemplo, os *Hoohoodeeni* se orgulham em contar que tinham um ancestral guerreiro invencível, forte e imortal que se chamava *Keroaminali*. Os *Walipere-idakeenai* também se orgulham de um ancestral guerreiro invencível, forte e imortal chamado *Weetsotali*. Com a razão porque essas histórias são verdadeiras, os dois existiram, eram guerreiros, invencíveis e imortais. Porém, viveram em regiões e épocas diferentes.

Os dois eram guerreiros, invencíveis, fortes e imortais. Há histórias de que foram capturados pelos brancos, levados para fora da região, mas depois de alguns tempos conseguiram fugir dos cativeiros dos brancos e voltar para rio Içana. As histórias são parecidas, mas ocorreram em diferentes épocas, com diferentes fratrias e localidades. A história de *Weetsotali*, por exemplo, deve ter acontecido há mais tempo, no início da colonização portuguesa e espanhola na região do baixo, médio e alto rio Içana, em especial, *Pamaali*. Já a história do *Keroaminali* (dos *Hoohoodeeni*) deve ter ocorrido mais recentemente, na era do boom da borracha na Amazônia e ocorreu no rio Ayarí.

Muitos descendentes desses grupos conhecem essas histórias, reconhecem as diferenças e semelhanças, mas há entre eles os que não sabem e os que se esforçam a contá-las, mas de maneiras erradas por causa das suas semelhanças. Entre esses últimos há quem acha que essas histórias são do mesmo personagem, outros reconhecem que são histórias diferentes, mas ao narrarem confundem os clãs, localidades, nomes, ações e épocas dessas histórias. A maioria dos narradores de outras fratrias tende a se juntar a esse último grupo. Nesse sentido que foi colocada a expressão ‘versões não confiáveis’ e a necessidade de análise minuciosa das narrativas sobre esses assuntos entre os Baniwa.

Especificamente sobre as narrativas aqui apresentadas, quero deixar claro que busquei ao máximo me aproximar das linhas centrais das histórias, buscando-se exceder das narrativas reivindicativas, aquelas estimuladas pelas tendências políticas dos grupos ou com as intenções de colocar as fratrias e personagens nos centros dos fatos históricos. Ainda assim, me baseei nas versões dos *Awadzoronai*, não com a intenção de reivindicar espaço e nem a participação nesses fatos históricos e sim porque acreditei nas suas neutralidades. Pois em nenhum momento notei ou senti a presença das tentativas com essas intenções. Os que me repassaram essas histórias deixaram claramente quem é o personagem, a sua fratria, a sua aldeia e o que fez para se destacar como personagem importante na região ou para ela.

Diferente de outras narrativas que analisei sobre os mesmos personagens, notadamente, buscavam incluir participações dos seus grupos ou dos seus antepassados nesses fatos históricos. Ouvei também narrativas semelhantes às que me foram repassadas pelos meus ancestrais, mas com tom de desmoralizar as histórias de outras fratrias, que incluem aspectos

como por exemplo, “ah, não foi ele quem fez isso, foi tal de, ...quem fez...”. Ou, “ah, não aconteceu naquele lugar, foi em tal lugar que ocorreu isso...”. Para mim, as expressões como estas são indicativas de que as narrativas têm intenções de elevar as participações de membros dos grupos do que narram aquelas histórias ou versões.

Quando me deparei com estas situações, senti muitas dificuldades, pois me via dividido entre três situações distintas. Naquele momento eu tive que tomar decisões importantes para que eu possa continuar analisando cada situação sem comprometer a neutralidade do trabalho: eu podia descrever essas narrativas do jeito que são contadas, porém, achei que no futuro podiam embarçar ainda mais as narrativas, uma vez que a mesma história teria uma ou mais versões registradas; eu tinha a opção de registrar apenas as versões em que acreditaria que fossem ideais para minha consciência e deixar de lados as outras narrativas, mas nesse caso estaria valorizando apenas as versões de alguns clãs e não me sentiria bem fazendo isso; ou analisar todas as versões e buscar alinhá-las de uma maneira que nenhuma narrativa ficasse de escanteio ou que fosse favorecida. Entre estas opções preferi ficar com a terceira, analisar todas as narrativas coletadas e buscar encaixá-las em um eixo apoiado nas versões dos *Awadzoronai*.

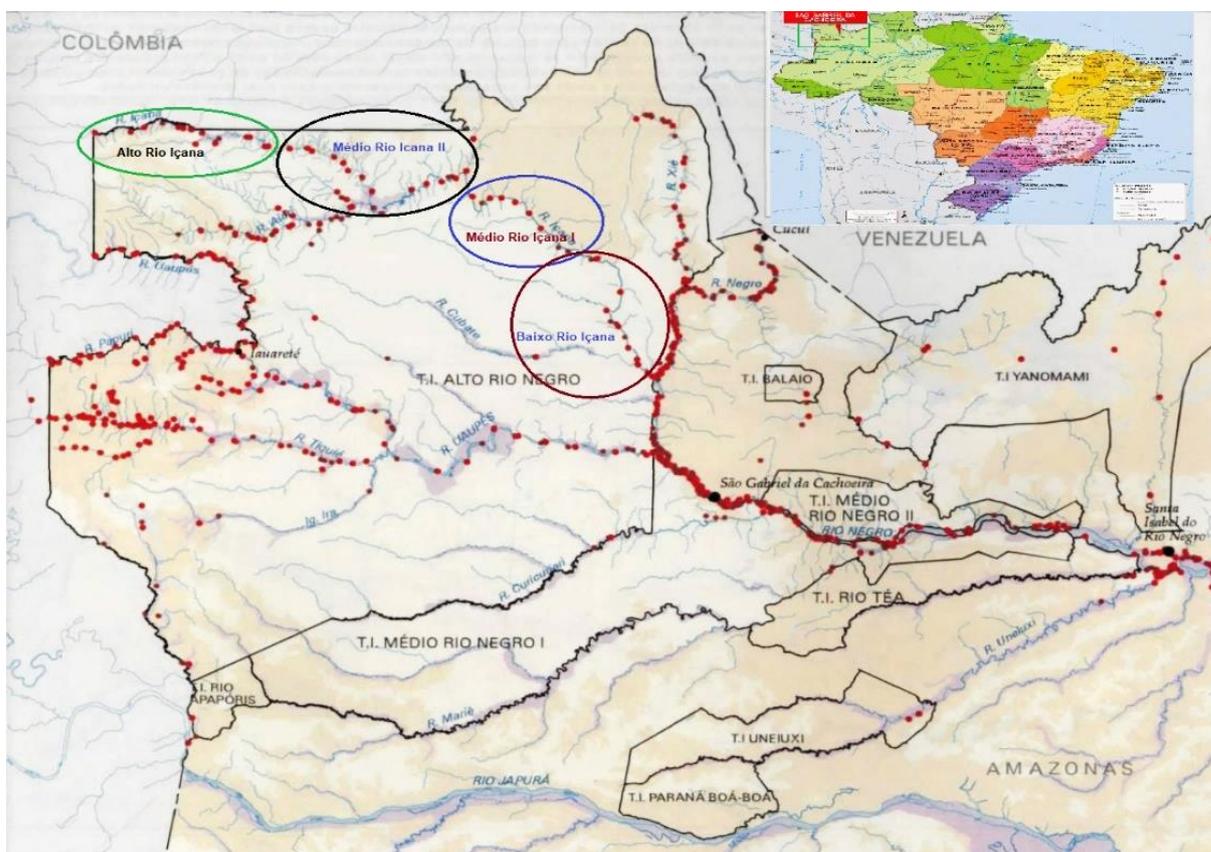
Para entender esses fatos vamos tomar como ponto de referência a ocupação territorial pelas fratrias Baniwa. A ocupação começou desde período mitológico quando *Ñapirikoli* destinou essas áreas para cada grupo étnico. Como observa a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Ayarí, “Depois ele fez a terra dos *Walipere-idakeenai* lá, no Içana. É chamado *Dzukuale*. Um outro é chamado *Pamaale*. Assim é.” (ACIRA/FOIRN, 1999, p.87). Desde então cada clã ocupou sua área de acordo com a sua forma de organização social, econômica e política. Todos eles juntos seus clãs estabeleceram regras de convivências internas e com outros grupos. Por isso, tem sua própria história de ocupação territorial, processo de contato interétnico, personagens políticas, históricas e as regras de relações sociais e interétnicas.

Os fatos históricos podem ser semelhantes, mas ocorreram em diferentes momentos, com diferentes personagens, localidades e fratrias. Por exemplo, as narrativas de ocupação geográfica dos *Awadzoronai* giram em torno da região (rio) *Pamaali*. As personagens históricas viviam naquele território, circulavam dentro daquele espaço. E foi desse ponto geográfico que os seus heróis históricos promoviam as ocorrências registradas em suas versões históricas. As outras seguem essa mesma linha de raciocínio e organização, as suas histórias giram em torno de suas tradicionais regiões geográficas. Os *Awadzoro* entendem e reconhecem essas diversidades históricas, por isso, acreditam que as versões dos

outros são narradas conforme os níveis de envolvimento nos fatos históricos dentro dos seus territórios.

Outro ponto importante para entender é que, as realidades registradas anteriormente sobre as organizações sociais, territoriais e políticas são levemente diferentes das realidades vividas pelos Baniwa na atualidade. As fratrias não estão mais vivendo apenas em seus territórios tradicionais que *Ñapirikoli* os destinaram para habitar. Estão espalhados em todas as aldeias ao longo do rio Içana e seus principais afluentes: Cubate; Cuiarí; Ayarí; Yawiarí e subafluentes. Por isso é possível encontrar esses grupos como *Walipere-idakeenai* nas aldeias do baixo, médio e alto rio Içana, assim como em todos os afluentes e subafluentes.

As outras, como: *Komada-iminanai*; *Awadzoronai*; *Adzaneeni*; *Hoohoodeeni*; *Dzawi-iminanai* são igualmente espalhadas na maioria destas aldeias ao longo da região do alto Rio Içana (acima de Tamanduá, a última aldeia Baniwa), médio Rio Içana II (acima de Tunuí Cachoeira até a aldeia Tamanduá), médio Rio Içana I (abaixo de Tunuí Cachoeira até em Assunção do Rio Içana), baixo Rio Içana (de Assunção do rio Içana até Boa Vista, foz do Rio Içana) e em seus principais afluentes Cuiarí, Ayarí e Yawiarí.



Mapa 2: Divisão política do rio Içana por trecho ou categoria (AM).

Fonte: Mapa Exploratório de Solos, Projeto Radambrasil. escala 1:1.000.000. folhas NA19. NA20. SA19 e SB20. Mapa-Livro, FOIRN/ISA, 1998, p.17.

Escala: 1cm = 29km

Sendo assim, as terras tradicionais ou que eram tradicionalmente ocupadas pelos clãs específicos se tornaram territórios de ninguém, não há mais clã responsável único de uma região, o que há são responsáveis pelas aldeias, são territórios das aldeias, não mais clãs. Mais adiante, na temática de gestão e governança vamos tratar especificamente essa pauta.

Ou seja, não há mais apenas uma fratria dominando uma área como ocorria no passado. Essas áreas foram redistribuídas não mais pelos clãs, mas pelas aldeias. Essa nova política de redistribuição de terras entre os Baniwa não prioriza em suas considerações, os habitantes tradicionais da região, ocupação mitológica e outros critérios que eram essenciais para os ancestrais. A antropóloga Dominique Tilkin Gallois (2011) também observou a adequação de critérios de ocupação territorial dos Waiãpi, no estado do Amapá.

A organização sociopolítica dos Wajãpi se baseia na ampla dispersão dos grupos familiares pelo território. Os Wajãpi atribuem grande valor à autonomia econômica e política de cada grupo familiar.

Entre os Wajãpi, o casamento é importante fator de mobilidade: é pelos casamentos que as famílias se deslocam de uma aldeia para outra. Uma pessoa pode viver em diferentes aldeias ao longo de sua vida e também visitando outras aldeias, onde vivem seus parentes. Esse conjunto de aldeias em que vivem famílias com laços de parentesco é chamado de grupo local, cada grupo local agrega várias aldeias.

Os Wajãpi chamam esses grupos de “wanã”. Estes grupos são maiores do que os grupos familiares que formam as aldeias. Uma pessoa de um “wanã” só pode morar na região de outro “wanã” se casar com uma mulher desse grupo. O chefe de cada aldeia ou de um setor de uma aldeia não tem poder absoluto sobre os demais Wajãpi. Suas qualidades principais são justamente a capacidade de conseguir aliados e o domínio de um discurso firme.

Na trajetória do contato mais recente, este padrão de organização e representação interna foi se transformando, de forma positiva, na medida em que preservou os princípios relacionados à autonomia pessoal e à independência das aldeias. Hoje, coexistem o tradicional faccionalismo interno e outras formas de representação, diretamente articuladas com a gestão das relações externas à comunidade e que se fortalecem à medida que os Wajãpi vêm sentindo a necessidade de articulações e gestões mais abrangente (p.18).

Exatamente nesse sentido que os Baniwa vêm diminuindo e mudando as políticas de gestão territorial, governança e critérios de distribuição de terras dos seus ancestrais. Por outro lado, essas mudanças são necessárias para dar espaços às novas políticas e critérios baseados nas atividades de subsistências, atividades econômicas e no sistema assistencialista. Na prática, o território é delimitado para cada aldeia ou comunidade. Apenas sobre essa área que a comunidade tem direito de desenvolvimento livre de suas atividades de subsistências, como: roça; pesca; caça; coleta de frutas e atividades econômicas. Por exemplo, a comunidade de Tucumã (alto rio Içana) tem uma área que começa da foz do igarapé *Wadzaali*

(rio abaixo) e vai até acima da foz do igarapé *Pamaali* (rio acima). A partir destes pontos começam as áreas de aldeias vizinhas: Bela Vista (rio abaixo) e Jandú Cachoeira (rio acima). Somente nessa área que esta comunidade tem total liberdade de desenvolver quaisquer atividades de subsistências e econômicas, sem a necessidade de solicitar licença ou informar outras aldeias ou grupos clânicos.

O religioso e Professor Titular do Curso de Teologia da PUC/PR, José Lino Menegassi (2007), escreveu um artigo sobre a visão indígena sobre a terra e lembra que, "A forma de vida indígena integrada com a natureza encantou viajantes, religiosos, românticos e antropólogos ao longo da história. A abundância de riquezas, a solidariedade e a harmonia com o ambiente acompanham de forma quase unânime todas as narrativas. (p.215). Exatamente essa é a visão de indígena sobre a terra que ocupa. Sendo assim, em áreas de outras aldeias a população da comunidade também tem seus direitos de desenvolver suas atividades, mas para isso deve informar a aldeia responsável por aquela área e solicitar a autorização para desenvolver a atividade que pretende. Se aquela aldeia conceder licença, o indivíduo ou família poderá desenvolver sua atividade.

Imaginemos que a licença foi concedida e a família ou indivíduo interessado desenvolveu suas atividades naquela área, mas isso não significa que ela passa a ter a liberdade (direito) de desenvolver quaisquer atividades como ela tem sobre a área de sua aldeia. Enquanto mantém suas atividades na área daquela comunidade, ela deve obedecer ou seguir as regras, as políticas e condições estabelecidas na concessão de licença. Por exemplo, algumas famílias da comunidade de Bela Vista (médio rio Içana II), por causa de escassez da terra fértil ou de terra firme para fazerem suas roças nas áreas da sua aldeia (que é arenosa e alagadiça), solicitam licenças para fazer e mantêm suas roças nas áreas das aldeias de Aracú Cachoeira, Tucumã Rupitá, Trindade, Mauá Cachoeira, Jandú Cachoeira e em outras aldeias.

Essas licenças garantem para estas famílias apenas direitos para fazerem suas roças, estadias no período de abrir (roçar e derrubar), plantar e capinar a roça. Assim como nos períodos das colheitas de mandioca (produção de farinha, beiju e demais derivados - mandioca é uma espécie, apesar de ter muitas variedades). Essas licenças não garantem a estas famílias fazerem suas casas para morar permanentemente naquelas aldeias⁷ que abram roças para fins comerciais, explorem recursos florestais, minerais de fins comerciais ou outras atividades semelhantes. A seguir, apresento uma representação da área da aldeia de Tucumã Rupitá, médio rio Içana:

⁷ Exceto se aquela família tem parente casado ou casada naquela aldeia, nesse caso, geralmente, a família tem direitos além de simples abrir roça.



Ilustração 2: Área da aldeia Tucumã, médio rio Içana II
 Fonte: Ilustração do autor.

É importante também observar que nessa política de divisão territorial não há formalidade como fazem os não-indígenas. Os acordos e reconhecimentos são tratados de maneiras informais, através da oralidade (conversas e acertos entre os moradores), principalmente, nos tempos que antecederam a nossa geração. Hoje em dia, depois que foram adotados alguns costumes não-indígenas, a responsabilidade passou para o líder da aldeia, que na linguagem regional é chamado de capitão da aldeia. Mas, isso não significa que ele pode ou deve decidir sozinho sobre as coisas e sim, ele tem a responsabilidade de informar a pessoa interessada e trazer informações.

Voltando à questão de ocupação de terras tradicionais, com esta nova política, as áreas que nos tempos antigos eram dominadas pelos clãs foram redistribuídas entre as comunidades, não mais pelos clãs como acontecia antigamente. Por exemplo, a região do rio Ayarí era dominada ou era terra de ocupação tradicional dos *Hoohodeeni*, atualmente, não é mais exclusividade desta fratria. A região está compartilhada com outros clãs, como: *Walipere-idakeenai*, *Awadzoro*, *Adzaneeni* que migraram para essa área.

A região do médio rio Içana, compreendida entre a comunidade de Tunuí Cachoeira e a aldeia de Tamanduá, também passou por este processo de ocupação. Antigamente essa área era terra de ocupação tradicional dos *Walipere-idakeenai*. Mas agora ela é distribuída entre as aldeias dos *Cubeo* (uma etnia tradicional do alto Uaupés), *Hoohodeeni*, *Awadzoronai*, *Dzawi-iminanai* e outros clãs espalhados em diversas comunidades. Por isso é difícil saber qual é a terra tradicional de ocupação de cada clã. Ela

existia e existe, mas poucos sabem disso, apenas os mais idosos têm essas informações, que também estão cada vez mais raras.

Essa parte do texto tratou as caracterizações de fratrias e clãs, ocupações delas geograficamente e outras informações importantes para ter noções de como eram nos tempos ancestrais e o que mudou ao longo do tempo, o chamei de transformações, em termos de organização, expansão e suas localizações nos tempos atuais. São evoluções do ponto de vista de democratização territorial e clânica, uma vez que os clãs hoje em dia não têm mais domínios específicos sobre seus territórios que antigamente eram bem divididas para cada uma delas. Isso ajuda entender a situação de organização das comunidades e seus domínios, como foi dito ao longo dessa discussão, organização dentro do sistema não-indígena, mas adaptada por conta de envolvimento com o mundo globalizado. O próximo texto vai tratar especificamente a região territorial da aldeia em nasci e cresci. Uma maneira de mostrar como essa região também mudou se a compararmos com a realidade do passado.

6. CARACTERIZAÇÃO GEOGRÁFICA DA REGIÃO DE ORIGEM

Mostrar a característica de uma região ajuda entender a mudança que sofreu durante um período determinado. Mostra não apenas o que muda nessa região, mas também do que pode acontecer a partir destas mudanças e quais cuidados poderiam ser tomados para evitar as mudanças desastrosas que pode sofrer. Nesse sentido que foi investigada a região para saber como ela foi antes, durante e depois que nasci e quais as sugestões para evitar que sofra ações desastrosas da humanidade a partir desta década.

Geograficamente, segundo meus pais, nasci na aldeia chamada *Keraaroinomanaa* situado no igarapé (rio) *Pamaali*, afluente da margem esquerda do médio rio Içana. É uma aldeia fundada pelos meus ancestrais para fuga deles quando ouviam notícias da vinda dos brancos para capturar os indígenas da região para serviços escravos e também das notícias de doenças, como sarampo, gripe forte, coqueluches, entre outras.

Quando nasci, essa aldeia já estava sendo abandonada aos poucos, meus pais já não viviam permanentemente por lá, mas ainda mantinha suas casas e roças. Moravam na aldeia que ficava na foz do mesmo rio, *Pamaali*. Então, meus avôs e bisavôs quando ouviam notícias de doenças eles corriam (iam) para aquele sítio ou quando precisassem limpar as suas roças e produzir os derivados de mandiocas em maiores quantidades, como farinha, beiju,

tapioca, etc. Eles iam para essa aldeia e passavam alguns tempos, uma semana, duas semanas, um mês ou mais. Numa dessas idas que minha mãe deu à luz ao meu nascimento.

Pamaali é um dos berços míticos e históricos contemporâneos do povo Baniwa. Assim considerado por ser um rio em que na mitologia Baniwa aparece como um dos lugares onde *Ñapirikoli* e seus irmãos *Dzooli* e *Eeri* circulavam. Viana (2017) registrou que “*Ñapirikoli* contou com a ajuda de roedores e do pica-pau para cortar alguns troncos desta palmeira, ele juntou os pedaços e levou-os à beira do igarapé Pamáali, onde as enfileirou: eram as flautas e trompetes *Kowai*.” (p.79). Esses personagens míticos nasceram ou vieram para o mundo com a missão de transformá-lo ao que é o mundo que conhecemos hoje. Os personagens míticos como “*Ñapirikoli* e seus irmãos *Dzooli* e *Eeri* não chegaram a viver naquele rio, mas eles sempre andavam nessas áreas para visitar parentes e participar de eventos míticos importantes” (morador da aldeia de Pupunha Rupitá, 67 anos de idade)⁸.

Nesse mesmo rio viveram dois personagens históricos de dois clãs tradicionais: *Weetsotali* da fratria *Walipere-idakeenai* e *Toopotsi*, *Awadzoro*. Assim considerados porque são dois personagens que marcaram a etapa final do mundo em que os Baniwa viviam em estado puro e natural, ou seja, da forma própria de viver, sem a presença ou contato com os não-indígenas: brancos, negros e outros povos de fora da região. Marcaram a fase inicial da geração atual, a partir dos quais foram submetidos às novas formas de relações sociais, novas políticas de gestão territorial e governança, assim como as novas formas de relações interétnicas. Foi a partir desta fase histórica que os Baniwa começaram a contar com a presença de outros povos indígenas e não-indígenas, assim como introdução de novas culturas, línguas e sistema de troca.

Pamaali sempre foi habitado pelos Baniwa desde período mítico, passando pelo período de *Weetsotali* até meados dos anos 50 e 60 do século XX, quando os seus habitantes começaram a migrar ou voltar para viverem nas margens do Rio Içana. Havia muitas aldeias grandes e pequenas nesse rio (*Pamaali*), entre as quais destaca-se: *Dzokoda*; *Komalhi-ianaa*; *Eewa-iikaami*; *Oowada-itanhimi*; *Itewi-ianaa*; *Keraaro-inomanaa*; *Pheelomada* (ficava no afluente *Keraaro*, afluente de *Pamaali*); *Waapami-ianhaa*; *Ttiripi-ianaa*; *Ñepolinai*; *Tsitsiali-inomanaa*; *Warhe-ihipani*; *Dzaatteami*; *Moinami*; *Tteephepani*; *Dzapaali-inomanaa*. As três últimas aldeias ficavam em *Tsitsiali*, um dos principais afluentes de *Pamaali*.

Essas aldeias eram dos *Walipere-idakeenai* e as outras dos *Awadzoronai* que são seus cunhados tradicionais e com quem compartilhavam os seus territórios na região. Havia

⁸ Entrevista realizada em 27 de agosto de 2016, com idoso da fratria *Walipere-idakeenai*, 67 anos de idade, natural da aldeia de Pupunha Rupitá, rio Içana, atualmente mora na sede de São Gabriel da Cachoeira (AM).

também aldeias dos Tariano que migraram para a região através de casamento com as mulheres *Walipere-idakeenai*. Aliás, o casamento foi e ainda é um dos principais meios pelos quais outros grupos étnicos conseguem se introduzir ou se misturar com grupos étnicos diferentes. Assim entre os Baniwa, Coripaco, Baré, Tukano e todos os demais grupos étnicos da região do rio Negro, assim como povos indígenas em outras regiões do país.

É uma região habitada desde o período mitológico, quando foi designada para essa fratria, mas ao longo do tempo, outros grupos étnicos migraram para esta região, tornando-a uma região de referência cultural. Segundo bióloga francês Laure Emperaire e engenheira agrônoma francês Ludivine Eloy (2008),

A região do Alto Rio Negro é considerada por vários autores (Hugh-Jones, 1979; Lasmar, 2005; Melatti, s.d.; Ribeiro, 1995) como uma grande área cultural, a da Amazônia do noroeste. Esta relativa unidade é fundamentada sobre intensos intercâmbios que ocorrem entre as diversas etnias e similaridades na vida social e cultural. Atualmente, 23 etnias pertencentes a três famílias lingüísticas, Tukano, Arawak e Maku, vivem nessa região (Calbazar e Ricardo, 2002). Pesquisas arqueológicas e análises dos mitos levaram a formular diversas hipóteses a respeito da ocupação pré-colonial da região. Sem fornecer ainda um quadro consolidado, esses trabalhos destacam a antigüidade da presença de grupos Maku, Tukano e Arawak e a remontam a, ..., mais de dois mil anos (Meira, 2006) (p.197).

Então, essas aldeias não eram somente dos *Walipere-idakeenai*, havia também aldeias de outros grupos frátricos. Mas como essa fratria é grupo tradicional daquela região, ela que aparece como proprietária do território, assim como ocorre com as comunidades e as populações de uma aldeia. Em que há predominância e tradicionalidade gr que faz as pessoas reconhecerem que aquela aldeia tradicional daquele grupo clânico. Portanto, não significa que naquela comunidade há somente população daquele clã, é apenas o reconhecimento para identificação tradicional daquele lugar.

A mesma situação ocorre naquela região ou com aquele território, a maioria das aldeias é predominada pela população da fratria *Walipere-idakeenai*, por isso, são consideradas aldeias daquele clã. A seguir, está a ilustração destas aldeias dos ancestrais. Nessa ilustração encontrará pontos marcados com a cor vermelha, que são os sítios do grupo frátrico *Awadzoro*, pontos amarelos, sítios do grupo frátrico *Walipere-idakeenai* juntos com seus cunhados *Tariano*. Também uma seta que indica como os *Awadzoronai* migrava por esta região desde estes personagens até a última aldeia em que habitavam nessa região. Uma ilustração que buscar trazer esclarecer a localização de cada sítio ou aldeias dos ancestrais do *Walipere-idakeenai* e dos *Awadzoronai*.

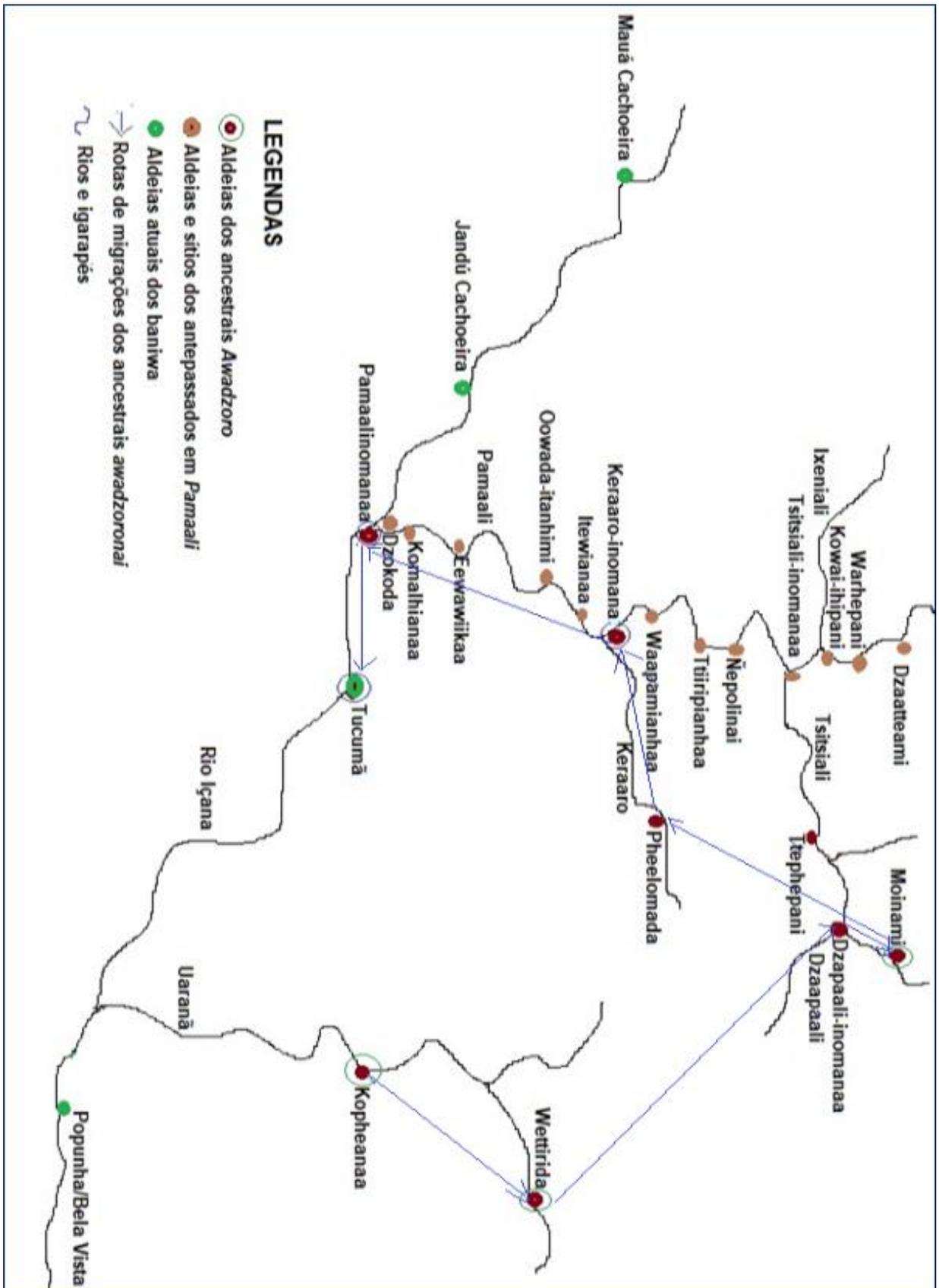


Ilustração 3: Aldeias antigas no rio/igarapé Pamaali
 Fonte: Ilustração do autor

A migração ou volta dos que habitavam essas aldeias para margens do rio Içana coincide com a chegada da religião no rio Içana, no início dos anos 1940 e 1950 e com a diminuição da frequência de captura dos Baniwa para trabalhos escravos fora da região do rio Içana. É importante entender que, por exemplo, o chamado de descimento (quando os portugueses capturavam e levavam em massa os indígenas do alto Rio Negro para trabalhos escravos em Belém e Manaus) ou fim da escravidão que, oficialmente, acabou no fim do século XVII e início do XIX, mas na prática continuou até metade do século XX na região do alto Rio Negro, em especial, entre os Baniwa no rio Içana. “A década de 1740 foi um período intenso de operações escravistas por parte de portugueses e espanhóis no Noroeste Amazônico – do médio Rio Negro ao alto Orinoco.” (WRIGHT, 2005, p.22). Então, essa migração ou volta do rio *Pamaali* para a margem do rio Içana, só aconteceu quando souberam ou tinham certeza que não correriam mais o risco de serem capturados pelos portugueses e espanhóis. Também a religião cristã estava em plena força de introdução na região, pregando a união, paz e salvação.

A outra coincidência para essa migração ou retorno dessa população para o rio Içana foi a morte de *Weetsotali* e do seu comparsa *Toopotsi*. Ele era um guerreiro forte, vitorioso e estrategista, temido pelos inimigos por causa dessas qualidades e das suas ações fatais em conflitos. O seu parceiro *Toopotsi* não era guerreiro forte quanto ele, mas era pajé de grande e de forte poder. Era ele que pressentia aproximação de perigo e de guerrilheiros inimigos à aldeia. Quando tinha esse pressentimento, avisava imediatamente *Weetsotali*. E este por sua vez convocava seus guerreiros, estabelecia suas estratégias e enviava seus olheiros para todos os lados possíveis da vinda de seus inimigos. Por isso, esses dois eram temidos dos seus inimigos, ninguém queria entrar em conflito com eles. Enquanto esses dois estavam vivos protegiam as aldeias deles e das aldeias próximas dos ataques de outros indígenas e não-indígenas que queriam suas mortes. Mais adiante vamos tratar com mais detalhes as histórias de lutas ou de guerras desses dois guerreiros temidos.

Depois que *Weetsotali* faleceu (quem faleceu primeiro), os seus filhos, netos e outros parentes que moravam com ele na sua aldeia começaram a se migrar para outras aldeias. Uns migraram para lugares distantes, como o alto rio Içana, o rio Ayarí, o rio Cuiarí e outros desceram para rio abaixo (*Pamaali*) e no rio Içana. “A maioria dos filhos dele migraram para alto rio Içana, que são: *Toke-idakeenai*; *Padzawaliene*; *Kapitti-iminanaí*”,

(morador, 67 anos de idade)⁹. Ele conta que estes clãs são descendentes de *Weetsotali* e que por isso são parentes e irmãos clânicos dos *Walipere-idakeenai*. Foi assim que se espalharam e fundaram aldeias ao longo do rio Içana, *Pamaali* e nos principais afluentes: Ayarí; Cuiarí; alto e baixo Rio Içana, assim como no rio Negro. Alguns migraram para regiões mais distantes tanto no Brasil quanto na Colômbia e Venezuela. É interessante observar que hoje em dia, estas variedades clânicas são mais difíceis de notar, pois a maioria deles não leva mais em conta subclãs, preferem se identificar como de clã maior. É comum atualmente perguntar a alguém qual é o clã dele e responder, ‘eu sou *Walipere-idakeenai*, eu sou *Dzawinai*, *Awadzoronai*, etc. No entanto, são irmãos clânicos e cada um tem nome mítico, mas as misturas de clãs e fratrias fazem com que se identifiquem desta forma para que possam assegurar o nome da fratria matriz.

O comparsa *Toopotsi* faleceu pouco tempo depois da morte de *Weetsotali*. Os filhos e demais parentes dele também abandonaram a sua aldeia, *Moinami*. Uns mudaram para *Dzapaali-inomanaa*, afluente do mesmo rio em que moravam, *Tsitsiali*. Outros migraram para rio abaixo e fundaram sua aldeia chamada *Pheelomada*, que ficava na cabeceira de outro afluente do *Pamaali*, chamado de *Keraaro*. Muitos deste grupo clânico também migraram para outras localidades, principalmente, para baixo rio Içana, rio Negro no Brasil, rio Orinoco na Venezuela e rio Guianía e Guaviare na Colômbia. Armindo Hermes dos Santos¹⁰ (63 anos de idade) conta que esse grupo clânico foi o que mais se espalhou para lugares distantes. Por isso, os parentes que ficaram no rio Içana não conseguiram manter contato com eles. Disse que hoje em dia é impossível saber quem são descendentes dos filhos de *Toopotsi*. Diferente dos filhos de *Weetsotali* que se formaram em clãs¹¹ (*Toke-idakeenai*; *Padzawaliene*).

⁹Entrevista realizada em 27 de agosto de 2016, com idoso da fratria *Walipere-idakeenai*, 67 anos de idade, natural da aldeia de Pupunha Rupitá, Rio Içana, atualmente mora na sede de São Gabriel da Cachoeira (AM).

¹⁰Armindo Hermes dos Santos é de Clã *Walipere-idakeenai*, natural da aldeia de Pupunha Rupitá, mas atualmente vive numa aldeia no rio Negro, Venezuela. Tive a oportunidade de conversar com ele em fevereiro de 2020 na aldeia de Terra Preta, próximo da cidade de São Gabriel da Cachoeira. O pai dele foi um pajé reconhecido na região da aldeia de sua origem. Ele conta que ouviu muitas histórias com seu pai e que tem essas informações para repassar aos interessados.

¹¹ Segundo minha avó paterna, Maria Joana (de 82 anos de idade na época que ela me contou essa história, 1985), esses nomes não são nomes de clãs ou não eram clãs como *Walipere-idakeenai*, *Dzawinai*, *Komadaminanai*. Esses nomes eram apelidos dos filhos de *Weetsotali*. *Toke-idakeenai*, por exemplo, é apelido de um dos filhos dele. Batizou esse apelido ao filho por causa que ele usava a luz do vaga-lumes ou pirilampos (coleópteros) de noite para ir à casa da mulher que namorava. Então, seu pai (*Weetsotali*) teria dito a esse filho que o filho dele (neto de *Weetsotali*) chamaria de “neto de *Tooke* (vaga-lume)”, assim ficou conhecido como ‘neto de vaga-lume’. *Padzawaliene* também foi dado por ele mesmo a outro filho. Ela conta que certo dia ele encontrou esse filho fazendo sexo com uma mulher na beira do igarapé em que havia muita árvore chamada *paadzawa* (Pouteria torta, [Sapotaceae](#)) na língua Baniwa. Ele teria dito a mesma coisa para ele, “seu filho se chamará *Padzawalieni*” (assim chamada a muda dessa árvore na língua Baniwa). Para outros filhos ele teria dado apelidos conformes seus atos marcantes, mas eles são *Walipere-idakeenai*.

Pamaali também é importante para comunidades próximas por ser rio com faixas de terras cultiváveis em suas margens direita e esquerda. Desde a sua foz até a cabeceira, os dois lados das margens possuem faixas de terras de dois a cinco quilômetros de espessura em linha reta. Da margem esquerda a área cultivável é mais fina em alguns lugares e do lado direito tem uma faixa maior ou mais predominante. A seguir, apresento imagem de mapa de satélite extraído do Google-mapa para mostrar as faixas de terras cultiváveis e faixas de terras arenais naquela região, imprópria para cultivo.

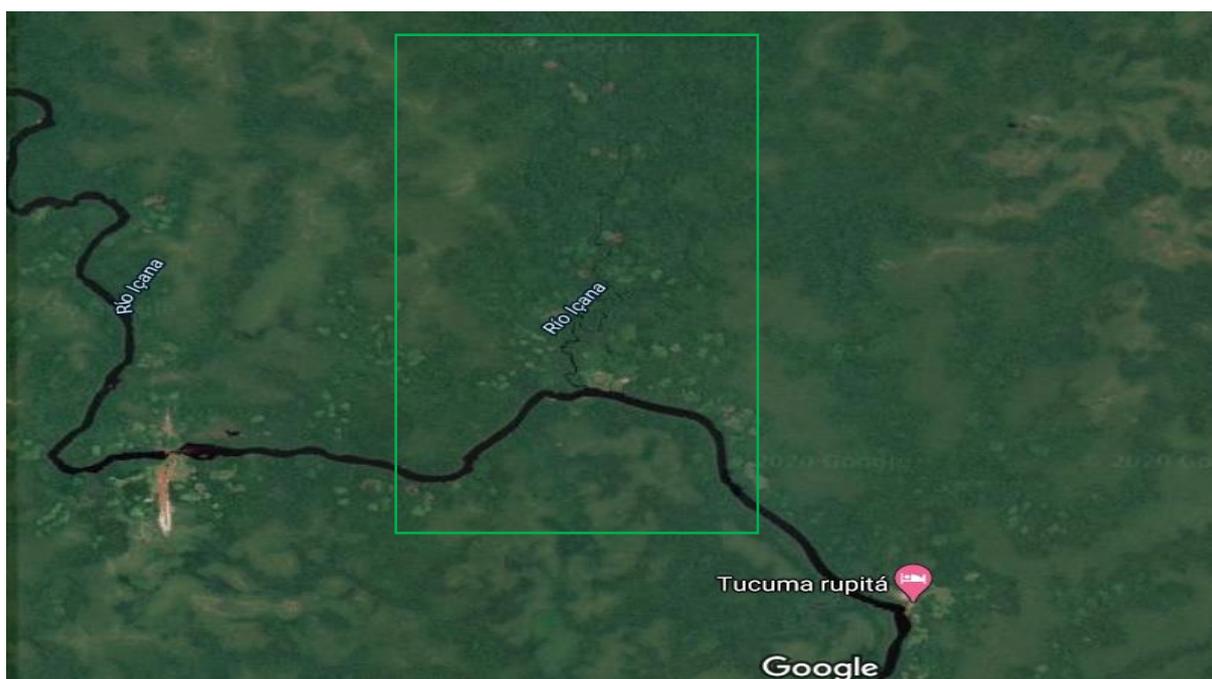


Imagem 3: Terras firmes e terras arenais no Igarapé *Pamaali*.

Fonte: <https://www.google.com.br/maps/place/1%C3%A7ana+River/@1.5365564,68.6802282,5984m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x8e05b36a77717417:0x3e75a4d884fa83ba!8m2!3d1.7261628!4d-69.3947043?hl=pt-BR&authuser=0>.

Nessa imagem é possível notar a cor verde clara e escura da vegetação da região. As partes de verde clara são de vegetação baixa, denominada campinarana, semelhante a vegetação do cerrado na região central do Brasil. Em alguns documentos esse tipo de vegetação é registrado como de caatinga e em outros caranazal, como é conhecido na região do alto Rio Negro. Segundo professora Márcia Barbosa Abraão (2005), “Os principais tipos de solo que ocorrem na região são os Podzóis, Latossolos e Hidromórficos (RADAM 1976). Os podzóis são solos ácidos e arenosos com poucos nutrientes, ocorrem mais frequentemente na área, resultando em ecossistemas com baixa disponibilidade de peixes e caça.” (p.23). Essas áreas não são cultiváveis porque os solos são arenosos e a maioria dessas áreas fica encharcada por muitos meses no inverno por causa das frequências de chuvas. Mesmo que essas áreas fossem produtivas, as plantações de maniva que é a principal base de alimentação

dos Baniwa, não suportariam a umidade do solo. Por isso, estas áreas são impróprias para cultivo (agricultura) de maniva ou quaisquer outros tipos de plantas alimentares que suportam a terra molhada por muito tempo.

E as partes mais escuras da imagem são áreas de terras cultiváveis ou terras firmes, como são chamadas na região. Essas áreas, geralmente, são férteis para cultivo de maioria das plantas alimentares cultivadas pelas aldeias, principalmente, a maniva (mandioca). Conforme a imagem, as terras firmes acompanham o rio desde a sua foz até à nascente. Em alguns lugares essas terras ficam mais intensas ou áreas maiores e em outros mais fina, mais diversificada, misturada com a floresta de caatinga. “A floresta de Terra Firme ocorre em pequenas manchas irregulares sobre solo argiloso não inundado.” (ABRAÃO, 2005, p.23). Para a região da foz, as terras firmes são finas, as áreas de caatinga são mais próximas do igarapé e para a região de nascente são mais grossas, ou seja, as áreas arenosas ficam mais distantes do leito do rio.

Por essa característica geográfica que esse rio (*Pamaali*) se tornou preferido dos ancestrais para fugir dos brancos e das doenças. Possui tipos de vegetação ou florestas que atende todas as necessidades básicas de sobrevivência. Como observa Oliveira (2016), “Os recursos de caça, em toda região, alteram-se em função da disponibilidade de terra firme – áreas em que ocorrem mamíferos de médio porte, como antas e porcos do mato. Estas áreas são raras em todo alto rio Negro.” (p.23). Em terras firmes podem fazer roças de maniva (mandioca) e demais plantas alimentares; extrair arumã, cipó, palhas e madeira para fabricação de artesanatos/utensílios utilizados para processamento de alimentos. Em terras firmes também existem áreas de concentração de açaí do mato, de patauí, bacaba e outros recursos florestais importantes para a subsistência. Já em terras de caatinga são extraídas as palhas de caraná para coberturas de casas, madeiras e cipós.

Diferente de outras áreas geográficas em que há apenas terras firmes ou somente caatinga. Nesses lugares não existem todos os recursos florestais como existem nas florestas desse igarapé (*Pamáali*). Por exemplo, o igarapé/rio Uaranã que desemboca entre a aldeia de Tucumã Rupitá e Bela Vista (a antiga aldeia de Pupunha Rupitá), nessa mesma região, tem muitos recursos naturais importantes como peixe, caça e frutas. Mas carece de outros recursos, tais como: terra firme; área de concentração de açaí; área para extração de arumã, cipó (titica) e outros recursos essenciais. “Aqui por perto não tem terra firme, as nossas roças ficam no Uaranã lá para as cabeceiras, longe, quase um dia daqui. Saímos de madrugada e voltamos a noite quando fomos para nossas roças” (morador da comunidade Bela Vista,

médio rio Içana, 57 anos de idade)¹². Sendo assim, o igarapé como *Pamaali* com terras firmes e arenosas facilita a vida dos habitantes (que são os Baniwa).

Por isso, as aldeias como Tucumã Rupitá (responsável pela gestão do igarapé), Bela Vista e Jandú Cachoeira mantinham ou mantêm suas roças e atividade de extrativismo de recursos naturais nesse igarapé (*Pamaali*). O território era ou é compartilhado entre essas aldeias porque as outras, como: Jandú Cachoeira tem poucas terras firmes em seu território, principalmente, para rio abaixo. Então, a maioria da sua população fazia e faz suas roças para rio acima da aldeia, em que há mais terras firmes ou no igarapé *Pamaali*. Mas em troca, a população de Jandú Cachoeira libera aos moradores da aldeia de Tucumã para extraírem recursos florestais que precisarem no território da sua aldeia, como arumã e outros recursos.

Pamaali também tem lugares sagrados e lugares com as lendas, entre os quais se destacam: *Komalhi-ianaa*; *Eewa-iikaami*; *Idzawawada*; *Oowada-itanhimi*; *Kowai-hipani*; *Waarhe-hipani*; *Moinami*. Os ancestrais, antes da chegada da religião cristã, respeitavam esses lugares, andavam naquele rio/igarapé com cuidados em cada lugar sagrado ou lugares com lendas. Eles acreditavam que nesses lugares viviam os espíritos reais de seres vivos ou de personagens míticos, traiçoeiros e com poderes sobrenaturais. Segundo Viana (2017) “[...]. A este respeito, Dzoodzo, homem do clã Awadzoro, descreveu para mim algumas dos muitos iarodatti do igarapé Pamáali, afluente do rio Içana, território tradicional do clã Walipere e do clã Awadzoro:” (p.260). Isso mostra que existem contos em que narravam que naqueles lugares já aconteceram fatos com as pessoas reais. São esses contos que fazem eles acreditarem que naqueles lugares existem fenômenos ou atividades sobrenaturais de espíritos de animais, de plantas ou de personagens míticos. Por isso, quando se aproximavam por aqueles lugares sagrados realizavam rituais apropriados.

Komalhi-ianaa (Komalhianaa), por exemplo, tem lenda ou mito que conta que aquele lugar é sagrado, pois os ancestrais acreditavam que aquele lugar é a ‘casa das almas’, *Iarodatti* ou *Wapinakwa* (WRIGHT, 1996). Os mais fieis dizem que aquele lugar é a casa das almas dos *Walipere-idakeenai* e defendem que por isso, os ancestrais o teriam chamado de *Heema-iipana*, ‘a casa da anta’. Além de outras que afirmariam as crenças sobre esse lugar,

Komalhianaa é *iarodatti*, casa de animais e de *yóopinai*. A característica deste lugar é semelhante ao teto de uma casa. Neste lugar vive a dona chamada *Malhena*, avó primordial dos *Walipere*. Nele também vive o chefe dos *yóopinai* *Komalhiwheri*. *Komalhianaa* também é a saída de canal (*itaapo*) utilizado pelos *yóopinai* do Içana

¹²Entrevista realizada em, 20 de dezembro 2016 com morador da comunidade de Bela Vista, médio rio Içana, Baniwa da fratria *Walipere-idakeenai* de 57 anos de idade.

ao igarapé Pamáali. Antigamente quando as pessoas viajavam neste igarapé, ao chegar neste lugar, *Komalhianaa*, os pombos, uma espécie endêmica deste lugar, ao avistarem as pessoas, começavam a cantar. *Toetoeloo! Toetoeloo!* Estes pombos, para os seres sobrenaturais [os donos] deste igarapé, são crianças. Até hoje em dia estes pombos continuam neste lugar. Quando os pombos cantavam assim era para avisar aos donos primordiais, dizendo: “Olha, está chegando gente”. Neste momento, os velhos do passado, os que viajavam neste igarapé, começavam a falar, gritando fortemente, comunicando e declarando aos donos primordiais: “Avó Malhena, não vai nos estranhar. Sou eu, seu neto, e estou andando com os demais dos seus netos. Somos todos seus netos. Por isso, avise as suas demais gentes para não nos estranhar, perturbar, ou fazer mal para nós”.

Warhepami, uma cachoeira no igarapé *Apidzaali* afluente do Pamáali, lá também é *iarodatti*. Lá vive a nossa avó, a avó dos Awadzoro. Nome dela é *Hawaro*. Quando anda nesse lugar, faz-se o mesmo procedimento que faz com o *Malhena*. (CARDOSO apud VIANA, 2017, p.260/261).

Fisicamente, o lugar é uma montanha de terra firme com formato de laterais que lembram uma casa, principalmente, do lado que banha no igarapé. Um dos meus informantes conta que os ancestrais respeitavam rigorosamente aquele lugar. Quando passavam por perto evitavam barulho para não acordarem os espíritos que vivem naquela ‘casa de almas’.



Ilustração 4: *Komalhi-ianaa* - Poço de tucumã (tradução do autor)

Fonte: Ilustração do autor

Por isso, não faziam suas roças ou pescar próximo daquele lugar, apesar de ser terra firme e fértil para cultivo de maniva. “*Oopittoa, nakaite nhaaka pedaliape, maliome kadaa pida apaita walipere-idakeenaittairi, phaama pida khemaka lhiena hema-iipana, khema kapidzo eeno, metsa karoka eenoni, iarodatti nadzaada nhaa walipere-idakeenai tshaa*”

lhiena iitaakaliwa. Neeni lhiena iarodatti.” (Morador da comunidade Bela Vista, médio rio Içana, 57 anos de idade)¹³. ‘Antigamente, os ancestrais falam que quando morria uma pessoa de clã *Walipere-idakeenai*, naquele lugar se escutava barulho forte, como trovão, mas não era trovão. Acreditava que era a porta da casa de almas que fechava depois de entrar a alma do falecido’ (tradução do autor). O mesmo conta que nos dias de hoje ninguém mais respeita aquele lugar como os ancestrais. Naquela montanha de terra firme as pessoas fizeram suas roças, agora está capoeira, ninguém mais reconhece que aquele lugar era sagrado.

Eewa-iikaami (*Ewawiikaami*) era outro lugar sagrado. Um espaço aberto (clarão) de solo arenoso no meio da floresta fechada de terra firme. Meus informantes contam que aquele espaço seria o local em que *Ñapirikoli* teria recebido *Kowai* quando ele foi chamado para benzer alimentos aos ensinados ou formandos (*likapeetanhi*) de *Ñapirikoli*. Nessa visita que, depois do benzimento, *Ñapirikoli* teria feito uma festa com propósito de embebedar *Kowai* para depois matá-lo. Assim ele fez, embebedou *Kowai*, fez uma grande fogueira e o convidou para dançarem ao redor. E durante essas danças que teria empurrado ele à fogueira, matando-o. Vianna (2017) descreve essa ocorrência,

Este ensinamento foi até a meia noite, quando *Kowai* falou para *Ñapirikoli*: “Você quer me matar, eu sei, mas você não pode, pois o meu corpo é dono de tudo. Ele é terçado, faca, espingarda, aços, todas as árvores e tudo o que é de maldade. Você somente pode me matar com fogo”. *Ñapirikoli*, então, fez uma fogueira e eles dançaram ao seu redor. De madrugada, *Kowai* falou pra *Ñapirikoli*, “Você vai me empurrar para o fogo e me queimar, mas pela manhã venha ver o local onde estão minhas cinzas”. Em seguida, *Ñapirikoli* empurrou *Kowai* no fogo que, enquanto queimava, expressava o seu conhecimento, principalmente o de maldade para que fosse herdado pelos *Walimanai*, a nova geração, em vingança. Dos pelos que caíram do seu corpo, surgiu o veneno, e tudo o que viria acontecer de ruim, os estragos. *Ñapirikoli* foi ao local onde ficaram as suas cinzas e, de repente, apareceu um pé de pupunheira que passou triscando nele e foi bater no céu. *Kowai* queria matar *Ñapirikoli*. *Ñapirikoli* contou com a ajuda de roedores e do pica-pau para cortar alguns troncos desta palmeira, ele juntou os pedaços e levou-os à beira do igarapé *Pamáali*, onde as enfileirou: eram as flautas e trompetes (p.89).

Então, o nome *Eewa-iikaami* significaria ‘encima do aterro de *Kowai*’. *Eewa* na língua Baniwa significa a cor amarela, *iikaami* significa ‘encima de... ou sobre de...’ (Tradução do autor). Essa mesma palavra (*Eewa*) é usada para referir-se à pessoa fraca ou que fica amarelada por causa de doença. E essa característica (amarela) é típica da pessoa envenenada com *manheni* (veneno). *Manheeni* é associado ao corpo de *Kowai* que é considerado pelos Baniwa, pai de todas as maldades e de doenças, principalmente, as doenças

¹³ Entrevista realizada em, 20 de dezembro 2016 com morador da comunidade de Bela Vista, médio rio Içana, Baniwa da fratria *Walipere-idakeenai* de 57 anos de idade.

com envenenamento. “[...]. Estes venenos são, entre outras partes do corpo do Kowai, os pelos de um homem branco, que se soltaram do corpo de Kowai enquanto queimava na fogueira de Ñapirikoli:” (VIANNA, 2017, p.98). Um dos informantes contou que aquele lugar, por causa dessa história (*Ñapirikoli e Kowai*), os ancestrais utilizavam-no como local de preparativos para festas das coletas de frutas e de iniciação de jovens, assim como ponto de referência para guardar os instrumentos musicais.

As outras localidades mencionadas anteriormente também têm as suas mitologias, mitos ou histórias que justificam os seus nomes ou crenças dos ancestrais que habitavam naquela região. O próprio igarapé *Pamaali* tem um mito para explicar o aparecimento raro de peixes de rio grande neste igarapé. Ou de peixes que não existiriam no próprio rio Içana em que desemboca. Um dos meus informantes de fratria *Walipere-idakeenai* conta que já chegou a pescar um piraíba (*Brachyplatystoma filamentosum*)¹⁴ em um remanso chamado *Ttiiripianaa* no alto do igarapé. Isso não seria nenhuma novidade se essa localidade fosse mais próxima da sua foz, ou que igapó do igarapé chegasse até naquele remanso na época da cheia. Além disso, esse tipo de peixe é conhecido na região como peixe de rio grande. Cientificamente é registrado como peixe não encontrado em pequenos rios ou de florestas inundadas, como *Pamaali*.

Meu pai também contava que já pescou no alto daquele igarapé, o peixe chamado matrinxã (*Brycon cephalus*). Esse tipo de peixe não é tão raro encontra-lo em igarapés, várzeas e florestas alagadas (igapó), porém, no rio Içana, até mesmo no Rio Negro, esse tipo de peixe não é comum, muito mais raro ainda naquele igarapé (*Pamaali*). Por causa dessas raridades dos peixes de rio grande naquele igarapé, os ancestrais preferiam acreditar no mito de que aquele igarapé nos tempos antigos era um rio grande. Um dos meus informantes¹⁵ conta que nos tempos mitológicos, aquele rio era grande, igual o rio Solimões, Baixo Amazonas. E que por isso, os ancestrais o chamavam também de *Tsholimawa*.

¹⁴ PIRAÍBA (*Brachyplatystoma filamentosum*) Características – é o maior peixe de couro da bacia amazônica, podendo alcançar 3 m de comprimento e 150 Kg de peso. Corpo roliço, cabeça deprimida com os olhos pequenos e situados no seu topo. Os barbilhões maxilares são roliços e muito longos, chegando a cerca de duas vezes o tamanho do corpo nos jovens cerca de 2/3 do corpo no adulto. O segundo par de barbilhões mentonianos é pequeno, alcançando apenas a base da nadadeira peitoral. A base da nadadeira adiposa é aproximadamente do mesmo tamanho que a base do anal. A boca é subinferior, com a placa dentífera da maxila superior localizada parcialmente à frente daquela da maxila inferior. Os jovens apresentam o corpo de coloração clara com várias máculas escuras e arredondadas na sua porção terminal superior as quais desaparecem à medida que o peixe cresce. Nos adultos a coloração é cinzaescura-amarronzada no dorso e clara no ventre. Sua carne não é apreciada. Habitat – calhas profundas dos grandes rios, não entrando na floresta inundada ou nos lagos das várzeas. Ocorrência – bacia Amazônica Alimentação – piscívora. Ameaças – poluição e destruição do habitat. (PEIXES..., 2010, p.13).

¹⁵ Entrevista com Alberto Antônio de 68 anos, da comunidade Jandú Cachoeira, rio Içana, 24 de janeiro de 2018.

Ele conta que nos tempos mais recentes, um dos ancestrais, estava descendo do alto do igarapé com sua esposa e filhos. Saiu cedo da sua aldeia e pernoitou no meio do caminho, em um dos locais, chamado *Oowada-itanhimi*. Muito cansado da viagem dormiu logo depois do seu jantar. Pela madrugada acordou e estranhamente viu que estava na margem de um rio muito grande, tão grande que não dava para ver a margem do outro lado. Levantou e acordou a sua mulher e os filhos para verem com ele aquele rio imenso. Todos acordaram e ficaram olhando para aquele imenso rio tentando entender o que estava acontecendo e aonde eles estavam. Enquanto esperavam amanhecer para reconhecer o lugar, dormiram de novo.

E quando amanheceu viram que estavam naquele mesmo lugar aonde pernoitavam e o rio estava do mesmo tamanho quando eles chegaram, pequeno. Ficaram assustados com o que viram de noite, desceram e foram apressadamente para sua aldeia no rio Içana. Naquela aldeia havia pajé e foram se consultar com ele para saber se aquilo que viram de noite era sinal para suas mortes ou não. Quando o pajé ouviu contar o que viram, sorriu e perguntou ao pai deles. Você não sabe a história desse rio/igarapé? Nunca ouviu falar que ele é um rio grande? Antes mesmo do pai responder, disse. O que você viu com seus filhos e a esposa não é nada demais. Este é o tamanho real desse igarapé nos tempos primordiais e sempre se revela assim como você viu antes do inverno ou verão, mudança temporal de fenômeno natural. Então, não é sinal de morte para quem vê, disse o pajé para aquele pai. O informante conta que depois daquele ancestral, muitos outros teriam presenciado esse fenômeno.

Um pajé reconhecido na região que eu cheguei a ver já idoso e conversei várias vezes com ele sobre muitas coisas. Na época não imaginava que essas informações seriam importantes, mas pelas minhas curiosidades, gostava de ouvir ele contando sobre a pajelança, rituais e festas que ele participava com seus avôs (ancestrais). Era brincalhão com as crianças, gostava de contar história e falava sobre o que vê pajé durante efeito ilusório do *paricá*.

Em uma dessas narrativas, contava que *Pamaali* é um rio grande e que aqueles lugares considerados sagrados são cidades, assim como quaisquer cidades do mundo físico. Mas disse que para um pajé chegar a ver esse rio em tamanho e lugares como está relatando, tem que se preparar bem, passar em todas as provas e desafios em que for submetido. Então, não é pajé em formação ou que não completou as provas que pode ver esse rio e lugares sagrados como são relatados. E dizia que por isso os ancestrais o chamavam de *Tsholimawa* (Solimões). Por causa desse tamanho do rio no mundo espiritual que as pessoas acreditavam que os peixes de rios grandes, de vez em quando, aparecem nesse igarapé. São essas crenças, mitologias ou mitos que faziam os ancestrais tratarem aquele igarapé como um dos lugares míticos ou dos centros de desenvolvimento social e cultural do povo Baniwa.

Pamaali não é referência apenas como berço mitológico, mas também das histórias de gerações mais recentes e das atuais do povo Baniwa, como é o caso da história de *Weetsotali* que vamos tratar no próximo item e a da Escola Baniwa e Coripaco, *Pamaali*. Essa última vamos pontuá-la sucintamente na experiência profissional que também faz parte deste trabalho. São acontecimentos que marcaram os períodos de transformação social, cultural e econômica dos Baniwa. Sendo assim, podemos nos referenciar a este rio/igarapé como referências ou aldeia de origem de todos os processos de transformação do povo Baniwa.

De maneira geral esse primeiro capítulo ajudou a entender as caracterizações das fratrias e dos clãs, assim como caracterização da região territorial da minha aldeia de origem. Foi um grande aprendizado e com certeza ajudou também na sua compreensão dessa realidade. O próximo capítulo vai apresentar, o que eu chamo de primeiros personagens de transformação social do povo Baniwa, em especial, no campo da interetnicidade.

Pois são personagens conseguiram unir as fratrias e clãs que antes viviam em conflitos e guerras por causa de terra e de outros temas. Conseguiram unir os povos para lutar contra os invasores, nesse caso, os não-indígenas. Os territórios que eram divididos rigorosamente para cada fratria, esses personagens conseguiram fazer com povos de outras fratrias habitassem juntos com as fratrias tradicionais daqueles territórios. A leitura do próximo capítulo é tão importante assim como foi esse primeiro capítulo. Vai ajudar a entender como ocorreu as transformações aqui mencionadas.

PARTE II
PRIMEIROS PERSONAGENS DE INSERÇÃO AO MUNDO GLOBALIZADO DO
POVO BANIWA

7. WEETSOTALI E TOOPOTSI (INTRODUÇÃO)

Para entender como ocorreram as transformações de mundos dos Baniwa a partir destas personagens, farei apresentação sucinta de suas histórias, parentesco e relações sociais. É importante resgatar essa história porque foi a partir dela que os conflitos e as guerras entre as fratrias Baniwa cessaram. O território da região do rio Içana era dividido para cada fratria do povo Baniwa, porém, guerreavam constantemente entre si por causa destas terras. Pois nem todas eram fartas de caça e pesca ou ricas de terras firmes, férteis para produção agrícola.

Quando os não-indígenas chegaram para esta região, cada fratria se mobilizou para defender seu território, mas não era suficiente, pois não tinha guerreiros suficientes para lutar contra os portugueses. E não conseguia se aliar com outras fratrias porque eram seus inimigos. *Weetsotali* foi justamente a personagem que pela sua força física, inteligência e experiências conseguiu formar alianças com outras fratrias, mostrando que não podiam continuar guerreando entre eles e sim unir contra os portugueses que invadiam a região.

O processo de formação dessas alianças não foi fácil como se podia imaginar, que fosse simplesmente através de conversas e acordos para cessar conflitos entre eles. Conseguiu formar essas alianças porque ele era um guerreiro invencível e tinha uma equipe bem treinada e preparada para uma guerra de qualquer proporção, com poder de exterminar seus inimigos. Por isso, muitos grupos étnicos da região temiam entrar em conflito com ele. Mas, não era suficiente apenas temer e evitar que entre em conflitos com ele. Era necessária uma garantia de que ele realmente não atacaria ninguém daquele grupo tanto naquele momento quanto ao longo do tempo, ou seja, eles sabiam que apenas acordos formais de cessar conflitos não garantem que ele não os atacasse naquele ou no outro momento.

Sendo assim, alguns grupos, para garantir que ele não os atacasse, empenhavam parte de suas terras tradicionais para ele, outros preferiam entregar as mulheres para ele como esposas e ele por sua vez repassava essas mulheres para seus filhos e para alguns membros da sua aldeia. Outros grupos frátricos que não confiavam em entregar algo de grande valor a ele como garantia de paz, abandonavam as suas terras tradicionais migrando para lugares distantes tanto no Brasil quanto na Colômbia e Venezuela.

Desta forma ele conseguiu se aliar com muitos grupos frátricos da região e em troca ganhou porções de terras em todo o território do rio Içana e seus afluentes. Por exemplo, no rio Ayarí, que era dominado pelos *Hoohoodeeni* (um dos grupos tradicionais da região) e *Talidza* (Tariano que mudaram para alto rio Uaupés), ganhou as porções de terras que hoje se tornaram terras tradicionais dos *Walipere-idakeenai*. “[...], segundo uma mito-história

walipere, o herói *Weetsotali* reconhece o Aiari como sendo o lugar de uma de suas malocas e, portanto, um antigo território dos Walipere.” (VIANNA, 2017, p.194). Além de porções de terras que empenhavam a ele, alguns clãs ou fratrias entregavam mulheres para ele como esposas. Então, não eram apenas terras que eles entregavam para ele, mulheres também.

No rio Cuiarí, região dominada pelos *Moliweeni* e *Kadaapolittana* ou *Kadawapoliri*, ele também ganhou porções de terras pelos mesmos motivos e das mesmas formas. Essas terras já se tornaram tradicionais daquela fratria, *Walipere-idakeenai*. Na região do baixo e alto rio Içana ocorreram as mesmas situações. “[...]. *Wetsotali* tinha, segundo uma versão *walipere* que pude ouvir, muitas malocas, mas duas delas se destacavam, uma localizada no rio Aiari, reconhecida pelos Walipere como sendo em Cururu-Cuára, visitada por Koch-Grunberg em 1903, próxima à atual comunidade Canadá, e outra no igarapé *Pamáali*.” (VIANNA, 2017, p.194). Esta afirmação demonstra que há porções de terras tradicionais de *Walipere-idakeenai* em todos os territórios do Içana, afluentes e subafluentes.

Isso foi possível porque toda vez que ganhava uma porção terra de alguma fratria, escolhia uns dos seus filhos ou netos para ocupa-la. Quando não era seu filho e neto, ordenava alguém dos membros da sua aldeia. Com essa estratégia conseguia ocupar as terras que ganhava e distribuir a presença de seus descendentes em todos os territórios do rio Içana, seus afluentes e subafluentes. Foi também uma estratégia para fortalecer o seu poder de guerreiro e proteger os territórios e das fratrias com tinha alianças. Nesse período de confronto com os brancos e indígenas (Baniwa) que os apoiavam, muitos grupos frátricos e clânicos Baniwa, aqueles que não concordava fazer alianças com ele, migravam para outros territórios longínquos para não serem atacados por ele/pelos seus guerreiros. São grupos convencidos pelos brancos para ajudá-los nas capturas daqueles que resistiam em ser contatados.

Por isso que, hoje em dia, em vários lugares distante do rio Içana, existem Baniwa que se tornaram habitantes tradicionais daquelas localidades, como por exemplo: rio Orinoco na Venezuela; rio Inírida na Colômbia; rio Uaupés. Este último é reconhecido como Tariano, mas nessa época ainda viviam no rio Ayarí, conhecido como *Taliatsheri* ou apenas *Talidza*.

Provavelmente, foi nesse período que os grupos, como: Tariano (no rio Uaupés); Werekena (no rio Xié) e Eehe¹⁶ (Baniwa de Maroa em Guainia, na Venezuela) migraram do

¹⁶ Os Baniwa, internamente, se reconhecem agrupados em cinco dialetos: ñame-paako; karo-paako; kori-paako; medzeni-iako; eehe-nai. Nos tempos dos ancestrais, cada grupo dialetal predominava um trecho ou uma região no rio Içana ou nos seus afluentes e subafluentes. Eehe-nai, por exemplo, são grupos dialetais Baniwa que predominavam na região do baixo rio Içana. Mas, nesse tempo de conflitos eles migraram para região do alto rio Guainia, na proximidade do município de Maroa, Venezuela. Eles são chamados assim, por causa de seus

rio Içana para as localidades em que estão os seus descendentes hoje em dia. Segundo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1983), “Dos rios e riachos, que deságuam nas suas margens, até a dita cachoeira, sei eu, porque vi, na austral os dois riachos Cubaticuni, e o Amanari. Da cachoeira para cima, o riacho Coiari ou Coyary... Os gentios que habitam o Içana são os Banibas, Termaisarís (Tumaiaris), e Turimarís, Duanaes, Puitenas (Puitónas), Uereuqenas e outros.” (p.249 apud Ramirez, 2001, p.13). Essa citação demonstra que até na data da visita deste filósofo ao rio Içana, os povos, como Werekena e o que ele chamou de Termaisarís¹⁷ ainda viviam no rio Içana e seus afluentes. O que provaria que as migrações destes povos (fratrias), ocorreriam para localidade em que se encontram hoje, no período que *Weetsotali* lutou contra os brancos portugueses, espanhóis e contra os indígenas (Baniwa e Baré) que ajudavam estes brancos.

Outro efeito importante deste período de formação de alianças com outras fratrias, foi a formação de novos clãs de *Walipere-idakeenai*, como por exemplo: *Tooke-idakeenai*; *Padzawalieni*. Toda vez que enviava seu filho ou neto para ocupar uma porção de terra que ganhava das fratrias aliadas, ele o batizava com nome que ele mesmo formava a partir de um fato marcante deste filho. Por exemplo, *Tooke-idakeenai*, foi dado ao filho que usava vagalume como luz no caminho para casa da sua namorada. Toda noite que ele ia para casa da sua namorada, pegava o vagalume e com a sua luz iluminava o caminho para casa da sua namorada. Era uma forma de despistar quem estivesse acordado (a) naquela hora da noite.

Então, quando chamou o momento para entregar a ele porção de terra que ganhava, falou para ele. –Você vai para àquela terra, lá se multiplicará, seus filhos e netos serão chamados de *Tooke-idakeenai*, pois quando namorava a sua mulher, usava vagalume como a luz para iluminar o seu caminho até à casa dela. Naquele momento os seus filhos achavam como brincadeira, mas não era, estava falando sério. Foi com aquele nome que descendentes daquele filho ficaram conhecidos e transformaram-se em um clã que até hoje é reconhecido, *Toke-idakeenai*. Por isso que é *Walipere-idakeenai*, descendentes de *Weetsotali*. A tradução literal desse grupo seria, ‘neto de vaga-lume’ (tradução do autor).

A formação do clã *padzawalieni* também teve o mesmo processo. Um dos filhos de *Weetsotali*, costumava ir atrás da sua namorada quando ela ia para Igarapé, de lá ele a

dialetos quando expressam a palavra, sim. Em vez de, ãohõ, como os Baniwa ou ãahã como Coripaco, falam eehe, quer dizer, sim. Existem outros dialetos que os diferenciam de outros grupos dialetais Baniwa.

¹⁷ Na época que foi escrita essa palavra ainda não havia grafia definida de língua Baniwa, por isso, provavelmente, escreveu da forma que ouviu ou interpretou a palavra. Atualmente, já existe grafia definida para escrever a língua Baniwa. Então, o que ele escreveu Termaisarís, se escreveria na grafia atual desta forma, Taliatsheri, que na linguagem conhecida de hoje, é Tariano, mas a tradução é, aquele que é Tariano.

levava para dentro da mata próximo a margem do riacho, atrás das raízes de uma árvore grande chamada, *Paadzawa*, pouteria torta (SPT). Uma planta grande com folhas médias alongadas e frutas grandes, do tamanho de uma laranja, com caroço igual ao de abacate ou maior. Quando seu pai *Weetsotali* falou para ele habitar uma terra que ganhava, disse a ele. –Lá você vai morar e povoar aquela terra, seus descendentes serão chamados de *Padzawalieni*, pois quando namorava a sua esposa, levava ela para trás das raízes de *Paadzawa*, próximo da margem do igarapé. Assim, descendentes deste filho ficaram conhecidos e reconhecidos *Padzawalieni*.

Além desses grupos apresentados como exemplos de formação de novos clãs da fratria *Walipere-idakeenai*, existem outros grupos descendentes de outros filhos de *Weetsotali*, pois ele tinha cinco filhos homens e três mulheres, quatro foram enviados para ocupar as terras que ganhava de outras fratrias. O outro filho ficou na sua aldeia, *Dzaatteami*, no igarapé *Pamaali* junto com seus filhos, suas irmãs, tios e cunhados. *Weetsotali* foi decisivo nesse período para novas relações sociais e interétnicas dos Baniwa no rio Içana e nos seus afluentes e subafluentes. Assim como em outras regiões através daqueles que migraram para luas distantes do rio Içana, para outros rios e terras.

Diante dessa influência que considero *Weetsotali* como personagem importante de transformação social, econômica e das reações interétnicas do povo Baniwa depois do desaparecimento de *Napirikoli*. Foi o que me motivou a pesquisar, ainda que superficialmente, com objetivos de trazer histórias desta personagem para centro de discussão e motivação para outras pesquisas, além de: mostrar os fatos que levaram *Weetsotali* a reagir e revoltar contra os não-indígenas e de outros povos nativos da região e os que mudaram depois do seu falecimento; destacar a importância do igarapé *Pamaali* para os Baniwa e demais povos que, de alguma forma, têm relações com essa região e das suas histórias; invocar novos estudos sobre relações interétnicas, interclânicas, governança e outros aspectos que se transformaram a partir dessas histórias; resgatar a personagem e o seu comparsa *Toopotsi* como personagens históricos (principalmente, *Weetsotali*, mais destacado) importantes e transformadores da realidade social, cultural, linguística e econômica do povo Baniwa.

Eu consideraria o período histórico destes personagens como quarta fase de transformação social, cultural, econômica e política do povo Baniwa. Trata-se esta fase ou essas histórias como quarta fase levando em consideração que a linha do tempo da existência humana (mitologia) se iniciou com a origem do mundo e dos seres humanos narradas em mitologias. Nesse ponto (origem do mundo) quero ressaltar que não encontrei registros em obras consultadas e não ouvi dos ancestrais, mitologia de origem do mundo ou de criação do

ser humano. O que se encontrou foram as mitologias de transformações, de descobertas, das mudanças de organizações sociais, culturais, das relações humanas e outros semelhantes.

Diferente de outros grupos étnicos que têm mitologias de criação do mundo, como por exemplo, Dessana e Tukano, o que se considera como origem da atual geração da humanidade Baniwa foi o momento que *Nhāpirikoli* e seus irmãos descobriram os seres humanos escondidos em um buraco debaixo da terra, embaixo da cachoeira de Apuí, rio Ayarí. Na mitologia Baniwa é narrada que, num certo tempo, o mundo teria queimado para acabar com os seres sobrenaturais ou animais gigantes do planeta terra. O ser humano, para se salvar das chamas de fogo, um grupo de pessoas teria feito um buraco debaixo da terra para se esconder. Depois que o fogo parou e a terra esfriou, *Nhāpirikoli* começou procurar sobreviventes, quando foi encontrar os Baniwa no buraco debaixo da Cachoeira de Apuí. Segundo a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Ayarí,

Essa história começou em *Hiipana. Heeri*, o sol, procurou os nossos ossos... na panela do sol, *Heeri wanale*⁶⁴. *Nhāpirikuli* procurou os nossos ossos, assim foi. *Nhāpirikuli* e a panela do sol, *Heeri-wanale*. Mas eles eram [...] só um. (ACIRA/FOIRN, 1999, p.82)

[...]

Ele procurou os nossos ossos. Bem no começo, havia doenças aqui, em toda parte do mundo. *Nhāpirikuli* queimou a floresta inteira, tudo.... Não existia nenhum povo ainda. Depois, com as águas *Nhāpirikuli* lavou tudo. Depois, *Nhāpirikuli* procurou por nós, gente. Não havia mais doenças, tocadeiras, animais ferozes, todas aquelas cobras, *iyaimé*, *awakaruna*. Ele queimou isso tudo. Depois disso ele procurou por nosso povo. (ACIRA/FOIRN, 1999, p.82).

A minha conclusão a respeito deste acontecimento é que não foi a criação dos seres humanos e sim a sua descoberta. Pois antes, já haviam seres vivos na terra, entre eles, o ser humano. Mas quando o mundo foi queimado e lavado pelo dilúvio, matou e acabou com todos esses seres vivos, exceto alguns animais que correram do fogo para o norte e os seres humanos que se esconderam no buraco debaixo da cachoeira de Apuí, alto rio Ayarí (ACIRA/FOIRN, 1999). Essa humanidade ainda não era como a que conhecemos hoje, era gigante, violenta e com poderes sobrenaturais.

O ser humano dessa época também era sobrenatural, capaz de se transformar em animal selvagem, pássaros, peixes e assim por diante. Segundo Xavier (2008), “As pedras, os Baniwa bem sabem, são os únicos elementos estáveis num mundo instável, a permanência na constante mutação, onde bichos podem ser gente e gente virar bicho, onde as águas sobem e descem, onde as matas mudam a paisagem a cada estação.” (p.9). Além de

sobrenaturalidade e da perigosidade dos seres vivos da época, eles também eram centenários e gigantes, suficientes para sobreviver apenas os mais fortes, poderosos e habilidosos. “No começo do mundo, quando o mundo ainda era muito pequeno, havia uma outra gente que andava matando e comendo as pessoas. Eles mataram toda a tribo dos Duemieni, um povo deste mundo antigo.” (ACIRA/FOIRN, 1999, p.33). Esse era o mundo e a humanidade antes do fogo que matou todos os seres vivos e do dilúvio.

Um incêndio queimava rio abaixo, o fogo queimava. [...].

Então, *Pupéli* fugiu e veio avisar as pessoas daquele tempo que o fogo vinha subindo.

[...]. Ele veio... e avisou aquela gente que vivia então: -‘Hey, já vem o fogo queimando’, ele disse, ‘lá vem o fogo queimando’.

[...].

Do jeito que o fogo vinha queimando, *Pupéli* corria em frente. Ele ia chegar ao outro lado do fogo e ficar lá. [...]. E ele ia voltar para ficar. Ele não se queimou. Ele não morreu, esse *Pupéli*.

[...]

Puéli falava: ‘Vamos, façam um buraco, gente’. Pois então, aquelas pessoas fizeram um buraco na terra. Aquelas pessoas entraram dentro do buraco. E *Pupéli* foi andando...

[...].

Pupéli foi... *Pupéli* deu a volta... O fogo saiu... O fogo queimou tudo... *Pupéli* deu a volta... atrás do fogo. Aí eles voltaram, aqueles outros que foram com *Pupéli* – *Awakaruna*, *Inyaimé*, todos aqueles outros que foram. Eles fugiram diante do fogo.

[...].

O fogo queimou.... Depois, eles voltaram.... Não morreram. Eles voltaram para viver depois do fogo. (ACIRA/FOIRN, 1999, p.158, 159, 160).

Portanto, o que se considera como a primeira fase da existência do povo Baniwa iniciou-se a partir dos nascimentos de *Ñapirikoli*, *Dzooli*, *Eeri* e demais personagens míticos (*Amaro e Kowai*). O mundo já tinha sido queimado e lavado pelo dilúvio quando nasceram, mas os seres vivos sobreviventes continuaram sendo sobrenaturais, fortes, poderosos, gigantes e centenários. Então, esses sobrenaturais (*Ñapirikoli*, *Dzooli* e *Eeri*) nasceram e transformaram esse sistema de vida (sobrenatural) para o que conheceríamos e viveríamos hoje. “Então eles transformaram tudo! Eles transformaram, os Heekoapinai começaram a fazer tudo!! [...]. Eles deixaram o mundo pronto, tudo no mundo ficou pronto...”. (ACIRA/FOIRN, 1999, p.36). Esse período que se considera como a primeira fase da existência e da transformação de vida humana, do povo Baniwa da região do rio Içana.

A segunda fase de transformação é o ‘período de produção, ensinamento dos conhecimentos, saberes e artes de sobrevivência humana’. Iniciou com os mesmos personagens: *Ñapirikoli*, *Dzooli* e *Eeri*. Segundo a mitologia, depois que eliminaram (mataram) todos os seres sobrenaturais violentos, gigantes, centenários que predominavam a terra, o mundo se tornou predominantemente humana, ou seja, ficou sem perigo. O que diferenciava esse mundo que conhecemos é a facilidade de produzir alimentos e todas as atividades de subsistência, como por exemplo, pesca, caça, roça, cultivar e colher eram fáceis.

Mas, ao longo do tempo, por causa da desobediência humana, essas atividades de subsistências foram ficando difíceis e mais trabalhosas. “Então de verdade ele iria colocar na terra toda essa nossa comida de hoje. Ele a tinha levado longe deles. Eles estavam sofrendo, aqueles filhos, porque o sofrimento começou com ele.” (ACIRA/FOIRN, 1999, p.113). *Ñapirikoli* e seus irmãos (*Dzooli* e *Eerii*) viram que a vida humana estava ficando cada vez mais difícil, começaram a ensinar à humanidade os conhecimentos, saberes e artes de todos os aspectos de desenvolvimento e subsistência. Sobre essa questão, segundo a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima,

Ñasikalikili-yapirikuli, também denominado de *Kiniki-yapurikuli*, “Criador das manivas, morava em *Kapianaliku*, “Maloca de fartura”. Foi lá que tudo começou. Ele morava sozinho. Um dia, foi tomar um banho no porto e pôs-se vomitar. Do vômito dele, apareceram dois rapazes. Eles ficaram como seus filhos.

Os três viviam juntos na mesma casa. Quando os dois filhos já eram rapazes, *Ñasikalikili* foi buscar duas moças para eles na serra *Pisi-taku*, “Serra da Cutia”, nas proximidades do *Kubati*. Rio Cubate. Elas eram da tribo *Pisi-sadoa*, “Cutia”. Ele trouxe de volta as duas moças, deu-as como esposas aos seus filhos, [...]:

- Eu tenho várias roças, eu vou mostrar para vocês.

As moças, quando moravam com o seu pai, somente comiam *macucu* e *yepabiru*. Quando chegaram perto das roças, ele lhes entregou, mandando-as arrancar mandioca. Quando elas estavam arrancando, a mandioca saía descascada. Não precisavam raspar. Ela já saía limpa da terra. Ele mandou então as duas moças levarem a mandioca para a maloca, colocarem num balaio e ralarem. Ele recomendou que que elas ralassem a mandioca antes de comer. Mas elas não obedeceram. Quando chegaram em casa, [...], decidiram comer [...], antes de ralar.

-Vamos comer primeiro. Nós ralaremos a mandioca depois, disseram.

Enquanto elas estavam comendo, a mandioca começou a criar casca. Ficou toda coberta de casca. Aí, as mulheres tiveram que raspar. Se elas tivessem obedecido à palavra de *Ñasikalikili*, a casca ia ficar na terra quando elas arrancassem. Desde essa época, as mulheres devem raspar a mandioca (FOIRN/UNIVRA, 2000, p.128, 129).

Esse período foi mais longo de mitologia, começou desde que ocorreu a primeira desobediência do homem às regras e rituais que facilitassem as atividades até a conclusão das

implantações dos elementos (fogo, dia/noite, plantas, animais) da natureza necessários para sobrevivência no mundo pelo *Ñapirikoli*. Segundo Chavier (2008),

Ñapirikoli é o herói-criador dos Baniwa, pai de Kowai (Jurupari, em língua geral) e responsável por legar aos *walimanai* ('os que vão nascer') todo o conhecimento sobre o mundo criado, desde as muitas armadilhas de pesca e as plantas domesticadas até os benefícios do tabaco e da pimenta, passando por preceitos éticos e estéticos, como as figuras das cestarias e raladores de mandioca (p.13).

Ele não apenas ensinou os conhecimentos, saberes e técnicas para desenvolver as atividades de subsistência, mas também trazer os elementos da natureza como terra, fogo, noite e outros elementos para que o mundo fosse habitável como o conhecemos hoje (ACIRA/FOIRN, 1999). Foi o período de reconstrução de todas as coisas depois do fogo, dilúvio e da descoberta da humanidade (Baniwa) que estava escondida no buraco.

A terceira fase começou depois que *Ñapirikoli* deixou de andar nas aldeias do rio Içana. Ou seja, depois que ele mudou de aldeia (do alto rio Içana) para lugar desconhecido. Sobre essa mudança, os narradores são unânimes em dizer que ele não morreu, apenas migrou para outro lugar. “Disse ainda que ele é um homem e que vive ainda nesse mundo, ninguém sabe onde. “*Ñapirikoli* não morreu”, disse ele, “porque não existe nenhuma história sobre a morte dele” (XAVIER, 2008, p.87). Alguns defendem que ele teria se mudado (migrado) para a serra de Mavecure (*Mawikoli-hidzapani*), situada na região do rio *Guaviare*, Colômbia. Outros defendem que ele teria ido para a serra da Seringueira (*Wattaanaami*), próximo da atual aldeia de Tunuí Cachoeira, rio Içana. E ainda tem os que defendem que ele teria migrado primeiro para serra da Seringueira e depois para a serra do *Mavecure*.

Independente para onde se mudou, o que importa para esta discussão é que, depois que deixou de aparecer fisicamente nas aldeias começou a nova fase de transformação social, cultural, política e econômica. Ao mesmo tempo, essa fase foi obscura, não há registro que comprovasse e nem narrativas que revelassem como foi esse período. Será que foi nesse que *Kowai* voltou do céu para ensinar as artes das músicas e movimentos corporais na terra? Será que foi nesse que período que as almas ou diabo dominou a terra? O que aconteceu no período entre o sumiço de *Ñapirikoli* e a chegada dos não-indígenas? Poucos Baniwa tentam explicar o que aconteceu depois que *Ñapirikoli* abandonou as aldeias no rio Içana.

Não há registro documental sobre o que aconteceu depois que *Ñapirikoli* desapareceu, mas existem contos informais sobre seus aparecimentos em alguns lugares na região que indicariam a sua presença ali e acolá. Uma das que arriscavam contar sobre esses

movimentos de *Ñapirikoli* é a minha avó paterna, Maria Joana, da aldeia Pupunha Rupitá, médio rio Içana, 82 anos em 1985 quando ouvi seus contos sobre esse ser sobrenatural.

Ela contava que na Serra da Seringueira (*Wattaanami*) para onde ele teria mudado depois que saiu da aldeia da cabeceira do rio *Yawiali* (alto rio Içana), mesmo depois da chegada dos não-indígenas, as pessoas que moravam nas aldeias de proximidade da serra, teriam vistos seus movimentos naquela serra. Teriam ouvidos (algumas vezes) seus barulhos de dança de *Japurutu*, cantar do galo dele pelas madrugadas e outros sinais que indicariam que ele (*Ñapirikoli*) ainda vivia naquela Serra. Esses movimentos e sons teriam parados ou sumidos depois da chegada e intensificação da religião cristã nas aldeias do rio Içana (a partir de 1944). Ela teria presenciado algumas vezes esses movimentos¹⁸ e ouvidos esses sons.

A outra informante que arriscava narrar sobre o aparecimento e sinais de *Ñapirikoli* na região do rio Içana é a Santolina Alexandre, de 88 anos de idade (Quando entrevistei ela sobre esse assunto em 02 de fevereiro de 2019), natural da aldeia de Tunuí Cachoeira, médio rio Içana, residente e domiciliada em centro urbano de São Gabriel da Cachoeira. Na ocasião contava que antes da chegada da religião nas comunidades do rio Içana, em especial na região do médio rio Içana, era comum ouvir barulhos de dança de *japurutú* e cantar dos galos naquela região da Serra da Seringueira.

Para ela não faz muito tempo que *Ñapirikoli* deixou de viver ali. Completou dizendo que nos tempos mais remotos sumiam crianças daquela aldeia (Tunuí Cachoeira) e as pessoas suspeitavam que *Ñapirikoli* ou alguns espíritos que rondavam naquela região levavam essas crianças. Ela afirma conhecer alguns contos que narram esses misteriosos sumiços de crianças naquela região. Não vou apresentar essas narrativas aqui, pois o que importa para nosso entendimento é que esse foi um período ou uma etapa de transformação social, cultural, econômica e política das comunidades do povo Baniwa.

7.1. A infância e as primeiras aldeias de Weetsotali

A quarta fase de transformação social, cultural, econômica e política do povo Baniwa é o período de *Weetsotali* com *Toopotsi*. A partir deste parágrafo vou apresentar

¹⁸ Na serra da Seringueira, segundo os mais idosos, parecia haver enorme entrada (buraco/caverna). Nessa entrada que as pessoas suspeitavam que *Ñapirikoli* morava. Nessa entrada que elas teriam vistos movimentos, fumaça, som de dança de *japurutu*. Hoje em dia não dá mais para ver essa entrada porque cresceram árvores que fecharam o clarão em que aparecia.

sucintamente a história deste personagem começando por onde ele vivia antes dos fatos que marcam início das suas histórias. É uma história que todos ou a maioria dos Baniwa conhece e sabe que existe, mas não encontrei registro documental específico sobre ela. Sendo assim, contar resumidamente uma versão, com certeza provocará discussões, debates e discordâncias que, por suas vezes, motivará aparecimento de novas versões. Estas novas versões poderão ajudar a melhorar e detalhar essa mesma história. A versão que eu vou narrar é da minha avó paterna, Maria Joana, com quem convivi uma parte da minha infância e ouvi muitas histórias com ela sobre as fratrias e clãs. Uma dessas histórias é a do *Weetsotali*, personagem central da história da atual geração dos *Walipere-idakeenai*. Junto com ele aparecerá outro personagem importante, o tio dele, *Toopotsi (Tomaadzo)*, nome que vou utilizar nessa narrativa.

Segundo a minha avó paterna, Maria Joana (82 anos de idade quando ouvi essa história em 1985, moradora da aldeia Pupunha Rupitá, médio rio Içana II), *Weetsotali* se chamava *Adarekoa* em Baniwa. É um nome tradicional do clã *Walipere-idakeenai*, que significava “rosto lindo”, “rapaz lindo”, “boa pessoa”. Em língua portuguesa se chamava de Getúlio. *Weetsotali* era apelido dado a ele praticamente no final da sua vida, mas somente depois da sua morte que esse apelido ficou reconhecido como homenagem à sua memória.

Recebeu esse apelido porque enquanto guerreava contra outros grupos clânicos (detalhadas mais adiante), em comemoração à derrota dos seus inimigos, fazia festa assando os corpos mais jovens dos seus inimigos, depois se alimentava deles. Então, depois que parou as suas guerras, ficou velho e não tinha mais força para guerrear, caçar e pescar. Nessa fase da vida quando ficava com fome, principalmente, com vontade de comer a carne humana ou ainda quando ficava nervoso, coçava as suas falanges distais dos dedos. Gesto que apelidou ele de *Weetsotali*, do qual ficou conhecido como personagem histórica até hoje. “*Adarekoa* (ou *Wetsotali*), o último guerreiro canibal dos *Walipere*, [...]” (VIANNA, 2017, p.279). Foi com esse apelido que ele ficou conhecido como herói, poderoso guerreiro na história dos *Walipere-idakeenai*, habitante tradicional daquela região do rio Içana.

Do lado dos *Awadzoronai*, o personagem ancestral importante foi o *Toopotsi* (nome em língua Baniwa), que significa “pessoa paciente”, “solidária” e outras qualidades. E se chamava Tomás em língua portuguesa. Mas o nome que ficou conhecido na história não foi o nome dele em português e nem o seu nome em Baniwa, foi a adaptação do nome em português Tomás para língua Baniwa, *Tomaadzo*.

Esses dois personagens históricos eram de fratrias opostas (cunhados), mas em termo de parentesco eram parentes legítimos: tio (*Toopotsi*) e sobrinho (*Weetsotali*). Este último foi criado pelo seu tio *Toopotsi*, pois ele era filho de uma das suas irmãs. A história

desse herói dos *Walipere-idakeenai* começou quando *Awadzoronai* junto com seus primos *Dzawi-iminanai*, foram a ofertar os seus cunhados *Walipere-idakeenai* que moravam na aldeia no rio *Pamaali*, precisamente na aldeia *Komalhi-ianaa*. Na época os ancestrais moravam na aldeia chamada *Kophe-ianaa* em igarapé *Uaranã*, próximo à atual aldeia de Bela Vista, médio rio Içana II. Nesses tempos era comum os clãs se ofertarem nos períodos das farturas como sinônimo de boas relações sociais, agradecimentos e como símbolo da paz entre eles.

Foi nesse sentido que os *Awadzoronai* e *Dzawi-iminanai*, certo dia, foram ofertar seus cunhados *Walipere-idakeenai*. Levaram caças, peixes, quelônios, aves e outros produtos alimentícios. Juntos com eles foram os seus familiares: crianças; jovens; adultos; velhos; homens e mulheres. Quando chegaram à aldeia dos seus cunhados, entregaram as suas ofertas e como de tradição foram recebidos com muitas alegrias, conversas, gargalhadas e para animar, as bebidas fermentadas (*padzawaro* ou *caxiri*). A partir daquele momento a aldeia ficou em festa por três dias: danças; comidas; cantorias e muitas conversas sobre variados assuntos. Depois que acabou a festa, os *Awadzoronai* e *Dzawi-iminanai* voltaram para suas aldeias. Foi nessa festa que uma das irmãs do *Toopotsi* engravidou de um *Walipere-idakeenai*.

Depois de alguns tempos a família da mulher (irmã do *Toopotsi*) descobriu que ela estava grávida, perguntou quem era o pai da criança e ela respondeu que era filho do *Waliperhe*, líder da aldeia dos seus cunhados *Walipere-idakeenai*, que foram ofertados alguns tempos atrás. Os familiares não gostaram da gravidez dela, então, foram até aos seus cunhados para falar que um dos filhos do líder teria engravidado a sua filha e que este teria que a assumir (casar) para que a criança não nascesse e crescesse sem o pai biológico.

Porém, nesse meio período (do *dabucuri* até a descoberta da gravidez) o rapaz que engravidou ela tinha casado com uma mulher do alto rio Içana, da fratria *Kapitti-iminanai*. Por isso, não teria como assumir a mulher que ele engravidou, mas reconheceu a paternidade. O pai dele (do rapaz que engravidou a mulher), com medo da rechaça do pai da mulher (pois ele era um pajé considerado poderoso e respeitado), entregou uma parte de sua terra tradicional (dos *Walipere-idakeenai*) para ele (para o pai da moça).

Deixou uma área inteira de um afluente do igarapé *Pamaali*, chamado *Tsitsiali* (em Baniwa). Além disso deu a liberdade para fazer suas roças e aldeias em qualquer parte do igarapé *Pamaali*. Foi assim que os *Awadzoronai* ganharam porção de terra dos *Walipere-idakeenai* no igarapé *Pamaali* e liberdade para transitar e fazer suas roças e aldeias em qualquer parte daquele rio. Mesmo assim, o velho *Awadzoro* continuou morando na sua aldeia no rio *Uaranã*, mas já fazia suas roças em terra que ganhou do seu cunhado *Walipere-idakeenai* no igarapé *Pamaali*, precisamente, em seu afluente *Tsitsiali*.

A criança nasceu e depois de alguns meses, os seus avós paternos pediram para que a mãe da criança fosse morar na sua aldeia, em *Komalhi-ianaa*, com objetivo de cuidarem da criança junto com a sua mãe. Os familiares dela concordaram e deixaram ela ir morar na aldeia do pai do filho dela (*Komalhi-ianaa*). Nessa aldeia que essa criança cresceu até aos oito ou nove anos de idade mais ou menos. Foi quando os brancos chegaram naquela aldeia em busca de homens e mulheres para levá-los para rio abaixo. Provavelmente para serviços escravos na construção de Belém/PA e Manaus/AM. Os moradores resistiram e lutaram contra os brancos, muitos deles morreram, inclusive o pai da criança, morreu durante o conflito. A maioria dos adultos foi levada a força pelos portugueses, outros fugiram para florestas, entre eles, a mãe do menino junto com ele. Ela caminhou por vários dias pelas florestas em direção a aldeia do seu pai (*Awadzoro*) que ficava no igarapé Uaraná, próximo da aldeia de Bela Vista, médio rio Içana.

Quando chegou à aldeia do seu pai, contou sobre o ataque dos brancos à aldeia. Com essa notícia, os pais e os familiares mudaram de aldeia. Foram morar para uma cabeceira de um dos afluentes do rio *Uaranã*. Lá fizeram suas casas e roças, mas naquela região existem poucas terras firmes para fazer roças, a terra é arenosa (campinarana), pobre em fertilidade para a prática da agricultura. Por isso, não viveram por muito tempo naquela aldeia, mudaram para terra que *Walipere-idakeenai* tinham dados a eles em *Pamaali*. Nessa mudança foram abrir a aldeia na cabeceira do Igarapé *Tsitsiali* (afluente de *Pamaali*) chamada *Moinami*. Foi nessa aldeia que futuro *Weetsotali* viveu com seus avós e tios, entre eles, o *Toopotsi*.

7.2. Primeira captura de Weetsotali.

Dessa aldeia que, no início do período de verão, os seus tios saíram para pescar na região dos lagos no rio Içana abaixo. Ele também foi com seus tios para essa pescaria e a sua mãe para acompanhá-lo. Ele já estava na última fase de adolescência quando foi com seus tios para essa pescaria, em torno de dezessete anos de idade. Eles foram da aldeia de *Moinami*, cabeceira do afluente do rio *Pamaali*, desceram pelo *Pamaali* e rio Içana até chegar nas regiões de lagos, precisamente na foz do lago *Kakaipiri*. Na praia próximo da foz do lago montaram suas barracas, base para suas pescarias e caçarias. Ficaram naquele acampamento pescando e caçando e mataram muitos peixes, aves, caças e quelônios.

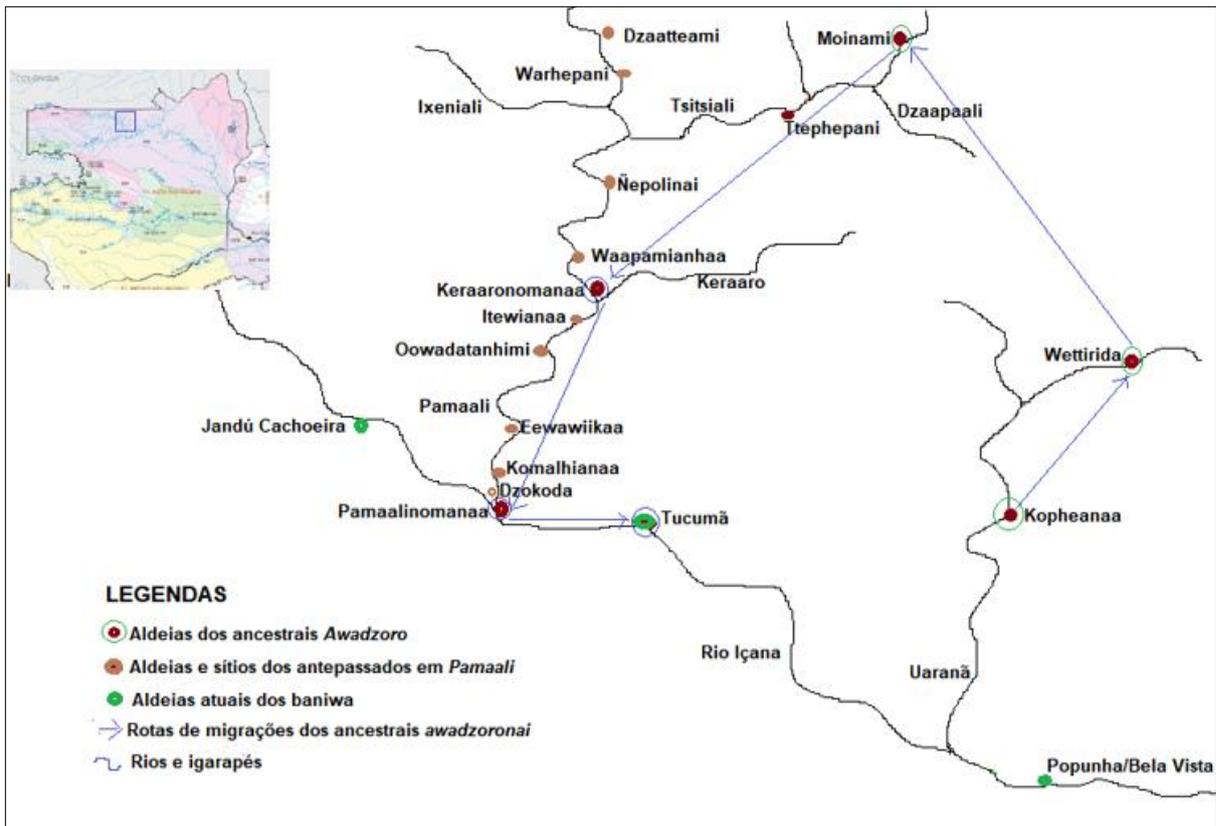


Ilustração 5: Rotas de migrações dos ancestrais Awadzoro

Fonte: Ilustração do autor

Depois que pescaram e caçaram peixes e caças suficientes para se alimentarem durante as atividades e eventos que pretendiam realizar, voltaram para sua aldeia. Mas, pelo caminho, quase chegando à foz do rio *Pamaali*, encontraram os espanhóis da Venezuela que estavam descendo do rio acima para capturar indígenas para serviços escravos e extração de borracha na Venezuela. Quando avistaram eles tentaram fugir pelas florestas, mas não tiveram tempo, pois eles estavam em canoas grandes com muitos peixes, caças e quelônios. Além de muitas cargas, estavam as mulheres e crianças nessa canoa.

Então lutaram contra eles, mas não obtiveram sucesso porque estavam sem armas, apenas materiais de pesca e caça. Esses espanhóis venezuelanos capturaram os homens, mataram mulheres e crianças que não conseguiram fugir deles. Entre os capturados estavam *Weetsotali*, os seus dois tios (*Toopotsi* e o irmão mais novo) e outros eram *dzaawi-iminanai* e *walipere-idakeenai* que estavam com eles na pescaria. Eles foram juntados aos outros capturados Baniwa e Coripaco que já estavam com eles nas suas canoas.

Eles foram levados pelos venezuelanos descendo o rio Içana até a foz do rio Cuiarí (afluente esquerda do rio Içana). Entraram por esse rio até a foz do seu afluente chamado Peuí (afluente do rio Cuiarí). Por esse igarapé subiram até aonde desce o varadouro

que vai para a cabeceira do rio *Aakhi*, que desemboca em rio Guainía, na Colômbia. Foi por esse caminho que levaram os capturados do rio Içana, entre os quais estavam *Weetsotali* e o seu tio *Toopotsi*. A viagem não era nada boa, eles apanhavam, carregavam coisas pesadas pelo varadouro, remavam vinte e quatro horas por dia. Ao longo da viagem alguns eram mortos a tiros ou golpe de facão, outros eram simplesmente jogados para água ou abandonados por ficarem fracos, desnutridos ou doentes. A minha avó quando contava essa parte da história se emocionava, pois, dizia que seus avós também foram levados pelos brancos e ela não sabe como foram mortos, ela imagina que poderia ser como essas pessoas mortas ao longo dessas viagens.

Assim foram descendo o rio *Aakhi* até desembocar no rio Guainía e por esse rio subiram até ao acampamento de concentração de capturados, onde atualmente está localizada a cidade de Maroa, na Venezuela. A partir daquele acampamento os espanhóis distribuía os indígenas capturados para rio abaixo, rio acima e outros para um varadouro que vai até a cabeceira do afluente rio Atauápo, na Venezuela. Alguns deles eram selecionados para serem treinados para novas capturas de indígenas, estes ficavam nesse mesmo acampamento. Dali então que eles foram separados. *Toopotsi* foi levado para rio abaixo até outro acampamento, onde está a atual cidade de São Carlos, na Venezuela. Nessa época aquela localidade era apenas um acampamento de extratores de látex, balatas e de outros trabalhos exigidos por estes espanhóis venezuelanos. O seu irmão mais novo foi levado para o rio *Atauápo* e para região do rio Orinoco, Venezuela. Mas ninguém tem notícia dele, pois não voltou para o rio Içana, talvez não tenha conseguido sua fuga, ninguém sabe o que aconteceu com ele até hoje.

Weetsotali ficou com o grupo selecionado para ser treinado para novas expedições de capturas de indígenas e para lutar nas guerras contra os portugueses nas regiões de fronteiras. Ficou no acampamento de *Maroa* para ser treinado para novas expedições de capturas de indígenas. Depois ele foi levado para o acampamento de Esmeralda que fica no alto do rio Orinoco, na Venezuela. Desceram até a foz do canal Cassiquiare e por este canal subiram até ao rio Orinoco e de lá subiram para Esmeralda. Daquele acampamento ele era enviado em expedições para capturar os indígenas que viviam em alto do rio Orinoco, provavelmente, indígenas do povo Yanomami.

Passou por muito tempo cumprindo expedições de capturas de indígenas e participando de guerras contra os portugueses. Foi nessas missões que ele aprendeu as técnicas e estratégias de guerras para captura de indígenas. Aprendeu também nessas expedições consumir a carne humana, que mais tarde tornou-se problema para ele entre os familiares e parentes no rio Içana. Mas, ele não fez isso (consumo da carne humana) por sua

vontade própria e sim para sobrevivência em guerras e expedições de capturas de indígenas por onde eles andavam. Provavelmente, nessa região ou nessa época também o consumo da carne humana era comum, não apenas para saciar a fome e sim para mostrar aos inimigos que são superiores e causar medos, assim como comemoração de vitória em vingança.

Segundo Wright (SZENTMARTONYI, 1740 apud Wright, 2005, p.35,36) “[...], cujo chefe é Immo e, diz-se, capturou muitos inimigos para serem comidos e tinha urna cerca fixada ao redor de sua aldeia. [...]. Não há uma dessas nações que não coma a carne humana, de forma que o inimigo mais insignificante capturado em guerra fica guardado com todos os outros até o dia da festa, quando saciam seus apetites.”. Ou seja, nessa região e nessa época, quem participava de guerra provavelmente tinha que aprender a consumi carne humana e ele era guerreiro. Depois de participar de muitas expedições de capturas de indígenas, tornou-se chefe dos grupos e era privilegiado por conta de suas vitórias em expedições que comandava. Não se sabe quanto tempo passou nessas missões, assim como ninguém sabe quanto tempo ficou como chefe dos grupos e nem de quais as guerras que participou.

7.3. A fuga e a volta de *Weetsotali* para *Pamaali*.

Weetsotali cumpria muitas missões aos chefes venezuelanos, numa dessas expedições que ele se revoltou ao ver as formas que seus soldados tratavam os indígenas capturados. Decidiu então tentar uma fuga para voltar à sua aldeia com seus avós e tios em *Pamaali*, rio Içana. Estava voltando de uma missão com sua equipe para o acampamento em Esmeralda. Com centenas de indígenas capturados em aldeias no alto do rio Orinoco e seus afluentes. Pernoitaram em uma praia para dormir e pela madrugada, depois que todos estavam dormindo, até os seus soldados que vigiavam os capturados, levantou-se e foi para a beira, embarcou em uma das canoas de pesca¹⁹ e foi embora. Foi assim que ele conseguiu escapar dos seus soldados, abandonar a sua missão e a sua equipe de captadores.

Ele sabia que seria procurado pelos seus superiores, por isso quando ele abandonou a sua equipe e a sua expedição, não viajou. Foi se esconder próximo do acampamento pois sabia que os soldados iriam procura-lo pelos rios e nas aldeias próximas. Enquanto estava escondido próximo do acampamento, ele ia escondido até o acampamento

¹⁹ A narradora conta que antigamente os portugueses e espanhóis andavam em canoas enormes e sempre carregam algumas canoas pequenas para pescar enquanto a canoa grande segue viajando.

para ver e ouvir o que eles falavam sobre ele e aproveitava para pegar escondido a alimentação para se alimentar.

Depois de passar algumas semanas escondido, seguiu a sua viagem de fuga. Mas ele não viajou pelas rotas em que eles foram quando saíram de Maroa, fez rota diferente. Desceu pelo rio Orinoco até a foz do rio Guaviare, afluente do Orinoco do lado colombiano. Subiu por este rio até entrar em seu afluente chamado rio Inírida, por este seguiu até à cabeceira em que desce varadouro que vai para a cabeceira do rio Guainía. Seguiu por este varadouro até à cabeceira (cabeceira do rio Negro), desceu por este rio abaixo até a foz do outro afluente, pelo qual subiu até alcançar outro varadouro que vai para cabeceira do afluente do rio Cuiarí. Por essa rota que ele foi, desceu pelo até sair no rio Içana pelo qual subiu até chegar com seus tios que moravam no igarapé *Pamaali*.

Enquanto estava na Venezuela viajava apenas de noite e quando amanhecia parava para se esconder nos igarapés, lagos ou florestas. Mas, depois que entrou na Colômbia começava a viajar de dia e algumas vezes, parte da noite. Ao longo de todas as viagens pescava, caçava, moqueava os peixes e caças que matava. Aonde ele encontrava aldeia, encostava para trocar os seus peixes e caças moqueados com a farinha, beiju e outros produtos e materiais que precisava para sua viagem de fuga.

Foi assim ele conseguiu voltar do alto rio Orinoco até *Moinami*, aldeia dos seus tios e avós na cabeceira do igarapé *Tsitsiali*, afluente do rio *Pamaali*. Ele não estava errado de viajar escondido ou apenas de noite enquanto estava na Venezuela, pois quando os seus superiores souberam da sua fuga, enviaram centenas de soldados atrás dele para rio acima e para baixo, mas não conseguiram resgatá-lo. Não se sabe por quanto tempo viajou escondido para que conseguisse voltar para comunidade de origem, o que se sabe, é que foi uma viagem arriscada e perigosa. Mas, ele conseguiu e venceu os obstáculos que encontrou pelo caminho.

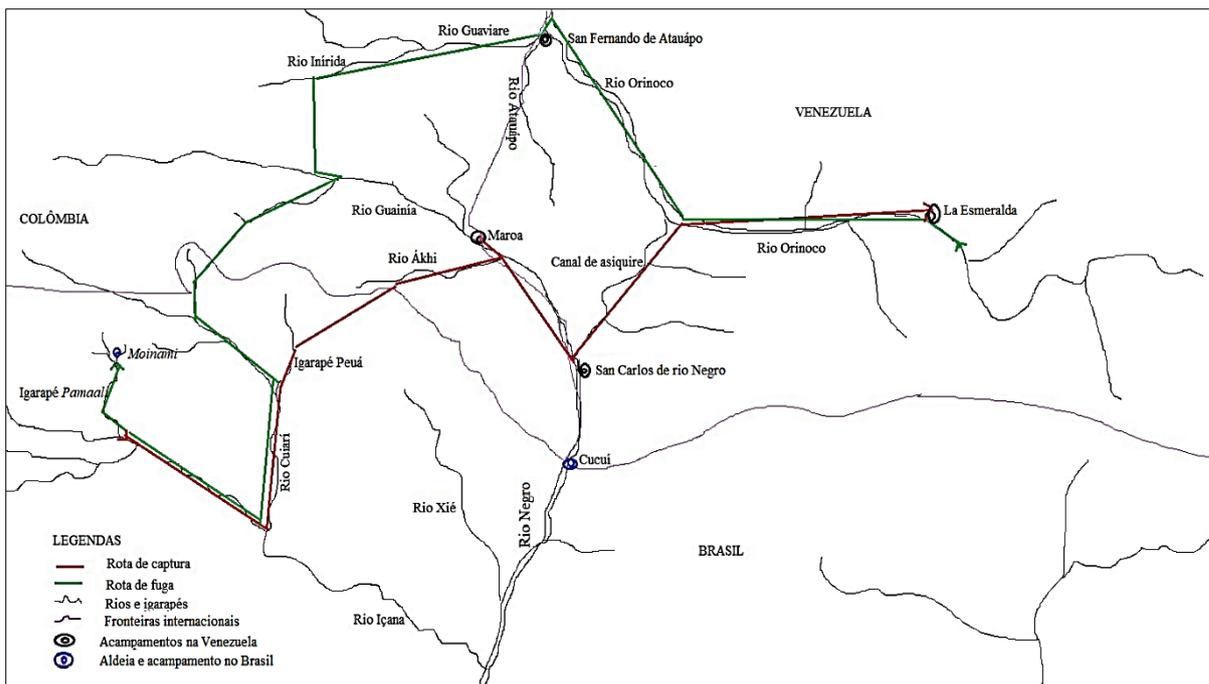


Ilustração 6: Rota de captura e fuga de *Weetsotali*
 Fonte: Ilustração do autor

Quando ele chegou de volta à aldeia dos seus avós, *Moinami*, o seu avô materno não estava mais, ele já tinha falecido uns tempos atrás, a sua mãe e a sua avó também já tinham falecidos. Quem estava na aldeia era o seu tio *Toopotsi*, o mesmo que tinha sido capturado junto com ele, mas tinha fugido e voltado para a aldeia antes dele. Pouco tempo depois que chegou, o seu tio *Toopotsi* deu a ele uma de suas filhas para ser sua esposa. Deu a sua filha para ele porque tinha falado que fugiu dos brancos venezuelanos e que tinha certeza que estes viriam procura-lo para resgatá-lo ou matá-lo. Por isso, precisava fugir dali para outra região aonde ninguém o conhecesse. Então, seu tio deu a sua filha a ele como forma de segurá-lo para não fugir da aldeia e falou para ele que se viessem atrás dele, ele (*Topotsi*) e os seus cunhados lutariam por ele para não ser levado ou morto. Dalí então que se encorajou-se para enfrentar os brancos que viessem procura-lo, começaram junto com seus cunhados a se prepararem e montarem suas estratégias para quaisquer conflitos que viessem.

Morou com seu tio naquela aldeia por alguns anos sem que ninguém soubesse que ele tinha voltado para aquela aldeia. Eles tinham combinado com seu tio e cunhados para que ninguém falasse que estava na aldeia, temiam que a notícia do paradeiro dele fosse chegar aos ouvidos dos brancos venezuelanos dos quais tinha fugido. Mas não funcionou por muito tempo, pois quando seus parentes *walipere-idakeenai* descobriram que ele estava naquela aldeia começaram a querer visitá-lo. Mas, ele não aceitava ou não gostava das visitas deles como estratégia para evitar propagação da notícia do seu paradeiro. E cada ano que passava

ficava mais perigosa para ele e para os seus tios na aldeia, pois a maioria dos seus parentes *walipere-idakeenai* já sabia que ele estava na aldeia com seu tio. Então, ele decidiu sair dali, foi abrir nova aldeia na cabeceira do rio *Pamaali*, chamado em língua Baniwa *Dzaatteami*. Ele abriu sua aldeia numa área de terra firme com subidas levemente elevadas.

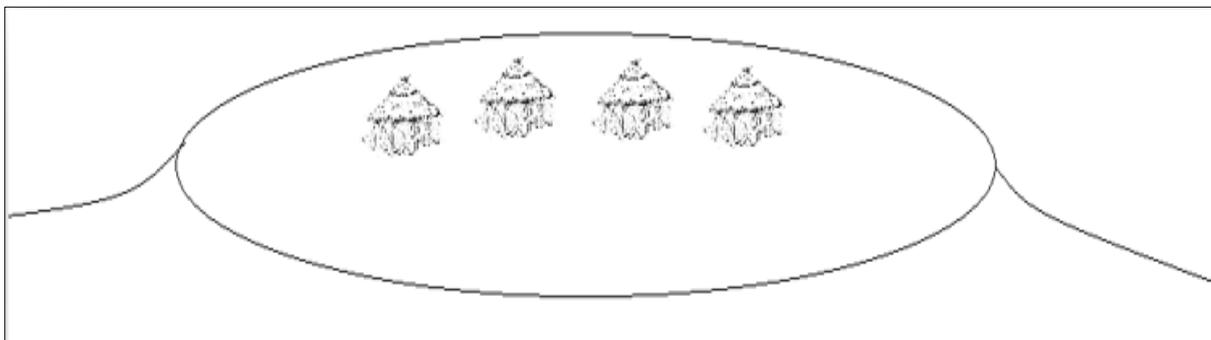


Ilustração 7: Demonstração de terreno e posições de casas na aldeia de *Weetsotali*
Fonte: Ilustração do autor

Ele morou por algum tempo nessa aldeia sem que ninguém soubesse aonde ele estava, somente o seu tio (*Toopotsi*) e seus cunhados sabiam aonde ele morava. Quando alguém perguntava o seu tio, falava que ele tinha fugido dos brancos e que ele não sabia aonde estava. Essa era a estratégia que usavam para não revelar a ninguém aonde *Weetsotali* morava. Mas, certo dia, o seu tio organizou uma festa de doação, chamada em Baniwa de *podaali*, festa de partilhas. Para essa festa convidou o para participar.

O combinado era para ele chegar de noite na aldeia e sair antes que amanhecesse para que ninguém percebesse da sua presença na festa. No dia da festa ele foi para a aldeia do seu tio e chegou à noite como combinado, a aldeia já estava em plena festa, pessoas dançando, cantando e conversando. Havia muitos convidados naquela festa, principalmente, os cunhados dos *awadzoronai*, que são *walipere-idakeenai* vindo do rio abaixo e também do rio Içana. *Weetsotali* chegou e foi com seu tio *Toopotsi* na sua casa. O seu tio o recebeu e depois deu a ele a comida e bebida, ficaram conversando por algum tempo na casa do seu tio e depois foram se juntar com os demais na casa da festa.

Ele começou a beber com os convidados do seu tio, ficou até pela madrugada. Mas antes que encerrasse a festa, aconteceu uma briga entre os visitantes (convidados). Ele entrou na briga para separar os que estavam brigando, foi no momento em que as pessoas que estavam na festa o reconheceram. Logo chegaram a ele perguntando se era o mesmo e por onde andava naquele tempo todo. Então, ele não teve outra opção, senão, falar para todos que era ele mesmo e que estava escondido nesse tempo todo para evitar que a sua notícia chegasse aos ouvidos dos brancos venezuelanos. Que são seus principais inimigos depois que

abandonou as suas missões na Venezuela e fugir de volta para rio Içana. Os que estavam na festa compreenderam sua situação e assumiram compromisso de apoiá-lo para que nenhum branco soubesse aonde ele morava. A partir daquele momento ou daquela festa, a maioria aqueles que estavam na festa se juntou a ele e juntos começaram a conversar sobre as estratégias de defesa, caso estes brancos viessem atrás dele.

Alguns dos seus parentes *Walipere-idakeenai* foram morar com ele na sua aldeia *Dzaatteami*. Passou algum tempo sem que nada acontecesse com ele e com a sua aldeia, até que certo dia, foi surpreendido pelos brancos brasileiros que invadiram a sua aldeia e o capturaram, desta vez pelos militares brasileiros. O levaram para baixo rio Negro, mas a narradora não soube para qual cidade ele foi levado, apenas disse que foi para baixo rio Negro. Poucos anos depois, ele e demais indígenas do alto rio Negro (Baniwa, Baré, Tukano, Coripaco etc.) conseguiram fugir dos capturadores e voltaram para o alto rio Negro.

Weetsotali voltou para sua aldeia *Dzaatteami*, desta vez sem se esconder, ao contrário, ele falou para todos os seus parentes que ele voltou e que desta vez não ia se esconder de ninguém, mas que ia formar grupo para guerrear contra os brancos e indígenas que viessem ameaçá-lo, preparar a aldeia para qualquer ataque de seus inimigos. Convidou também todos os que quisessem se proteger dos brancos para se juntarem a ele e começar a organizar a aldeia contra os ataques. Disse que estava ficando furioso contra os brancos venezuelanos, brasileiros, indígenas Baniwa e Coripaco que se aliassem aos brancos. Ele tinha suspeitados que alguns dos seus parentes tinham informado aos brancos brasileiros o seu paradeiro quando ele foi capturado, por isso, os ameaçou e os chamou de aliados dos brancos.

Foi assim que ele e os demais que moravam com ele em sua aldeia começaram a organizar a aldeia para se prevenirem de quaisquer invasões ou ataques. Limparam ao redor da aldeia para que quando chegasse visitante seja visto de longe. Ao redor, cercando toda a área limpa, plantaram pés de bananeiras em cinco fileiras bem fechadas e uma camada de bambus. Deixaram apenas uma entrada oficial para a aldeia por onde entravam os visitantes e a outra porta secreta para fugas, apenas os moradores sabiam desta porta.

A entrada principal era escavada a altura que ninguém pudesse saltar para ultrapassá-la ou escalar pelas suas ladeiras. Colocaram madeiras grossas no andaime da entrada e na saída para a aldeia colocaram as toras grossas de madeiras de pé de inajá, com medidas a largura do andaime da entrada. Os laterais eram cobertos com toras de madeiras alisadas e na entrada do lado de fora escavaram três buracos profundos, um para cada lateral e um no meio. O buraco do meio era coberto com uma espécie de jirau de madeiras, fácil de soltar e mover. Nos fundos dessas escavações encheram água até a altura que ninguém

alcance os chãos dos fundos. Dentro dessas escavações eles fincavam talas apontadas de paxiúba (*Socratea exorrhiza*) até a altura das águas, juntos colocavam poraquê, o peixe-elétrico. Essas escavações eram armadilhas mortais para seus inimigos.

Ao redor externo da aldeia escavavam outras valas profundas, tampadas e escondidas para servir de armadilhas contra os seus inimigos. Em cada ponto estratégico, como porto, entrada principal e ao redor externo da aldeia organizavam guaritas onde os jovens ficavam dia e noite vigiando. Pelos caminhos também haviam guardiões que ficavam escondidos em lugares estratégicos. Ao longo do rio *Pamaali* também tinha deixados observadores, desde a sua foz até à sua aldeia. A comunicação entre estes guardiões jovens era através de imitações de pássaros ou animais (caças). Para cada situação ou para cada visitante imitavam um certo tipo de pássaro ou de um animal.

Dessa forma, ele e demais da aldeia conseguiam obter informações de toda a região da aldeia e se proteger, saber quando alguém se aproximava deles para atacá-los ou visitá-los. Como foi dito anteriormente, os jovens guardiões comunicavam a aldeia através de imitações de pássaros. Por exemplo, quando era visitante comum, imitavam um certo pássaro e todos sabiam que era apenas visitante. Quando os que chegavam eram guerreiros, seus inimigos, os jovens imitavam outro tipo de pássaro, assim os que estavam na aldeia se preparavam rapidamente e se posicionando em cada armadilha, prontos para atacarem. A seguir uma demonstração da aldeia de *Weetsotali* construída e preparada para quaisquer eventuais conflitos e guerras com seus inimigos.

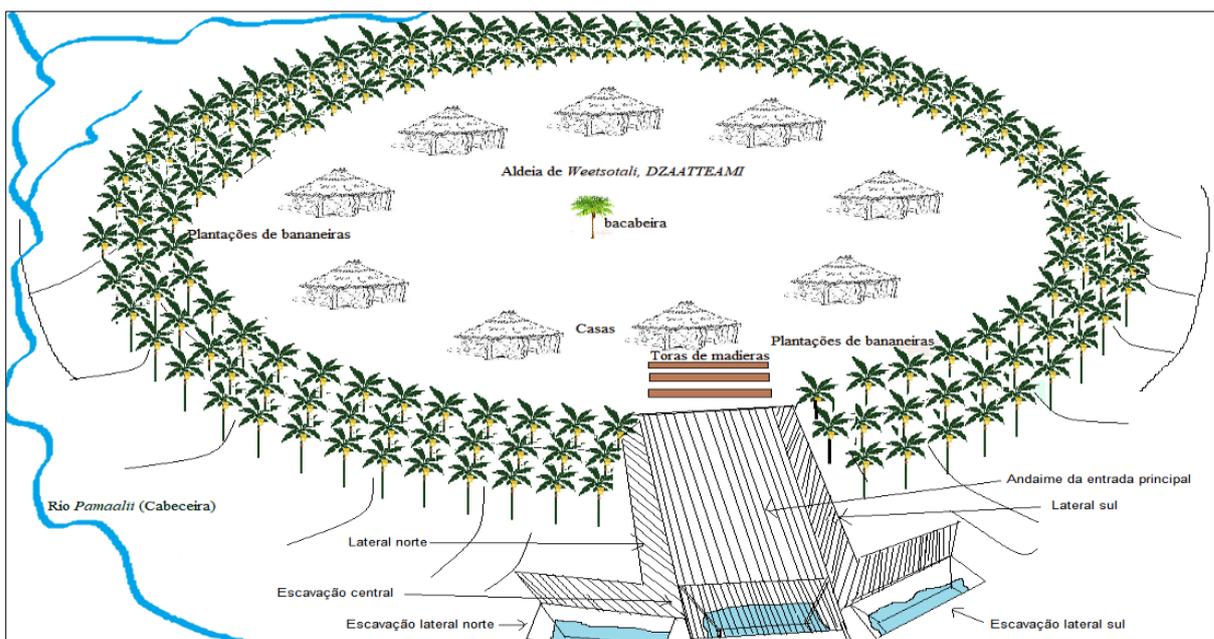


Ilustração 8: Organização da aldeia de *Weetsotali*
Fonte: Ilustração do autor

7.3 Primeira guerra de Weetsotali.

O primeiro grande (mortal) ataque que (*Weetsotali* fez foi contra os *Komada-iminanai*, da etnia Coripaco do alto rio Içana. O conflito começou quando um de seus filhos (filho do *Weetsotali*) junto com a sua mulher, sogro, sogra, cunhados e cunhadas foram à pescaria para região de lagos no médio rio Içana II. Passaram algumas semanas nessa pescaria e voltaram para aldeia. Ocorre que pela metade do caminho foram surpreendidos por um grupo de guerreiros Coripaco (*Komada-iminanai*) que vinha para vingar mortes de seus parentes que eles suspeitavam ser mortos por ele. Mas isso não era verdade, quem atacaram e devoraram os seus parentes foram os *Dzawinai*²⁰ em vingança à mulher que eles (*Komada-iminanai*) devolveram do casamento de um deles. Acontece que esse ataque ocorreu no território dos *Walipere-idakeenai*, nas proximidades das aldeias de *Weetsotali* e do seu tio *Toopotsi*. Foi o que levou eles (*Komada-iminanai*) acreditarem que seus parentes foram atacados por esses dois, por isso, queriam matá-los em vingança.

Então, esse grupo de *Komada-iminanai* encontrou a família do filho de *Weetsotali* que estava voltando da pescaria e a atacaram. Mataram quase todos eles, apenas a mulher do filho conseguiu fugir dos ataques com filho de colo. Ela foi até à aldeia avisar o seu sogro *Weetsotali* que, seu marido, os seus pais e os irmãos dela foram atacados e mortos por um grupo de guerreiros. Imediatamente ele juntou os seus guerreiros, pediu para prepararem as suas armas. Depois que aprontaram todas as suas armas, saíram em busca do grupo para atacá-lo. Pela metade do caminho encontraram esse grupo, mas não os atacaram naquele lugar, pois sabiam que a maioria deles estava na aldeia de onde eles vinham. Por isso, decidiram segui-lo escondidos até essa aldeia.

Pelo caminho, em um dos acampamentos para pernoitar, *Weetsotali* viu esse grupo de guerreiros fazer fogo, assar e consumir as carnes de criancinhas que tinham matado e trazido do ataque à família do seu filho. Essas criancinhas eram os netos dele. Enquanto o grupo assava essas criancinhas no fogo, alguns deles gritavam dizendo que estavam felizes por conseguirem vingar seus parentes devorados pelas onças. Foi nesse momento que ele entendeu que o ataque à família do seu filho era vingança. Essa cena e as falas de alguns desses guerreiros deixaram ele ainda mais furioso do que já estava, ele queria atacá-los ali mesmo, mas os seus guerreiros conseguiram acalmá-lo para seguir com o plano de atacá-lo somente na aldeia. Assim, continuaram seguindo o grupo que atacou a família do seu filho até

²⁰ *Dzawinai* é um dos grupos de clãs do povo Koripaco que habita no rio Guainia Colômbia, mais especificamente, na aldeia Catanaconame

chegar à sua aldeia. Chegaram a tarde e foram se esconder nas redondezas esperando anoitecer para atacar. Pela madrugada começaram a atacar a aldeia e mataram todos.

Depois que eles atacaram a aldeia voltaram para *Dzaatteami*. E como vingança aos seus netos, ele (*Weetsotali*) levou corpos de algumas criancinhas que mataram no ataque para fazer do mesmo jeito que ele viu aquele grupo fazer com os corpos dos seus netos. Pelo caminho pararam para pernoitar e nesse acampamento fizeram o ritual de vingança, *natsimaka*. É um ritual onde os guerreiros vencedores se reúnem para distração, contar como cada um agiu e o que fez durante o ataque, momento de gargalhada e de caçoar seus inimigos. Assim voltaram para a aldeia de *Weetsotali* na cabeceira do igarapé *Pamaali*.

Ele sabia que a guerra só estava começando, pois, os parentes dos que eles atacaram iam querer se vingar deles. Foi o que aconteceu, os parentes daqueles que eles atacaram se mobilizaram e formaram grupo com maior número de soldados. Combinaram e se prepararam para ir atacá-lo em sua aldeia, como fez com seus parentes. *Weetsotali* sabia que eles vinham, então, chamou mais pessoas para ajudá-lo. Aliou-se com os *Dzaawi iminanai*, da região dos lagos (médio rio Içana), *Hoohoodeeni* do rio Ayarí, *Awadzoronai* que já estavam com ele e *Walipere-idakeenai* que ainda não estavam envolvidos diretamente. Não demorou muito tempo, parentes daqueles que eles mataram, se mobilizassem e se preparassem para guerra contra ele. A notícia correu em toda a região do rio Içana, principalmente, entre as aldeias em que moram os *Komada-iminanai* e seus parentes próximos.

Eles se mobilizaram chamando seus parentes de outras aldeias, assim como de outras etnias. Formaram um grupo numeroso e não eram apenas os parentes daqueles que eles (*Weetsotali* e seus guerreiros) mataram, se aliaram com os outros grupos clânicos e étnicos, como: *Kapitti-iminanai* que habitavam nas cabeceiras do rio Içana e seus afluentes *Adaroali* e *Koliriali*; alguns *Kobeu* que vinham do alto Uaupés e Querarí (*Keraali*, principalmente, aqueles casados com mulheres coripaco. Depois que se mobilizaram e se prepararam, desceram do alto rio Içana em grande número rumo à aldeia de *Weetsotali*. Quando chegaram na proximidade da aldeia pararam para pernoitar e combinaram entre eles para ir atacar a aldeia assim que amanhecer. No dia seguinte, bem cedo, foram à aldeia para atacá-la. *Weetsotali* já sabia que eles vinham e tinha acompanhado as suas vindas através de seus guerreiros espiões.

Então, antes deles chegarem distribuiu seus guerreiros ao redor da aldeia e pelos varadouros próximos. E combinou com eles para não atacarem até os inimigos entrarem pela entrada da aldeia, pois ali tinham preparados armadilhas e seriam disparadas quando todos seus inimigos estivessem no andaime. Os seus guerreiros somente atacariam depois que as armadilhas fossem disparadas, foi o que fizeram.

Komada-iminanai chegaram perto da aldeia, analisaram e não viram ou ouviram ninguém. Então, foram entrando silenciosamente pela entrada à aldeia, achavam que pegariam *Weetsotali* de surpresa em sua casa. No entanto, estavam entrando em suas armadilhas. Perto de saírem ao pátio, quando todos os soldados já estavam dentro do andaime, *Weetsotali* então deu sinal aos seus guerreiros. Rapidamente foram abrir os buracos escavados na saída externa da entrada, outros foram soltar as toras grossas de inajá que estavam posicionadas na saída à aldeia. E as toras começaram a descer em velocidades pelo andaime da entrada. Quando os guerreiros dos *Komada-iminanai* viram as toras descendo com a velocidade, recuaram correndo para trás, mas na saída não havia mais a ponte de passagem. Todos eles caíram naqueles buracos escavados profundos. As toras de madeiras caíram encima deles matando a maioria e os que sobreviveram, os guerreiros do *Weetsotali* foram atacá-los. Desta forma, *Weetsotali* e seus guerreiros conseguiram vencer o ataque contra eles.

Depois daquela guerra contra os *Komada-iminanai*, a notícia correu para toda região, chegou até aos brancos venezuelanos dos quais ele tinha fugido. Entre os indígenas da região a notícia foi até aos parentes dos guerreiros *komada-iminanai* e de outros povos que foram com eles. Sendo assim aumentou os números de grupos que queriam a sua morte, tanto os indígenas da região quanto os não-indígenas da Venezuela e do próprio Brasil. Ele por sua vez, ciente que viriam mais guerreiros para atacá-los, fortaleceu as armadilhas. Fez mais escavações ao redor da aldeia, plantou mais camadas de bananeiras para cercar a aldeia, colocou guerreiros para vigiar os varadouros fora da aldeia, na entrada e dentro da aldeia.

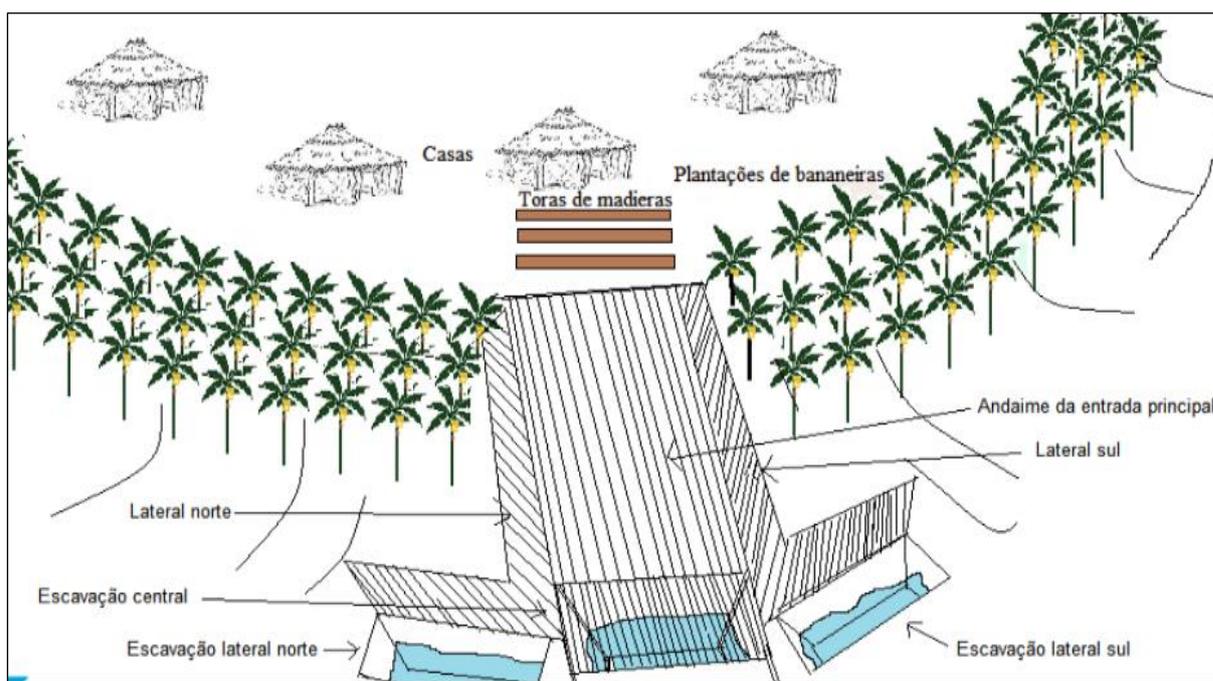


Ilustração 9: Andaime da entrada principal da aldeia de *Weetsotali*
 Fonte: Ilustração do autor

Mas, ele não ficava apenas esperando os ataques dos seus inimigos, começou a fazer as expedições para atacar as aldeias que participaram do ataque contra ele. Primeiro foi atacar as aldeias dos *Komada-iminanai* e dos *Kapitti-iminanai* que lideraram o ataque contra ele. Depois foi para aldeias dos Cubeu na região do baixo rio Querarí que se integravam à equipe deles. Nesses ataques, ele e seus guerreiros chegavam de surpresa às aldeias para atacá-las. Foi dessa forma que conseguiam matar todas as pessoas das aldeias, não deixavam sobreviver ninguém, nem as mulheres e nem as crianças. Inclusive, as crianças, mulheres e os jovens sadios que eles matavam, levavam para se alimentarem das carnes deles.

Ele e a sua equipe ficaram cada vez mais cruéis e temidos pelos povos da região, pois atacavam de surpresa e não deixavam sobreviventes, além de levarem os corpos sadios para se alimentarem. Essa fama de guerreiro cruel se espalhou por toda a região. Muitos grupos étnicos da região queriam a sua morte, tentavam atacá-lo em sua aldeia, mas não conseguiam, acabavam mortos em suas armadilhas instaladas ao redor da aldeia e nos varadouros de diferentes lugares. A tática de ataque dele era deixar os seus inimigos caírem em suas armadilhas e os que sobreviviam eram atacados pelos seus guerreiros. Alguns conseguiam chegar até a entrada da aldeia, mas não entravam, porque sabiam da fatalidade das armadilhas que eles instalavam nessa entrada. A aldeia era cercada de bambu e bananeiras plantadas bem fechadas, que dificultavam entrar por qualquer parte, sem ser pela entrada.

Não eram apenas os indígenas que não conseguiam matá-lo, os brancos também não conseguiam. Entre os ataques que enfrentou, dois eram dos brancos. Primeiro, eram militares venezuelanos, os mesmos dos quais ele tinha fugido. Estes não eram muitos numerosos, acreditasse que haviam em torno 30 a 50 pessoas. Estavam em duas canoas grandes quando chegaram na foz do rio *Pamaali*. Dali eles se dividiram, em uma canoa um grupo seguiu pelo rio e aqueles que estavam em outra canoa foram pelo caminho (varadouro). Eles eram monitorados, pelos olheiros do *Weetsotali*, desde a chegada na foz do igarapé *Pamaali*. Enquanto ele estava se preparando, montando seus militares em pontos estratégicos e combinando as estratégias de atacar os seus inimigos quando chegassem.

Quando esses militares venezuelanos chegaram perto da sua aldeia, enviaram mensageiros: um homem, uma mulher e uma criança de aproximadamente dez anos de idade para que fossem como uma família que queria visitar o guerreiro. Mas ele já sabia que aquela família era apenas a armadilha para matá-lo. Por isso, pediu para a sua tia mais velha receber esta família. Ela a recebeu e falou para eles que o guerreiro estava para caçaria e que voltaria somente pela parte da tarde. Pediu que aguardasse no pátio da aldeia, em frente à casa do guerreiro. Enquanto ele já estava pronto para atacar, os seus inimigos já estavam na mira dele

e dos seus guerreiros. Quando estes militares viram que a família disfarçada entrou pela entrada principal da aldeia sem ser atacada, começaram a correr para entrar logo em seguida. Em certo momento, *Weetsotali* começou a soltar as armadilhas e os miliares venezuelanos que estavam entrando começaram a recuar. E os guerreiros que estavam escondidos pelos lados da rampa da entrada, entraram em ação, matando os militares venezuelanos que estavam recuando por essa entrada e mataram todos. Os outros que tentaram entrar pelos lados da aldeia atirando com armas de fogo para derrubar as bananeiras e bambus que cercavam a aldeia, também foram mortos por estes guerreiros. Foi assim conseguiram vencer aquelas tropas venezuelanas que vinham para matar aquele guerreiro.

A notícia sobre ele corria por toda a região, assim como a sua fama de invencibilidade em guerras. Essa notícia chegou ao ouvido do governo brasileiro, não apenas da invencibilidade, mas principalmente da sua influência nas comunidades para resistirem dos brancos que chegassem à região para leva-los fora da região. Os Baniwa, em atendimento a sua conscientização, migravam para as cabeceiras dos rios para se esconderem dos brancos. Os que continuavam em suas comunidades ao longo das margens dos rios, por precauções, se escondiam das pessoas estranhas que chegavam. Então, os brancos não conseguiam mais capturar os Baniwa em quantidades que gostariam. Situações que irritavam os comerciantes de escravos e reclamavam ao governo pedindo reação contra a influência deste guerreiro.

Diante desta situação, o governo, através do forte de São Gabriel da Cachoeira, organizou uma tropa para ir guerrear contra *Weetsotali* em sua aldeia. A tropa subiu o rio Içana até chegar a sua aldeia. Ele ficou sabendo desta tropa, então, antes de chegar pediu que a sua família e demais que moravam com ele na sua aldeia deixassem a aldeia e fosse para lugares seguros. Foi o que os seus comunitários fizeram, fugiram para lugares distantes nas florestas. Na comunidade ficou somente ele com seus guerreiros se preparando para a guerra.

Mas desta vez, não ficou aguardando essa tropa chegar à sua aldeia, tomou estratégia diferente de outras guerras que enfrentava antes. Quando soube que essa tropa de militares já estava acima da cachoeira de Tunuí, desceu com seus guerreiros até ao lago chamado na língua Baniwa de *kakaipiri*, próximo da foz do rio Ayarí (afluente do rio Içana) para se esconder e observar a quantidade de militares que estavam subindo para guerrear contra ele. Na sua aldeia deixou apenas alguns guerreiros orientados para disparar as armadilhas colocadas aos redores da aldeia e na entrada principal quando chegasse essa tropa, mas sem enfrenta-los, apenas para fazer destes soldados acharem que ele estava na aldeia.

A tropa subiu, passou por ele naquele lago em que estava escondido, foi até a aldeia dele na cabeceira do Igarapé *Pamaali*. Quando chegou lá, já não tinham mais ninguém,

apenas aqueles guerreiros que ele tinha deixado para disparar as armadilhas, mas estavam escondidos em seus pontos estratégicos. Esses militares chegaram com todas as suas forças atirando contra a aldeia, derrubaram as bananeiras e bambus que ele plantava ao redor da sua aldeia. Mas ninguém apareceu para contra-atacá-los, assim foram até a entrada da aldeia. Subiram a rampa e quando se aproximaram do central, os guerreiros de *Weetsotali* começaram a disparar as armadilhas. Mas não mataram quase ninguém dos militares não-indígenas. Estes, então, iniciaram a atirar contra a aldeia. Ao cessarem os fogos, viram que não tinham ninguém, pois aqueles guerreiros que dispararam as armadilhas já tinham fugidos.

Assim estes guerreiros deixaram a aldeia, voltaram para rio abaixo e foram pernoitar, justamente, na foz do lago em que *Weetsotali* estava escondido com seus guerreiros, *kakaipiri-inomanaa*. Durante a noite ele foi com os seus soldados para espiarem estes militares, ele não os atacou, mas pegou algumas armas e alimentação deles. Destes militares que ele pegou uma espada descrita na história como, ‘facão grande, amarela e brilhante’. Foi este instrumento (‘parecido como facão’) que ele utilizou como símbolo de sua liderança na aldeia. No dia seguinte, a tropa continuou a sua viagem descendo para rio abaixo. Ele, no entanto, ainda ficou vários dias naquele esconderijo antes de voltar para sua aldeia, em *Pamaali*. Essa foi a última tentativa que um grupo organizado e os não-indígenas tentaram matar este guerreiro.

Depois desta tentativa fracassada dos soldados não-indígenas, não se tem mais notícia de outra tentativa desta proporção. O que os narradores contam que ele continuou enfrentando são os atentados dos pajés, via pajelança. Mas, do mesmo jeito, não conseguiam matá-lo, pois o seu tio *Toopotsi* era um pajé poderoso. Ele que o protegia destes atentados. Outra situação que ele enfrentou depois que ele parou com as guerras, foi o vício de comer a carne humana. Uma prática que ele teria começado ainda na sua juventude quando liderava grupos de militares de captura de indígenas para serviços escravos na Venezuela.

Os narradores contam que depois de parar com as guerras de grandes proporções continuou atacando os pequenos grupos clânicos, não mais para tomar as suas terras ou por qualquer motivo que justificasse o ataque, mas apenas para saciar o seu vício de consumo da carne humana. Quando ficou velho, sem condições físicas para atacar os outros grupos ou lutar numa guerra, começou a atacar os filhos dos seus filhos, os seus próprios netos. Quando ele tinha vontade de comer a carne humana, pegava qualquer um dos seus netos, que seja mais gordo, matava e o assava na frente mesmo dos seus pais e o comia. Os seus filhos não aguentavam esta prática maligna do seu pai, então, encomendavam a sua morte com o seu próprio tio, *Toopotsi*. Foi o que conseguiu matá-lo através de pajelança, a feitiçaria.

Havia no meio da sua aldeia uma bacabeira, estava carregada com grande cacho de bacaba. Certo dia, esse cachoe de bacaba ficou maduro (preta), então, os filhos dele (*Weetsotali*) resolveram homenageá-lo. Mas essa festa era proposital, pois já tinham encomendado a sua morte com *Toopiotsi* e este sugeriu fazer esta homenagem justamente para fazê-lo subir (trepar) nesta bacabeira para tirar o cacho de bacaba. Então, em meio a essa festa, os seus filhos pediram que trepasse aquele cacho de bacaba como demonstração de sua invencibilidade e imortalidade. Ele já animado e empolgado com a festa em sua homenagem, foi subir para tirar aquele cacho de bacaba. No entanto, o seu tio (*Toopotsi*), que era pajé, já tinha se transformado em cobra de pequeno porte, chamado em Baniwa *haaleettipiri* (cobra-de-rabo-branco - tradução do autor) e foi se hospedar em cima daquele cacho de bacaba.

Então, *Weetsotali* subiu e chegou àquele cacho e o pegou para cortar as suas copas, quando aquela cobra o picou na sua mão. Dali mesmo caiu para o chão, desmaiou e depois voltou a respirar. Quando voltou a respirar, falou aos seus filhos que foi traído por eles e que se soubesse que aquela homenagem era para matá-lo, ele teria os matados antes, mas como não desconfiou, acabou caindo na armadilha deles. Nesse momento os seus filhos revelaram o que fizeram com ele e porque fizeram isso. Assim, esse guerreiro morreu com a picada de cobra, que era a transformação do seu próprio tio que o criavam quando criança, mas recomendado pelos seus filhos por causa que matava os filhos deles para comê-los.

A narrativa da história destes dois guerreiros, em especial, de *Weetsotali*, foi porque, em minha opinião, ser o primeiro guerreiro e líder Baniwa que conseguiu transformar a realidade cultural, tradicional, geográfica e política do povo Baniwa. Foi a partir deste guerreiro que não se registrou mais (pelos menos o que os meus informantes me repassaram) conflitos de grande proporção entre os grupos clânicos do povo Baniwa. Devem ter acontecidos alguns conflitos, mas não com grande impacto como do período daquele guerreiro. Então, desde a sua influência, a presença diversificada de fratrias e clãs em um território Baniwa, começaram a se intensificar. A política de habitação territorial deixou de ser exclusividade de um clã ou de uma fratria. Estes começaram a aceitar outros grupos clânicos em seus territórios, mas com certas regras de convivências e limitações que, até hoje em dia, continuam operando, mas com muito menos intensidade.

Foi por este motivo que essa história foi trazida para esta tese, não como uma história acabada e inquestionável, mas para provocar e estimular novos investigadores sobre estes guerreiros. Assim como propósito de não apenas rememorar estes fatos históricos, mas também para servir de base para resgate e valorização cultural, tradicional e política geográfica de cada fratria no futuro.

PARTE III
CARACTERIZAÇÕES DAS FRATRIAS, CLÃS E PARENTESCO

8. CARACTERIZAÇÃO DAS FRATRIAS E CLÃS

Muitos antropólogos, etnógrafos e outros profissionais já estudaram os povos nativos em diferentes países e continentes. Conforme a realidade dos povos estudados, os estudiosos os agrupam, classificam e estruturam de maneira a facilitar entendimento dos amadores na área. Entre estas classificações e organizações dos povos nativos, está o estudo, do Antropólogo Robin Wright, que estrutura organização étnica do povo Baniwa em três classificações: fratria, clã e sibs.

O primeiro é o grupo maior, por exemplo: *walipere-idakeenai*; *Hoohodeeni*; *Awadzoro*; *Adzaneeni*; *Kapitti-iminanai* e outros. Clã é grupo menor, que chamo nesta tese de irmãos-clânicos, uma vez são irmãos, mas não biológicos, senão irmão clânicos. Por exemplo: dentro do meu grupo há irmãos clânico mais velho, que seria na interpretação de Valadares (1993), Cutia-tapuia, depois vem o do meio que, para esse autor, Paca-tapuia (meu grupo clânico) e ainda tem o mais novo ou irmão-menor, que para Valadares é Acutí-tapuia.

Todos esses irmãos-clânicos são da Fratria *Awadzoro*. Depois vem a classificação sib, que é o grupo menor de classificação, antes de chegar ao grupo familiar (que é formada a partir da questão biológica de uma pessoa). Isso porque dentro de cada um há outra divisão, por exemplo: eu sou Paca-tapuia, teoricamente, o que teria como responsabilidade de governar os demais clãs da minha Fratria.

Mas, para que eu pudesse governar, teria que ter outras pessoas para me ajudar a governar esse grupo, teria que ter o grupo de segurança, que são meus guerreiros, grupo de produção de alimentos (agricultores, pescadores, caçadores etc.) e o grupo para me servir dentro da minha maloca. Esses grupos não poderiam ser de pessoas da minha Fratria, nem do meu Clã e muito menos fossem da minha família. São meus grupos, mas não são da minha Fratria que, em língua Baniwa, são chamados de *nomakoninai*, em tradução, seriam meus serviçais, aqueles que fazer serviços que precisos enquanto eu governo.

Então, na tentativa de mostrar que essas classificações e estruturações de organizações sociais do povo Baniwa, não é apenas estrutura organizacional ou por fazer certo papel dentro de um grupo frátrico que decidi investigar esse assunto com objetivo de mostrar que essas classificações são milenares e que além dos critérios de papéis dentro do seu grupo, há também critério de caracterizações. Reconhecimento, classificação e identidade dentro do grupo frátrico, assim como dentro de um povo, nesse caso, Baniwa.

A minha decisão de escrever sobre a caracterização dos clãs Baniwa, em especial, *Awadzoro* foi tomada em uma das aulas de disciplinas em que discutíamos a metodologia de

pesquisa etnográfica. Nesse estudo analisávamos pensamentos, experiências e recomendações de vários intelectuais de diferentes épocas e países. Entre esses autores me chamou a atenção o texto do antropólogo Bronislaw Malinowski, intitulado de “Os Argonautas do Pacífico”, publicado em 1922. Mas o texto que lemos não era desse livro original, era um trecho publicado em um site²¹. Nesse livro ele descreveu o sistema de comércio existente entre aqueles povos nativos, que ele chamou de Kula. Mas antes da sua descrição, relatou suas experiências de pesquisa no campo, ou seja, com os povos nativos. Nesses relatos, entre outros destaques, apontou que conhecer as características do povo que ele pesquisa foi essencial para adentrar no entendimento das coisas do povo que investigava.

Isso me chamou atenção, refleti sobre esses dizeres e cheguei à conclusão de que realmente não é possível entender ou compreender o sentimento de outra se você não se colocar na situação em que ela se encontra. Por exemplo, em cada língua existem palavras que não são possíveis de traduzi-las para outras línguas. Para você entendê-las tem de entender e aprender a falar aquela língua, somente desta forma é possível entender ou compreender o sentido e significado correto daquelas palavras. A mesma coisa acontece com uma sociedade, muitas vezes, você imagina coisas em uma sociedade a partir da sua cultura, a partir da sua experiência e convivência na sua sociedade, que é diferente da sociedade que você observa. Nesse sentido percebe-se que realmente é muito importante conhecer um indivíduo, povo ou uma sociedade para conhecer e ver seu mundo conforme o vê. A seguir, um trecho do seu texto a respeito desse pensamento. Segundo Malinowski (1922),

É óbvio que, no que respeita ao método real de observação e registro no trabalho de campo desta imponderabilidade *da vida real e do comportamento genuíno*, a equação pessoal do observador se torna mais proeminente do que na recolha de dados etnográficos cristalizados. Mas também aqui o esforço principal deve ir no sentido de deixar os factos falarem por si. Se, ao fazer uma ronda diária na aldeia, determinados incidentes, formas características de comer, de conversar, de trabalhar [...] são observados repetidamente, devem ser imediatamente apontados. É também importante que este trabalho de recolha e anotação das impressões comece logo no início do trabalho em determinada região. As peculiaridades subtis, que impressionam enquanto são novidade, passarão despercebidas à medida que se tornem familiares. Outras, ao contrário, só se evidenciarão no decurso de um conhecimento mais profundo das condições locais. Um diário etnográfico, levado a cabo sistematicamente ao longo do tempo de trabalho numa região, seria o instrumento ideal para este tipo de estudo (p.33).

Com esse trecho do texto ele faz nos entender que é importante estar atento em todo o processo da investigação, no começo, meio e fim da pesquisa. Pois segundo ele, ao

²¹ Disponível em: <<https://www.taxilunar.com/2010/10/malinowski-argonautas-introducao-objeto.html>>. Acessado em 06 de abril de 2020.

longo do processo há atitudes ou comportamento que vão sumindo de sua atenção conforme avança seu envolvimento ou a sua familiarização a esta sociedade e as outras vão se surgindo e se destacando cada vez mais. Ele recomenda que para se prevenir destas perdas e ganhos é essencial estar sempre com caderno de anotação.

Tratando-se de observações e anotações, me deparei com certas dificuldades e desafios. Primeiro porque precisei romper com a tradição da oralidade na transmissão de conhecimentos e saberes. Segundo, porque aqueles assuntos, que teria que observar, estão em minhas próprias ações e atitudes cotidianas. Para isso, eu tive que me distanciar do eu ser Baniwa e me colocar na posição do outro (olhar dos brancos e de outros povos de diferentes etnias) para que eu consiga observar como esses outros observavam ou observam o ser e o povo Baniwa. Foi a maneira que encontrei para que eu possa ter uma visão a partir do ângulo que sugere Malinowski e utilizar de instrumentos que propôs para o campo da investigação. Para mim foi desafiante, uma vez que é difícil detectar algo que faz parte do seu cotidiano, eliminar o que você sabe sobre determinado assunto para ouvir e entender aquilo como outro.

Por outro lado, foram interessantes essas experiências porque me fizeram descobrir o que nós temos de diferentes em culturas e tradições como povo Baniwa em relação a demais povos e como grupos clânicos entre nós mesmos (Povo Baniwa). Como antecipei na introdução deste capítulo, eu acreditava que nós tínhamos nossas diferenças em relação a outros povos apenas como povo Baniwa. Mas não é isso que acontece quando recorremos para nos conhecer além do que conhecemos de nós mesmo. Internamente, nós temos divisões clânicas que não são apenas para marcar nosso sistema de casamento ou formação de parentesco, mas também para marcar as diferenças entre nós, tanto como grupo clânico quanto como membros de cada grupo.

Outro ponto que eu achava que não fazia sentido é estudar para conhecer o nosso próprio povo (Baniwa), como: organização clânica; culturas; tradições; línguas e outros pontos que compõem a unidade ou o povo Baniwa. Mas através deste estudo aprendi ou descobri que esses conhecimentos e saberes são importantes e necessários como quaisquer ciências ocidentais. Isso porque no mundo complexo como no tempo que vivemos, cheio de diversidade em todos os aspectos e sentidos, conhecer-se tornar-se uma ferramenta essencial para defesa e para destacar as especificidades, marcar as diferenças e identidades. Segundo a professora Vanessa Dias Moretti (et al, 2011),

Diante de tão diversas formas de inserção humana no mundo, produto e origem de diferentes histórias, culturas, valores, crenças, explicar o que constitui o “ser humano” é uma forma de buscar compreender o que nos faz tão semelhantes e tão

únicos, tão universais e tão singulares ao mesmo tempo. Mais do que uma inquietação teórica, explicar aquilo que caracteriza o ser humano, no que tange ao seu processo de aprendizagem, suas necessidades e suas motivações, é uma forma de buscar compreender a própria essência humana (p.478).

Foi assim que cheguei a consolidar a ideia de estudar a caracterização dos clãs Baniwa e dos seus membros. Esse estudo não é o tema central da pesquisa, é apenas um dos assuntos para ajudar na discussão e compreensão das mudanças e impactos do processo de colonização e da intensificação do capitalismo nas aldeias Baniwa. Ao longo do processo de discussão da característica dos clãs Baniwa, inevitavelmente, vamos trazer outros assuntos que interligam esse estudo para ajudar no entendimento da especificidade de cada.

Iniciarei a partir deste parágrafo a discussão da caracterização, aonde serão discutidas as diferentes características dos irmão-clânicos. O objetivo é demonstrar que assim como os clãs se agrupam em três ou mais categorias de irmãos, também se agrupam ou são reconhecidos e identificados através de caracterização, personalidade e status físico que servem como medidas de posição de cada irmão clânico dentro da estrutura de organização do clã. A medida de posição é no sentido de que através destas características que esse grupo clânico é identificado ou reconhecido como de tal posição da estrutura de organização do grupo. Mais adiante vamos tratar esse assunto e dos outros com mais detalhes, mas antes vamos tratar da caracterização da aldeia e da região da minha origem.

A aldeia onde nasci ficava numa região de berço histórico do povo Baniwa, o Igarapé (rio) *Pamaali*, afluente da margem esquerda do médio Rio Içana II. Atualmente essa aldeia não existe mais, foi abandonada há mais de quarenta anos. *Pamaali* era habitado tradicionalmente pelos *Awadzoronai* e *Walipere-idakeenai*. Hoje em dia não há mais nenhum desses clãs morando naquele Rio, todos migraram para regiões como o Rio Içana e seus afluentes e para países, como: Venezuela e Colômbia.

Sobre os habitantes tradicionais daquela região (Igarapé) Vianna (2017) observa que, “Os Awadzoro, [...], reconhecem o igarapé Pamaali como sendo seu território tradicional, dividindo-os com os seus cunhados Walipere, que também reconhecem neste igarapé um território tradicional.” (p.197). Apesar da região ser desabitada pelos clãs que tradicionalmente a ocupava, as mitologias e histórias de ocupação continuam vivas nas memórias Baniwa. Mas são poucas pessoas que ainda conhecem e sabem dessas histórias e mitologias, pois a maioria já se foi para além. Sobre essas questões históricas, mitológicas e das migrações, Vianna (2017) aponta que

[...]. A relação entre estes afins está tematizada em diversas histórias e mitos que descrevem o início ou a manutenção da aliança matrimonial entre estes clãs. Em uma destas mito histórias, a de um herói ancestral hoohoodeene chamado Kéeroaminali (Cornelio, 1999; Oliveira, 2015), explica-se a presença Walipere no rio Aiari e Quiari, tendo em vista que eles seriam, na verdade, do rio Içana, mais especificamente, do igarapé Pamáali. Segundo este relato mítico hohodene, os Walipere somente mudaram para o Aiari após um velho deste clã ter dado a Kéeroaminali a sua filha como esposa. Esse fato rendeu, ao mesmo tempo, uma esposa para Kéeroaminali, um território para os Walipere e o fim da guerra entre estes clãs. Até então, nesta versão, o herói hohodene morava sozinho no rio Aiari, pois todos os seus parentes hohodene haviam sido, como ele também, “descidos” por uma “tropa de resgate” dos soldados brancos/baré65, o clã Wadzolinai. [...]. (p.193)

As descrições e caracterizações da aldeia aonde nasci, principalmente, no que diz respeito a divisão geográfica do território são contadas pelos meus finados pais, avós, tios e mais recentemente pelos meus tios de outros clãs: Fernando José (*Walipere-idakeenai*, 63 anos); Laureano dos Santos (*Hoohoodeeni*, 64 anos); Felisberto Apolinário (*Paraattana*, 62 anos). Além das informações obtidas com esses informantes, consultei também obras e publicações dos não-indígenas que estudam os Baniwa, como: Wright, que estudou os *Walipere-idakeenai* e *Hoohoodeeninai* do rio Ayarí nos anos setenta, oitenta e noventa; Garnello que estudou as doenças tradicionais Baniwa entre os *Walipere-idakeenai* do médio Rio Içana II nos anos noventa e no início deste século XXI; Theodor Koch-Grünberg, etnógrafo que passou pelo rio Içana no início do Século XX (1903/05) que descreveu clãs que encontrava no Rio Içana e Ayarí e outros intelectuais mais que estudaram o povo Baniwa. Do conjunto destas informações, extraí as que descreverei nos próximos parágrafos e capítulos.

Para começar, quero destacar que apesar de muitos estudos e publicações sobre os Baniwa, raramente, as fratrias menores são mencionados ou estudados. Os que são comuns em estudos e pesquisas são: *Walipere-idakeenai*; *Hoohoodeeni* e *Dzawi-iminanai*, como demonstra a antropóloga Elise Capredon (2018), “[...]. Em termos de organização social, o grupo é formado por vários sibs, agrupados por sua vez em fratrias, entre as quais as três mais importantes são os *Walipere-idakeenai*, os *Dzauinai* e os *Hohodene*” (p.109). Aqueles que não conhecem os Baniwa acham que são agrupados em apenas três fratrias, no entanto, são dezenas de fratrias distintos e cada um com mais de três clãs.

A seguir apresento a tabela de fratrias dos Baniwa e Coripaco elaborada pela linguista Simoni M. B. Valadares (1993), apresentada pelo linguista e professor Erick Marcelo Lima de Souza (2012) em sua dissertação de mestrado. Uma tabela interessante, uma vez que apresenta o modelo de organização dos Baniwa, mas não exatamente como são, tem

confundido Fratria com os clãs e vice-versa. Mais adiante vamos discutir mais sobre esse assunto de fratria, clã e sib.

QUADRO DE FRATRIAS E CLÃS DO POVO BANIWA

Língua nativa	Nheengatú	Língua Portuguesa
1. Adáru-minanei	Arara-Tapúya	gente da arara
2. Ayáneni, Adzáneni, Adyánene ou Adyána	Tatú-Tapúya	gente do tatu
3. Aini-dákenei, Máulieni	Káwa-Tapúya	gente da vespa
4. Awádzurunai	Akutí-Tapúya	gente da cotia
5. Dzawí-minanei	Yawareté-Tapúya	gente da onça
6. Dzúrume, Dzúremene	Yibóya-Tapúya, Búya-Tapúya	gente da jibóia
7. Héma-dákene	Tapiíra-Tapúya	gente da anta
8. Hohôdene, Hôde	?	?
9. Kadaupuritana Kataporitana	Mutum-Tapúya, Pixuna-Tapúya	gente do mutum
10. Kapité-minanei	Kuatí-Tapúya	gente do quati
11. Kumadáminanai Kumândene	Ipéka-Tapúya Pátu-Tapúya	gente do patu
12. Mápanai, Mápa-dakenei	Íra-Tapúya	gente da abelha
13. Mapátse-dákenei	Yuruparí-Tapúya	gente do jurupari
14. Moríwene	Sukuriyú-Tapúya	gente da sucuri
15. Payualiene Padzoliene	Pakú-Tapúya	gente do pacu
16. Wádzoli-dákenei	Urubú-Tapúya	gente do urubu
17. Walipéri-dákenei	Siusí-Tapúya	gente das Plêiades

Tabela 1: Quadro de fratrias e clãs dos Baniwa e Coripaco
Fonte: VALADARES, apud SOUZA (p.20.).

É importante observar que cada clã possui grupos menores, os chamados clãs-irmãos. Para entender essa divisão interna e externa de cada um, tomamos como exemplo a formação de parentesco de uma família: pais e filhos, seguidos de parentes próximos e parentes mais distantes. Os clãs são assim, tem a matriz, que Wright (1996) denomina de fratria e os membros que são considerados irmãos: do meio; mais velho e: irmão novo; prestador de serviço e de segurança. Prestador de serviço é daquele que antigamente organizava e enfeitava a grande casa do grupo e o de segurança é o que vigiava a casa e a aldeia. Atualmente esses dois últimos (de serviço e de segurança) já não existem mais, foram agrupados a matriz como membros-irmãos. Restando apenas os membros-irmãos ou clãs-matriz na estrutura hierárquica.

Entre os clãs do povo Baniwa, ao que pertencem é *Awadzoro*. Esse não é de membros numerosos ou dominantes na região, poucas vezes na história houve concentração numerosa dos membros na mesma localidade ou região como os outros que atualmente são numerosos. Mas isso não significa que tem poucos membros, a questão é que a maioria

migrou para diferentes localidades e países, como: Venezuela (rio Guania, Cassiquire, Orinoco, Atauápo); Colômbia (rio Guainia, rio Inirida) e para afluentes do Rio Içana, assim como no Rio Negro do lado brasileiro. São poucas famílias que ainda continuam morando no rio Içana, mas não são concentradas em uma localidade (aldeia), moram em várias aldeias entre outros clãs. Por isso, para quem não conhece, não sabe que existem famílias *Awadzoro*.

Ninguém sabe exatamente os motivos das migrações, até porque ainda não há estudos específicos sobre as migrações Baniwa, muito menos sobre os *Awadzoro*. A dificuldade não é apenas relacionada aos Baniwa, mas de todos os povos indígenas do Brasil e da América Latina, como observa a cientista social Barbara Roberto Estanislau (2014), em sua dissertação intitulada, *A Eterna Volta: migração indígena e Pankararu no Brasil*, “Os estudos demográficos sobre migração indígena na América Latina e no Brasil não são muito numerosos. Assim, essa temática acaba por se pautar nos estudos feitos por outras áreas, como a história e a geografia, além dos estudos de casos antropológicos.” (p.18). Nesse sentido que conversei com meus tios (acima mencionados), primos e parentes para entender ou ter uma noção aprofundada dos motivos das migrações e dos falecimentos prematuros, dos membros do Clã *Awadzoro*, como por exemplo: o meu finado pai que faleceu beirando sessenta anos de idade; o seu irmão mais velho faleceu com sessenta e seis anos; o meu avô e outros parentes que faleceram prematuramente. Ninguém soube explicar de maneira convincente, mas apontaram hipóteses, conforme as descrições a seguir.

A primeira hipótese apontada é a característica. Dizem que *Awadzoro* (de modo geral) é tímido, calado e observador, mas é brincalhão e cheio de humor. Não é atrevido ou agressivo, quando se depara com a briga ou conflito, tende se afastar. Diferente do indivíduo atrevido ou agressivo que quando escuta algo ao seu respeito, vai tomar a satisfação com quem a suspeita falar da sua pessoa. Também dizem que os *Awadzoro* são sentimentais ou frágeis. Ou seja, quando acontece conflito ou discussão entre eles ou com parentes próximos, não participam ou se envolvem, mas se sentem culpados, mesmo não sendo eles os envolvidos diretamente. Sofrem as consequências no sentido de ficarem pensativos sobre os acontecimentos, temem sobre os que podem acontecer com as suas pessoas ou famílias. Muitas vezes esses tipos de situações incomodam e acabam migrando para outras áreas.

Outra característica apontada é que: *Awadzoro* é a solidário, compartilha o que tem com os outros; é bom pescador e caçador. Comentam que esses tipos de características são ótimos para uma boa convivência e as pessoas são bem-vistas e amadas. Porém, são características que causam invejas das pessoas que não têm bom senso, das pessoas que não tem espírito de amor e de compaixão. Por isso, essas características causam muitas invejas na

região e as pessoas invejosas podem provocar maldade contra as pessoas de boas características, como as dos *Awadzoronai*. Não é raro ouvir as conversas e reflexões sobre os cuidados nas aldeias, conforme observa Vianna (2017),

Quanto a isso, a comunidade (o grupo local) se apresenta como uma espécie de aliança entre parentes próximos contra as onças que rondam as casas, as cobras que podem infestar as roças, os botos que sobem o rio e estragam as malhadeiras e habitam os “sonhos feios”, contra os *matsiara* que espreitam da mata, contra os *yóopinai* que aparecem nos sonhos, contra os guerrilheiros das FARC vindos da Colômbia que aparecem no mato, contra os Brancos que podem lançar bombas de aviões ao sobrevoarem a terra indígena ou que estão marcando o pulso dos índios por meio dos caixas eletrônicos dos bancos, a propósito das averiguações biométricas, e também, contra os parentes inimigos donos de venenos (*manhene iminali*) de outras comunidades, os estrangeiros inimigos sopradores (*hiwiathi iminali*) de outras bacias de rio, como o Uaupés, os malignos pajés de outras etnias e contra os macumbeiros brancos e baré da cidade São Gabriel da Cachoeira e seus arredores. Todas essas preocupações eu pude ouvir nas conversas do centro comunitário. É, portanto, no centro comunitário que se discute diferentes tipos de preocupações, e onde a comunidade se articula e extrai uma espécie de unidade. Unidade instável, é verdade, pois é comum ouvir falar que alguns vão se mudar à cidade, ou então, abrir sua própria comunidade, mas de qualquer forma, uma unidade (p.138).

As pessoas de más intenções são capazes de provocar maldade contra as pessoas de boas características através de feitiçarias ou do que os Baniwa chamam de envenenamento, sopro (benzimento maligno), praga (ritual maligno religioso) ou outras formas de causar maldade. Os meus informantes contam que essas pessoas (de más intenções na região) costumam atacar as pessoas mais idosas de um grupo, pois sabem que ao perderem se espalham migrando para outras localidades. Apontam que esses tipos de ataques ou de maldade são os que mais causam migrações e mortes prematuros entre os Baniwa. Dessa forma, acreditam que os *Awadzoro* poderiam estar entre os grupos vítimas de ataques das pessoas de más intenções.

Conversando sobre essas questões, me vêm as lembranças de momentos das migrações de duas famílias *Awadzoro* para Venezuela no final da década de oitenta. Lembro bem que a primeira migrou depois que o primo da mulher dele (do *Awadzoro*) discutiu com ele por suspeitá-lo de envolvimento extraconjugal com a sua irmã (com a prima da mulher do *Awadzoro*). Os dois não chegaram a brigar fisicamente, mas discutiram se acusando de coisas que eles souberam de cada um. Pouco tempo depois, esse *Awadzoro* deixou a aldeia com toda a sua família, deixou a sua casa com todas as coisas que ele tinha dentro, suas roças, canoas e muitas coisas, levou apenas as essenciais para a sua viagem. Até hoje, nunca mais voltou para morar na aldeia, mas sempre vai para visitar os seus parentes.

Depois de alguns anos, a outra família também migrou por causa da discussão entre os seus cunhados (irmão e primo da mulher dele). Não era nem com ele a discussão, mas disse que se sentiu-se atingido por ofensas ao seu cunhado. Do mesmo jeito que o primeiro (*Awadzoro*), abandonou a aldeia com toda a família deixando as suas casas, as suas roças e outras coisas que tinha em casa e aldeia. São questões que se acontecessem hoje em dia ou se fossem com outros grupos clânicos, não seriam motivos suficientes para abandonar a aldeia, mas a característica grácil dos *Awadzoro* contribuiu para acontecer essas migrações.

Essas questões também me levaram a lembrar das situações que motivaram a minha mudança para a cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), aonde resido desde 2002 até esse período. Estava trabalhando tranquilamente na escola da aldeia e em certo período, a minha esposa ficou doente. Pouco tempo depois que ela melhorou, um dos meus filhos adoeceu, demorou mais de um mês para melhorar. Não suspeitei ninguém, mas ouvia conversas que circulavam na aldeia de que poderiam ser feitiçarias de alguém que tem inveja de mim e da mulher por causa de nossos trabalhos (professor). Isso ficou perturbando a minha cabeça causando indagações, como por exemplo: será que é verdade? Quem poderia ter inveja de mim e da família? Nunca fiz mal a ninguém, nunca discuti com alguém por causa de nada?

Depois de algum tempo me veio na minha cabeça a ideia de que eu poderia não ser bem visto na aldeia e que se continuasse morando ali poderia perder uns dos filhos ou alguém da família. Essas ideias outra vez me perturbaram na cabeça e foram suficientes para decidir de me mudar para a cidade. Deixei minha casa, minhas roças e outras coisas que eu tinha na aldeia, mas levei outras tantas. De lá para cá, não voltei mais para morar na aldeia, mas sempre vou para lá para visitar meus irmãos e parentes. Refletindo sobre isso, cheguei à conclusão de que não tive motivos graves para mudar de lá, não discuti ou briguei com ninguém e sempre sou bem-vindo na comunidade.

A partir dessas fiquei refletindo e falando comigo mesmo: se não foram discussões graves que fizeram eles e eu tomarmos essas decisões; se não foram as mortes de parentes ou acusações por mortes de outras pessoas; quais são e quais foram os principais motivos de nossas migrações? Pois as situações que passávamos, são as mesmas que aconteceram e acontecem entre outros clãs, até mesmo discussões mais graves que essas, como por exemplo, acusações por morte de outras pessoas ou até mesmo brigas físicas. Mas não deixaram as suas aldeias, continuaram e continuam vivendo na mesma aldeia, com as mesmas pessoas com quem discutiram ou brigaram. Então, será que realmente é por causa de comportamento sentimental dos *Awadzoro*? Será por causa de não se apegarem aos

patrimônios moveis e imóveis? Por causa de não gostar de conflito com ninguém? Ainda não há respostas, mas acredito que vão estimular novas pesquisas para respondê-las.

Apesar de não haver respostas convincentes para questões de migrações e mortes prematuros dos *Awadzoronai*, aprofundi a conversa com meus informantes sobre os critérios ou as formas que os Baniwa usam para classificar ou definir as características de um grupo clânico como citados nas descrições anteriores. Dessa forma, cheguei às informações de que a característica não é definida aleatoriamente ou de qualquer maneira. A característica do indivíduo é associada ao clã a que pertence e à sua posição que ocupa na estrutura e organização. É igual a associação das músicas Baniwa aos animais, como: caças; pássaro; anfíbios; insetos e outros. Por exemplo, uma música é identificada através de associação a um animal. Como observa Xavier (2008)

As flautas sagradas são “símbolos multivocais dos criativos poderes de Kowai” (Hill, 1993:83). Entre as características principais de uma ‘orquestra de flautas’, a mais evidente é a identificação com animais. A maioria das flautas tem nomes de animais, e são mesmo índices deles, ainda que, quase sempre, tais índices não sejam óbvios (Journet, 2007). Assim, temos as flautas *maaliawa* (garça branca), *dzaate* (tucano), *dápa* (paca), *moolito* (uma espécie de pequeno sapo) e muitas outras. Quando são tocadas em conjunto, nas cerimônias chamadas *kwepani* (dança de Kowai), os sons das flautas constituem uma expressão musical e zoomórfica da atividade criadora de Kowai, cuja voz trouxe à existência todas as espécies de animais (Hill, 1993:84). Às vezes, o som da flauta é um índice 129 da voz do animal, como a flauta-tucano, mas essa não é a regra (p.126).

Ou seja, cada um tem a sua característica que o diferencia de outros clãs. E cada irmão clânico também tem a sua característica específica, assim como associação de nível de conhecimentos em medicinas tradicionais, status físicos, saberes e técnicas artísticas.

Por exemplo, o *Clã Awadzoro* se divide em três subgrupos clânicos principais: irmão mais velhos, irmão do meio e o irmão mais novo. A característica do irmão mais velho é diferente dos seus dois irmãos: bem fechada; calma; pouca conversa; não brinca ou acha graça por qualquer brincadeira; analista e observador. Também ele é difícil de entrar ou participar discussão conflitante, mesmo quando for com ele. Nesse caso ele simplesmente cala a sua boca e se afasta daquele ambiente (é característica típica desse irmão). Em termo de conhecimentos medicinais ele não é muito bom, conhece poucos remédios caseiros, apenas os básicos. E outros tipos medicinas tradicionais, como: rezas; pajelanças; rituais tradicionais de tratamentos de saúde e outros conhecimentos medicinais, geralmente, também não se dá bem.

O lado forte da sua característica é voltado aos conhecimentos artísticos, como: dança; música; pintura corporal; produção de artesanatos de variados modelos, tipos e qualidades. No status físico ele tem uma estatura média alta e levemente gordo, no geral, é

mais alta que o seu irmão do meio e do irmão mais novo. Também é bom trabalhador, faz grandes roças e cultiva em grande diversidade e variedade as plantas alimentares em suas roças. Essas são as características desse irmão clânico, o mais velho. Em Língua Baniwa essas características chamam-se de: *maakoperitsa; meeroaperitsa; ideenhikape; makadalidape*.

O irmão do meio tem sua característica diferente do irmão mais velho. Diria que é uma característica humorística: brinca com quase todas as pessoas com quem se envolve; conversa com alguém na maioria das vezes em tom humorístico; criativo; conselheiro; preocupado em resolver problemas de todos; atencioso; observador; solidário; inteligente. Em termo de discussão conflitante, esse irmão não tem muita paciência como irmão mais velho. Busca sempre uma solução ou acalmar o ânimo, mas quando o seu limite de paciência se esgota contra-ataca, diferente do irmão mais velho que não se deixar levar para esse lado de conflito. Não é bom no trabalho se comparados com irmão mais velho, assim como em conhecimentos artísticos (dança, músicas e artesanatos). O seu lado forte está na pescaria, caçaria, coleta de frutas florestais, coordenação de festa (*dabucuri*), comunicação com outros povos, conhecimentos medicinais, principalmente de plantas medicinais. Em Língua Baniwa essas características chamam-se: *kaanheekheperi; toopiperi; mamhettaniperitsa; kaponiperi*.

Já o irmão mais novo tem uma característica ‘temperada’: primeiro que ele é bem atrevido, ele quer resolver a força, tumultuar discussão; conversa bastante, mas também se irrita fácil; quando se depara com discussão conflitante, quer se envolver, resolver a qualquer custo. Em pesca e caça, geralmente, não se dá bem, assim como em conhecimentos medicinais. O lado forte dele é ser: bom trabalhador; ambicioso; esforçado; responsável no que faz; tem muita habilidade e agilidade; inteligente; organizado; se apega aos patrimônios. Na Língua Baniwa esse tipo de característica é chamado de: *keeroadali; padalheadali; khedzaakhoadali; kaakopedadali*. São características típicas dessa categoria de irmão.

As associações dessas características às categorias de irmãos clânicos vêm desde a organização e distribuição de serviços entre eles no período mitológico. Nesse período, *Ñapirikoli* ordenou que cada conjunto de irmãos clânicos fosse construir sua casa em uma área de terra que ele mesmo indicava, longe dos demais clãs. Nessa distribuição, cada um organizava com seus irmãos clânicos serviços e responsabilidades que cada um deve desempenhar. Bióloga Sunny Petiza Cordeiro Bentes (2011) considera como forma própria de perceber, conhecer, caracterizar, nomear e classificar

Considerando que cada sociedade humana possui uma forma própria de perceber, conhecer, caracterizar, nomear e classificar a diversidade biológica, pode-se

imaginar que o saber etnoentomológico da região amazônica seja tão rico e diversos quanto o é a sua megadiversidade entomológica, cultural e linguística (p.19).

No caso dos *Awadzoronai*, o irmão mais velho era responsável para: aconselhar; acompanhar e ajudar o seu irmão do meio; refletir e pensar nas estratégias de autodefesa do grupo; produzir alimentos (cultivar); fazer roça e cultivá-la com manivas e plantas alimentares; organizar enfeitar e animar a festa; preparar bebidas fertilizadas (*caxiri*); fabricar instrumentos musicais e organizar as danças. Por isso, segundo meus informantes, ele tem essas características de observador, analista da situação, sugestivo, paciente diante de provocações e fala apenas o que for necessário, sempre em tom de conselho.

O irmão do meio, nesse período mitológico, era responsável, nessa casa grande, pela: ordem e organização da casa e das famílias; dialogar com seus irmãos sobre as coisas que exigem participação ou decisão de todos; planejar as atividades comuns; acompanhar e gerir o território em que habitavam; tratar ou providenciar tratamentos aos enfermos das famílias; recepcionar visitantes; animar conversas entre eles e entre os visitantes; pescar; caçar; coletar frutas nas florestas. Dizem que por causa dessas responsabilidades que esse irmão é: bom pescador; caçador; coletor de frutas; conhece remédios tradicionais, sobretudo, das plantas medicinais; alegre e conversar sempre em tom humorístico (brincadeira). Mas, esse irmão não é bom para trabalhar, fazer roça, plantar, construir casa. Ele fazia sua roça, plantar, construir sua casa suficiente apenas para a sua família. Diferente do seu irmão maior que fazia a sua roça pensando em excedentes para fazer bebidas fertilizadas e compartilhar com seus convidados às festas. Se sentindo com essas responsabilidades que hoje a sua geração tem essas características.

E o irmão menor tinha a responsabilidade de: vigiar a casa grande e o território de qualquer invasor; resolver os pequenos conflitos entre as famílias e membros; fiscalizar as áreas de pesca, caça e das áreas de coleta de frutas nas florestas; levar recado da família/grupo para outros grupos étnicos. São essas responsabilidades que fazem da sua característica bem temperada, a sua geração continua assim até hoje, conforme as descrições anteriormente.

Cada irmão de cada grupo clânico, nesse período mitológico, tinha as suas responsabilidades e deveres na estrutura da organização familiar e na distribuição de serviços em suas aldeias ou casa grande (maloca). São as que influenciaram desde esse período na formação de personalidade de cada grupo clânico, segundo meus informantes. Nessa linha de raciocínio, Bentes (2011) observa que

Uma das características marcantes da cultura Baniwa é a tradição da arte da cestaria, composta por grafias ricas e complexas (veja algumas sobre insetos em anexos - parte III) que foram inscritas há milhares de anos pelos antepassados em pedras, sob a forma de petroglifos, que até hoje podem ser encontrados entre as paisagens do Içana. A arte da cestaria Baniwa é parte de uma tradição de trançados bastante antiga que conecta os Baniwa do noroeste amazônico aos seus ambientes natural e espiritual (Wright, 2009). Na cultura tradicional Baniwa, a importância de saber trançar cestos é praticamente um atestado de como sobreviver no mundo, pois é através destes cestos que as mulheres conseguem processar a mandioca, base da alimentação destes povos (Ricardo, 2001). Também são reconhecidos entre os outros povos pela manufatura de ralos de mandioca e por seus balaies (Cabalzar & Ricardo, 2006) (22,23).

Apesar de cada etnia possuir suas diferenças culturais e linguísticas, podemos reconhecer muitas características comuns entre estes povos, como, por exemplo entre os Tukano, Baniwa, Tariana e Baré, os “povos dos rios”, principalmente no que diz respeito aos mitos, às atividades de subsistência, à arquitetura tradicional e à cultura material (Cabalzar & Ricardo, 2006) (p.22,23).

Em outras palavras, cada irmão clânico tem suas características específicas, assim como cada fratria e clã. A seguir faço uma demonstração de associações de personalidade através de cores para cada grupo e para cada grupo de irmãos clânicos. As cores diferentes representam diferentes características e cada tom da mesma cor representa características específicas de irmãos.

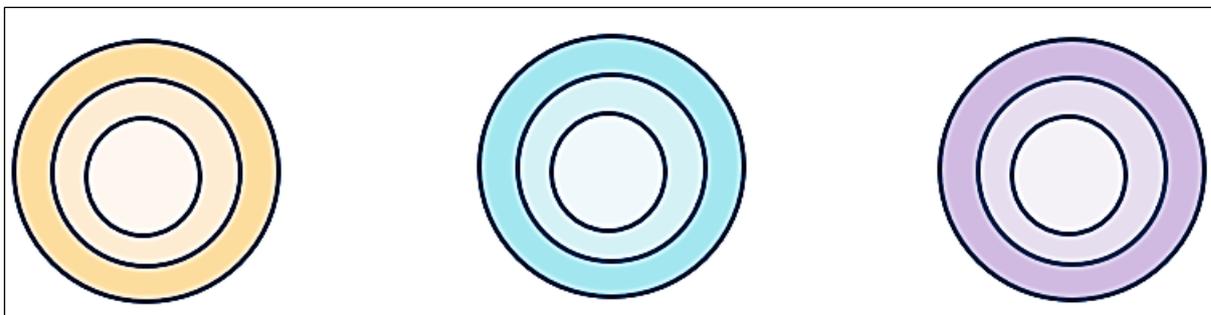


Ilustração 10: Organização de fraternias e clãs Baniwa
Fonte: Ilustração do autor.

Na Língua Baniwa as características atribuídas aos clãs e irmãos clânicos são: *kadzeekaperi/kaanheekaperi* (clã de altos conhecimentos, saberes e técnicas na produção artesanal, medicina, fabricação de canoas, materiais de pesca, caça, etc. Ou que produzem as coisas com qualidades); *madzeekaperitsa/maanheekaperitsa* (clã de característica menos avançado em conhecimentos medicinais, fabricação de artesanatos, canoa, materiais de pesca, caça, etc. Os seus pontos fortes estão em outras áreas); *keeroaperi* (clã de características temperadas); *maakoperitsa* (clã de pouca conversa); *kaakopedaperi* (clã de boa conversa, que gosta de conversar, etc.); *kattimaperi* (clã de característica humorística); *kawhainaaperi* (clã

de pouca paciência, vingativo). Sendo assim, entende-se que a associação de personalidade para cada clã não é por comportamento momentâneo, mas sim, históricas e mitológicas.

O que acontece é que ao longo do tempo as mudanças culturais e tradicionais vêm se intensificando conforme as relações interétnicas. Atualmente, em uma aldeia moram vários clãs e as suas gerações se relacionam diferentes que os seus antepassados, sem adversidades que haviam entre os clãs. Ao mesmo tempo, a adaptação à cultura ocidental também se intensifica, enraizando entre os clãs as culturas ocidentais. Por isso, está cada vez mais difícil encontrar pessoas que tenham informações ou que saibam explicar por que e como se caracterizavam ou se caracterizam cada clã. Assim como clã com conhecimentos específicos em medicinas tradicionais, saberes, técnicas de produção e fabricação de artesanatos e materiais de pesca. Hoje em dia, qualquer pessoa pode ser caracterizada, mas não como se caracterizava nos tempos ancestrais e sim apelidada por causa do seu comportamento instantâneo, não mais conforme se caracterizava seu clã como nos tempos ancestrais.

Personalização de fratria e clã me parece estar cada vez mais sem sentido, um vazio que não tem importância para as aldeias, ainda mais nesse período em que cresce a tendência de abandonarem as culturas e tradições para aventurarem nas ondas do mundo ocidental e do capitalismo. A que faz também esquecerem das origens mitológicas, culturas e tradições de cada fratria e clã: conhecimentos, saberes e técnicas: gestão e governança territorial; categorias parentais; línguas dialetais entre outras. O paradigma está voltado para capitalização e ocidentalização de todas essas diversidades culturais e tradicionais Baniwa. Sobre essas tendências conversei com um morador (76 anos de idade) da aldeia de Tunuí Cachoeira, rio Içana, no dia 08 de setembro de 2019, em sua residência. A seguir um trecho da sua fala em língua Baniwa sobre esses assuntos (tradução do autor),

A cultura dos brancos há muito vem destruindo a nossa. Hoje em dia, por exemplo, ninguém sabe mais quem é quem clânicamente. Nós nos conhecemos pelos nossos nomes em língua Português, como: Pedro; João; Maria [...]. Mas ninguém sabe clã de cada um de nós. Claro, que nós aqui sabemos fratria e clã de cada um, porque nós vivemos na mesma aldeia, o que eu estou dizendo é na forma que se vê as novas gerações da atualidade. Sendo assim, os que vem de rio acima ou de rio abaixo não sabemos mais de qual fratria e clã são, conhecemos eles como João, Paulo, Mateus. Eu, pessoalmente, não sei mais qual é o clã de maioria mais jovens, mas eu sei nomes deles, é um dos exemplos.

Outro exemplo para isso é a nossa forma de receber nossos parentes. Antigamente, quando alguém chegava em nossa aldeia, juntávamos para cumprimentá-lo, oferecer xibé (farinha de mandioca com água), caribé (feito de beiju), comida ou algo que temos em casa para ele comer [...]. Nós fazíamos isso independente de onde vem a pessoa, rio acima, rio abaixo, independente de clã, branco ou não. Nos dias atuais, eu estou vendo que ninguém está mais ligando para quem chega, principalmente, quando é indígena. Ninguém mais está cumprimentando quem chega,

principalmente, os mais jovens, ninguém mais oferece xibé, caribé, comida para ele de graça. Quem ainda cumprimenta quem chega são os mais velhos, mas já não oferecem coisas para ele como nós oferecíamos antigamente.

Mas, quando chega um branco, você pode prestar atenção que todos os mais jovens correm para ver, cercam ele querendo ouvir as conversas com ele [...]. Os velhos, geralmente, são isolados, senta lá atrás acompanhado e observando. Outro exemplo é ninguém está mais oferecendo nada de graça para ninguém, se você vê alguém trazendo alguma coisa para quem chega, não é para dar de graça, está vindo vender para quem chega [...]. Ritual que fazíamos antigamente de graça, sem cobrar nada, sem esperar quem um dia ele paga. Fazíamos isso porque queríamos que espalhasse a notícia de que somos boas pessoas, que somos solidários, que temos amor pelas pessoas. Com isso quero dizer a você que a mudança do tempo passado (meu tempo) para esse tempo é muita em todos os sentidos. Então, se eu pudesse falar para todos os jovens de hoje que a nossa cultura e tradição são as melhores para nós mesmo, eu falaria [...]. E ainda pediria para que voltasse a viver como nós vivíamos antigamente. Eu fico triste por isso, mas me parecem que a nossa geração quer assim e assim viverá. Ao meu ver ainda vai piorar, sabe por que? Porque assim que nós mais velhos e os adultos de hoje morreremos todos, não vai ter mais ninguém com as informações que estou passando para você. Escuta o que eu estou falando, até lá, será muito pior do que hoje, mas ninguém vai reclamar, porque será a nova realidade de outra geração [...]. É assim que eu vejo essas coisas acontecendo.

Depois dessa conversa, eu fico me questionando de várias maneiras sobre esses assuntos, por exemplo: Quais ou qual é a importância da caracterização do clã para as atuais gerações Baniwa? Por que falar disso se não há mais sentidos para os Baniwa? O que vai acontecer depois que as comunidades perderem conhecimentos dos seus ancestrais? Que ações são possíveis para minimizar ou mudar esse paradigma? E muitos outros questionamentos. Refletindo sobre isso, analisando, reanalisando e ouvindo mais vezes as conversas gravadas com esse informante e com os outros, foi entendendo que em todas as conversas nós fomos entrando nesses assuntos não por acaso, mas sim, a partir do assunto levantado a respeito da caracterização clânica, que por sua vez surgiu da conversa sobre migrações dos *Awadzoro*.

Desta forma, cheguei à conclusão que as associações de caracterização à cada clã são instrumentos de: organização tradicional; promoção da gestão territorial; organização das relações sociais; identificação do grupo clânico através de modos comportamentais de clãs; reconhecimento de direitos de cada grupo dentro da sociedade maior (povo). Por exemplo, em relação a organização tradicional, cada clã tem sua denominação como *Awadzoro*, *Walipere-idakeenai*, *Dzawinai*, *Hoohoodeeni*, *moliweeni* e outros. Essas denominações são as principais, depois vêm as secundárias, que são as caracterizações de cada clã e igualmente, acompanha cada grupo clânico.

As caracterizações funcionavam como diretrizes de contatos e relações sociais, culturais e tradicionais entre os clãs. Foi nesse sentido que apontei as caracterizações como

instrumentos ou meios que movem a prática de organização social dos clãs. Etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg no início do século XX (1903-1905), durante sua viagem pelo rio Içana e seu afluente rio Ayarí, anotou uma curiosidade interessante e que demonstrava como era a característica comportamental típica dos Baniwa nesses tempos ancestrais,

[...]. Eu teria gostado de adquirir vários objetos, mas estes pertenciam a outra gente que ainda estava na festa em Cururu-cuara. A propriedade alheia é respeitada... Ninguém vende nem uma bagatela que tenha um outro dono, sem consentimento dele. Ninguém aceita um pagamento destinado a outrem. (ISA, 1998, p.24).

No campo da gestão territorial as características ou modos de vida de grupo clânico servem como limitações. Através destas informações que os outros sabem como lidar e se comportar ao adentrar no território de um grupo. Por exemplo, vamos imaginar uma família indo visitar seus cunhados com características temperadas (*Keeroaperi*). Pelo caminho, já nos seus territórios, mas ainda longe da aldeia, avistaria um cacho grande e maduro de patauí e ficaria na proximidade de uma roça ou do porto de um varadouro.

Pensando na característica comportamental dos seus cunhados, naquele momento não coletaria aquele cacho de patauí, pois saberia que se apanhasse sem consentimento deles, poderia ser vista como má educada, família que mexe nas coisas dos outros, que não respeita e assim por diante. Se essa família interessasse por aquele cacho precisaria avisar os seus cunhados que viu o cacho pelo caminho na proximidade de roça do fulano e perguntar se poderia apanhá-lo na sua volta. Ele poderia ouvir respostas como: “não, aquele cacho estou deixando amadurecer mais para apanhá-lo”; “aquele cacho de patuí é do meu filho ou do meu irmão, está no terreno da roça dele” e outras respostas nesses tons.

Diferentemente se essa mesma família fosse visitar um grupo com característica humorística (*Kattiimaperi*) ou clã de característica generosa (*Kaponiperi*). Não ia pensar duas vezes para apanhar aquele cacho de patauí, pois sabe que podia chegar com seus e dizer para eles, “cunhados, apanhei no caminho um cacho de patuí na proximidade da roça do fulano, a irmã de vocês está preparando-o, daqui a pouco vamos tomar vinho de patauí”. Todos eles estariam elogiando aquela atitude através de expressões de brincadeiras, como: “você ainda trepa cunhado”; “quem você mandou trepar para você, cunhado”; está mentindo cunhado, palmeira é alto para subir” e por vai. Em vez de reclamação dos cunhados, aquela atitude dele tornaria um assunto para brincadeiras e risadas nos encontros dos cunhados.

Esses exemplos sobre cacho de patuí servem para outros recursos no território de cada clã. Por isso, para os ancestrais, é importante e necessário conhecer as características de

cada clã e limites de áreas geográficas tradicionais. Para quando visitar um grupo clânico eles sabem lidar com todos eles, respeitando o grupo como tal. As características também influenciam nas relações matrimoniais (vamos tratar esse assunto em outro capítulo).

Uma realidade diferente de hoje em dia, em que os Baniwa estão cada vez mais individualistas, pensando e olhando apenas para si mesmo, não para a coletividade ou comunidade como os seus ancestrais; capitalistas ou monetaristas, apontando apenas na direção de comercialização e mercantilização dos produtos e materiais que têm; ocidentalizando-se ou aculturando-se, buscando assimilar sem precedente as culturas externas que muitas vezes colocam em riscos as suas tradições e culturas essenciais para sobrevivência e sustentabilidade, de modo geral. Se os dois exemplos acima fossem acontecer nos dias de hoje, o indivíduo (chefe da família) não encaixaria em nenhum desses comportamentos.

Pois ao se deparar com esse cacho de patuá nessa mesma localidade e até mesmo mais próximo da aldeia ou de uma roça, não pensaria duas vezes para apanhá-lo. Até aí tudo bem, nada demais do que o segundo exemplo que também apanharia o cacho. A surpresa viria quando esta família chegasse à aldeia dos seus cunhados e não falasse que apanhou o cacho de patauá em tal lugar e mais ainda, não compartilharia o vinho do patuá com seus cunhados. Poderia avisar que tem vinho de patauá, mas quem quisesse teria que comprar com dinheiro ou trocar por algum produto industrializado. Esta é a tendência da atualidade.

Nesse exemplo, essa pessoa não estaria preocupada com valores morais, reconhecimento das características e dos direitos clânicos dos seus cunhados. Se manifestaria conforme a sua vontade própria, priorizando lucro e vantagens pessoais. E não seria proposital, mas sim porque ele não saberia mais a história, caracterização, valores e direitos do seu clã (se souber qual é o clã dele). Mesmo que ele tivesse essas informações, ignoraria por força de malandragem para obter vantagens ou influências de outros aspectos externos. Uma diferença comportamental muito diferente dos antepassados, mas é uma realidade e uma tendência futura do povo Baniwa. Uma verdadeira descaracterização do povo Baniwa.

Estas informações reforçam as hipóteses de que as migrações dos *Awadzoro* e de outros grupos são motivadas não apenas pelas suas características tradicionais, mas também pelos conflitos internos, externos e de outras motivações comuns entre outros grupos, assim como observa Brandhuber (1999) citado pelo linguista Edilson M. Melgueiro (2009)

Brandhuber (1999), estudando as causas das migrações e da urbanização dos Tukáno, ressalta os conflitos internos nas aldeias como um dos fatores mais relevantes para esses movimentos, ainda que também a busca de serviços básicos, como educação escolar para além das séries iniciais e o atendimento de saúde, seja razão forte para migração para as cidades (p.19).

Estas são as tentativas de explicar as migrações dos *Awadzoronai* e seus números reduzidos de membros no rio Içana. São poucas famílias que continuam morando na região espalhadas em aldeias de Tunuí Cachoeira e São José, médio rio Içana, Bela Vista, Jandú Cachoeira e Trindade, alto Içana, Santa Isabel no rio Ayarí e nas aldeias próximas de São Gabriel da Cachoeira no rio Negro e Nova Airão. Na Venezuela estão localizados em aldeias de Carotico e Morcielago, no Rio Negro e na aldeia de Merei no rio Casiquire. São nessas localidades que estão espalhados os membros do Clã *Awadzoro*.

9. PARENTESCO E A SUA TRANSFORMAÇÃO

Desde que o ser humano iniciou a convivência em grupo (1+1), há milhares de anos, começou a inventar ou relacionar (batizar) cada ser (pessoa) a um nome para se identificar ou se reconhecer. Segundo linguista e professora Patrícia de Jesus Carvalhinhos (2007), “Usar a língua e sua significação simbólica para apropriar-se do mundo tem sido uma constante desde os primórdios humanos.” (p.165). Nesses tempos primordiais os nomes das pessoas que provavelmente predominavam eram aqueles relacionados à algum tipo de elementos da natureza, como: plantas; animais; peixes; aves; répteis; localidades e outros. Entre os Baniwa há indícios nas mitologias que indicam essa forma de identificação das pessoas nesses tempos. “*Nhãmpirikuli* tinha uma mulher que era a filha de *Dzemáferi*, o avô-tabaco.” (Waferinaipe Ianheke, 1999, p.50). Cada nome dado à uma pessoa tinha seu sentido para ela (individualmente) e para o grupo, assim como para relações e convivências (povo).

Conforme a espécie humana vem se evoluindo (*homo sapiens sapiens*), multiplicando e se expandindo para todo o Planeta Terra, mais nomes também vêm surgindo e cada vez mais relacionados aos novos sentidos, novas significações, importâncias e belezas sonoras. Para Carvalhinhos (2007), “A grande diferença é que no começo dos tempos, [...], o nome era conotativo, isto é, sua carga significativa era perfeitamente descodificável. Atualmente, o nome é dado principalmente em virtude de sua beleza sonora.” (p.166). Essa afirmação reforça que nesses tempos remotos, os nomes das pessoas tinham mais sentidos à vida, às relações grupais e à natureza do que os nomes de hoje em dia.

Ao mesmo tempo em que o ser humano vem criando ou dando nome a cada membro do seu grupo de convívio, também cria os termos para relações destes membros e das suas próximas gerações. Surgem assim, os termos de parentesco, como: filho; filha; primo; prima; pai; mãe; irmão; irmã; tio; tia; avó; avô; tataravós paternos e maternos. São termos que

ligam os sentimentos e as importâncias de cada pessoa de grupo de convivência, organiza e coordena a estrutura de uma sociedade (LÉVI-STRAUSS, 1982). A partir destes termos a sociedade se organiza em grupos opostos para casamento, traçam linhagem, criam leis de convivência, como a proibição de incesto e outras necessidades para organização da sociedade humana. Segundo Lévi-Strauss (1982),

[...]. Em toda parte, onde o casamento entre primos cruzados não existe, há inúmeros casos em que, entretanto, os filhos do irmão da mãe e os da irmã do pai são classificados em uma categoria comum, distinguindo-se dos filhos do irmão do pai e dos da irmã da mãe, chamados irmãos e irmãs. Há os casos, ainda mais frequentes, em que termos especiais, ou uma denominação comum, isolam o irmão da mãe, de um lado, e de outro lado a irmã do pai, dos tios e tias paralelos geralmente equiparados ao pai e à mãe. Há casos simétricos – mas não sempre – em que os sobrinhos e sobrinhas, descendentes de um irmão ou de uma irmã do mesmo sexo daquele que fala, são chamados filhos e filhas, ou simplesmente distintos dos sobrinhos e sobrinhas nascidos de um parente do sexo oposto, enquanto estes são designados por termos diferentes. Há os privilégios matrimoniais do tio materno sobre a filha da irmã, e mais raramente do filho do irmão sobre a irmã do pai. Finalmente, mesmo na ausência de toda preferência e privilégio matrimoniais, e às vezes, quando uns e outros são expressamente excluídos, há uma escala inteira de relações de caráter especial entre primos cruzados, entre tias e tios e sobrinhos e sobrinhas cruzados, quer estas relações se caracterizem pelo respeito e pela familiaridade, quer pela autoridade ou licenciosidade.

Sem dúvida, cada um desses traços pode possuir sua própria história, e esta pode ser diferente para cada um dos grupos onde o traço apareceu. Mas vê-se, ao mesmo tempo, que cada traço não constitui uma entidade independente e isolável de todas as outras. Cada qual aparece, ao contrário, como uma variação sobre um tema fundamental, como uma modalidade especial que se desenha sobre um pano de fundo comum, e é unicamente aquilo que há de individual em cada qual que pode ser explicado por causas particulares ao grupo ou à área cultural consideradas. Qual é, portanto, esta base comum? Só é possível encontrá-la na estrutura global do parentesco, mais ou menos, completamente refletida em cada sistema, mas da qual, porém, todos os sistemas que apresentam um qualquer dos traços enumerados no parágrafo precedente participam, embora em graus diferentes. Como no mundo há muito menos sistemas dos quais todos estes traços estejam rigorosamente ausentes do que sistemas que possuem ao menos um deles, e frequentemente vários, e como, por outro lado, os sistemas que correspondem a este critério espalham-se em toda a superfície da terra, não há região no mundo esta estrutura global, que esteja absolutamente desprovida deles, e assim pode considerar-se que esta estrutura global, sem possuir a mesma universalidade que a proibição do incesto, constitui, entre as regras do parentesco, aquela que, logo após a proibição do incesto, mais de perto se aproxima da universalidade.

A ideia de que o parentesco deve ser interpretado como um fenômeno de estrutura e não como resultado de simples justaposição de termos ou de costumes não é aliás nova. Foi afirmada por Goldenweiser, quando observou que devia necessariamente haver uma via de abordagem dos estudos do sistema de parentesco que eliminasse sua impossível complicação aparente, tendo esboçado a análise estrutural de um exemplo definido. Leslie Spier mostrou não somente que devia ser esse o ponto de vista do sociólogo, mas que podia ser o dos próprios indígenas com todo direito que se emprega a palavra sistema para designar conjuntos dos termos que servem para descrever as relações de parentesco. Verificamos claramente que os próprios maricopas concebem estruturas de relações em forma de um sistema bem definido (p.164-165).

Esta análise nos leva a crer que a transformação, aperfeiçoamento e ainda a criação dos termos de parentesco depende não apenas de como o grupo se organiza e se relaciona, mas também das ocorrências fenomenológicas sociais e culturais daquele grupo. Sendo assim, cada povo étnico formou sua estrutura social conforme caminha a sua relação com os demais povos. Existem estudos que comprovariam que a formação de parentesco de um grupo social vem através das relações entre si e com os grupos externos.

Dessa forma, podemos imaginar que com o tempo esse grupo, o seu modelo de organização e de formação de parentesco se expandem para novos grupos sociais. Por exemplo, uma pessoa que acaba de casar nesse momento, daqui há alguns anos vai ter filhos, mais tarde netos e mais adiante bisnetos e tataranetos. Até chegar ao tataraneto, o tamanho da família já será bem grande tanto em termo de número quanto em termo de expansão geográfica e de parentesco. Mas, esse tamanho da família, da extensão geográfica, do parentesco não significará desorganização ou desestruturação daquele grupo familiar. Pois o modelo original de organização e da formação de parentesco continuará o mesmo em todos os novos grupos formados a partir dela.

O que pode ou vai existir é a modernização, aperfeiçoamento, acréscimo ou decréscimo dos termos de parentesco por causa das condições ambientais, sociais e temporais. Por isso há diferentes fases de ‘evolução humana ou de grupos social’. Tem grupo mais desenvolvido em termo de tecnologia, outros menos e alguns na fase inicial. Lewis Henry Morgan (1877), antropólogo e escritor norte-americano, um dos fundadores da antropologia moderna²², apesar de estar imerso no pensamento evolucionista da sua época, analisou e explicou as formas de estudar os grupos sociais para melhor entendê-los, assim como para entender a especificidade entre eles.

Cada um desses períodos tem uma cultura distinta e exibe seu modo de vida mais ou menos especial e peculiar. Essa especialização e períodos étnicos possibilita tratar uma sociedade específica de acordo com suas condições de avanço relativo, e tomá-la como um tema independente para estudo e discussão. Não afeta o resultado principal o fato de que, num mesmo tempo, diferentes tribos e nações do mesmo continente, e até da mesma família linguística, estejam em diferentes condições, pois, para nosso propósito, a *condição* de cada uma é o fato material, o *tempo* sendo imaterial.

Outra vantagem de fixar períodos étnicos definidos é que isso possibilita orientar uma investigação especial para aquelas tribos e nações que oferecem a melhor exemplificação de cada status, a fim de tornar cada caso tanto um padrão quanto um

²² Morgan é evolucionista do século 19 e suas observações partem de esquemas evolucionistas etnocêntricos e racistas que foram revisados por antropólogos posteriores, sobretudo a partir da pesquisa de campo moderno. Apesar deste pensamento evolucionista e racista expressou importantes explicações para compreensão da sociedade.

elemento ilustrativo. Algumas tribos e famílias foram deixadas em isolamento geográfico para resolver os problemas do progresso através de esforço mental original e, conseqüentemente, mantiveram suas artes e instituições puras e homogêneas, enquanto aquelas de outras tribos e nações foram adulteradas pela influência externa. Assim, enquanto a África era e é um caos étnico de selvageria e barbárie, a Austrália e a Polinésia estavam na selvageria pura e simples, com as artes e instituições próprias daquela condição. Da mesma forma, a família indígena da América, diferente de qualquer outra existente, exemplificava a condição da humanidade em três períodos étnicos sucessivos. [...]. Os índios do extremo norte e algumas das tribos costeiras da América do Norte e do Sul estavam no status superior de selvageria; os índios parcialmente aldeados, a leste do Mississipi, estavam no status inferior de barbárie, e os *pueblos* da América do Norte e do Sul estavam no status intermediário. Dentro do período histórico, ainda não houvera uma oportunidade como essa para se recuperar uma informação completa e minuciosa sobre o curso da experiência e do progresso humanos no desenvolvimento de suas artes e instituições através desses períodos sucessivos. Deve-se acrescentar que a oportunidade tem sido aproveitada de maneiras desiguais (p.61-62).

A partir dessas afirmações é possível entender que conforme o ser humano vem se multiplicando e se expandindo para toda a superfície do Planeta Terra, a diversificação das culturas, tradições e costumes também vêm acompanhando essa evolução hipotética. Logicamente que a identificação e reconhecimento de indivíduo andam juntos atravessando as gerações desde o princípio até à nossa, assim continuará atravessando as que ainda virão.

Aqui no Brasil, ou melhor, nos continentes americanos, os povos indígenas antes da colonização portuguesa e espanhola, não eram diferentes. Cada família linguística ou étnica tinha a sua forma própria de se organizar social, geográfica e economicamente em todos os seus aspectos. Isso significa que cada um deles, se tratando de identificação de seus membros, também seja específica de cada grupo ou família linguística. O antropólogo Marcos Antônio Gonçalves (1992) publicou um artigo intitulado “Os Nomes Próprios nas Sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul” em que analisa como os indígenas escolhem ou definem os nomes, assim como sua representação e significado. Uma de suas análises é sobre os nomes próprios de indígena do povo Tupinambá. Para fazer essa análise baseou-se no estudo de etnólogo Eduardo Viveiro de Castro (1987) e observou que aquele povo indígena praticava três tipos de nomes ou três momentos de nomear seus membros.

O primeiro momento é no nascimento de uma criança, escolhem um nome e batizam essa criança, mas esse nome não é para a vida toda dela. Ela carregará esse até completar todas as suas missões de infantilidade. Depois disso, deve receber outro nome associado e com significado à sua personalidade juvenil e adulta. Mas essa troca não é simplesmente escolher o mais bonito e começar a chamá-lo com esse nome. Primeiro ele tem que mostrar que já tem a maturidade suficiente para a troca de seu nome, como por exemplo, derrotar um inimigo numa guerra. Este é o segundo momento de nomear seus membros, que

inicia logo depois que conclui a sua fase de infantilidade. Nessa fase recebe um novo nome que vai perdurar enquanto não enfrentar o seu próximo inimigo. Isso porque depois de enfrentar o seu segundo inimigo, se ele sobreviver, recebe um novo nome e o seu nome anterior será trocado novamente, assim sucessivamente. Conforme vai vencendo seus inimigos o seu nome será cada vez mais respeitado e importante para o grupo.

Na sociedade Tupinambá havia os nomes de infância e os nomes de adulto. Os nomes de infância “os tiram [...] dos animais selvagens e tomam para si muitos, com uma diferença’, porém: após o nascimento é dado um nome, que menino usa somente até que se torne capaz de guerrear e mate inimigos. Então recebe tantos nomes quanto inimigos tenha matado” (STADEN, 1974, p.169).

Os nomes de infância são também buscados entre os nomes dos antepassados, conforme Hans Staden pode observar (idem, p. 170). Segundo Metraux (1979, p. 97), formava-se um conselho para eleger um nome para a criança. O nome escolhido deveria exprimir a personalidade da criança, bem como identificar qual dentre seus parentes já falecidos teria ressuscitado. Em toda a bibliografia consultada, o que se encontra com mais ênfase é a forma de adquirir nomes via os inimigos: “A maior honra de um homem é capturar e matar muitos inimigos, recebendo um novo nome por cada novo inimigo morto. Ter muitos nomes significa ter matado muitos inimigos, o que consideram uma alta honra (GONÇALVES, 1992, p.51-52)

Em outra parte de sua análise observou que os nomes dos indivíduos desse povo não são escolhidos ou dados à pessoa aleatoriamente, mas sim por merecimento, pela característica e qualidade como guerreiro. O merecimento de nome está ligado à questão anteriormente mencionada, onde cada indivíduo homem tem direito à mais de um nome conforme a quantidade de inimigos que ele derrotar. Conforme o crescimento de número de inimigos derrotados, seu nome ganha mais prestígio e respeito, assim como a representação de personalidade ou característica da pessoa (taxinômico). Isso significa que cada nome tem seu sentido para aquele povo, tem a sua importância e significado. Como por exemplo, o sentido ou significado de ser bom guerreiro, de ser bom pescador, caçador. O nome representa a pessoa no que ela é, em seu comportamento, nas suas habilidades, caráter e outras qualidades que somente ela tem. Segundo Gonçalves (1992)

Examinando as descrições sobre a onomástica Tupinambá, observamos que a ênfase recai nos nomes adquiridos mediante o sacrifício da vítima. O nome parece, por um lado, estar associado a uma qualidade que se adquire. Por outro lado, parece produzir uma diferença. Aqui, o nome é o emblema da diferença. À cada morte de inimigos, os indivíduos, através dos nomes adquiridos, contrapõem-se aos inimigos. Os nomes denotam o homicídio e a guerra, evocam os eventos da morte e do canibalismo. Os Tupinambá privilegiam o acúmulo de nomes. Se identificam a guerra e o canibalismo como produtores de sua sociedade (Viveiros de Castro e Carneiro Cunha, 1987), os nomes são símbolos, a concretização desta concepção mais geral nos indivíduos. A recordação dos nomes durante os rituais faz reviver o

modo como foram adquiridos, colocando em operação os temas do canibalismo e da guerra (p.162).

Castro (2004), em seu artigo intitulado de “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, aprofunda essa questão de representação ou significação de nome indígena. Ele observa que o nome é uma representação do conjunto de relações do indivíduo na sua sociedade, com o meio ambiente, cultura e outros aspectos associados à sua personalidade, caráter e moral. Por exemplo, *Moipa* (fictício) não é apenas a palavra ou nome, mas sim representação da relação dessa pessoa com a sua sociedade, assim com os espíritos, sejam da floresta, do rio, lago, do peixe e de outros seres vivos. Além de representar a personalidade da pessoa, reconhecimento da classificação em termo de categoria clânica, assim como nível de qualificação artística, talento e criatividade. É o nível de reconhecimento dentro do seu grupo étnico. Segundo Castro (2004)

A primeira coisa a considerar é que as palavras indígenas que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo ‘de verdade’, ‘realmente’, ‘genuínos’, funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afinamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras fazem o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando ‘gente’ como a expressão pronominal ‘a gente’). Por isso, as categorias indígenas de identidade coletiva costumam mostrar aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, na maioria dos casos, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é, tampouco, por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas apelidos (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do ‘eles’, não à categoria do ‘nós’. Isso é consistente, aliás, com uma difundida evitação da auto-referência no plano da onomástica pessoal: os nomes não são pronunciados por seus portadores, ou em sua presença; nomear é externalizar, separar (d) o sujeito.

Assim, as autodesignações coletivas de tipo ‘gente’ significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito. Tais capacidades são reificadas na ‘alma’ ou ‘espírito’ de que esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As ‘almas’ ou ‘subjetividades’ ameríndias, humanas ou não-humanas, são assim categorias perspectivas, deíticos cosmológicos cuja análise pede menos uma psicologia (...) que uma pragmática do signo.

Todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. Enquanto nossa

cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: “o ponto de vista cria o objeto” — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista.⁷ É por isso que termos como wari’ (Vilaça 1992), dene (McDonnell 1984) ou masa (Árhem 1993) significam ‘gente’, mas podem ser ditos por — e portanto ditos de — classes muito diferentes de seres; ditos pelos humanos, designam os seres humanos, mas ditos pelos queixadas, guaribas ou castores, eles se auto-referem aos queixadas, guaribas ou castores (p.235-236).

Dessa forma, a escolha de nome para um recém-nascido membro de grupo indígena, principalmente, entre as gerações anteriores não é simplesmente achar um nome de som bonito e batizar a criança. É um processo que exige daquele povo o saber e entendimento de como e para que escolher o nome para aquela pessoa. Exige conhecimento sobre outros povos com quem mantem relações sociais, inclusive dos inimigos. Isso é para evitar que o nome escolhido tenha semelhança com a cultura ou modo de vida dos seus inimigos.

Sendo assim a escolha não é aleatória como fazem os não-indígenas ou de alguns grupos indígenas de hoje em dia. Os brancos escolhem nomes para seus filhos antes do seu nascimento, seja no livro, na revista, jornais, livro de nomes em cartórios ou outros meios. Procuram um nome mais bonito possível e que os pais gostam, sem a preocupação de associar esse nome com a personalidade do filho no futuro. Alguns grupos indígenas (para não dizer a maioria) copiam esse modelo, esquecem que seus ancestrais praticavam processos diferentes. Mas, isso não é um problema, não faz tanta importância para este ou aquele povo, talvez por isso é facilmente esquecido.

Se isso não faz importância não tem porque continuar insistindo nesse tema. Ocorre que não é assim que funciona se nós analisarmos com cuidados as consequências que abandono desta prática tradicional dos ancestrais traz para a sociedade ou os povos indígenas na atualidade. Nesse tempo poucos conseguem ver as consequências que essa situação traz para sociedade ou grupo de pessoas, no entanto, a cada década que passa fica cada vez declinada. E vai chegar momento em que a maioria perceberá que esta prática não está fazendo bem ao grupo ou a família. Poderá ser tarde para corrigi-las ou será no momento difícil de sair dela.

É como se fosse uma dívida no banco que você deixou ou esqueceu de pagar. Muitas vezes você não se preocupa ou finge não saber que a partir da data do vencimento da dívida o juro vai aumentando. Naquele presente momento você pode não se sentir incomodado com o crescimento dessa dívida, mesmo sabendo que cada dia que passa essa vai ficando maior e que haverá um dia em que vai estourar, popularmente dizendo. Sendo assim, é importante discutir esse tema buscando orientações para diminuir impacto no futuro. É

nesse sentido que vamos discutir esse ponto visando mostrar à sociedade que o nome de uma pessoa é importante para si e para grupo a que pertence.

10.NOME TRADICIONAL E A SUA TRANSFORMAÇÃO

O povo Baniwa não é diferente de outros povos nativos do Brasil ou das Américas, possui em seu histórico de colonialismo as suas formas específicas de viver e de organização em todos os aspectos e sentidos. Se tem essas especificidades significa que tem diferença em relação a outros povos. Se estas diferenças forem abaladas ou dizimadas, seus saberes e conhecimentos também são abalados e dizimados. Ou seja, todas as estruturas de organizações sociais são embaralhadas, suas tradições, culturas e línguas são modificadas ou esquecidas. Por um lado, essas situações são boas, não para o povo que perde esses saberes, conhecimentos, tradições e culturas, mas sim para sociedade que o domina.

Nas últimas décadas o povo Baniwa tem vivido e enfrentado estas realidades ou melhor, estas transformações de seus modos de vida. Cada década que passa a sua resistência vem declinando, transformando seu modo de viver tradicional em modo de viver dos europeus, dos brancos. A partir deste ângulo que vamos analisar como esse processo de mudança influencia nas estruturas elementares de parentesco, discutindo as consequências das substituições de nomes tradicionais pelos nomes de culturas ocidentais.

Essa forma de viver do povo Baniwa vem se transformando por diversas situações, entre as quais se destaca a introdução de culturas europeias que chegaram a estes continentes no início do século XVI. Quando estes colonizadores chegaram aqui ficaram alucinados com tantas riquezas da natureza que tinham e ainda tem nessas terras. E ao mesmo tempo espantados pela quantidade de diversidade dos povos nativos que aqui viviam e ainda vivem. A ambição de explorar estas riquezas era muito e cada década vem aumentando até chegar à nossa geração. Essas situações fizeram com que iniciassem relações com povos nativos de maneiras conturbadas, desrespeitosas e criminosas. Segundo advogado e embaixador do Brasil em México Ênio Cordeiro (1999)

A questão indígena tem por isso, no Brasil, um forte componente externo. Essa é, aliás, característica presente desde o início de nossa história. Já no século XV, antes mesmo da descoberta do Brasil, a questão da “conversão do gentio” era arbitrada pela autoridade internacional do papa e se constituiu na ideia-força legitimadora da conquista da conquista ibérica sobre o Novo Mundo. (p.11).

Com essas ambições e espíritos de degradação que colonizadores adentraram explorando todas as riquezas possíveis destas terras, como minérios, recursos florestais e hídricas. Ao mesmo tempo ocupando as terras, matando e exterminando os seres vivos que encontraram pelos caminhos, inclusive os povos nativos (indígenas). Mais recentemente esse processo de massacres e extermínios físicos dos povos nativos vêm levemente diminuindo, mas o espírito de colonização, de domínio e da exploração degradante continua forte em todos os aspectos. Na região do alto rio Negro, principalmente, entre os Baniwa, o auge desse processo colonizador ocorreu no período do boom da borracha na Amazônia, início do século XX. Na época o rio Içana foi esvaziado de população, sendo levada uma parte para extrativismo da borracha, a outra para construção das cidades como, a atual cidade de Manaus, Belém e uma parte dizimada pelas doenças como sarampo, coqueluche e outras. Segundo Wright (1996)

[...]... a partir das declarações de Koch-Grünberg e de outros relatos da época que duas formas de exploração do trabalho caracterizavam as relações entre os padrões da borracha e os índios: uma era baseada no uso do terror e da violência em que os comerciantes da borracha enviaram seus jagunços para reunirem índios, frequentemente, à força e com a ajuda dos militares locais, nos campos da borracha para período da safra (p.276).

Outra estratégia adotada no processo de colonização é a imposição de nomes aos indivíduos indígenas, substituindo nomes tradicionais pelos nomes em Língua Portuguesa ou Espanhola. Esperavam com esta estratégia enfraquecer as culturas e tradições dos povos nativos através de esquecimento de nomes tradicionais de seus membros e dos termos de parentesco entre eles. Consequentemente desestabilizaria o sistema de organização social e parental de cada povo, tornando seus membros em cidadãos comuns, como quaisquer cidadãos ocidentais. Segundo historiadora Elisa Frühauf Garcia (2007)

Em meados do século XVIII, o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal, elaborou uma série de medidas visando integrar as populações indígenas da América à sociedade colonial portuguesa. Estas medidas foram sistematizadas no Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário, publicado em 3 de maio de 1757 e transformado em lei por meio do alvará de 17 de agosto de 1758.

O Diretório tinha como objetivo principal a completa integração dos índios à sociedade portuguesa, buscando não apenas o fim das discriminações sobre estes, mas a extinção das diferenças entre índios e brancos. Dessa forma, projetava um futuro no qual não seria possível distinguir uns dos outros, seja em termos físicos, por meio da miscigenação biológica, seja em termos comportamentais, por intermédio de uma série de dispositivos de homogeneização cultural.

Como um dos elementos viabilizadores deste futuro, em que não seria possível distinguir brancos de índios, o Diretório enfatizava a necessidade da realização de casamentos mistos, assim como ordenava que os filhos gerados nestas uniões fossem considerados mais capacitados que os colonos brancos para ocupar cargos administrativos nas antigas aldeias indígenas transformadas em vilas e lugares portugueses.¹ Proibia, por outro lado, o hábito bastante disseminado de se chamarem os índios de “negros da terra” ou simplesmente “negros”.² Este hábito, por sua vez, exemplifica o lugar social ao qual eram remetidos os índios, ao associá-los com a cor dos escravos africanos e seus descendentes.

Os instrumentos para a extinção destas diferenças são mais claros em alguns parágrafos do Diretório, embora perpassem todo o documento. Neste artigo, destaco a imposição do uso obrigatório do idioma português, que deveria ser viabilizado por intermédio das escolas fundadas para educar os índios. No Diretório há um parágrafo dedicado especificamente ao tema, no qual a imposição da autoridade do colonizador aparece como derivada da implantação do seu idioma às populações “conquistadas”. Neste parágrafo, foram desenvolvidas e articuladas três principais ideias sobre o tema. Primeiramente, a percepção de acordo com a qual o uso do idioma nativo estava relacionado aos costumes tribais, em que um reforçava o outro. Em segundo, que a adoção do idioma civilizado redundaria na civilização dos costumes. Em terceiro, que a imposição da “língua do príncipe” acarretaria a sujeição dos povos conquistados (p.24-25).

Depois que todos os membros de um grupo indígena tornassem em cidadãos comuns, isto é, como quaisquer cidadãos europeus, perderiam seus direitos específicos sobre as terras e de todas as riquezas que nelas existem. A outra estratégia era mais usual, causar conflitos entre as comunidades e povos para dividi-los, espalhá-los e migrá-los para outras regiões ou país. Assim esvaziaria as terras de origem facilitando as ocupações europeias e as levar desses povos para mão de obras escrava nas construções de fortes, vilas e cidades. Desta forma, as ocupações e explorações das riquezas em terras nativas ficariam livres.

Existem estudos publicados sobre estas histórias e situações da época, poderíamos continuar analisando cada um deles, mas não é isso que importa para nós aqui. O que importa no momento é a discussão das consequências que, hipoteticamente, substituição de nomes tradicionais indígenas pelos nomes em Língua Portuguesa ou Espanhola trouxe para os Baniwa, branqueamento das relações de parentesco.

Parentesco é um dos principais eixos das estruturas de organização social de muitos povos indígenas e da sociedade contemporâneas de modo geral. Antropólogo evolucionista Lewis Henry Morgan (1877)²³ ao tratar esse assunto (parentesco) afirma, usando seu esquema evolucionista do século XIX

²³ A importância de citar Morgan, imerso no pensamento evolucionista da sua época e que a antropologia superou desde o início do século XX, é que sua obra, na fase inicial da história da disciplina, chamou a minha atenção à importância de estudo do parentesco para compreender uma sociedade indígena.

Ao longo da última parte do período de selvageria e por todo o período de barbárie, a humanidade estava organizada, em geral, *em gentes*, fratrias e tribos. Essas organizações prevaleceram, em todos os continentes, por todo o mundo antigo, e constituíam os meios através dos quais a sociedade antiga era organizada e mantida coesa. Sua estrutura e suas relações como membros de uma série orgânica, bem como os direitos, privilégios e obrigações dos membros *das gentes*, das fratrias e das tribos, ilustram o crescimento da ideia de governo na mente humana. As principais instituições da humanidade tiveram origem na selvageria, foram desenvolvidas na barbárie e estão amadurecendo na civilização (p.45).

Os temas de parentesco são igualmente importantes quanto à existência de um povo ou uma sociedade. Sem essa estrutura ou rede de conexões entre os indivíduos, dificilmente haveria o espírito da unidade de uma família, reconhecimento entre os parentes, identidade de um povo ou a sociedade em. Segundo Morgan (1877) “[...], a família passou por formas sucessivas e criou grandes sistemas de consanguinidade e afinidade que duram até os dias de hoje” (p.45). Significa que uma organização social se forma em torno da estrutura de parentesco de um povo, esta estrutura que dá sentido à existência de umas pessoas, facilita a aprendizagem e promove sentimento de pertencimento ao povo étnico e faz indivíduo reconhecer a sua origem social. Segundo Luciano (2006b)

As relações sociais mais fortes entre os povos indígenas são as de parentesco e de alianças. Como já vimos, as relações de parentesco estendem-se ao escopo de uma família extensa e são a base de toda a estrutura social de um povo. As relações de alianças estabelecem-se a partir de necessidades estratégicas comuns entre os aliados e são muitas vezes temporais. Deste modo, as alianças constituem a base de interesses comuns compartilhados e recíprocos, uma espécie de troca. Esses interesses (...) estão relacionados à troca de mulheres, ao compartilhamento de espaços territoriais privilegiados em recursos naturais, aos interesses comerciais (trocas) ou às alianças de guerras contra inimigos comuns.

São essas relações de parentesco e as alianças que dinamizam e organizam as festas, as cerimônias, os rituais, as pescas ou as caças coletivas, os trabalhos conjuntos de roça e a produção, o consumo e a distribuição de bens e serviços, principalmente de alimentos. As festas, por exemplo, são nada mais do que a comemoração de vitórias e conquistas, e podem advir de uma boa coleta ou servem para festejar o sucesso dos pajés que impediram qualquer castigo ou mal-feito dos inimigos. A participação nas festas e nas cerimônias revela explicitamente as fronteiras das relações de amizade ou de inimizade entre grupos ou povos, sempre com uma lógica de reciprocidade, ou seja: aos amigos, cabe a reciprocidade da amizade; aos inimigos, a reciprocidade da inimizade e a conseqüente vingança. São as relações de alianças e de inimizades que constituem o equilíbrio social dos grupos e dos povos, uma espécie de contrato social. Sem elas, o mundo indígena seria um caos, (...), o mundo da lei do mais forte.

De forma sucinta podemos afirmar que a base da complexa organização social indígena está centrada nas relações de parentesco e nas alianças políticas e econômicas que cada povo ou grupo familiar estabelece. Os grupos de parentesco e de aliados formam potencial e concretamente os grupos de organização que se constituem em verdadeiros grupos de produção de bens e serviços. A distribuição e o consumo de bens são orientados a partir de tais grupos. Quando um caçador consegue uma caça, sua obrigação é distribuí-la em primeiro lugar entre os membros

da sua família extensa e somente satisfeita essa obrigação é que ele poderá atender a outros membros ou mesmo à comunidade inteira (p.45-46).

A família se desenvolve em diversas fases, mas sempre em uma linha ou estrutura social. Sendo assim podemos imaginar quanto é importante uma estrutura de organização de um povo, independente da forma como se organiza. O que importa nesse caso é ter o eixo estrutural no qual o indivíduo seja elo aos demais indivíduos, tecendo assim a sua rede social e parentesco. A preservação consolidada, a legitimidade, a legalidade tradicional e cultural dessa estrutura forma a identidade própria e específica de um povo.

Entre povos nativos essa forma de organização opera como a primeira Lei de organização social, se estende além de terceiro grau de parentesco. Entre sociedade envolvente o que tem um papel acima da função e organização de parentesco é o nome. Este tem a função principal de identificação e reconhecimento de indivíduo. Enquanto entre povos indígenas, parentesco tem a função de identificação e reconhecimento das pessoas.

Pode ser observado, finalmente, que a experiência da humanidade tem seguido por canais quase uniformes; que as necessidades humanas, em condições similares, têm sido substancialmente as mesmas; e que as operações de princípio mental têm sido uniformes em virtude da identidade específica do cérebro em todas as raças da humanidade. (MORGAN, 1877, p.55).

Nesse sentido, qualquer outra influência que tende de diminuir esta função abala o sistema de organização parental. A seguir, analisaremos como um nome vindo ou copiado da sociedade envolvente desestabiliza a organização parental de um povo indígena, em especial, do Povo Baniwa do rio Içana, na região do alto rio Negro, Amazonas. Segundo Wright (1996), “Os Baniwa dizem que todas as pessoas são ligadas a esse cordão umbilical central, que é ao mesmo tempo o lugar de emergência de todos os ancestrais e a conexão espiritual com o lugar do cordão umbilical do céu [...]” (p.256). É claro a afirmação de que entre os Baniwa, a organização social, por meio de estrutura de parentesco é forte, operante, presente e resistente desde a colonização.

11.ESCOLHA DE NOME TRADICIONAL

Os Baniwa assim como outros povos indígenas se organizam em grupos de fratrias compostas de três a cinco clãs considerados clãs-irmãos. Segundo Bentes, “[...], estes povos estão organizados em aproximadamente meia-dúzia de fratrias/grupos formados por

descendentes de irmãos ancestrais – tais como *Hohodene*, *Walipere-idakeenai*, *Dzawinai* e outras” (2011 et. al. *Brazão*, 2006 e Wright, 1999, p.19). Cada fratria possui seus clãs que por sua vez têm suas especificidades. É igual a um grupo de irmãos em que cada um é irmão do outro, com seu nome próprio de identificação. A estrutura e organização de uma fratria são idênticas porque cada um tem seu nome de identificação e sua família independente de outro clã, assim como um irmão que tem a sua família independente de outros irmãos, mas conectada com as famílias dos seus irmãos através de parentesco.

Uma fratria é exatamente assim, tem seus clãs que são irmãos entre eles e cada clã/irmão tem sua família/descendentes independentes, mas conectada através de parentesco. Segundo Garnelo (2006), “Há ainda uma hierarquia de saberes relativamente independente da distribuição frátrica dos conhecimentos e ligada ao grau de apropriação dos conteúdos da tradição, que é mais acentuado entre especialistas tradicionais” (p.233). Ou seja, cada clã tem seu nome de identificação, tem sua família independente de outros clãs da sua fratria, tem seus conhecimentos e saberes específicos.

Sendo assim, o nome de um indivíduo tem a sua função de identificá-lo, demonstrar pertencimento ao clã e classificação como um dos irmãos. Por exemplo, *Walipere-idakeenai* é uma fratria, *Padzawaliene*, *Kotteeroeni* e *Tooke-idakeenai* são seus clãs e irmãos entre eles. Cada clã tem seu nome específico de identificação entre outros membros frátricos. Esses nomes não podem ser usados por outros clãs para não serem associados aos quais pertencem esses nomes. Segundo Luciano (2006b)

A organização política de um povo indígena geralmente está baseada na organização social feita através de grupos sociais hierárquicos denominados sibs, fratrias ou tribos. Fratria ou sib é uma espécie de linhagem social dentro do grupo étnico, que está relacionada direta ou indiretamente à origem do povo ou à origem do mundo, quando os grupos humanos receberam as condições e os meios de sobrevivência. Os sibs ou fratrias são identificados por nomes de animais, de plantas ou de constelações estelares que, por si só, já indicam a posição de hierarquia na organização sociopolítica e econômica do povo. Da mesma maneira, os nomes dados aos indivíduos indígenas estão diretamente relacionados ao sib ou à fratria a que pertencem, ou seja, à posição hierárquica que cada indivíduo ocupa dentro do grupo (p.44).

Os nomes utilizados, geralmente, são relacionados às partes do corpo de um animal, um pássaro, peixe, inseto ou um tipo de espírito tomado como totem do grupo. Esse é considerado como avô patriarcal do grupo, uma espécie de patrono da turma de formatura ou mascote de um time esportivo. Segundo antropóloga Vanessa Rsemary Lea (2015) (com referência aos povos xinguanos), “[...]. Cada casa possui patrimônio distintivo de nomes pessoais, prerrogativas e referências mitológicas e/ou históricas” (p.266). Os nomes não são

estabelecidos de qualquer forma ou inventados. São nomes que vêm desde as origens mitológicas e têm significados mitológicos. Por isso, esses nomes são respeitados, preservados e usados corretamente pelos grupos que têm privilégios de usá-los. Para essa perspectiva, segundo Luciano (2006b)

[...]: o nascimento de uma criança é sempre um momento sagrado, rodeado de mistérios, rituais e cerimônias. Assim que a criança nasce, ela é benzida pelo pajé para ser apresentada aos seres da natureza, seus novos pares na vida, para que ninguém possa fazer mal a ela. Os pais e os avós são os responsáveis prioritários para cuidar do desenvolvimento integral da criança e prepará-la para a vida adulta, o que inclui todos os ensinamentos morais, espirituais e as habilidades técnicas necessárias para ser um bom filho, um bom marido ou uma boa esposa no futuro, um bom membro da família, da comunidade e do povo (p.132).

Nos tempos remotos os Baniwa seguiam à risca a organização tradicional de clã. *Walipere-idakeenai*, por exemplo, tem seu animal patronal ou avô do grupo (totem), anta. Os subgrupos deste clã se referenciavam à algumas partes deste totem (animal) para estabelecer os nomes aos membros dos grupos. Dentro de cada subgrupo existem nomes apropriados aos que lideram esses subclãs. Estes nomes não podem ser dados ou usados a qualquer membro, apenas para aquela pessoa da família líder. Geralmente é o irmão do meio que lidera o clã, grupo mitologicamente designado para liderar os demais subgrupos do clã.

Por exemplo, a família líder da fratria *Walipere-idakeenai*, nomes preferenciais são relacionados à parte superior do seu totem: *Heema-hiwida* (*Hemhewida*); *Heema-hitako* (*Hemhetako*); *Heema-iekoa* (*Hemeekoa*); *Heema-ikoda* (*Heemakoda*); *Heema-ipole* (*Heemapole*); *Heema-iapi* (*Hemaapi*) e muitos outros. Os seus subclãs podem usar quaisquer nomes relacionados as partes inferiores do corpo deste avô mitológico, excetos, aqueles relacionados a parte superior do seu corpo, por exemplo: *Heema-iywaaphi* (*Hemaaphi*); *Heema-iittipi* (*Hemeetipi*); *Heema-hiipa* (*Hemhaipa*) e vários outros nomes. Também utilizavam nomes relacionados aos que este animal totem se alimenta, as plantas.

Outros clãs também se organizavam dessa forma na escolha e emprego de nomes: *Dzawi-iminanai* (*Dzawiminanai*); *Daapa-idakeenai* (*Awadzoronai*); *Adzana-ienipe* (*Adzaneeni*); *Kapitti-iiminanai* (*Kapittiminanai*); *Hiiri-idakeemai*. Mas, não eram todos os clãs que adotavam essas regras, haviam aqueles que não dividiam partes do corpo do seu totem para relacionar os nomes. Associavam os nomes dos seus membros ao corpo todo do seu avô mitológico. Os nomes eram independentes das partes do seu corpo (do totem), o que importava para esses grupos era que estes nomes tinham relação com seus totens, sem importar com as partes do corpo: *Hoohoodeeni*; *Paraattana*; *Maoliene*; *Kadaopoliri*;

Komada-iminanai (Komadaminanai); Aini-idakeenai. Estes são alguns dos clãs que usavam nomes sem associá-los às partes dos corpos dos representantes de seus clãs.

A associação de nomes às partes do corpo ou dos corpos todos dos totens, não era feita por acaso ou apenas para alinhar-se às regras tradicionais dos clãs. Essa relação de nomes aos totens tinha como finalidade facilitar processo de cura quando as pessoas adoeciam. Para essa situação os nomes eram importantes, pois através deles que o rezador ou pajé rezava para desmontar os espíritos maus dos enfermos. Por exemplo, se uma pessoa do clã *Awadzoro* adoecia, ao chegar com pajé esta pessoa tinha que falar qual é o seu clã e o nome. Através do seu clã e o seu nome associado ao seu totem que o pajé saberá que ritual utilizar para desfazer os espíritos maus que causam enfermidades à pessoa. Segundo historiador e educador Paulo Humberto Porto Borges (2002),

Os pajés são capazes de reconhecer, pelo nome, se a alma de seu portador veio do oriente, do zênite ou do ocidente; eu só o posso fazer nos pouquíssimos casos em que o nome se relaciona diretamente com as coisas próprias das divindades ali residentes. *Tapejú* se refere ao caminho para leste. *Ñapycá* vem do oeste, pois *apycá* é o banco em forma de canoa em que o deus ocidental do trovão, *Tupã*, viaja pelos céus provocando as trovoadas. Estas crianças de *Tupã* se distinguem ainda pelo cabelo menos liso que o usual, tendendo a ser ondulado. A alma de tais crianças está tão habituada ao uso do *apycá* que se deve, aqui na terra, fabricar-lhe um o quanto antes, no qual possam sentar; não o fazendo, é impossível que a alma se acostume aqui: ela retorna a *Tupã* e a criança morre (NIMUENDAJU, 1987 apud BORGES, p.55).

Esses nomes tradicionais associados aos totens de clãs também servem para que os espíritos das florestas, das águas, dos animais e de todos os seres vivos de uma região desconhecida reconheçam pessoa que entra pela primeira vez naquela área. A pessoa que nunca vai a uma certa região, segundo os ancestrais, ela é desconhecida pelos espíritos que habitam na região. Por isso, ela precisa ser apresentada pelos moradores do local, seja através de uma reza antes de adentrar o território ou simplesmente uma pessoa ativa do lugar falar em voz alta próximo ao local considerado sagrado apresentando esta pessoa novata.

Lugar sagrado é a área em que as pessoas acreditam ser local de concentração de todos os espíritos de seres vivos daquela região. Caso contrário, segundo essas crenças, a pessoa pode sofrer ataques dos espíritos daquele lugar. Ela pode ficar doente, pode sofrer acidente ou algo semelhante. Por isso, a apresentação da pessoa novata aos espíritos de uma região era importante aos ancestrais. Para povos indígenas, o território, segundo Luciano (2006b)

Deste modo, podemos definir terra como o espaço geográfico que compõe o território, onde este é entendido como um espaço do cosmos, mais abrangente e completo. Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem significado e importância cosmológica sagrada. Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza. Quando os índios se propõem a reflorestar uma área degradada, além de recuperarem espécies florestais, eles estão trazendo de volta os espíritos e os deuses que foram afugentados pela destruição. E esses espíritos e deuses são fundamentais para o equilíbrio da vida na terra, evitando doenças e outras desgraças, como reação da própria natureza ameaçada ou destruída.

Os povos indígenas estabelecem um vínculo estreito e profundo com a terra, de forma que o problema inerente a ela não se resolve apenas com o aproveitamento do solo agrário, mas também no sentido de territorialidade. Para eles, o território é o *habitat* onde viveram e vivem os antepassados. O território está ligado às suas manifestações culturais e às tradições, às relações familiares e sociais. Por conta disso, muitos povos indígenas brasileiros, como os Yanomami, os Baniwa, os Ticuna e os Guarani, mesmo suportando a separação limítrofe dos territórios nacionais distintos, vivem a coesão étnica histórica, e compartilham a mesma língua, os mesmos costumes, as mesmas tradições e um projeto sociocultural e político comum, sem a negação da consciência nacional subjacente ao Estado nacional.

Com a integração profunda e harmônica com a natureza, os índios sentem-se parte da natureza e não são nela estranhos. Por isso, em seus mitos, seres humanos e outros seres vivos convivem e se relacionam. Intuíram o que a ciência empírica descobriu: que todos formamos uma cadeia única e sagrada de vida, por isso, a atitude de respeito em relação à natureza. Tudo é vivo e tudo vem carregado de valor, de espírito e de mensagens sobre os segredos da vida que os homens precisam decifrar para viver. Quando dançam e realizam seus rituais, estão fazendo uma experiência de encontro com a natureza, com o mundo dos anciãos e dos sábios que estão vivos no outro lado da vida. Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena (101-102).

Retomando o assunto, a associação de nome aos espíritos de seres vivos da natureza e a sua importância para a cura de uma enfermidade, faz destes nomes a se tornarem sagrados, ou seja, específicos daquelas pessoas ou daqueles grupos clânicos. “[...]. Os nomes e os sobrenomes tradicionais, por exemplo, servem para firmar a autoidentidade e marcar a posição social que o indivíduo ocupa na organização sociopolítica do seu grupo.” (LUCIANO, 2006b, p.124). É uma ratificação de que nome indígena não é mera palavra bonita que o pai e a mãe gostam e querem ao seu filho (a). Mas é uma palavra que reúne a natureza, o ser humano e espíritos de todos os seres vivos da natureza de um território. Sei que é difícil entender como ocorre essa associação se não fazemos partes do mundo indígena ou se não queremos conhecer as razões de harmonias desses povos com a natureza. Eu também não acreditava nessa associação de nome, até no dia em que passei por experiência de meu nome tradicional me crucificar entre a vida ou morte.

Certa vez, ainda na adolescência, fiquei doente, longe da minha família. Estava com minha tia na Venezuela, distante geograficamente dos meus pais. Sentia dores insuportáveis na altura do peito, muitas dores de cabeça e febre. Estava desmaiando quando a minha tia chamou um pajé que estava na aldeia. Ele chegou e me falou que estava grave e que vai fazer alguns rituais de cura para tirar essa doença do meu corpo. Então, começou a me perguntar se eu sabia qual era o meu nome. Achei estranho, pois ele era parente conhecido da aldeia e sabia meu nome. Mesmo assim eu falei para ele o meu nome em português e respondeu que aquele nome não servia para rituais que ele ia fazer. O nome que ele queria era nome de benzimento (na época não lembrava qual era meu nome tradicional).

Passados alguns instantes ele voltou a mim e falou que ia fazer o ritual de cura, mesmo sem nome tradicional ou de benzimento. Disse que vai utilizar todos os nomes tradicionais do nosso Clã que ele conhece. Assim ele fez o primeiro ritual, fez o segundo e terceiro. Comecei a sentir melhora e falei para ele que as dores que sentia estavam diminuindo e que ele já podia ir para sua casa. No dia seguinte, eu já estava me sentindo melhor, mas ainda fraco fisicamente. Começou a conversar comigo, perguntou se eu queria saber por que estava doente. Falei que sim, que podia contar para mim o que sabe sobre mim ou da minha doença. Ele falou que era uma feitiçaria de um rezador a pedido de uma pessoa que estava com inveja. Me disse que podia morrer de repente, pois o rezador fez aquele ritual para mata. A minha sorte para que a feitiçaria não fosse forte em mim foi que o rezador não sabia meu nome tradicional, ou melhor, nome de benzimento. Ele deve ter feito com meu nome em português ou mencionando nomes tradicionais de nosso Clã que ele sabia de maneira aleatória, sem acertar o meu nome tradicional, especificamente.

Na ocasião esse pajé contou como era escolhido um nome de benzimento, sua relação com totem de cada clã, a importância no momento de enfermidade assim como na feitiçaria e outras informações sobre nome tradicional de uma pessoa Baniwa. Falou que por causa dessas relações de nomes com espiritualidades que os ancestrais evitavam de chamar em público o nome de benzido da pessoa. Se uma pessoa chamava alguém em público pelo seu nome sagrado (benzido) soava como uma provocação ou desrespeito. O que era comum entre as famílias e parentes ancestrais são os termos de parentesco, como: irmão, irmã, tio, tia, primo, prima, cunhado, cunhada, vovó, vovô e assim por diante. Falou ainda que nessa época era comum a pessoa ter apelido, que não era benzido ou reconhecido pelos espíritos dos seres vivos da natureza, como ocorre com o nome de benzimento. Então, quando alguém não queria chamar alguém pelos termos de parentesco utilizava apelido.

O nome tradicional de indígena (no caso dos Baniwa) não é apenas para identificação fisionômica da pessoa, mas para representar a especificidade cultural, tradicional e ambiental do grupo frátrico e clânico. É símbolo de reconhecimento da fratria (se é *Walipere-idakeenai*, *Dzaawi-iminanai*, *Awadzoro*, etc.), dos seus clãs (irmão-mais velho, irmão mais novo, irmão do meio, clã servo), da função e papel dos seus membros (líder, pajé, rezador, caçador, pescador, etc.). Através de nomes todos reconhecem e sabem quem é o líder do grupo e qual o clã a que pertence cada membro. Conseqüentemente sabem da localização geográfica do seu território. Lea (2015) observou também esse fenômeno entre povo Mebengokré como uma lógica dialética.

Evidentemente, pois não se trata de uma escolha pela beleza sonora da palavra, muito menos ser uma escolha sorteada, aleatória. Segundo Lea (2015), “[...]. Os indivíduos de ambos os sexos têm entre cinco e trinta nomes. Na ocasião de sua transmissão, os nomes tendem a ser divididos entre vários nominados. Parece-me que este fenômeno deve-se a uma lógica dialética” (p.270). A escolha é uma transmissão, preservação tradicional, reconhecimento e identificação. Além de carregar representação totêmica tomada como referência espiritual do grupo (avô). Significa que a escolha de nome da pessoa não era ou é tarefa fácil. Essa mesma autora defende que,

Cada casa é uma unidade exogâmica, cuja identidade distintiva e substanciada metaforicamente por bens simbólicos inalienáveis que integram seu patrimônio. Poder-se-ia argumentar que todo bem é simbólico, mas este termo é especialmente apropriado aqui, uma vez que os bens herdáveis na sociedade mebengokré são imateriais: nomes pessoas e prerrogativas (nekrets)” (LEA 2015, p.267).

É importante observar que os membros da família de líderes tradicionais tinham as suas disposições os nomes tradicionais específicos para seus membros, nomes apropriados e com significados de liderança. Para um recém-nascido do grupo ou da família de liderança tradicional tem de escolher nome adequado para ele. Para quando crescer todos os membros do grupo sabem da sua função na sociedade clã, apenas através de seu nome.

Esse processo de escolha, significação e importância de nome tradicional indígena que os diferenciam da tradição ocidental onde um nome precisa de sobrenome para direcionar e especificar melhor a identificação da pessoa. Segundo Lea (2015) “Os nomes e nekrets mais valorizados são os mais “puros”, no sentido de pertencerem indiscutivelmente a uma Casa” (p.274). Quando se expressa “puros” a estes nomes é porque eles precisam estar completos, terem sentidos, significados, ter identidade e se manifestar através da pessoa que o tenha. Outra característica diferente que o nome tradicional do ocidente é que esses nomes não

podem ser repetidos em outras pessoas de mesma geração como acontece com o nome Pedro, Tiago, Madalena, Maria e outros nomes. Essa tradição de nomear membros de clã e identificação vem sendo preservada e considerada como importante da cultura hierárquica do povo Baniwa. Simboliza a organização, governança, gestão territorial e poder social.

12. TRANSFORMAÇÃO DO PARENTESCO E O CASAMENTO

Entre os Baniwa, o termo ‘parentesco’ não é exceção quando se trata de transformação social ou do sistema de organização dos povos nativos. Existem indícios que indicariam que em tempo ancestrais, a organização de parental e a sua prática cotidiana era diferente que os tempos atuais. Talvez mais organizado ou mais visível em se tratando da prática cotidiana destes termos. Organizado no sentido de respeitar a formação de linhagem de seguindo a tradição de cada fratria e clã, praticar relações sociais através das leis tradicionais de parentesco em convivência para/com outras fratrias e clãs. Assim como a aproximação ou distanciamento relacional, sem mencionar respeito a divisão do território e relações comerciais ou trocas entre eles. Muito diferente dos dias atuais em que os Baniwa parecem não dar importância para suas fratrias e seus clãs, às suas relações com outros clãs nos momentos de decisões importantes para suas aldeias ou familiares.

Nesses tempos, por exemplo, o casamento não ocorria de qualquer forma ou com qualquer mulher e homem sem antes saber seu clã e relações tradicionais entre esses clãs pretendentes. Tanto os pais do pretendente quanto os pais da mulher pretendida fazem essa análise antes de tomarem decisões de concordar ou não com a união dos seus filhos. Nessa análise examinam se o clã do pretendente ou da pretendida é cruzável, se a relação tradicional entre esses clãs é saudável ou conturbada ao longo de anos de convivência. Se esse clã possui terra tradicional perto ou longe, se essa terra é fértil ou não. Examinam também se já existe alguém da família casado ou casada com alguém de mesmo clã e se essa união é boa ou não. Mesmo que todos esses itens são aprovados para casamento, ainda fazem exames de relações sociais existentes entre essas famílias.

Somente depois de analisar todos esses itens relacionais entre os clãs e entre as famílias que os ancestrais liberavam a união dos filhos. Momento como esse não é tão tranquilo e fácil como se pensa. Geralmente, a família da mulher pretendida sempre aproveita esse momento para descarregar toda a carga de discordância ou de conflitos acumulados entre as famílias e seus clãs ao longo de convivência. A família do pretendente é obrigada a

concordar se não quiser decepcionar o seu filho ou azedar a relação com família da pretendida e do seu clã. O momento também é aproveitado pela família da mulher e seu clã para propor novos acordos de convivência, da troca e comercialização entre eles.

Exemplos como esta são inúmeros, aqui vamos citar para referenciar esta discussão, apenas a fratria *Awadzoro*. Essa fratria não é originária da região do igarapé *Pamaali*, seu território tradicional fica na região de transição de terra baixa com a terra firme no rio Içana, conhecida como *dzawinai*²⁴ ou região dos lagos. Mas, através de casamento com os *Walipere-idakeenai* esta fratria conseguiu algumas porções de terras naquele igarapé (*Pamaali*). Em contrapartida os *walipere-idakeenai* tem acesso livre à região dos lagos, com direito de abrir sítios para morar e fazer a roça. Ocorre que ao longo das décadas os *walipere-idakeenai* migraram da região do igarapé *Pamaali* para as terras das margens do rio Içana e seus afluentes. Esvaziando as suas terras tradicionais naquele igarapé. E os *Awadzoronai* continuaram morando na região por muito tempo depois do *Walipere-idakeenai*. Tempo suficiente para se tornarem os últimos e principais habitantes do rio *Pamaali*. Assim tornou-se como terra tradicional dos *Awadzoronai*. Mas, na realidade não são todas as terras do igarapé que pertencem ou pertenciam a esta fratria, apenas algumas porções, como: *Tsitsiali*; *Keraaro*; *Oowada-itanhimi* e *Eewa-iikaami*. Os restantes das terras continuavam ou continuam sendo dos *Walipere-idakeenai*.

Outros exemplos são os grupos dos Baniwa que atualmente habitam na região dos lagos, considerados *Dzaawi-iminanai*. Os ancestrais desses grupos são originários do alto rio Uaupés. Vieram para esta região porque um dos originários da região dos lagos tinha casado com uma mulher pertencente aos grupos da região do alto rio Uaupés. Em contrapartida a este casamento, ganharam direito de morar e fazer a roça na região dos lagos no médio rio Içana. Seus descendentes se fixaram nessa região e hoje são habitantes tradicionais reconhecidos daquela área por todos os clãs e fratrias Baniwa do rio Içana. Esses exemplos demonstram que a união de filhos em casamento nos tempos dos ancestrais não é apenas a união do homem

²⁴ A palavra *dzawinai* tem dois significados distintos: região dos lagos e fratria de um grupo de Coripaco. A região dos lagos inicia acima da aldeia de Santa Marta vai até próximo a antiga aldeia Pupunha Rupitá. O grupo Coripaco da fratria *Dzawinai* ou Onça-tapuia é originário do rio Guainia, na Colômbia, especificamente, na aldeia de Catanacome e aldeias próximas. Essa fratria nunca migrou ou viveu no rio Içana, portanto, não é o mesmo grupo que *Dzaawi-iminanai*, presente atualmente na região do rio Içana. *Dzawi-iminanai* significa guardiões da região dos lagos, que pode ser qualquer clã de qualquer fratria vivendo na região dos lagos para vigiá-la. Por exemplo, na aldeia de Tunuí Cachoeira, *Kadaopoliri* é considerado fratria *Dzaawi-iminanai*, pois seus antecedentes moravam na região dos lagos e depois migraram para região de Tunuí Cachoeira. Até hoje em dia existem três ou mais grupos clânicos se consideram *Dzaawi-iminanai* no rio Içana, pois seus antecedentes já viveram ou vivem há centenas de anos naquela região.

com a mulher. Existem um conjunto de situações e regras que gira ao seu entorno para sustentá-lo e garantir sua existência permanente ou duradora.

Entre os ancestrais a primeira opção de casamento era entre os primos cruzados, filho do irmão com a filha da irmã ou vice-versa, independente, do clã do pai da pretendida. A segunda opção é entre os clãs cunhados, por exemplo, *Awadzoro* verso *Walipere-idakeenai*. Ou seja, o filho do irmão que não pretende casar com a filha da irmã do pai, tem como a segunda opção casar com a filha do pai de clã cunhado da fratria do seu pai. Por exemplo, *Awadzoro* é cunhado legítimo, tradicional e mitológico de *Walipere-idakeenai*. Desta forma, o filho de um *Awadzoro* tem como a segunda opção a filha de pai da fratria *Walipere-idakeenai* ou vice-versa. Nestas duas opções, o rito e o processo de casamento continuam iguais.

O casamento também pode ocorrer com quaisquer outros povos de diferentes fratrias fora do ciclo familiar e do parentesco clânico. Mas o rito e processo são mais delicados, envolvem mais gente, mais clãs e fratrias. Quando um casamento envolve uma fratria de etnia não Baniwa, a família da pretendida precisa saber se o clã do pretendente não é inimigo tradicional da do seu clã, se não há nenhuma incidência no relacionamento com nenhum (a) dos seus membros ao longo do tempo ou se não tem intensão maliciosa por trás da união com o grupo. São questões que exigem conversas entre os membros da pretendida tanto da família quanto da sua fratria. Somente depois dessas conversas e análises que a família e seus clãs deliberam sobre o casamento dos envolvidos.

Da mesma forma que os termos de parentesco são levados a sério em casamento nos tempos dos ancestrais, os termos frátricos e clânico também são tratados da mesma forma. Cada fratria é composta de três a seis clãs considerado irmãos clânicos. Entre esses clãs o casamento é proibido, pois são considerados irmãos de mesmo clã e fratria.

Significa dizer que os filhos homens de irmãos homens não podem casar com as filhas mulheres, pois são irmãos de sangue. Por exemplo, meu filho não pode casar com a filha do meu irmão (regra tradicional), pois são primos-irmãos. Mas ele poderia casar com a filha da minha irmã, porque nesse caso são primos cruzados, seria um casamento entre primos cruzados. No caso das famílias clânicas ocorre a mesma coisa, opera a mesma regra tradicional. Sendo assim, a opção para casamento recai sobre a família clânica considerada cunhada. Essa família clânica tem a mesma estrutura de organização, possui clãs e são irmãos entre eles (irmãos clânicos), portanto, não podem casar entre si, apenas com os clãs da fratria oposta (fratria cunhada).

Nesse sistema, a bilateralidade de cunhado é sustentada através da reciprocidade. Quando um homem de família pertencente ao oposto casa com uma mulher de clã cunhado, o

irmão ou parente desta mulher tem como opção prioritária casar com a irmã do pretendente ou com qualquer outra pertencente a sua fratria.

Se a família da mulher não possui homem de categoria para casar, a oportunidade passa para qualquer membro homem e solteiro da fratria da mulher. Quando não há homem para casar com a irmã do marido e com qualquer mulher da fratria dele, deve pagar para a família dela com algo de alto valor econômico e rentabilidade, como: casa; roça; canoa e até porção de terra em seu território. Desta forma, as duas fratrias seguem firmes em suas relações interclânicas, paralelamente consolidadas e preservadas através da política de reciprocidade no casamento. A seguir, demonstração de como acontecem casamentos entre essas fratrias e clãs:

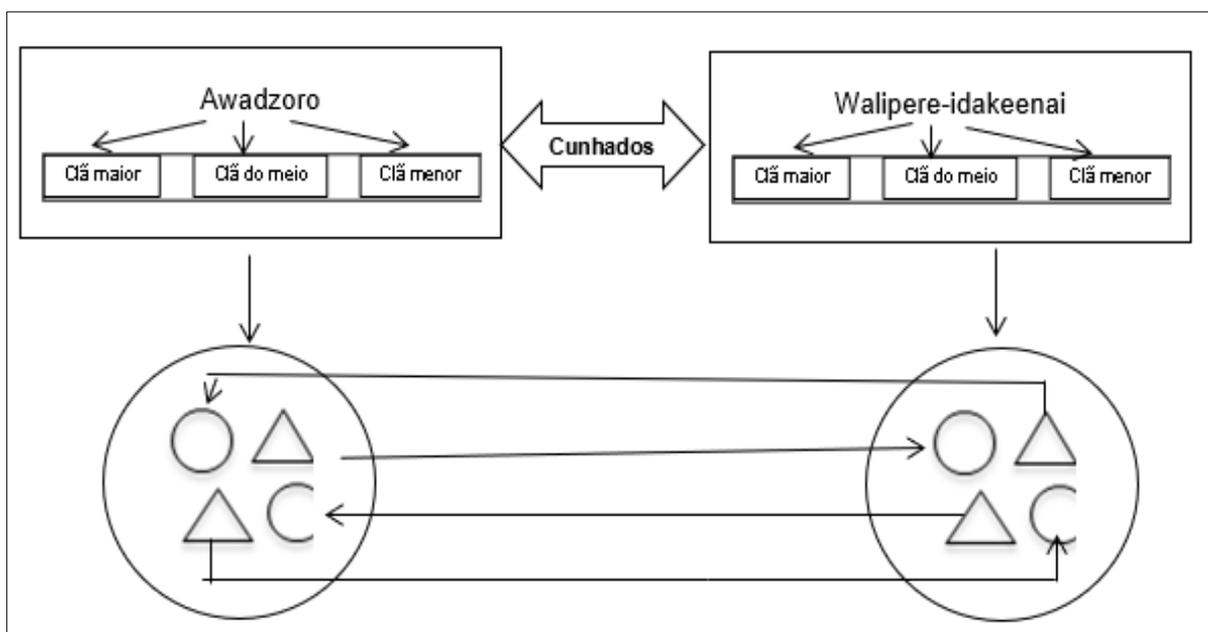


Ilustração 11 – Casamento frático Baniwa
Fonte: Ilustração do autor

Por serem clãs cruzados ou cunhados, a opção de casamento entres os primos cruzados é o preferencial, visto como legal, permitido, considerado ideal pela sociedade ancestral. É a forma encontrada para consolidação e manutenção da estrutura de parentesco que forma a sociedade Baniwa. Segundo o antropólogo sul-africano Meyer Fortes (2011), “Ele é um sistema social, aquele sistema social específico, apenas enquanto seus elementos e componentes forem mantidos e substituídos; e o processo de substituição é o ponto crucial, pois o tempo de vida do organismo humano é limitado.” (p.4). Significa que para manter esse sistema funcionando são necessários que essas organizações de estruturas, trocas culturais estejam permanentemente ativas e aceitas pelas comunidades.

O rompimento de uma delas pode não destruir as estruturas, mas causa cicatriz que pode confundir a linhagem da próxima geração, desvia o percurso ideal da sociedade daquele povo. Por isso, a manutenção dessas estruturas deve ser preservada e mantida funcionando. Segundo Fortes (2011) que analisa e explica como funciona esse tipo de necessidade e manutenção da estrutura social.

Naturalmente, generalizações desse tipo não são suscetíveis de observação e experimentação, nem se prestam a discussões teóricas compensadoras. Elas são úteis somente como um passo na tarefa de se dar conteúdo empírico ao estudo e ao ator tempo em estrutura social. Elas nos levam a perguntar quais são os mecanismos institucionais e as atividades costumarias de reprodução social numa dada sociedade e como eles operam. O mecanismo típico é bem conhecido: em todas as sociedades humanas a fábrica, por assim dizer, da reprodução social é o grupo doméstico. É este grupo que precisa permanecer em ação por um período de tempo suficientemente longo, para permitir a criação de filhos até o estágio de reprodução física e social, para que a sociedade se mantenha. É um processo cíclico. O grupo doméstico passa por um ciclo de desenvolvimento análogo ao ciclo de crescimento de um organismo vivo. O grupo, enquanto unidade retém a mesma forma, porém seus membros e as atividades que os unem passam por uma sequência regular de mudanças durante o ciclo que culmina com a dissolução da unidade original e com a sua substituição por uma ou mais unidades do mesmo tipo (p.06).

Isso nos explica que é necessário existir um sistema que organiza, mantenha e preserva esse sistema, apesar das mudanças ao longo do tempo e das gerações. Mas estas mudanças não rompem ou mudam as estruturas, elas as fortalecem pois são dos mesmos topos. Se ocorrer generalização nesse sistema, as estruturas que formam a sua linhagem central podem confundir ou desviar a direção da formação daquela sociedade.

Em outras palavras, quando uma pessoa pratica ato fora do aceitável pelo seu grupo passa ser vista como mal-educada, como pessoa sem respeito, traidor da linhagem tradicional do grupo e outras formas de denominações. Lévi-Strauss ao analisar a proibição de incestos entre os povos Kenyah e Kayan de Bornéu, nota que a proibição estende para todos os membros próximos de uma família. Assim entre os Baniwa, a proibição de incestos é estendida para membros da família. Segundo Lévi-Strauss (1982)

Quanto às sanções sociais, são tão pouco fundadas sobre considerações fisiológicas que nos Kenyah e nos Kayan de Bornéu, que condenam o casamento com a mãe, a irmã, a filha, a irmã do pai ou da mãe, e a filha do irmão ou da irmã, "no caso das mulheres que se encontram relativamente ao indivíduo na mesma relação de parentesco, mas por adoção, estas interdições e os castigos que as punem são - se tal é possível - ainda mais severamente aplicadas (p.51).

Por isso, os ancestrais Baniwa buscavam e ainda buscam preservar as regras tradicionais de casamento ou das relações tradicionais entre os grupos clânicos, pois essas

regras possuem importâncias imensas para organização social, cultural e estruturação parental do Povo. A prova disso são as pessoas que manifestam, muitas vezes em eventos públicos, temer que a prática incompatível de relações de casórios desorganize a estrutura de parentesco, cause conflitos entre as famílias, podendo chegar a causar desunião entre eles, como já aconteceu com vários clãs e famílias. “Nós, hoje em dia, não estamos respeitando as regras de casamento como nossos ancestrais. As pessoas estão se casando de qualquer jeito, com qualquer homem e mulher. Nossos filhos não sabem mais quem são os primos-irmãos e primos cruzados, é uma bagunça total.”²⁵. Essa fala demonstra que a maioria das regras tradicionais de casamento e das relações sociais dos ancestrais poucos operam na sociedade atual dos Baniwa e conseqüentemente os valores sociais e culturais enfraquecidos. Isso porque desde a colonização europeia essa forma de organização e das estruturas que formam o parentesco começou a enfrentar o desgaste.

Uma das principais crucialidades para esse processo é a adoção da tradição e cultura branca (não-indígena) de nomear os indivíduos do grupo étnico com as palavras que não têm significados e importâncias para o clã, palavras que não possuem fundamentos e simbolismos aos mesmos. São utilizadas para nomear os indivíduos, como: Pedro, João, Paulo, Maria, Isabel, Madalena e outros. Desde quando começaram a utilizar estas palavras para nomear filhos ou trocar nomes tradicionais por elas, os nomes tradicionais (Baniwa) foram desaparecendo, assim como as frequências de usos dos termos de parentesco entre os membros das famílias.

Atualmente, temos a convicção de que a maioria dos jovens Baniwa não sabe mais quem são seus parentes de segundo ou terceiro grau, até mesmo os parentes de primeiro grau em alguns casos, nem a relação do seu clã com os outros clãs (cunhados e outros). É perceptível que mesmo nas intimidades dos irmãos de uma família dificilmente vai ouvir eles se chamarem pelos termos de parentesco, como: irmão; irmã; primo; etc. Usa-se em seus lugares nomes que vêm da cultura e tradição ocidental, como: Pedro (irmão); Maria (irmã); José (primo); Madalena (prima) assim por diante. Os termos de parentesco em cada dia vão ficando distantes das expressões cotidianas desses irmãos.

No plano do saber, eles sabem que são irmãos, sabem quem são os seus primos, mas apenas no saber. Na prática eles se chamam pelos nomes em português e os termos de parentesco ficam ao lado, inutilizados. Do ponto de vista clânica essa situação fica mais complicada porque na maioria das vezes um clã não sabe quem são seus irmãos clânicos.

²⁵ Tradução do autor - fala de líder religioso Baniwa, 56 anos de idade, morador da aldeia de Tunuí Cachoeira - médio rio Içana, durante a conferência religiosa em 01 de março de 2018.

Sabe que são parentes de clã, mas não sabe se são irmãos mais velhos ou irmãos mais novos ou do meio clanicamente. Ou seja, eles não se conhecem como irmãos de clãs, apenas como parentes Baniwa, pois os nomes em português não os identificam como daquele clã. Enquanto nos tempos dos ancestrais cada pessoa sabia quem são seus parentes, sabe quem são seus parentes clânicos e parentes familiares, todas aquelas pessoas que formam a sua árvore genealógica. A seguir, demonstração de organização de parentes nos tempos dos ancestrais.

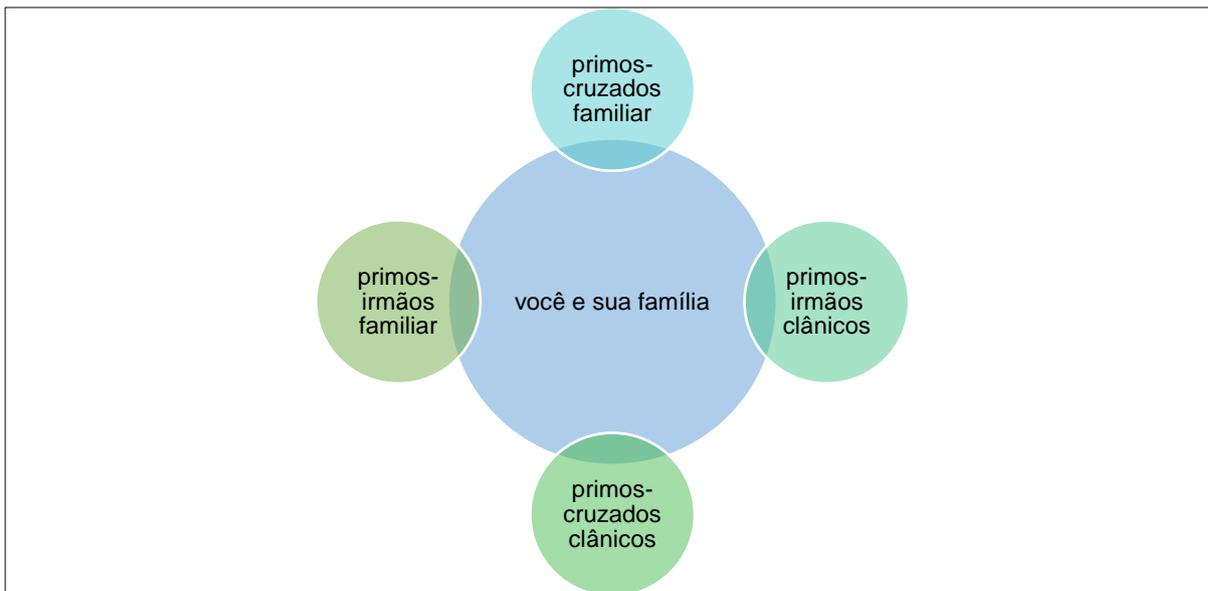


Ilustração 12: Organização de parentes na sociedade ancestral Baniwa
Fonte: Ilustração do autor

Sendo assim, o reconhecimento através de nome era fácil, pois cada grupo de parentes tinha seus nomes tradicionais e através deste nome era identificado o nível de parentesco que carrega em relação a sua família e o clã. Na figura acima é possível identificar dois grupos de parentes: familiares e clânicos. Familiares são aqueles parentes formados a partir de você: seu pai; seu avô; bisavô; tataravô e assim por diante. Parentes clânicos são aqueles formados a partir de sua fratria: clã de irmão mais velho e clã de mais novo. Sendo assim, uma pessoa, nos tempos ancestrais, tem seus parentes familiares e parentes por clãs. Definidos e organizados de geração a geração até os primeiros contatos com os não-indígenas, a partir do qual começou a transformação em todos os aspectos.

A substituição de nome tradicional pelo nome em português ou transformação acelerada de cultura e tradição, do ponto de vista da sociedade envolvente (não-indígena) é bom ou é uma questão normal. Pois demonstra que os povos indígenas estão ficando ‘civilizados’, que estão se tornando ‘cidadãos comuns nacionais’, indivíduos de ‘direitos iguais a qualquer brasileiro’, portanto, não devem ser tratados diferentes que os outros cidadãos brasileiros. Muitos indígenas aceitam essas transformações como normal, desejado e

elogiam isso como conquista de direitos iguais. Não percebem que, de certa forma, estão (estamos) caminhando para a direção que os políticos da extrema direita pregam ou desejam que os povos originários se transformem em cidadãos com direitos comuns, mas sem direitos específicos, como direitos à terra, às políticas públicas específicas, e assim por diante.

Enquanto a substituição de nomes tradicionais, hipoteticamente, tem consequências, comove estruturas parentais, organizações sociais, governanças e gestão territorial e merecem análises e reflexões. Lévi-Strauss chamou atenção para esse cuidado, citou o problema que o casamento de sobrinha com seu tio traz para grupos familiares. Na narrativa não deixou claro o motivo desse casamento, mas independente do motivo, comoveu a estrutura de organização. Segundo Lévi-Strauss (1982),

Assim, a maioria dos sistemas de parentesco das tribos sul-americanas que praticam o casamento entre primos cruzados estabelece a identificação entre os avós e os sogros. Este uso explica-se facilmente pela prática do casamento avuncular, a saber, quando uma moça se casa com seu tio materno seus sogros e seus avós se confundem. Mas esta perspectiva puramente feminina deveria do ponto de vista masculino, acarretar simetricamente a assimilação dos sogros à irmã e ao cunhado (p.161).

Poderíamos citar vários exemplos como esse, mas isso não é o foco desta discussão. Mesmo assim vamos citar algumas situações para mostrar como impacta na vida real de um grupo social. Desde quando os Baniwa adotaram a substituição de nomes tradicionais pelos nomes em língua portuguesa, como: Pedro; Tiago; José; Maria, nomes que não identificam os indivíduos como membros de grupos clânicos específicos ou como irmão-clânico mais velho, mais novo, do meio, nem mesmo como membros de famílias líderes tradicionais de aldeias, o casamento entre as fratrias e clãs tem se confundido, a governança e a gestão territorial enfraquecida.

A tradicional linhagem de liderança começou a enfrentar resistência e descontrole. Os clãs não seguem mais as tradições de deixarem lideranças nas mãos das famílias tradicionais de lideranças. Começa então as disputas pelas lideranças frátricas por quaisquer membros de quaisquer clãs daquelas fratrias, assim como disputa pela liderança na aldeia. A liderança é disputada por qualquer morador da aldeia, até pelos membros das famílias não tradicionais (que não são famílias moradoras antigas daquela aldeia).

Também encurta extensão da linhagem uma vez que os membros de um clã não os praticam em seus relacionamentos cotidianos com os demais membros de seu grupo. Usam entre eles em seus cotidianos, os nomes em língua portuguesa, espanhola, inglês, etc. em vez dos termos de parentesco. Ao longo das gerações, os parentes clânicos de mesma fratria vão

se distanciando ao ponto de se verem apenas como quaisquer outras pessoas. Não como parentes próximos ou consanguíneos: irmãos-clânicos de mesmo grupo.

Nesse sentido, o saber que cada membro de cada clã da mesma fratria tem sobre os seus parentes diminui. Muitas vezes eles sabem que existem seus parentes de clã, mas não sabem aonde estão e quem são. Mesmo que sabem quem são, muitas vezes não sabem se são seus irmãos mais novos, velhos ou irmãos do meio. Eu sou a prova disso, se alguém me perguntasse nesse momento, eu saberia dizer quem são e aonde estão meus parentes clânicos. Mas não saberia dizer se são meus irmãos mais novos, mais velhos ou irmãos do meio via clã. O que saberia é que são meus parentes Baniwa da mesma fratria, saberia até nomes em língua portuguesa. Mas, na aplicação imediata dos termos de parentesco, não saberia.

A mesma coisa acontece com as gerações Baniwa de hoje em dia. Muitos sabem quem são seus parentes, mas não sabem se são seus irmãos clânicos mais velho, mais novo ou do meio, etc. Consequentemente não sabem quem é o clã líder da sua fratria, situação que faz com que todos os clãs se acham líderes da sua fratria. Não é apenas a substituição de nome tradicional pelo nome em português que resulta nessa situação, também é influência de política de organização social que vem da cultura não-indígena, assim como a política de conquista e poder (capitalista) adotada dessa mesma cultura (não-indígena). São várias situações que contribuem para que todos os clãs Baniwa chegassem a esse nível de desconhecimento da organização social dos seus ancestrais.

A outra consequência que pode ser associada à substituição de termos de parentesco pelo nome em língua portuguesa e das outras línguas é a elevação das relações amorosas não permitidas entre os clãs de uma fratria, como por exemplo: primo-irmão com prima-irmã clânica; primo-irmão com prima-irmã familiar; sobrinho com tia paterna; sobrinha com tio paterno e outros graus de parentesco próximo de uma família. São relações amorosas consideradas incestuosas, imorais e irresponsáveis entre os clãs e fratrias Baniwa. Por isso, esses tipos de relações amorosas são mantidos escondidas pelas pessoas que se envolvam. Não apenas porque são relações proibidas, mas também porque as pessoas têm medo de serem rechaçadas nas aldeias.

Mas, não é toda vez que os espertalhões conseguem manter em segredo esses tipos de relações. Em muitos casos são flagrados e acabam sendo descobertos, causando desconfortos e conflitos entre as suas famílias. Em outros casos, mesmo que as famílias descubrem esse tipo de relacionamento encobrem as pessoas (filhos, netos, sobrinhos, etc.) envolvidas com medo de perderem seus níveis de afetividade, moralidade e responsabilidade com os demais comunitários e dos seus grupos clânicos. Algumas famílias, na tentativa de

esquecer esses desconfortos e conflitos, migram para outras aldeias, cidades e países. Situações como essas contribuem para o aumento da estatística de mães solteiras, das crianças não reconhecidas pelos pais biológicos e outras consequências.

Não tenho dados estatísticos sobre esses casos para fazer comparações entre as ocorrências no passado com as ocorrências de hoje. Mas, não há dúvida que os casos como esses são mais comuns nos dias de hoje do que nos tempos dos ancestrais. Isso porque os que eram antes primos-irmãos se veem (hoje em dia) apenas como parentes étnicos, como quaisquer outras pessoas: parentes Baniwa; parentes Coripaco, etc., não se veem mais como se viam os jovens das gerações anteriores, a partir dos termos parentais. Por isso, (creio eu) relacionamento afetivo entre jovens ocorre de maneira confusa em relação ao relacionamento permitido ou considerado ideal pelos clãs e fratrias Baniwa.

Junto com todas estas situações vem a diminuição do uso cotidiano dos termos entre os membros da família, clã e fratria. Antigamente, os irmãos de uma família, de clã e membros de mesmo grupo se respeitavam como consanguíneos, utilizavam os termos de parentesco específicos quando se dirigiam aos irmãos mais velhos, irmãos mais novos e do meio. Atualmente, esses termos são poucos praticados nas relações desses irmãos em comparação com as práticas diárias entre as gerações anteriores. Os irmãos de uma família não utilizam o termo 'irmão' em seus relacionamentos cotidianos, do dia a dia. Utilizam nomes em língua portuguesa, etc.

É comum nos dias de hoje irmãos se tratarem como quaisquer outras pessoas, se chamando de João, Paulo, Elena, Maria, etc. Raramente utilizam o termo 'meu irmão, minha irmã'. Essa forma de tratamento dentro de uma família, do clã e fratria mostra que esses membros não se reconhecem/se priorizam parentes consanguíneos, apenas como parentes étnicos. Etnólogo e antropólogo francês Marc Augé chama esse tipo de mudanças de considerações de parentesco de "parentes fictícios". São parentes estabelecidos e criados a partir das suas relações sociais com outros povos, não de consanguinidade como os antepassados. Segundo Augé (2015, et al),

Dois indivíduos são parentes se um descende do outro (laços de filiação directa) ou se ambos descendem ou afirmam descender de um (ou de uma) antepassado (a) comum. Neste caso, o parentesco entre os dois indivíduos – quer seja real (quer dizer, que o laço social que estabelece assenta num laço biológico de consanguinidade) ou fictício (dizem-se parentes, consideram-se e comportam-se como tal mesmo se, de facto, nenhum laço de consanguinidade existe entre um e outro) – é determinado pelo facto de provirem – ou afirmarem provir – de uma mesma filiação. Assim sendo, esta pode ser real (se existe um ascendente a partir do qual se estabelece uma linha genealógica ininterrupta) ou mais ou menos fictícia [...] (p.13).

Além disso, uso de nome sem sentido e significado também enfraquece a gestão e governança territorial e social. Isso porque diminui o poder da pessoa em gerir a governança territorial e social uma vez que seu nome não a indica como pessoa de linhagem de liderança de nenhum clã, fratrias. Ou seja, seu nome não a associa à liderança tradicional de nenhum clã, grupo ou aldeia. O nome em português, espanhol, inglês e em qualquer outra língua que não seja a língua Baniwa, a pessoa e a família tornam-se comum como qualquer outra família. E a partir do momento que a família de liderança tradicional se torna uma família comum como qualquer outra família, perde seu poder de liderança, de governança e gestão territorial.

Surge então a necessidade de escolher alguém com perfil imaginada para governar e gerir um território. Assim, começa a adaptação do modelo não-indígena de escolha de líderes (através de votação, indicação e outras formas). Mas isso não resolve a necessidade de liderança na aldeia e território, porque a pessoa escolhida através de voto não é vista como líder, apenas como representante diante dos não-indígenas, das outras aldeias e de outros povos. Diferentemente se o líder fosse de uma família tradicional, que teria poder e autonomia de tomar decisões independente da opinião de outros aldeões.

É uma questão de concordância, pois há quem considera que o representante eleito é o líder que tem poder e autonomia sobre os demais aldeões. Mas há outros que não o vêem assim. “Nosso representante, que se diz nosso líder, não tem coragem de falar com as autoridades que as vezes chegam aqui na nossa aldeia, como que ele se considera nosso líder? Imagina ele com as autoridades lá na cidade, que é muito diferente e difícil do que aqui.” (Morador de Assunção do Içana, 48 anos, 24/10/2016). Em outras aldeias visitadas há conversas e opiniões nesse mesmo sentido, em tom de que o eleito para lutar pelas necessidades da comunidade não desempenha papel de líder. Não vou entrar em discussão sobre a diferença dos termos ‘líder e representante’, pois exigiria uma discussão aprofundada e teria que fazer a pesquisa para melhor explicação.

No próximo capítulo serão apresentadas as experiências no campo acadêmico, profissional e políticas partidárias e políticas indígenas. Especialmente das participações em lutas pelos direitos individuais e coletivos dos povos indígenas. A ideia de trazer estas experiências para esta discussão é para mostrar como nós (pessoas) mesmos desconstruímos o que construímos no passado. Somos agente de transformação natos, promovemos àquilo que mais adiante criticamos e destruímos, seja pelo fracasso ou mudança de focos. Com estas perspectivas que estas experiências buscam mostrar como cada ação realizada ao longo do tempo transforma a sociedade para qual fora realizada.

PARTE IV
TRAJETÓRIAS E PARTICIPAÇÕES EM POLÍTICAS PÚBLICAS INDÍGENAS E
NÃO-INDÍGENAS

13. TRAJETÓRIA ACADÊMICA, PROFISSIONAL E POLÍTICA

Trataremos aqui de experiências de participações em alguns dos principais projetos implantados desde os anos noventa até a década de 2020. Em especial na área da educação, como: ingresso à profissão de educador (professor); implantação de Escola Piloto; ingressos aos cursos superiores, mais especificamente, do ponto de vista crítico das formas de acesso através da política de ação afirmativa/cotas. Também se trata das experiências de participações em movimentos de lutas pelos direitos indígenas, assim como participações em políticas públicas não-indígenas (política partidária). O objetivo é mostrar as contribuições como liderança, político, estudante e indígena no processo de transformação intercultural, interétnica, sociopolítica, socioeconômica dos Baniwa.

Enfrentar uma realidade diferente que a vivida desde criança não é fácil em todos os aspectos e sentidos. Nós povos nativos, apesar de sermos minoria entre as populações brasileiras, somos os que mais enfrentamos discriminações, ameaças pelas terras que ocupamos, violações de nossos direitos e outras inúmeras situações que enfrentamos desde a chegada dos não-indígenas ao chamado Brasil. Há 500 anos que o “índio é aquele que deve morrer. 500 anos proibidos para esses povos classificados com um genérico apelido, negadas as identidades, criminalizada a vida diferente e alternativa.” (HECK, 2012, p.9). São as que fazem as nossas caminhadas étnicas, políticas, acadêmicas, profissionais e financeiras sejam repletas de dificuldades, problemas e desafios. Não é somente os indígenas que enfrentam esses problemas, as outras sociedades minoritárias também enfrentam problemas semelhantes, mas talvez nessas outras sociedades pesam mais os problemas econômicos e racismo do que os problemas que os povos indígenas enfrentam. Na maioria das vezes as dificuldades dos indígenas ultrapassam os limites geográficos, culturais, linguísticos, políticos e religiosos.

No campo acadêmico, entre outras dificuldades, enfrentamos as carências de vagas no ensino superior. Nas universidades públicas do país quando abrem concursos vestibulares para graduação, mestrado e doutorado, as vagas são mínimas. Para a noção de vagas ofertadas para indígenas, tomamos como exemplo, a média de quarenta vagas para graduação. Destas vagas, duas são para indígenas. Segundo o pedagogo e professor Marcos André Ferreira Estácio (2015),

No Amazonas, o então governador do estado, ao sancionar, aos 31 de maio de 2004, a Lei Estadual nº 2.894, determinou que das vagas oferecidas em concursos vestibulares pela UEA, a reserva, a partir do vestibular de 2005, de um percentual de vagas, por curso, no mínimo igual ao percentual da população indígena na

composição da população amazonense, para serem preenchidas, exclusivamente, por candidatos pertencentes às etnias indígenas localizadas no estado (p.1).

Nos mestrados e doutorados não é diferente, essas quantidades de vagas despencam para uma vaga. Além disso, nos editais fazem ressalva, ‘caso as vagas destinadas para estudantes indígenas não forem preenchidas, estas serão remanejadas para ampla concorrência’. Reservam-se as vagas apenas para mostrar que cumprem com as legislações de direitos e das leis de acesso às políticas públicas para povos indígenas. Isso significa que para os estudantes indígenas não há caminho certo e fácil a percorrer. Há vários obstáculos, mesmo com a Lei de cotas, PROUNI, bolsa permanência as dificuldades são muitas para ingressar e permanecer nas universidades públicas brasileiras.

A questão financeira é outro desafio para os estudantes indígenas. Apesar de ter passado mais de quinhentos anos de contatos com os não-indígenas e com o mundo capitalista e globalizado, os povos indígenas continuam vivendo conforme as suas tradições e culturas, livres de custos financeiros para se alimentarem e dormir. Esta forma de vida é abandonada ao saírem das aldeias para enfrentarem a academia e a cultura externa. Em que há obrigação de calcular o peso da comida por preço, por dia, semana e mês. Essa forma de vida requer recursos financeiros para se manter nos estudos. Daí surge à questão, de onde esses estudantes vão obter esses recursos financeiros? Como vão se alimentarem, se vestirem, dormirem e se locomoverem durante os cursos?

A análise desses doze trabalhos acadêmicos que abordam o ingresso e a permanência de estudantes indígenas no ensino superior permite afirmar que, no Brasil, a política de ações afirmativas para indígenas precisa caminhar no sentido de afirmar, por parte das universidades, o duplo pertencimento – acadêmico e étnico-comunitário – vivido pelos estudantes indígenas. Tal reconhecimento é condição para a permanência desses estudantes na universidade, pois, como afirma Amaral (2010, p.7), “a construção da condição desse duplo pertencimento é devida tanto à trajetória acadêmica percorrida por mérito próprio dos acadêmicos indígenas quanto ao apoio familiar e a expectativa de sua comunidade de origem”. (BERGAMASCH; DOEBBER; BRITO, 2018, p.46)

Por fim, a obrigação de abandonar a família, a aldeia e o modo de vida para estudar. Muitos estudantes indígenas trancam suas matrículas, desistem dos seus cursos por causa de inúmeras dificuldades, entre as quais, a saudade da vida em aldeias: comida, amigos, parentes, famílias (SILVA, 2013). Quando ingressam numa faculdade, não enfrentam apenas as dificuldades das disciplinas, mas também de adaptação, cultura alimentar, relações sociais, línguas e o sistema capitalista muitas vezes diferentes do que já têm visto.

Fazendo parte deste universo, estudante como qualquer indígena que enfrentou e enfrenta a maioria destes desafios e dificuldades, que me orgulha apresentar parte da trajetória da minha vida pessoal, acadêmica e profissional desde primário até ao patamar acadêmico que enfrento atualmente. Considero válido transmitir estas experiências como forma de demonstrar que é possível caminhar nesses meios sem deixar de ser indígena, sem ser menos ou mais indígenas. Servir de inspiração aos estudantes que pretendem seguir neste percurso.

Sou indígena de Clã *Awadzoro* da etnia Baniwa, natural da comunidade Tucumã, alto rio Içana, afluente do rio Negro em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Meu pai foi desse clã e a minha mãe de clã *Walipere-idakeenai*. *Awadzoro*, em termos de população é pequena no rio Içana, a maioria migrou para aldeias espalhadas ao longo das margens do Rio Negro e centros urbanos como São Gabriel da Cachoeira, Novo Airão, Manaus e Brasília (DF). Também são encontrados em aldeias e centros urbanos nas faixas de fronteiras de: Colômbia e Venezuela. Apesar de estarem espalhados em diferentes lugares e distantes geograficamente, os *Awadzoronai* mantêm relações entre si e com os seus cunhados clânicos. Sendo assim, as relações matrimoniais continuam vivas principalmente entre essas duas fratrias (*Awadzoro* e *Walipere-idakeenai*). “A organização do parentesco se expressa através de três fratrias (...), que são falantes da mesma língua, mas mantêm acordos matrimoniais entre si, de modo distinto dos povos tukano, [...]” (GARNELO; BUCHILLET, 2006, p.233).

Nasci e cresci na aldeia de Tucumã até aos sete anos de vida quando meus pais saíram para trabalhar na extração de piaçava na região do rio Atauápo na Colômbia, divisa com a Venezuela. Para lá ficamos mais de dois anos trabalhando naquela região e voltamos para o Rio Içana. Aos doze anos migramos para Venezuela na proximidade de São Carlos no Rio Negro, na Comunidade chamada *Carotico*. Moram naquela aldeia os familiares dos meus pais: irmão mais velho do meu pai, seus filhos e genros; irmãs mais velhas e irmãos mais novos da minha mãe e seus filhos e netos, a mãe e outros parentes de segundo grau dela. Lá moramos três anos e depois voltamos para Tucumã, rio Içana. Nesse tempo meu pai já falava da importância de não abandonar a terra tradicional, assim como a cultura, língua e parentes.

Aos quinze anos (1990) deixei a minha família, pela primeira vez, para aventurar fora da aldeia em busca de trabalho remunerado para adquirir materiais e produtos industrializados de primeiras necessidades. Passei quatro anos fora da aldeia e família trabalhando nos campos de criação de gado, na extração de piaçava, serviços de embarcações que faziam transportes de produtos e passageiros de Manaus a São Gabriel da Cachoeira (AM). Em meio a esta andança percebi que não queria aquela forma de vida para mim, pois até naquela altura da vida não tinha completado o ensino primário, não tinha uma profissão ou

qualquer trabalho efetivo que garantisse renda como desejava. Retornei para a aldeia (1994) com a minha família e retomei meus estudos até concluir o ensino primário (1º ao 5º ano).

Aos vinte e um anos de idade casei com a mulher de Clã *Paraattana*, também da etnia Baniwa (1996). Esse Clã é originário do rio Guainia na Colômbia (segundo os seus historiadores) e migrou para o rio Içana há mais de cem anos, por isso, os *paraattana* são encontrados em toda a faixa de tríplice fronteira: Brasil; Colômbia e Venezuela. Em termo de organização clânica dos Baniwa, *Paraattana* é próximo do meu Clã *Awadzoro*, por isso, somos considerados primos, clanicamente. Mas em termos de parentesco somos de famílias distantes. Com esse casamento mudei para a aldeia da minha esposa, Tunuí Cachoeira e morei nessa aldeia até em 2001 quando migrei para a cidade de São Gabriel da Cachoeira onde residi até em 2015 e em 2016 mudei para Brasília (DF) onde resido até a presente data.

Eu não tive oportunidade de estudar na idade mais jovem, comecei de estudar já com doze anos de idade e contra a vontade dos meus pais que não queriam que eu estudasse, pois consideravam a educação escolar como caminho que me distanciaria dos familiares, das culturas, tradições e dos conhecimentos Baniwa e acima de tudo, o medo de eu abandonar a terra tradicional dos ancestrais. “A escola Baniwa, então, configura-se como uma situação de confronto intercultural, na medida em que tem sido espaço de conflitos entre as culturas, os interesses e o poder dos diferentes atores sociais envolvidos.” (WEIGEL, 2003, p.6). Meus pais sempre pregavam que a escola era a porta para aculturação e perda de conhecimentos e sabedorias Baniwa. Não eram contra a educação, mas não queriam que os abandonasse.

Não estavam errados. Pouco tempo depois tornei-me agente de educação escolar ocidental, assim como de luta pelos direitos dos povos indígenas. A partir dessas experiências aprendi que os povos indígenas nunca seriam respeitados se não ingressassem no mundo e sistema de vida dos não-indígenas para discutir e debater de igual para igual as questões que travam cooperação entre os conhecimentos indígenas e não-indígenas. Foi o que me incentivou e incentiva a continuar a carreira acadêmica, não apenas para qualificação, mas também para contribuir para o reconhecimento e a garantia dos direitos dos povos indígenas.

Comecei a trabalhar como professor ainda com a escolaridade primária por falta de professores na minha região. Meu primeiro curso de qualificação de professor veio em julho de 1995, no mesmo ano que comecei a lecionar. Depois em janeiro e fevereiro de 1996, realizei um segundo curso de capacitação. Nessa época, essas qualificações de professores eram chamadas de cursos de reciclagem, semelhante aos que se chamam de encontros pedagógicos ou formação continuada hoje em dia. Este curso foi o meu primeiro contato com a formação do professor. Antes eu não tinha noção do que é trabalhar com as crianças, não

conhecia as metodologias e técnicas de ensino, trabalhava por conta própria, apenas com experiência que tive na sala de aula como aluno. O curso foi importante intelectual, psicológica e politicamente para trabalhar com as diversidades das crianças, aldeias e povos.

Depois veio o curso de Magistério Indígena realizado nos períodos de férias de janeiro, fevereiro e de julho em todos os anos entre 1998 a 2002. Este curso foi igualmente importante, pois estudávamos as disciplinas comuns dos parâmetros curriculares nacionais e também de outras áreas dos conhecimentos: as leis de educação brasileira; a política nacional, estadual e municipal de educação escolar ocidental e da educação escolar indígena; elaboração, execução e monitoramento de projetos sociais, projetos escolares e de pesquisa; estudos e discussão da educação escolar diferenciada e; práticas pedagógicas na sala de aula.

Além do curso de magistério participei de oficinas pedagógicas. As mais destacadas são: oficinas de unificação das grafias da Língua Baniwa, realizada em três etapas (1999, 2000, 2001). Na época havia duas grafias diferentes da Língua Baniwa na região e isso dificultava o trabalho dos professores na alfabetização das crianças. Outras oficinas que participei são: de gestão escolar indígena; elaboração de projeto político pedagógico (PPP); gestão administrativa e; oficina pedagógica de educação escolar indígena.

Em julho de 2005 entrei para o Curso Normal Superior da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). O curso foi importante para minha prática profissional. Aprofundei aprendizagem sobre como trabalhar com diferentes modalidades de ensino; com diferentes idades de alunos, comportamentos e de lidar com a diversidade social e cultural da sala de aula. Aprendi técnicas e metodologias de ensino para cada nível de estudo, os direitos e deveres dos alunos e professores. E outros assuntos importantes ao longo do Curso.

Em agosto de 2009 iniciei minha participação no Curso de Especialização em Educação Profissional Integrada à modalidade de Educação de Jovens e Adultos (PROEJA) no Instituto Federal de Educação (IFAM/SGC). Esse novo curso contribuiu para lidar e ensinar os que não tiveram oportunidade de estudar na idade certa (como eu), os estudantes da Educação de Jovens e Adultos (EJA). Em 2011 entrei no curso de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável: Sustentabilidade em Terras e Povos Indígenas no Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS) da Universidade de Brasília (UNB/DF). E em 2016 ingressei para cursar o doutorado em Antropologia na mesma universidade (UnB).

O meu primeiro contato com trabalho profissional foi no ano de 1995, quando comecei a lecionar na escola municipal São Domingos Sávio da comunidade Mauá Cachoeira, alto rio Içana. Para entrar nessa atividade, foi por acaso. Estava indo para Manaus atrás de uma vaga para estudar. Antes de embarcar de São Gabriel da Cachoeira para Manaus fui para

Secretaria Municipal de Educação (SEMEC) buscar meu histórico escolar e declaração de conclusão do ensino primário. Na ocasião, a secretária de educação me falou que se não encontrasse vaga para estudar em Manaus, que eu voltasse e informasse a ela para ver uma vaga para mim nas escolas da cidade. Fui para Manaus e para meu azar ou para minha sorte, a escola para qual estava indo já tinha fechado o período de seleção dos alunos (matrícula) e não havia mais vagas. Então retornei para São Gabriel da Cachoeira.

Quando cheguei de Manaus fui com a secretaria para informa-la sobre o ocorrido, conforme tinha me falado. Conversávamos sobre a minha viagem e depois ela me falou das vagas que tem nas escolas da cidade. E respondi que não podia ficar na cidade porque não tinha aonde ficar e que estava sem trabalho para me manter durante o estudo. Agradei ela e disse que por causa da minha situação eu não podia aceitar a vaga disponível e que preferia voltar para minha aldeia. Nesse momento, ela olhou para mim e falou que eu era muito determinado no que queria e ciente da situação que enfrentava. Então ela me perguntou se eu não aceitaria dar aula numa escola de aldeia. Disse que se fosse assim eu podia juntar dinheiro para voltar no final do ano tentar novamente uma vaga na escola em que eu queria continuar meus estudos. Aceitei a proposta e logo me passou a lista de documentos que precisava providenciar para contratação. Foi assim que entrei para trabalhar como professor indígena.

Nessa época havia poucos professores Baniwa em comparação com os dias de hoje. Esses poucos professores que lecionavam não atendiam demandas das comunidades, por isso, vinham professores de outras etnias para lecionarem em aldeias Baniwa. “Todas as escolinhas organizadas pelos protestantes desde que o Órgão Municipal de Educação foi criado, em 1983, passaram para a jurisdição da Prefeitura de São Gabriel.” (WEIGEL, 2003, p.9). A maioria dos professores era evangélica, católica e indígenas de outras etnias.

A Escola para qual eu estava indo para trabalhar era fechada há mais de cinco anos por falta de professor. Não tinha quadro negro, carteiras para alunos, nem prédio escolar. Tive que emprestar um quadro negro de outra escola, emprestei também algumas carteiras e pedi a contribuição dos moradores para doarem algumas carteiras que tinham em suas casas para completar. Improvisei espaço no centro comunitário da aldeia para lecionar. Depois de alguns meses, um morador ofereceu sua casa para servir de sala de aula, pois no espaço em que lecionando (o centro comunitário), todos os dias havia reunião matutina e noturna de refeições comunitárias. Isso incomodava os alunos e os alunos incomodavam os aldeões.

No primeiro ano, a escola não recebeu materiais didáticos e pedagógicos, não recebeu merenda escolar ou materiais para educação física. No ano seguinte, a situação começou a melhorar, recebeu materiais didáticos e pedagógicos, merenda escolar e materiais

esportivos para educação física. Mas, as carteiras escolares e outros recursos continuavam faltando. Mesmo com estas dificuldades consegui ativar a escola fisicamente e juridicamente. Iniciou, naquele ano, uma nova fase de história da vida da população daquela aldeia. Graça a esta coragem e determinação que esta aldeia hoje tem seus próprios professores, alunos com ensino fundamental e médio e alguns deles já concluíram o ensino superior em universidades.

A partir daquele ano nunca mais parei de trabalhar como professor. Trabalhei em diferentes aldeias e escolas: Escola Municipal de Tunuí Cachoeira; Escola Municipal *Pamaáli*; Escola Estadual de Assunção do Içana. Na cidade já trabalhei no Colégio Estadual São Gabriel; Colégio Estadual Dom João Marchesi; Escola Municipal Dom Miguel Alagna e Escola Estadual Dom Bosco. Em termo de cargo, em 2004 passei no concurso para professor da Secretaria do Estado de Ensino e Qualidade da Educação (SEDUC/AM) e em 2016 no concurso da Secretaria Municipal de Educação (SEMEC/SGC).

Trabalhei também fora da sala de aula ou da área de educação: de 1999 a 2001, trabalhei como articulador político de implantação do projeto da escola municipal Baniwa e Coripaco Pamáali (EIBC), médio rio Içana II. “A Escola Indígena Baniwa/Coripaco Pamáali foi criada no ano 2000 [...]. É apontada na bacia do Rio Negro como uma das escolas-piloto voltadas para o desenvolvimento de um novo modelo de educação [...]” (DINIZ, 2011, p.17); de 2002 a 2004, trabalhei no departamento de controle social de saúde indígena da Federação das Organizações indígena do Rio Negro (FOIRN); em 2006 e 2007, coordenei a implantação do ensino médio indígena na comunidade Tunuí Cachoeira, médio rio Içana I. Esse curso foi implantado por meio da política de sala de extensão da escola estadual Nossa Senhora de Assunção da comunidade Assunção do Içana; trabalhei também como técnico de educação na Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMEC/SGC) em 2014 e 2015.

As minhas participações nos movimentos políticos das aldeias, nas diretorias das organizações e nos espaços de discussões das políticas públicas como conselho de educação e da saúde, começaram ao mesmo tempo em que comecei a trabalhar como professor. Mesmo nunca ter me considerado ou ter me empenhado para uma função de liderança, as comunidades me indicavam para ocupar funções políticas tanto nos movimentos das comunidades e organizações indígenas quanto nos espaços das discussões de políticas públicas governamentais e das participações sociais nestes e outros espaços estratégicos para melhoria de qualidade de vida dos povos indígenas, assim como em políticas partidárias. Dessa forma, ocupei cargos de diretor em associações indígenas e conselheiro em conselhos os municipais: da saúde e da educação.

No ano de 1996 fui eleito tesoureiro da Organização Indígena da Bacia do Rio Içana (OIBI), com sede na comunidade de Tucumã, médio rio Içana II. Uma organização importante e referencial na região sobre as políticas dos movimentos indígenas. Fiquei quatro anos nessa organização (1996-2000). Durante esse período contribuí e participei na discussão e implementação do projeto Arte Baniwa, um projeto de comercialização justa de cestaria de arumã; Projeto da Escola Baniwa e Coripaco *Pamaáli* (EIBC), projeto piloto com proposta pedagógica específica e diferenciada; Projeto de extrativismo mineral voltado para a cata e fásca de tantalita e outras pedras preciosas; Projeto de resgate e valorização de medicinas tradicionais que tem o objetivo de apoiar os agentes indígenas de saúde indígena nas aldeias.

No início de 2002 fui eleito presidente da Associação Baniwa do Rio Içana e Cuiari (ABRIC), com sede na comunidade Tunuí Cachoeira, médio Rio Içana I. Uma Associação pequena, abrange apenas três aldeias Baniwa no Rio Içana e Rio Cuiari. Fiquei quatro anos na ABRIC (2002-2005) e fui reeleito em 2005 para outro período de quatro anos (2006-2009). Quando estava nessa associação trabalhei em projetos como: meliponicultura; criação de galinhas caipiras; criação de peixes em cativeiros; produção e comercialização de derivados de mandiocas (farinha, beiju, tapioca, tucupi, etc.) e outras atividades. Além desses projetos, lutamos e conseguimos junto com a prefeitura, a criação e implementação da escola de ensino fundamental e com a Secretaria de Educação do Estado, o curso de ensino médio.

No ano de 2003 fui eleito vice coordenador da extinta Coordenadoria das Associações Baniwa e Coripaco (CABC). Era uma organização com o papel de assessoria técnica e politicamente as associações das comunidades Baniwa e Coripaco do rio Içana e seus afluentes. Através dessa coordenadoria junto com outras coordenadorias regionais, trabalhamos a formulação da diretoria e do órgão fiscalizador da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); participamos também da articulação, discussão e elaboração do plano diretor do município de São Gabriel da Cachoeira. Fiquei dois anos e meio (2002-2004), nessa coordenadoria, renunciei para assumir a vaga de professor concursado na SEDUC.

Além dessas ocupações em associações e coordenadorias, fui também conselheiro municipal de educação por quatro anos (2001-2004) e conselheiro municipal de saúde (2004-2005). Como conselheiro municipal de educação participei e contribuí na discussão e implementação de municipalização da educação escolar; discussão, elaboração e implementação da política municipal de projeto político pedagógico diferenciado e específico no município e nos reconhecimentos de PPPs de escolas municipais. No conselho municipal de saúde contribuí na organização e implementação da política de atenção à saúde indígena

via Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) no Município. Na época, o DSEI era dividido entre atendimento no interior realizado pelas instituições terceirizada pelo SUS e atendimento na cidade realizado pela Prefeitura, política que ajudei a implementar.

A minha profissão de professor e dos cargos que ocupei ao longo deste período me permitiram conhecer a maioria das comunidades, sítios e população da minha região. Conheci também algumas aldeias de outros povos indígenas de outras regiões geográficas: rio Negro; rio Uaupés; rio Xié. Nas aldeias em que trabalhei lecionando na escola, vivi e convivi a realidade delas: trabalho; alimentação; desenvolvimento social e econômico; atividades culturais; atividades agrícolas; pesca, caça; coleta de frutas nativas, etc. Enfrentei junto com elas as dificuldades e problemas enfrentados. Discuti, analisei e avaliei junto com elas a educação, saúde e outros aspectos importantes e necessários.

Na maioria dessas aldeias, as principais preocupações são: a escassez de alimentação; mudanças de culturas e tradições; mudanças nos comportamentos e participações dos jovens nas atividades de pesca, caça, atividades artesanais e agrícolas. Todas essas preocupações me fizeram refletir sobre o que eu poderia fazer para contribuir com as comunidades para amenizar esses problemas, principalmente, da escassez de alimentação que assombra toda a região do rio Içana, ou melhor de toda a região do alto rio Negro (AM). São algumas das razões que me estimularam ou estimulam a continuar estudando, buscando novas maneiras de trabalhar e enfrentar problemas existentes nas aldeias.

Outro ponto que me motiva a continuar na academia é a maneira histórica que o governo brasileiro trata os povos indígenas. Apesar do reconhecimento da Constituição de 1988, ainda continuamos sendo tutelados, discriminados, colonizados e explorados. “A chamada população indígena que habita o território brasileiro tem um longo processo de distanciamento forçado daquela população que habitava essas terras antes do contato com o povo oriundo da outra margem do atlântico.” (GLÓRIA, et al, 2017, p.2). Nunca fomos respeitados e tratados como povos brasileiros, parte da sociedade brasileira. Sempre somos vistos e tratados como incapazes, estranhos e não brasileiros, portanto, povos excluídos.

Sendo assim, um dos caminhos que pode nos fortalecer é a educação escolar. Pois no mundo não-indígena, a titulação fala mais alto do que a voz e a imagem. Por exemplo, uma imagem ou palavras de lideranças de organizações indígenas poderiam denunciar uma ilegalidade na aldeia, numa terra indígena, mas não teria a mesma repercussão do que a denúncia de um indígena com a titulação acadêmica de nível superior. Nesse sentido, é importante que nós indígenas continuemos estudando, pois assim, nossas palavras e imagem poderão ter maiores repercussões e influências nas políticas dos governantes brasileiros.

Por fim, a importância dos conhecimentos e aprendizagem sobre os povos indígenas. A sociedade é manipulada quando não tem informações completas e reais sobre alguma coisa. Por exemplo, a maioria da população brasileira vê ou conhece a população indígena através da mídia. Mas não é suficiente para conhecer as reais diferenças culturais, linguísticas e diferentes modos de vida dos mesmos. Nesse sentido, é importante que os próprios indígenas trabalhem mais a divulgação sobre os seus povos, sobre suas culturas, línguas, desenvolvimento econômico, social e ambiental. Somente dessa forma, os povos indígenas serão conhecidos e reconhecidos como eles são, não como os outros os veem.

14. PARTICIPAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS PARA ACESSO E PERMANÊNCIA DE ESTUDANTES INDÍGENAS EM UNIVERSIDADES PÚBLICAS NO BRASIL.

O presente texto traz as minhas experiências de acessos aos cursos superiores e discute as políticas públicas do Governo Federal para acesso e permanência de estudantes indígenas em universidades públicas. Uma experiência que faz parte do processo de transformação da realidade do passado ao presente, em especial do ponto de vista de escolarização do povo Baniwa. Esta é a mudança e discussão que motiva trazer essa experiência com uma visão crítica e analítica sobre as políticas públicas, em especial, relacionadas aos povos indígenas. A ideia de discutir esses assuntos é mostrar a realidade do caminho a ser percorrido pelos jovens indígenas na área acadêmica, na área política e que essa área faz parte de transformação de uma realidade de um povo. Uma versão preliminar deste texto foi publicada no GT de comunicação do 42º Encontro Anual da ANPOCS de 2018 realizada em Caxambu, Minas Gerais, GT 20 - Os direitos dos povos indígenas e de outras populações tradicionais e as políticas do estado: eixos de desenvolvimento e resistências sociais na América Latina. Oportunidade em que estes assuntos foram colocados na discussão de um grupo maior de pessoas estudantes e analistas, o que motivou ajuste para esta versão.

Faz parte do estudo independente (iniciativa própria) desde 2016 quando retornei para continuar a carreira acadêmica em nível de doutorado em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB). "Hoje já aprendemos a ler e escrever. Podemos usar a escrita e a leitura para aprender sobre a história de nosso povo, pesquisando em vários tipos de documentos: livros, jornais antigos, relatos de viajantes, cartas, relatórios, diários de classe, cartilhas, desenhos, mapas, fotos, filmes, fitas gravadas." (M.D.02: 19 apud SCARAMUZZI, et al,

2008, p.44). Continuei analisando situações que estudantes indígenas enfrentam em universidades, como por exemplo, vagas destinadas aos povos indígenas, cursos oferecidos, assim como o desenvolvimento de pesquisas e estudos temáticos de estudantes indígenas: monografias, dissertações, teses, artigos, etc.

A discussão aqui não é somente a interpretação das leis ou o processo histórico de como e quando foram aprovadas estas leis, nem dos projetos e programas de governos para implementações destas leis. O foco é como um indígena vê e analisa as políticas de implementação das leis das ações afirmativas, especificamente, os que envolvam os direitos ao acesso e permanência de estudantes indígenas em universidades públicas no Brasil e ao mesmo tempo sendo parte de toda esta situação. Sendo assim, a reflexão parte das próprias experiências de acessos para curso de graduação, curso de especialização, mestrado e doutorado (que atualmente estou cursando), por isso, ora falando como indígena que não participa diretamente deste universo e como quem enfrenta e vive todas essas situações.

As leis ou textos das leis de direitos indígenas que garantam o acesso e permanência nas universidades são perfeitas, bem pensadas, bem escritas e são compreensíveis, assim como os projetos e programas de implementação dessas Leis de direitos. É importante lembrar que “Antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, a intenção da lei era de uma total integração das comunidades indígenas à população nacional e algumas tentativas neste sentido foram idealizadas.” (SIQUEIRA e MACHADO, 2009, p.18). Analisando bem, você tem de um lado as leis de direitos, do outro as políticas de implementação e por outro a situação de gozo destes direitos pelos beneficiários. São situações diferentes e cada uma tem questões importantes a serem observadas. Nesse sentido que serão discutidos os acessos e as permanências de estudantes indígenas nas universidades públicas do Brasil.

Neste trabalho serão discutidas questões de acesso e a permanência em duas universidades federais: a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Escolhi a UnB porque desde quando cursei o mestrado vim acompanhando situações de indígenas que estudam nesta Universidade: tanto na graduação como na pós-graduação. Portanto, tenho uma visão mais aprofundada e ampla sobre as questões de acesso e permanência de estudantes indígenas. A UFAM foi escolhida por ter um programa de graduação em Política de Educação e Desenvolvimento Sustentável em São Gabriel da Cachoeira. E tenho acompanhado a discussão, implantação e o andamento.

Além dessas duas universidades farei também comentários gerais sobre as leis das ações afirmativas e as políticas adotadas pelo Governo Federal para sua implementação. São

observações e análises que aprendi fazer ainda com meu pai, que desde pequeno me falava do mundo dos brancos. Dizia que os brancos faziam ou traziam coisas para indígenas na região do rio Içana não pelo interesse em ajudar os indígenas, mas com a intensão de obter algumas vantagens. “Os brancos não são como nós, eles não fazem ou trazem coisas para nós pela razão de ajudar, mas porque através de nós eles podem ter algumas vantagens no seu mundo”, ele falava. Essas palavras carrego comigo até hoje e sempre lembro elas quando me encontro diante de uma situação que me incomoda, me afeta ou o povo a que pertencço.

Com essas palavras aprendi não ser observador em tudo o que os brancos falam e fazem a respeito dos povos indígenas. Aprendi a ouvir com críticas, analisar e tirar as conclusões com mais cuidado. Hoje em dia, eu tenho certeza que aquelas palavras não vieram apenas da cabeça dele, mas sim, dos conhecimentos e sabedorias que ele tinha sobre o mundo dos brancos. Agora que entendo aquelas histórias e narrativas que me contava ou ouvia de mais idosas não eram inventadas ou mal contadas, são vividas por ele e pelos seus antepassados, que vinham sendo contadas de geração a geração até chegar a minha.

Quando enfrentei a academia fora do meu Município, comecei a viver e encarar situações nunca imaginadas antes. Quando me deparava, apreciava e ouvia de uma situação enfrentada por um indivíduo ou um povo indígena, me vem na cabeça as palavras do meu pai, reflito sobre aqueles fatos e imagino quanto a situação é real. Por exemplo, quando noticiado que a mídia chama de invasão de fazendas ou propriedade de grandes fazendeiros sob argumento de que aquela terra foi no passado o território tradicional daquele povo. Geralmente a notícia que circula sobre esse fato trata esse povo como criminoso, invasor e por expressões discriminatórias e preconceituosas.

Mas, quando você estuda os detalhes do que realmente leva essa reação, vai entender que muitas vezes, esse povo reage daquela maneira na tentativa de recuperar parte dos espaços perdidos no passado aos fazendeiros quando ainda não havia nenhuma Lei que garantisse e segurasse a existência física daquele povo como se tem hoje a Constituição e os direitos humanos. Situações como essas sempre me levam a recorrer às pessoas que têm informações reais sobre o fato, assim como aos livros, à web e as outras fontes de informações para compreendê-lo melhor. É importante saber que desde quando os brancos chegaram ao Brasil, os povos nativos são vistos como povos sem almas, sem educação, sem Deus e governo, portanto, não merecem ser vistos como nação ou sociedade.

A partir dessa visão, o governo português começou a ordenar para que a igreja católica tomasse a responsabilidade de “educar e civilizar” os povos nativos do Brasil. Nessa época era apenas para assimilar, elogiar e adorar a cultura da sociedade colonizadora. Esse

pensamento e a política pública, apesar de ser iniciada no princípio da colonização do Brasil, continua operando até ao presente momento. Segundo a doutora em direitos Melissa Volpato Curi (2010), “Pode-se dizer que os povos indígenas estão em constante transmutação, ou seja, em uma reestruturação dos vários elementos de sua cultura num processo sempre contínuo de mudança cultural.” (p.2). Uma realidade em que os povos nativos são inseridos independente de vontades. Por isso, não podem fugir dela, pois domina e move seu mundo.

A educação escolar é a principal ferramenta que o mundo utiliza para transformar as sociedades. Segundo educadora Lúcia Helena Alvarez Leite (2010), “[...], a educação foi uma das principais ferramentas para conseguir a homogeneização em uma sociedade heterogênea e criar uma cultura comum, compartilhada por todos cidadãos deste Estado-Nação.” (VILLORO, 1998 apud p.197). As mudanças culturais ocorrem a partir de assimilações impostas de outras culturas dominantes. A educação é a responsabilidade do estado/país, nesse sentido, é o estado que decide, coordena e implanta o modelo de cultura que quer para sua sociedade. Em outras palavras, é o estado que estabelece e implanta modelo de educação que deseja, organiza os conteúdos e estabelece a qualidade de educação no país.

Com essa perspectiva, a educação escolar foi pensada para os povos indígenas, por isso, nunca teve uma política pública inclusiva. A educação sempre será vista como meio de integração dos povos indígenas à comunhão nacional. Não é uma educação escolar com política para que os povos indígenas sejam reconhecidos e valorizados. Uma educação onde a escola é para todos, educação que liberta, de construção de pluralidade, universal como afirma Leite, “A escola, uma das instituições responsáveis por garantir este novo projeto social, tem que ser universal, aberta a todos os cidadãos, sem marcar suas diferenças.” (2010, p.197). Esta afirmação demonstra que a educação escolar imposta às comunidades indígenas pelo estado não é aquela educação que acham que tem. Uma escola que valoriza as culturas, tradições, respeita diferença, etc.

Enquanto os indígenas lutam pela educação escolar ideal, o estado faz ao inverso, impõe sua modalidade de educação. Para o estado brasileiro, o reconhecimento das diferenças e especificidades de um povo minoritário, nesse caso, os povos indígenas, seria um retrocesso, uma incapacidade e uma desmoralização do estado (na sua visão). Acredita-se que seria visto como incapaz de impor ordem em seu estado. Nesse sentido, é importante continuar com insistência e imposição de sua política para os povos indígenas, que não é para fortalecimento e desenvolvimento social, cultural e econômica das comunidades e povos, mas sim para aculturações e integração à comunhão nacional.

O que essas questões têm a ver com a temática da discussão? Tem a ver para a compreensão e o entendimento de como são operadas as políticas públicas de acesso e permanência de estudantes indígenas nas universidades públicas. Também vai possibilitar o entendimento do descumprimento das leis e a precariedade de atendimento a estudantes indígenas. Por isso é importante introduzir algumas questões e situações que possam nos posicionar nos ângulos dos quais se fará as discussões da temática. Reafirma-se que a discussão aqui é a partir da visão indígena, portanto, não é uma análise das leis das ações afirmativas ou das cotas de ingressos e permanências para estudantes indígenas.

Os povos indígenas do Brasil são povos vitoriosos e vencedores desde a chegada dos portugueses. Resistem e sobrevivem até hoje e estão presentes em todas as regiões da terra hoje chamada Brasil. O processo que estes povos passaram ao longo de quinhentos e vinte anos foi um processo cruel, um processo em que os povos indígenas sobreviveram de matanças com armas de fogo, doenças e muitas políticas de extermínio, mas resistiram de todas, portanto, são vitoriosos e vencedores. Segundo Curi (2010), “Apesar de terem sido dizimados por epidemias, guerras, escravização e, de forma geral, pelo avanço das fronteiras econômicas, os povos indígenas do Brasil sobrevivem.” (p.2). Esta sobrevivência não se deve apenas às resistências físicas, mas também ao conhecimento, sabedoria e poder de organização social e comunicação. Se não tivessem essas competências, habilidades, agilidades e inteligências, talvez hoje não haveriam mais nem lembranças deles de tantos tempos que desaparecessem.

Com isso entendemos que os povos indígenas, até a última Carta Magna do país, viviam numa situação totalmente diferente que a realidade atual. Estavam vivendo em constantes, intensos e contínuos conflitos físicos, moral, cultural e linguística em todos os seus aspectos. Até a promulgação da Constituição de 1988, não tiveram a chance de manifestar do que desejam do futuro, discutir a qualidade de vida social, do desenvolvimento econômico, cultural e linguístico. Tiveram apenas gritos e lutas para continuar existindo fisicamente, se defendendo de todas as ameaças em todos os aspectos. Literalmente viviam em marginalidade social, discriminação, dizimação e pobreza.

Em termos de políticas públicas, por conta das pressões de direitos humanos foram implantadas duas políticas importantes e suficientes para que continuassem existindo, resistindo até alcançar os tempos atuais. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). É bom lembrar que antes dessas datas, ou melhor, desde a chegada dos portugueses até essa data, a assistência aos povos indígenas foi pela igreja por meio de jesuítas e outras ordens religiosas. Segundo historiador Elias dos Santos Bigio (2007), “No Brasil, até a implantação

da República (1889), a assistência aos povos indígenas era prestada quase que unicamente por missionários.” (p.22). Fica claro que os povos indígenas não eram reconhecidos pelo governo brasileiro, pois o estado brasileiro era o maior interessado na dizimação desses povos (indígenas no Brasil).

Com a criação do SPI o governo reconheceu a existência física dos povos indígenas, mas não a forma de vida em que viviam, com suas culturas, línguas, conhecimentos, sabedorias e autonomias. O que o governo pretendia era transformar o índio em um novo ser, um ser inserido à sociedade nacional. O primeiro passo foi a individualização do índio. Não reconhecer o índio como coletivos ou dos povos organizados, apenas como um ser humano dissociado de sua sociedade, por isso, tinha que ser integrado à sociedade nacional. São diversas estratégias utilizadas pelo governo para alcançar o seu objetivo de integrar o índio à sociedade nacional. Segundo Luciano (2011),

A década de 1970 seria marcada pelos trabalhos de Darcy Ribeiro, principalmente pelas teorias que sugeriam diversas etapas gradativas que os indígenas deveriam percorrer no processo inexorável de sua integração à sociedade nacional, ainda percebida como o ideal de civilização. A primeira etapa seria a dos índios isolados, que vivem em áreas remotas não alcançadas pela sociedade nacional. A segunda, a dos grupos que mantêm contatos intermitentes com a civilização, vivendo em regiões que começam a ser ocupadas pelas frentes de expansão, mas ainda com algum grau de autonomia cultural e econômica. A terceira etapa o “contato permanente” vivida por grupos em comunicação direta e permanente com a sociedade nacional, já dependentes de artigos industrializados e inseridos na economia mercantil da região, mas ainda mantendo certos costumes tradicionais. A quarta e última etapa seria dos grupos “integrados”, confinados em parcelas ínfimas de seus antigos territórios, totalmente inseridos e dependentes da economia regional, falantes do português, mestiços, mantendo apenas sua “lealdade étnica.” (RIBEIRO, 1970: 262 apud LUCIANO, 2011, p.93).

A referida política não era a garantia do direito de viver dos povos indígenas aos seus modos, em sociedades com culturas, línguas e costumes. Apenas para não os matar fisicamente com propósito de integrá-los a sociedade nacional. Em outras palavras, os índios podem continuar vivendo, mas em condições de transformados, aculturados e integrados à sociedade nacional brasileira.

Em 1967, a FUNAI substituiu o SPI fundada em 1910, mas não mudou a política de proteção aos índios. É nítida que esta política foi para fazer com que os indígenas sejam cada vez mais dominados, diminuídos, incluídos à sociedade nacional. Apesar desta pretensão de enfraquece-los, essa política, por um lado, foi boa. Com a ajuda desta política, os indígenas continuaram vivos e começaram a luta pelos seus direitos diferenciados, assim como pelo reconhecimento e respeito, sem repreensão e massacres em massa.

Outra política pública importante para existências e resistências de indígenas foi o Estatuto do Índio criado em, 1973. Durante a ditadura militar em 19 de dezembro de 1973 foi promulgada a Lei 6001, denominada Estatuto do Índio. Foi um grande avanço na política pública brasileira. A proteção aos índios ficou mais garantida com amparo legal, apesar de não mudar a concepção de que os índios deveriam ser integrados à sociedade nacional. Ao contrário, reforçava mais essa tese, com mais ações que pudessem inseri-los mais rapidamente à aculturação e à inserção a sociedade nacional brasileira.

Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional. O seu principal objetivo era facilitar os processos de colonização com perspectivas de extinguir as suas maneiras próprias de viver. Pois os indígenas integrados à sociedade nacional, aculturados, individualizados e descaracterizados não estariam mais vivendo em sociedades ou povos específicos, portanto, não teriam direitos à terra, que é principal finalidade destas iniciativas. Mas não foi isso que aconteceu, para os indígenas, a questão de permitir que continuassem vivos e protegê-los do extermínio, foi uma oportunidade para lutarem pelas suas vidas sem ‘integração’ à cultura externa ou sociedade nacional como desejava o Governo.

Com essa pretensão a FUNAI, em 1967, foi criada para substituir o SPI e passa a assumir as questões relacionadas aos povos indígenas, inclusive de política de educação escolar. Mas, desde esse princípio, já não tinha autonomia para discutir e implantar a política de educação escolar que os povos indígenas queriam, apenas para implementar a política do Governo Federal baseada na política de integração à comunhão nacional.

Vários autores confirmam essa política de integração do Governo Federal que até hoje opera no Brasil, como cientista social, sociólogo Jean Paraízo Alves (2007), que estudou indígenas no Brasil/México afirma que, “O Estado nacional brasileiro, desde sua formação (1822), formulou, [...], o discurso quase uníssono de que os povos indígenas, bem como outros grupos étnicos vindos dos mais diversos recantos do mundo, deveriam ser assimilados [...] à “comunhão nacional.”. Seus destinos seriam a desintegração no espaço indiferenciado da nacionalidade.” (p.64). Com essa política, Governo Federal mantinha a FUNAI (órgão indigenista) sem autonomia orçamentária, nem de política ou de gestão para implantar escolas ou coordenar ações para desenvolvimento da educação escolar. Até hoje esse órgão continua sucateado pelos governantes do país, estratégia utilizada para que, de alguma forma, fortalece a dependência e expandir a política de integração dos índios à comunhão nacional.

A política de educação escolar desenvolvida para indígenas não tinha o objetivo de formar um indígena cidadão, autônomo ou o fortalecimento cultural, linguístico, desenvolvimento social e econômico, apenas para civilizá-los para depois servir ao ‘senhor’ (portugueses ou os brancos). Será que essa expectativa do não-indígena já foi superada? Será que a educação escolar já mudou de política e objetivos em relação aos povos indígenas? Por exemplo: a visão sobre o índio de tanga, cocar de pena na cabeça, arco e flecha nas mãos e de que o índio vive na floresta está desequilibrada.

Isso mostra que a concepção de não-indígena sobre os indígenas está mudando, a maioria já entende que a realidade indígena não é mais como nos primeiros séculos de colonização ou antes da Constituição Brasileira de 1988. Segundo antropólogo Gustavo Hamilton Menezes (2005), “Até então, a tradição da legislação brasileira era a de encarar o indígena como uma categoria transitória e frágil, a ser protegida e tutelada, com o resguardo do Estado.” (p.124). A principal mudança indígena para a realidade atual iniciou a partir da Constituição de 1988, que foi a marca para todos os povos indígenas em todos aspectos.

A Constituição Federal de 1988 foi o que abriu caminho para os povos indígenas do Brasil fortalecerem as suas resistências físicas, culturais e linguísticas, foi como se fosse a abertura de um caminho para a roça. Uma porta de saída do cativo, da boca do leão ou do galpão de cremação do Hitler. A constituição abriu caminho para a vida aos povos indígenas, caminho que os levam para a reorganização social, a oportunidade de discutir e formular seus próprios futuros, a luta pelos direitos e reconhecimentos como povos de diferentes culturas, línguas, costumes e realidade. A nova Constituição estabelece, desta forma, novos marcos para as relações entre o Estado, a sociedade brasileira e os povos indígenas. Essa legislação mostrou ao governo brasileiro que os povos indígenas não devem ser tratados como havia imaginado, assegurou que a nova realidade é multidiversidade e multicultural. Foi o marco importante, início de transformação do mundo dos povos indígenas.

Na área da educação o que mudou foi a lógica para os indígenas. Antes, eles eram subordinados à educação escolar, atualmente, essa lógica inverteu, é a educação que é para os povos indígenas. Para o governo federal mudou pouco a concepção de educação para indígenas. Antes, a educação escolar para povos indígenas era ferramenta pela qual o estado inseri-os a sociedade nacional. Segundo antropóloga e etnóloga Betty Mindlin (2004),

Um livro clássico criticando a educação integracionista é o de Silvio Coelho dos Santos (1974). Descreve as escolas da FUNAI [...], com seu caráter colonizador, sem a menor atenção à intensa vida social das aldeias indígenas, com ensino apenas em português, orientadas para a subordinação dos índios ao trabalho explorado e a interesses empresariais. Escolas que reproduziam os preconceitos e estereótipos de

inferioridade dos índios, transmitindo a imagem de que, por não dominarem a língua portuguesa e o repertório cultural da sociedade industrial, eram ignorantes e incapazes de aprender (p.108).

Esta concepção continua, mas com leve mudança que aceita as reivindicações de modelos da educação escolar pretendidos pelas comunidades e povos indígenas. Significa dizer que o governo federal continua com a perspectiva de integração dos povos indígenas à comunhão nacional, mas de forma mais fraca para não dizer que é mais estruturada, flexível para aceitar modelos de educação escolar desejados pelos povos e comunidades indígenas. Depois da Constituição Federal de 1988, foi criada e aprovada a Lei de Diretrizes e Base da Educação (LDB) em 1996. Essa Lei abriu, definitivamente, a porta do futuro da educação escolar indígenas. Inicia o período de direitos à educação para os povos indígenas, que é diferente de educação para a sociedade brasileira em geral.

É possível afirmar que durante quase cinco séculos os índios "foram pensados como seres efêmeros, e em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento" (Carneiro da Cunha, 1992:22), e que o contexto retratado acima tornou possível o surgimento de uma nova consciência histórica por parte de alguns segmentos da sociedade brasileira (SCARAMUZZI, 2008, p.12).

Não é mais o governo que pensa a educação escolar para os povos indígenas, são os próprios indígenas que discutem e constroem sua própria educação escolar. Em relação à posição do governo, Mindlin (2004) afirma que, "Estas posições, atualmente, não encontram espaço nos debates em prol dos direitos indígenas, tão reivindicada é pelos índios a educação bilíngue e intercultural." (p.109). Com essa conquista o governo se vê obrigado a investir na educação escolar indígena, inclusive na criação de programa específico.

A partir desta inversão do sentido da educação escolar para os povos indígenas, começou e cresceu rapidamente a escolarização dos povos indígenas em todas as regiões geográficas do Brasil. Até nos anos de 2000 já havia crescimento expressivo de escolas indígenas nas aldeias, assim como crescimento de estudantes indígenas em escolas públicas, inclusive em universidades públicas. "Desde os anos de 1990 o Brasil vem implementando políticas de educação escolar indígena baseadas na interculturalidade e no bilinguismo (FAUSTINO, 2006), visando uma maior inclusão dos povos indígenas na sociedade, a autonomia e auto-gestão dos territórios e da educação." (BORNIOTO; FAUSTINO, 2007, p.5064). Aproveito esse momento para lembrar que essas conquistas e crescimento de escolarização dos povos indígenas não são resultados de políticas públicas de iniciativas dos governantes, são resultados das lutas árduas dos povos indígenas pelos seus direitos. Com

essas lutas os governantes se sentem pressionados a aceitarem as reivindicações dos povos indígenas, que também são apoiadas pelos diversos setores que defendem a causa indígena. Evidente que isso não podia ser diferente, pois o governo, historicamente, tem uma perspectiva e propósito contrário ao que almejam os povos e aldeias indígenas de todo o país.

A partir de 1999, a política de educação escolar indígena se intensifica e se consolida através do parecer nº 14 do Conselho Nacional de Educação (CNE), do qual os estados, municípios e o governo federal são pressionados a fortalecer suas políticas diferenciadas de educação escolar para terras e povos indígenas.

A educação brasileira passou por uma profunda transformação entre 2002 e 2010. A universalização dos primeiros anos do ensino fundamental foi consolidada. Criou-se a Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica ofertando ensino médio para milhares de jovens. O governo federal apresentou a firme disposição de expandir as redes municipais de educação infantil. O atendimento especial e a educação de jovens e adultos foram impulsionados por ações concretas em particular de apoio do governo federal (FERREIRA; SILVA, 2013, p.2).

Isso contribuiu para que a educação escolar indígena expandisse para a maioria das comunidades indígenas em todas as regiões do Brasil. Seja de municípios, de estados ou de instituições federais de ensino técnico e superior. Com a educação escolar estendida às aldeias, muitos indígenas ingressaram em escolas: crianças; adolescentes e jovens indígenas; assim como os adultos e velhos através de programas específicos para estes fins. Com esse processo, desde 2000 os índices de indígenas nas escolas subiram. Esse crescimento forçou e ascendeu discussões e reivindicações de ensino superior para povos indígenas no país.

Com essa pressão de luta dos povos indígenas, reivindicando melhores condições de trabalho em escolas indígenas, qualificação específica para professores, atendimento diferenciado e outras reivindicações fizeram o governo se vê pressionado a criar programa de ensino superior específico para indígenas. Muitos estados brasileiros criaram seus planos e programas de educação escolar indígenas, formação e qualificação de professores indígenas e outras políticas importantes na área da educação escolar indígena. Em menos de uma década, a quantidade de alunos concludentes de ensino médio duplicava a cada ano.

Nesse sentido a pressão sobre ensino superior para indígenas aumentava e o governo foi obrigado a encontrar uma solução. Para isso, teve que retomar e continuar a discussão da Lei da cota para indígenas. Por fim, em 2008 foi aprovado depois de 13 anos de tramitação no Congresso Nacional e a sua homologação somente aconteceria depois de cinco anos (2014). Esta Lei (Lei 180/2008) foi uma porta de entrada para as universidades públicas e privadas de estudantes indígenas. Na avaliação do Gersem Baniwa (2013),

São inegáveis as conquistas e os avanços de inclusão social no campo das políticas públicas brasileiras nos últimos 20 anos, destacadamente no campo do acesso à educação superior por parte de segmentos sociais historicamente excluídos, como são os povos indígenas. A aprovação da Lei das Cotas é uma dessas importantes conquistas. Após 13 anos de tramitação no Congresso Nacional, o projeto de Lei 180/2008 que cria uma política de ação afirmativa nas instituições federais de ensino foi aprovado e sancionado pela Presidenta da República em agosto de 2012 na forma da Lei 12.711/2012. Esta Lei estabelece a obrigatoriedade da reserva de vagas nas Universidades e Institutos Federais, combinando frequência à escola pública com renda e cor (etnia).

Trata-se de uma conquista histórica digna de comemoração como um passo importante no processo de democratização do direito à educação superior no Brasil e na promoção da igualdade de oportunidade para todos os brasileiros, na sua grande diversidade sociocultural, econômica e trajetória escolar. Mas a política das cotas, assim como todas as políticas de Ações Afirmativas, não pode ser considerada como um fim em si mesmo e nem como uma solução única para todos os problemas de desigualdade e exclusão educacional no país. É um ponto de partida para se pensar o enfrentamento mais pragmático das desigualdades associadas à exclusão e discriminação racial, sociocultural, econômica e étnica. Neste sentido, o alcance da Lei depende de ações e estratégias a serem adotadas pelo Ministério da Educação e pelas Instituições Federais de Ensino (p.18).

Algumas universidades adotaram a política de criação de programa de ensino superior específico para povos indígenas, principalmente, para professores e outras preferiam reservar uma e duas vagas em seus cursos. Nos programas de ensino superior específicos para povos indígenas, os cursos, geralmente, são realizados em sedes municipais ou em aldeias estratégicas, por etapas ou módulos. Como é o caso da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e da Universidade de Brasília (UnB) que criaram, pela força da Lei de Cotas, um programa ou sistema específico de acesso ao curso superior. “Desde 2001, várias universidades vêm adotando programas de ações afirmativas relacionadas às cotas raciais.” (SANTOS, 2018, p.11). Para acessar estas vagas as universidades realizam processos seletivos em que os indígenas competem entre si através de provas de vestibular. Classificam os que obtiverem melhores resultados para ocuparem estas vagas nas universidades. Esses programas serão detalhados mais à frente quando se tratar de acesso e permanência de estudantes indígenas nas universidades públicas do Brasil.

Com a pressão política das fortes mobilizações e reivindicações para o ensino superior para os povos indígenas, assim como a Lei de Cotas e as ações afirmativas, as universidades públicas federais, estaduais e municipais começaram a discutir e implementar programas de acesso de estudantes indígenas aos cursos superiores. “A nova Constituição contempla o direito à educação escolar específica e diferenciada dos povos indígenas. No entanto, ações que de fato propiciem o ingresso de estudantes indígenas no ensino superior

são recentes, [...]” (BERGAMASCHI; DOEBBR; BRITO, 2018, p.39). As universidades flexibilizaram suas políticas de atendimento à demanda indígenas nos cursos superiores.

Algumas criam programas específicos para atender essa demanda e outras abriram vagas em seus cursos de ensino superior, sem criar um programa específico. “[...], uma possibilidade de aumentar o acesso à educação e que foi adotado no país envolve as ações inclusivas às universidades por meio de cotas raciais, [...], a reserva de um percentual de vagas do vestibular a perfis de estudantes indígenas, negros e afrodescendentes, [...]” (GARLET, GUIMARÃES e BELLINI, 2010 apud SANTOS, 2018, p.11). Para embasar discussão a respeito, tomamos como exemplo as duas universidades federais que adotaram políticas de abertura de vagas para estudantes indígenas através de programas específicos, chamadas de programas de políticas afirmativas: a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

A UnB adotou a política de acesso de estudantes indígenas aos cursos superiores através de um programa específico, com processo próprio de seleção de alunos. Iniciou-se este programa através do convênio com a FUNAI, assinado em 2004. Segundo Santos (2018), “Em 2004, a Universidade de Brasília (UnB) firmou um convênio específico entre a Fundação Universidade de Brasília e a Fundação Nacional do Índio (FUB/FUNAI) a fim de garantir o ingresso e a permanência de indígenas nesta Instituição de Ensino Superior (IES).” (p.19). Este processo específico de seleção de alunos leva em consideração as questões apontadas pelos indígenas e especialistas em educação escolar indígena como importantes para avaliação, além de provas de conhecimentos, habilidades específicas e redação. “A partir da abertura do edital, os candidatos indígenas pertencentes às etnias [...] fazem suas inscrições e, posteriormente, realizam uma prova de língua portuguesa e redação.” (BERGAMASCHI; DOEBBR; BRITO, 2018, p.47). Inicialmente, a meta do programa foi para selecionar dez indígenas em cinco cursos a cada semestre. Com o passar do tempo, outros cursos abriram vagas para indígenas, desta forma, os números de vagas foram aumentando. Além deste programa para ingressos indígenas, a Universidade de Brasília (UnB) reserva também vagas em outros cursos através do vestibular tradicional.

Os programas de pós-graduação também começaram a abrir vagas para estudantes indígenas: Curso de Linguística, Antropologia, Direito, Direitos Humanos e Desenvolvimento Sustentável. Segundo Luciano (2013), “O acesso ao ensino superior por indígenas não é apenas um direito; é também uma necessidade [...]. Não se trata apenas de garantir capacidade interna [...], mas também de lhes dar condições de cidadania plena e diferenciada para dialogar com o Estado e com a sociedade nacional.” (p.18). Entre os

programas de pós-graduação que reservam vagas para indígenas, há quem realiza seleção por meio de processos de seleções tradicionais e outros criam processo de seleção específico.

O Centro de Desenvolvimento Sustentável é a única Instituição da UnB que criou um programa de pós-graduação diferenciado, com processo de seleção específico e curso diferenciado, adaptado à interculturalidade e interétnica. O Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais (MESPT) visa à formação de profissionais para o desenvolvimento de pesquisas e intervenções sociais, com base no diálogo de saberes. No início, este programa atendia apenas aos estudantes indígenas e os profissionais indigenistas não-indígenas que trabalham diretamente com os povos e comunidades indígenas. Depois da primeira turma voltou ao seu molde tradicional de curso intercultural, não mais de apenas indígenas e indigenistas não-indígenas, ou que trabalham com povos indígenas, mas também os outros grupos étnicos minoritários no Brasil, classificados como povos tradicionais e quilombolas.

A Universidade Federal do Amazonas (UFAM), assim como a Universidade do Estado do Amazonas (UEA), também adotaram o sistema de cotas para indígenas, negros e quilombolas em alguns de seus cursos superiores. A UFAM foi além e criou um programa de curso superior específico para povos indígena do alto Rio Negro. É um programa diferenciado, adotado especificamente para estudantes indígenas. “O Curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável possui natureza diferenciada, inovadora, com e Metodologia do Ensino Via Pesquisa e Currículo Pós Feito [...]” (SILVA, et al, 2015, p.1). Os processos de seleção e os cursos são realizados e ministrados em três aldeias indígenas estratégicas. Em cada uma das aldeias, o programa atende um grupo linguístico: Baniwa, Tukano e Baré (Língua Geral), as línguas indígenas mais faladas em São Gabriel da Cachoeira. “O curso é regular, funcionando nos turnos matutino e vespertino, com ingresso bianual, e conta atualmente com 03 turmas, a saber, Baniwa, Tukano e Nheengatu, turmas estas definidas a partir da territorialidade linguística.” (SILVA, et al, 2015, p.1). É o único curso superior no Amazonas com processos seletivos de estudantes e realização de aulas em aldeias indígenas.

As maneiras e os modos como as universidades promoveram o acesso de estudantes indígenas aos cursos superiores não são nossos focos principais. O que nos interessa discutir é a questão da dispersão dos direitos conquistados ao longo de várias décadas pelos povos indígenas. A Lei da Cotas universitária é resultado de muitas lutas de muitos movimentos indígenas em todas as regiões do Brasil. “No Brasil a Lei das Cotas (nº 12.711) foi aprovada em agosto de 2012, como política pública de ação afirmativa na

Educação Superior, após mais de uma década de debate e com muitas controvérsias.” (GUARNIERI; MELO-SILVA, 2017, p.184). Quando esta Lei foi aprovada em 2008, foi estendida para os demais grupos minoritários étnicos e os grupos de vulnerabilidades econômicas. Tornou-se uma Lei universal para todas as populações nas condições acima citadas e foi uma conquista imensurável, além de servir como modelo e referência para participação de outros programas sociais do Governo Federal.

A partir do momento que a Lei se tornou universal, os programas e ações afirmativas também tornaram universais entre estas parcelas de populações: indígenas, quilombolas, negros, povos tradicionais, povos juazeiros, ciganos, pobres e demais outros povos. “As Cotas Universitárias surgem como um tipo de “ação afirmativa” que visaria à valorização da identidade de grupos étnicos (negros e indígenas) e sociais, além da inserção desses grupos na sociedade.” (GUARNIERI; MELO-SILVA, 2017, p.184). É uma Lei muito bem-vinda para todas estas sociedades, mas, com um detalhe para os povos indígenas. A questão é que: quando a Lei e as ações afirmativas tornam universais para esta camada social, os povos indígenas voltam ao estado em que estavam antes. Primeiro porque perdem forças das suas especificidades e diferenças entre os demais grupos étnicos, perdem os reconhecimentos como povos de culturas e tradições próprias e diferenciadas. Com isso voltam ao estágio de dificuldades vividas anteriormente, a invisibilidade.

Essa questão tem afetado profundamente os estudantes indígenas tanto os que já estão em cursos quanto aos que desejam ingressar em cursos superiores. Para os estudantes que já estão em cursos essa situação aumenta as dificuldades burocráticas, invisibilidades e a diminuição de seus rendimentos acadêmicos. As dificuldades burocráticas dizem respeito às exigências de documentos que não estão no poder dos/as estudantes para participar de programas das ações afirmativas como, por exemplo: comprovantes de rendimentos e os documentos de identidades dos membros das famílias. Não porque os membros das famílias não os possuem, mas pelas dificuldades de comunicação com as comunidades de origem, pois não todas as aldeias possuem meios de comunicação telefônica e internet.

Essa situação dificulta a participação em programas de auxílios das universidades para estudantes de baixa renda. “Nesse sentido, os pesquisadores apresentam uma série de argumentos que justificam a preocupação com o momento inicial do percurso, que é o período com os maiores índices de desistência.” (BERGAMASCHI; DOEBBR; BRITO, 2018, p.44). A invisibilidade e o baixo rendimento acadêmico são as consequências destas dificuldades burocráticas, principalmente, nos primeiros meses dos cursos.

Quando estudantes indígenas chegam à universidade no início do período letivo, se deparam com diversas dificuldades, desde hospedagens às questões burocráticas. Os estudantes chegam no início de cada período letivo, sem ter lugar para se hospedar, sem saber aonde e como encontrar alugueis de quitinete, casa ou apartamento, nem os valores de alugueis. Não conhecem a cidade como, por exemplo, aonde resolver cada exigência burocrática, qual ônibus que vai para o local, preços de corridas de táxis e muitas outras dificuldades. Em paralelo a essas questões, estão, nesse mesmo período as aberturas de editais para concorrer vagas para alojamento de estudantes em universidades, auxílio alimentação para o restaurante universitário (RU) e outros programas de auxílios da universidade.

As aulas do curso iniciam nesse mesmo período. Todas essas questões afetam o rendimento dos estudantes, pois faltam nas aulas para resolver situações burocráticas, hospedagens e outras necessidades para acomodações. “Assim, não apenas o vestibular deve ser afetado pelas cotas, mas todo o contexto em que é inserido o cotista. Deve haver um esforço contínuo para promover ações que integrem e acomodem bem o aluno cotista.” (GUARNIERI; MELO-SILVA, 2017, p.189). A parte mais difícil de acesso à universidade está nessa fase, muito mais do que realizar uma prova de vestibular.

Para estudantes indígenas que pretendem ingressar em cursos superiores, as vagas para cotas tornam mais difíceis de serem conquistadas do que em ampla concorrência. Isso porque as universidades que disponibilizam essas vagas em seus editais universais, colocam em competição três ou quatro grupos étnicos juntos para disputar essas vagas: negros, indígenas, povos tradicionais e os grupos de baixas rendas. “Cabe ressaltar que os indígenas representam o terceiro maior grupo de beneficiários das políticas de ação afirmativa no ensino superior brasileiro, sendo superado apenas pelo grupo de egressos do ensino público e os negros (Daflon, 2013).” (GUARNIERI; MELO-SILVA, 2017, p.190). Nesse sentido, a quantidade de candidatos por vagas aumenta e as vagas são poucas (em média, dois por curso) e em poucos cursos. Isso diminui a certeza de indígenas ingressarem em cursos superiores.

Outras universidades preferem separar das demais, as vagas para os indígenas. E há outras que criam programas específicos para tratar a questão de acesso de indígenas em seus cursos superiores, como, a UNB, UFAM, UFG, UFSC, UNICAMP e demais outras universidades. “O primeiro Programa de Cotas brasileiro foi implementado em 2003 pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Desde então, a quantidade de universidades que aderiram ao programa de cotas foi ascendendo rapidamente em um curto período.” (GUARNIERI; MELO-SILVA, 2017, p.184). A separação de vagas cotistas das demais vagas contribui para o ingresso certo de indígenas em cursos superiores. Apesar de poucas vagas,

são garantidas para os indígenas. Diferente de quando as vagas são disponibilizadas para concorrência entre os grupos étnicos e vulneráveis, que não garante ingresso de indígenas.

Entre todas as maneiras de acesso de indígenas aos cursos superiores que as universidades adotam para atender a demanda de cotas através das ações afirmativas, as universidades que criam programas específicos com vestibular e processos seletivos próprios e específicos, são as que realmente atendem à política de acesso indígena aos cursos superiores. Através destes programas que os indígenas realmente entram em cursos superiores, assim como em cursos de pós-graduação. O que falta para as universidades com essa política é a assistência permanente. Nesse sentido, Pereira (2011, p.9) verifica a inexistência de uma “política planejada de acesso e permanência dos indígenas na instituição, que conduza a um bom desempenho acadêmico e, conseqüentemente, à formação com qualidade [...]” (BERGAMASCHI; DOEBBR; BRITO, 2018, p.44). Como foi tratado acima, a entrada é garantida com cotas, mas a continuidade e permanência de estudantes indígenas nos cursos dependem de diversos fatores internos na universidade.

Os povos indígenas, desde a nova Constituição de 1988, vêm lutando pelos direitos em cumprimento a esta Constituição e as respectivas leis em todos os aspectos sociais, culturais, econômicos e ambientais, principalmente, relacionados à terra. “[...] com a Constituição de 1988, que reconhece a pluralidade cultural da sociedade brasileira, e os direitos dos povos indígenas de serem diferentes, de poderem existir com projetos de futuro próprios e específicos.” (MINDLIN, 2004, p.104). O modo de vida dos povos indígenas é baseado e ligado diretamente aos seus recursos naturais, como: florestas; rios; lagos e todos os recursos que nele há. Sem a terra e os recursos que tem, se vêm sem condições de viver, portanto, sem vida. “[...]. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.64). Por isso, a principal luta, depois da homologação da Constituição Federal foi pelas terras. Até hoje, ainda existem grupos indígenas que não conseguem a demarcação de suas terras devido a controvérsias políticas com os ruralistas e o agronegócio.

Mais recentemente a luta tem sido voltada para educação escolar indígena, saúde diferenciada e específica, desenvolvimento cultural, social e econômico. Na área da saúde, a política pública para os povos indígenas avançou através do Distrito Sanitário Especial Indígena/MS/SESAI/DSEI. “O subsistema de saúde indígena foi uma vitória que se comemorava junto aos aliados após a constituição de 1988 quando o Estado Nacional Brasileiro reconheceu seu caráter pluriétnico e garantiu aos povos indígenas o direito de

saúde.” (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2014, p.2)²⁶. Através deste programa que a atenção básica de saúde indígena alcançou comunidades e sítios mais distantes, apesar das dificuldades. Por meio deste programa foram reconhecidos, formados e capacitados os agentes indígenas de saúde. Assim como comunicação através de radiofonias instaladas em aldeias para ajudar nos resgates de pacientes de aldeias distantes.

Na área de desenvolvimento e sustentabilidade econômica houve também avanços notáveis. Na primeira década do século XXI entrando pela segunda houve um grande aumento de execuções de projetos de fundos perdidos financiados de diversas financiadoras nacionais e estrangeiras. “Parte desse apoio, todavia, tem sido suprida por diferentes fontes de financiamento a projetos indígenas, inclusive da cooperação internacional.” (SOUSA et al, 2007, p.11). Entre outras, destacamos: Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI/MDS); Fundação Amazônia; NORAD; Horizont3000 e outras agências que financiam projetos diretos e indiretos para povos indígenas. E por meio destes apoios que as comunidades indígenas organizam a comercialização de artesanatos, produtos agrícolas, criação de peixes, aves e outras atividades. Paralelo a isso, estão os projetos chamados projetos de manejos: florestais, pescas, caças, extrativismo de recursos florestais e outros.

A educação escolar avançou no ensino fundamental e médio com a implantação de escolas em comunidades indígenas, a formação de professores, a criação e a implantação de programas de formação interculturais, a formação pedagógica e outras conquistas. Segundo historiador Antônio Carlos de Souza Lima (2007),

Apesar de algumas ações terem se iniciado no período de 1991-1994, só no período de 1995-2002 a *Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas* (CGAEI)/Secretaria de Educação Fundamental/MEC efetivamente deslançou uma atividade que resultou, em números do final da gestão de Fernando Henrique Cardoso, no atendimento de mais de 100 mil estudantes indígenas, em uma rede de cerca de 1.392 escolas indígenas, assistidas por mais de 4.000 professores que trabalham em elevada percentagem (mais ou menos 75%) junto a seus próprios povos (p.11).

Em nível superior as conquistas são acesso aos cursos superiores por meio da Lei de Cotas e das ações afirmativas, o Programa Universidade para Todos, o Programa de Formação Interculturais, Programa de Formação de Professores Indígenas, cotas em programas de pós-graduação além de outras conquistas importantes. “Para se ter uma ideia do escopo dessas ações é preciso que se saiba que a CGAEI, e o MEC apoiaram, de 1995 a 2002,

²⁶Carta pública sobre saúde indígena do Alto Rio Negro publicada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em outubro de 2014.

65 projetos de escolas indígenas, atingindo em torno de 2.880 professores indígenas.” (LIMA, 2007, p.12). Estas condições políticas contribuíram para o avanço da educação indígena.

Porém, nos últimos anos, essas conquistas têm enfrentado fortes críticas por parte dos anti-indígenas: políticos, empresários dos ramos de agronegócios e de mineração. A consequência destes ataques é a desaceleração de implantação de programas voltados para indígenas, principalmente, os que poderiam melhorar as condições de permanência de estudantes indígenas em universidades que é o gargalo pós-Lei da Cotas.

Não seria tão pecável se o motivo de desaceleração fosse apenas os ataques de políticos e empresários anti-indígenas, mas o fato é que a inclusão dos povos indígenas aos grupos de vulnerabilidades econômicas e grupos étnicos como negros, pardos, pretos, povos tradicionais, quilombolas e demais grupos étnicos (aparentemente minoritários, mas são a maioria popularmente e percentualmente em relação aos povos indígenas) contribui enormemente para essa perda e se caracteriza como estratégia para invisibilidade e distorção de direitos dos povos indígenas. Essa política deixa os povos indígenas em desvantagens e excluídos mesmo sendo beneficiários nas origens desses programas, segundo Luciano (2013),

Aliás, temos políticas públicas recentes que foram criadas com objetivo de atender às demandas das minorias sociais incluindo os povos indígenas, mas no processo de implantação estes foram excluídos. É o caso da Política Nacional para as Comunidades Tradicionais: embora os povos indígenas tenham participado de todo o seu processo de construção, atualmente estão excluídos da política. O mesmo aconteceu com a criação da Seppir, da qual os povos indígenas encontram-se atualmente também excluídos, embora na sua origem estivessem incluídos. Tais exemplos demonstram que a simples inclusão dos povos indígenas nas políticas gerais voltadas para a diversidade resultou em mais uma forma de exclusão destes. Portanto, colocar os índios para disputar as mesmas vagas com pretos e pardos deixa-os mais uma vez em situação de grande desvantagem, não por incapacidade cognitiva ou intelectual, mas por seus processos educativos distintos (p.20).

A situação afirmada acima é visível nos editais para concursos públicos que reservam vagas para grupos vulneráveis e das ações afirmativas. Raramente, há reservas de vagas específicas para os indígenas e quando há, estão incluídos nos grupos de vulnerabilidades econômicas, povos tradicionais e demais grupos étnicos. Nos editais de vestibulares também há universidades que incluem os indígenas nesses grupos sociais. “Para concorrer às vagas do Sistema de Cotas para Escolas Públicas reservadas aos candidatos pretos, pardos e indígenas, o candidato deverá, [...], optar por concorrer prioritariamente a essas vagas, momento em que o candidato se autodeclarará ser preto, pardo ou indígena.” (Universidade de Brasília - UnB, edital nº 1 vestibular 2018, de 17 de abril de 2018). Sendo

assim, a concorrência torna-se muito mais difícil, uma vez que competem com os grupos maiores que os grupos indígenas.

Depois de acesso aos cursos superiores, principalmente, para participações em programas de ações afirmativas das universidades, a situação é a mesma, senão mais difícil. Por exemplo, as participações em programas, como: programa de assistência estudantil; bolsa permanência; auxílio alimentação para restaurantes universitários; programas de hospedagens estudantis e outros programas de auxílios que as universidades possuem, têm sido difíceis. Não basta ser indígena, é outra fase de competição mais difícil que a anterior.

Os estudantes indígenas não estão mais competindo entre si, mas sim, com outros grupos étnicos, como: grupos sociais de baixa renda, negros, povos tradicionais, pretos e demais grupos com direitos aos benefícios. “Em conformidade com Programa Nacional de Assistência Estudantil (PAES), Decreto nº 7234, de 19 de julho de 2010, em seu artigo 5º, serão atendidos prioritariamente estudantes oriundos da rede pública de educação básica ou com renda familiar per capita de até um salário mínimo e meio, [...]” (Universidade de Brasília/Decanato de Assuntos Comunitários/Edital nº 1 2/2018). As documentações exigidas para identificações nos processos seletivos e vestibulares, parecem não ter mais validade.

Nesses processos seletivos os documentos exigidos são outros, muitos não condizem com a realidade dos estudantes. Nos editais de Decanato de Assuntos Comunitários da Universidade de Brasília, são cerca de quarenta e cinco documentos solicitados para comprovação de identidade, situação econômica, comprovação de renda, etc., (UNB, 2018). Nesse sentido, os indígenas tornam-se invisíveis, as dificuldades aumentam; rendimentos acadêmicos diminuem e desistências aumentam.

É nesse sentido que os direitos indígenas sofrem os efeitos da operação da Wi Fi de acesso à internet, quanto mais usuários conectados, mais fraco o sinal do Wi Fi fica ou serviço de conexão. Por exemplo, voltando à situação antes da Constituição Federal de 1988, os grupos étnicos vulneráveis e sem direitos, são os povos indígenas. Os demais grupos poucos notícias se tinham deles, estavam para os lados opostos, juntos à sociedade nacional. Apenas os indígenas lutavam pelos direitos diferenciados e específicos, por isso, pareciam como os únicos povos diferentes. Mesmo depois da Constituição Federal, que reconheceu povos indígenas como étnicos com direitos diferenciados, a situação de luta não mudou muito. Mas quando o governo reconheceu os territórios indígenas e as demarcou para usufrutos exclusivos, os demais povos minoritários se levantaram para lutar pelos seus.

Na área da educação, saúde e desenvolvimentos econômico, não é diferente. Por isso, aquelas leis pensadas para um grupo não dão conta dos demais grupos que surgem, ou

vice-versa, não dão conta do grupo para o qual foram pensadas. As vagas destinadas para cotas de acesso aos cursos superiores, são mínimas (em média 2 vagas por curso), pois são reservadas com base na porcentagem de um grupo social. “As Universidades Públicas consideram o direito de ingresso ao ensino superior de forma individualizado. A individualização dos indígenas é um risco e uma ameaça aos princípios e modos próprios de vida indígena.” (BANIWA, 2013, p.11). Com a inclusão de outros grupos, as porcentagens das vagas diminuem e tornam mais competitivas e difíceis de serem conquistadas pelos indígenas. Estes são o que chamamos os efeitos WiFi dos direitos indígenas.

Os povos indígenas são, historicamente, discriminados, excluídos e sempre vistos como povos que não deveriam fazer parte da sociedade dita ‘civilizada’. Mas sempre acharam maneiras de desviar destas tentativas de extermínio, conflitos armados, trabalho escravo e muitas outras maneiras de tentar acabar com os povos indígenas. Na entrevista do líder Yanomami Davi Kopenawa pelo antropólogo francês Bruce Albert (2015) disse que “Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo.” (p.64). Ou seja, a resistência não é somente a falta de conhecimento sobre os povos indígenas, mas também porque os brancos não querem escutar. Baseado nessa resistência, podemos dizer que as dificuldades apresentadas aos estudantes indígenas nas universidades serão superadas.

Em mais de cinco séculos conseguiram resistir mantendo suas línguas, suas terras, culturas, tradições e modos de vidas próprios. Demonstra que o envolvimento com o mundo dos brancos não significa aculturação, diminuição de serem indígenas ou outras formas que prejudicariam os modos próprios de vida dos povos indígenas. Ao contrário, as suas relações e presenças no mundo dos brancos serão de exemplo e fontes de aprendizagens. Segundo Kopenawa e Albert (2015), “Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles.” (p.75). Ou seja, estar no meio dos brancos, usar roupas e comer a comida dos brancos não significa que deixou de ser indígena. Os indígenas têm muitas coisas para ensinar aos não-indígenas, assim como têm coisas que os indígenas vão aprender ou têm para aprender.

As conquistas de direitos garantidos em Leis, são o resultado de muitas lutas, força e união. Não é porque os indígenas estarem nos meios de sociedades não indígenas que seus direitos deveriam ser diminuídos, ou que as suas culturas deveriam ser discriminadas. Não é porque os indígenas estarem em universidades que deveriam deixar de ser indígenas, que deveriam deixar suas culturas, línguas, as suas comunidades e povos. Os interesses de indígenas em formação acadêmica não se restringem apenas aos títulos, ou profissionalização,

mas, principalmente, para mostrar suas capacidades intelectuais visando quebrar os preconceitos deles serem incapazes e de povos atrasados. Segundo Luciano (2013),

Não se trata apenas de garantir capacidade interna das comunidades indígenas para gerir seus territórios, suas coletividades étnicas e suas demandas básicas por políticas públicas de saúde, educação, autossustentação, transporte, comunicação, mas também de lhes dar condições de cidadania plena e diferenciada para dialogar com o Estado e com a sociedade nacional no que tange a interesses comuns e nacionais, como por exemplo a contribuição econômica dos territórios indígenas, a relevância da diversidade cultural, étnica, linguística e da sociobiodiversidade indígena que são também patrimônio material e imaterial da sociedade brasileira (p.17,18).

Muitas vezes estes sentimentos de luta que fazem os estudantes indígenas não exporem suas dificuldades e problemas enfrentados em universidades. “A formação superior de indígenas reveste-se de importância estratégica também para a construção de espaços e experiências de convivência multicultural entre povos indígenas e a sociedade nacional, [...]” (BANIWA, 2013, p.18). Os seus objetivos são além das dificuldades e problemas, mas, isso não significa que não devem gozar dos direitos a que tem direitos.

Quanto aos problemas e dificuldades enfrentadas em universidades, precisam de soluções em curto, médio e longo prazo. Em curtos prazos devem ser discutidos e solucionados problemas e dificuldades relacionadas às hospedagens, processos burocráticos, formação e informação sobre a rotina, intensidade, organização institucional e realidade cotidiana da universidade. Para médio e longo prazo devem ser observados e discutidos sistema permanente de intercâmbios de saberes e conhecimentos em cada área de conhecimentos em que são ofertadas as vagas para indígenas. Segundo Luciano (2013), “[...], não basta disponibilizar sistemas de cotas, mas complementá-las e reforçá-las com projetos e programas que possibilitem o apoio e acompanhamento dos acadêmicos indígenas viabilizando o sucesso em todo o processo de formação.” (p.20). É muito importante que os estudantes indígenas sejam vistos como de povos, culturas, línguas e tradições diferentes, portanto, os seus tratamentos deveriam ser diferentes e específicos.

Significa dizer que, quando se reservam as vagas em editais de vestibulares e em editais de concursos, as vagas para indígenas tendem a estar distintas das demais vagas aos grupos étnicos e grupos de baixa renda. Se isso não for corrigido pela força da lei, os povos indígenas deveriam se mobilizar para reverter essas situações e nunca mais se falar sobre isso. De certa forma, a educação escolar indígena está avançando, porém, muito lenta diante da necessidade e dificuldade que as comunidades e povos indígenas enfrentam. A grande questão é que isso não depende apenas das lutas dos povos indígenas pela educação escolar, depende

diretamente dos governantes, uma vez que são eles que têm o poder de criar política oficial para tratar especificamente assuntos relacionados aos povos indígenas.

No governo atual, com o ingresso de lideranças indígenas do movimento indígena em cargos do governo e a recente criação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), há expectativas dos indígenas ter maior voz nas políticas governamentais, embora dentro dos limites de recursos alocados para assuntos indígenas de um governo neoliberal. Ocorre que cada governante tem a sua própria visão e a maneira de tratamento das políticas públicas relacionadas aos povos indígenas, o que faz deles implantarem e não desconstruírem essas políticas. Uns criam e outros descontrolam e poucos avanços conquistados se estagnam. Situações que fazem os povos indígenas continuar nas lutas pelas mesmas políticas por não atenderem as demandas como almejam.

As poucas conquistas, no campo da educação escolar, já têm resultados positivos entre os povos e aldeias indígenas. Por exemplo, em muitas aldeias indígenas em que há implantação de escolas de formação acadêmica (Ensino Fundamental e Médio), os professores já são próprios das aldeias e das etnias (falantes das etnias maternas das crianças). Assim como atendimento de saúde nas aldeias prestado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), muitos dos profissionais são indígenas, principalmente, os técnicos de enfermagem, enfermeiros e alguns médicos. São resultados das lutas dos povos indígenas pela educação escolar e a melhoria da política nesta área.

Sendo assim, discutir a educação escolar indígena em qualquer nível e localidade, seja nas aldeias (educação básica) e nas universidades (educação superior) é sempre importante. Ajuda não apenas a olhar situações problemáticas, mas também para refletir sobre as demandas dos povos indígenas e como resolver cada uma dessas dificuldades e problemas, assim como para inovar as políticas já implantadas nessa área de interesse das comunidades indígenas. Nessa tese, por exemplo, a discussão é sobre as transformações das políticas de acessos de indígenas aos cursos superiores, assim como as experiências de implantação de escolas diferenciadas de educação básica nas aldeias indígenas. O que, em princípio, ajuda compreender como a educação transforma uma sociedade e um povo, em especial, os povos indígenas. Por isso é importante discutir esse assunto, refletir sobre o que fazer para melhorar e pensar o futuro para novas gerações dos povos indígenas de todo o Brasil.

O próximo assunto a ser discutido será a participação e protagonismo indígenas nos processos eleitorais de São Gabriel da Cachoeira (AM). Que também visa mostrar como ocorrem as participações políticas partidárias dos povos indígenas do alto Rio Negro e seus impactos políticos nas aldeias, inclusive em educação escolar indígena e outras questões de

interesses comunitários. Também é uma demonstração de tentativas de transformação dos povos indígenas através de suas participações nas políticas partidárias e governamentais.

15.PARTICIPAÇÃO E PROTAGONISMO INDÍGENA NOS PROCESSOS ELEITORAIS DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

Esta seção apresenta a minha experiência e de outros indígenas em políticas partidárias a partir de participação e protagonismo indígenas em processos eleitorais de São Gabriel da Cachoeira (AM). Essa temática se faz importante discutir uma vez que as participações dos Baniwa em eleições fazem parte das suas transformações socioculturais, econômicas e políticas, assim como seus reconhecimento e visibilidade a nível municipal, estadual e federal a partir dessas participações. Não foi muito tempo atrás que os Baniwa não participavam das eleições e das administrações públicas porque a maioria não tinha título eleitoral, bem como documentos de identificação, certidão de nascimento e outros documentos de cidadania brasileira.

As participações nas eleições também fazem parte do processo não apenas da votação em eleições, mas também de participar das administrações públicas municipais, estaduais e federais. Por isso, esse assunto não poderia estar fora dessa discussão, uma vez que se trata de transformações sociais, culturais, econômicas e ambientais. Nesse sentido que é importante relatar e discutir como foi esse processo de participações, analisar os pontos críticos, pontos positivos e indicar algumas estratégias que possam contribuir com a melhoria de participações de indígenas no processo de política eleitoral, em especial, o povo Baniwa.

Esse assunto já vinha sendo discutido há alguns anos, inclusive publicação da primeira versão preliminar, no livro e e-book (p.201-217) intitulado Antropologia da Política indígena: experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)/organização de Ricardo Verdun e Luís Roberto de Paula. – Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia 2020. Desta versão para essa foram feitos alguns ajustes, mas sem mudar os conteúdos das discussões.

São Gabriel da Cachoeira é o único município no país com mais de 90% de população indígena, incluindo 26 grupos étnicos distintos e 18 línguas faladas. Neste Município, desde a década de 1990, a participação indígena em políticas públicas vem crescendo. Nesse período, foram eleitos indígenas para cargos de prefeito, vice-prefeito e vereador, assim como houve indicações para cargos de secretários, representações municipais

e outros cargos, mas sem participação ou interferência direta do movimento indígena. Em 2014, durante a Assembleia Geral da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), lideranças indígenas de diferentes etnias avaliaram as participações indígenas em políticas públicas municipais, estaduais e federais, e concluíram que essas ações são importantes e necessárias para avançar nas conquistas de direitos indígenas.

Nesse sentido, demandaram ao movimento indígena uma ‘discussão de estratégias e estudos para participações efetivas em políticas públicas’. O objetivo era: discutir estratégias; construir um projeto político de participações indígenas para chegar aos poderes executivos; ampliar as participações nos poderes legislativos municipais de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas; chegar à Assembleia Legislativa e ao Congresso Nacional nos próximos 50 anos. São essas experiências e participações que são compartilhadas neste artigo, visando contribuir para uma reflexão sobre o tema.

São Gabriel da Cachoeira é o município com a maior porcentagem de indígenas em relação ao não-indígena do Brasil. Segundo antropóloga Aline Fonseca Iubel (2015b), “[...]. Trata-se do terceiro maior município em extensão territorial do Brasil, onde reside uma população aproximada de 40 mil habitantes, dentre os quais cerca de 90 % é indígena.” (p.80). O município tem se destacado nas mobilizações e organizações indígenas, assim como nas conquistas políticas na área da educação, saúde e desenvolvimento econômico.

A luta dos indígenas por um lugar nas políticas públicas é antiga, mas a conquista de ocupações de espaços públicos é recente. “Na década de 1990, os índios começam não somente a aumentar sua participação como eleitores nos processos de escolha de prefeitos e vereadores como passam também a se filiar aos diversos partidos presentes no município.” (IUBEL, 2015b, p.80). A partir da última década do século XX, os primeiros indígenas conseguem se eleger como vereador, vereadora e vice-prefeito, além de conquistar indicações aos cargos de secretário municipal.

Os indígenas que chegaram a ocupar esses espaços naquele período foram os que se destacaram pelos próprios esforços, dedicação e projetos pessoais. Nessa época, ainda não havia organizações e mobilizações indígenas sistêmicas como se têm atualmente. “A filiação partidária passou a ser vista também como via de obtenção de algum tipo de influência e prestígio, nas comunidades, no município e fora dele, já que os diretórios municipais dos partidos são conectados aos diretórios estaduais e nacionais.” (IUBEL, 2015b, p.85). Talvez por isso, os indígenas não se sentissem representantes legítimos do movimento indígena, mas parte dos esquemas políticos tradicionais dos não-indígenas.

Além destes sentimentos de pertencer ao modelo não-indígena de trabalhar, apresentam também dificuldades de compatibilizar a participação no movimento político indígena e assumir o cargo no governo. Com razão, pois lideranças indígenas na política não-indígena, nesse tempo, dificilmente se reuniam para discutir, projetar participações e indicações políticas ou eleições aos cargos públicos. Diferentemente do movimento indígena em que todos se reuniam, discutiam e projetavam as ações, projetos de intervenção e programas de captação de recursos para desenvolvimento em diferentes áreas de interesses das comunidades/aldeias ou regiões geográficas.

A partir da segunda metade dos anos 1990, período em que o movimento indígena chegou ao ápice no Rio Negro, lideranças indígenas começaram a se envolver em políticas partidárias, mas ainda tímida pois a política não-indígena poderia desestabilizar o movimento indígena, por isso, era tratada paralelamente. A participação direta de lideranças indígenas começou nas eleições de 1996, quando foram eleitos um vice-prefeito e três vereadores indígenas. “O ponto de partida para essa cronologia será o ano de 1996, quando, por pressão do movimento comunitário de Iauaretê, consegue-se lançar um índio como candidato a vice-prefeito na chapa que se consagrou vitoriosa nas urnas.” (IUBEL, 2015a, p.146).

A gestão dos eleitos naquele ano se diferenciou das gestões anteriores. As comunidades e os povos munícipes começaram a notar que a política pública não indígena poderia ser o caminho para ocupar os cargos que contribuiriam com o movimento indígena. Nesse sentido, a partir daquelas eleições, as participações indígenas vêm aumentando consideravelmente nas eleições municipais. Nesse período também começou a moda de indicação para ocupações de cargos públicos municipais e estaduais.

Na primeira década do século XXI, lideranças indígenas do alto Rio Negro começaram a se mobilizar para juntar todas as lideranças das regiões administrativas do município de São Gabriel da Cachoeira, com o objetivo de discutir, articular e mobilizar as populações indígenas a fim de preparar o campo político para lançamento de candidaturas indígenas. Como observa Iubel (2015a), “No período entre 1996 e 2004 foram criados em São Gabriel o Fórum de Debates em Direitos Indígenas (FDDI) e a Comissão Indígena Suprapartidária (CISP), nos quais se discutiam os direitos dos indígenas, enquanto cidadãos brasileiros, no que se refere à política partidária.” (p.150).

A criação dessas instâncias de discussão de direitos e participação indígenas em políticas partidárias também visava o fortalecimento de lideranças indígenas para concorrer aos cargos de vereador, prefeito, deputado estadual e para o Congresso Nacional. Mas essas mobilizações se fragmentavam na reta final do lançamento das candidaturas, pois cada

liderança participante do processo queria ser indicada para disputar as eleições. E quando o resultado era diferente do esperado, abandonavam o movimento. Antes das eleições, durante o FDDI as lideranças indígenas se dividiram em três grupos: dois grupos de candidaturas não indígenas e um grupo de candidatura indígena, mas sem apoio de outras lideranças indígenas.

Essas diversas tentativas de união das lideranças indígenas do alto Rio Negro perduraram durante toda a primeira década do século XXI. Em 2008, uma chapa indígena elegeu prefeito e vice-prefeito pela primeira vez na história dos povos indígenas. Pedro Garcia (PT), (Tariano), se transformou no primeiro indígena eleito para comandar o município mais indígena do Brasil. A gestão não foi como se esperava, talvez pelo fato dessa chapa não ter sido eleita com a participação de lideranças e o movimento indígena, apenas por um grupo reduzido de lideranças. E os não-indígenas voltaram a ocupar o poder entre 2013 e 2016.

Depois que os não indígenas voltaram a ocupar o poder executivo municipal em São Gabriel da Cachoeira, a situação social nas comunidades e na cidade continuou crítica, e em algumas áreas piorou. Com a situação política do município, lideranças do movimento indígena começaram a avaliar e discutir estratégias de participação política, “Os problemas observados nas comunidades e, em decorrência deles, as demandas dos povos indígenas do rio Negro fizeram com que as lideranças procurassem novos caminhos.” (CRUZ, 2015, p.111). Assim, a política partidária foi levada à Assembleia Geral da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), ocorrida em novembro de 2014 em Santa Isabel. Nessa assembleia, lideranças indígenas representantes de mais de 26 etnias diferentes demandaram ao movimento indígena do Rio Negro a “discussão de estratégias e estudos para participações efetivas em Políticas Públicas”.

Com a deliberação em Assembleia Geral da FOIRN, em 2014, foi constituída uma comissão de líderes indígenas em três municípios do alto Rio Negro: Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, para articular e coordenar o processo de construção desse projeto político. Em 2015, a comissão iniciou as discussões de estratégias nas bases e nas sedes municipais, apresentando a importância desse projeto político para os povos indígenas e destacando as conquistas de espaços públicos ao longo de mais de 30 anos. A partir da análise, articulação e conscientização das comunidades, e ouvindo as lamentações, sugestões e propostas locais, foram estabelecidos perfis básicos a serem considerados no processo de escolha de nomes para as eleições municipais.

A partir dos perfis estabelecidos, a comissão iniciou o estudo dos nomes de políticos que receberiam apoio nas eleições municipais, capazes de assumir responsabilidade e compromissos com os povos indígenas. Isso significa dizer que o político ideal deveria ter

visão e interesse de crescimento político para trabalhar pelo crescimento da sua carreira, diferentemente daqueles eleitos nos últimos anos que veem o cargo como oportunidade de enriquecimento pessoal e/ou do grupo político específico. Essa forma de governar não põe em prática políticas públicas de interesses sociais de modo geral. A partir dessas proposições da FOIRN junto com suas coordenadorias regionais e associações comunitárias, foi decidido apoiar um candidato indígena nas eleições de 2016, mas ele não foi eleito.

15.1. Fórum de Debate de Direitos Indígenas (FDDI).

São Gabriel da Cachoeira tornou-se oficialmente município no dia 03 de setembro de 1891, e completou 127 anos em 2018. Geograficamente, situa-se distante da capital do estado do Amazonas, Manaus (852 km em linha reta), e faz fronteiras com Colômbia e Venezuela no extremo noroeste do estado. Sua população é eminentemente indígena, ultrapassando a marca de 90% do total. Apesar da população ser de maioria indígena, o município sempre foi governado por não indígenas desde sua elevação até 1996, quando foi eleito, pela primeira vez na história do povo indígena de São Gabriel, um indígena para vice-prefeito (FREIRE, 1996).

No ano de 1996, foi eleito um indígena morador e residente de comunidade indígena do interior do município, o professor Thiago Montalvo, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). A construção de aliança para essa chapa foi baseada na pretensão de expandir o partido pelo interior, filiando professores de várias comunidades. O Partido dos Trabalhadores (PT) era a solução que nunca governou o município. Na época, o partido estava chegando a São Gabriel e a maioria dos seus filiados era de professores indígenas da sede municipal (FREIRE, 1996).

O PT fez aliança com o PSDB porque este tinha filiados influentes em Iauaretê, a segunda maior zona eleitoral do município. Em troca, o professor Thiago Montalvo (PSDB) foi indicado para ser vice-prefeito na chapa. “A condição imposta pelos indígenas era ter um deles como vice, segundo Pedro Garcia, ‘foi assim que conseguimos colocar o nome de Thiago Montalvo’.” (IUBEL, 2015b, p.84). Outro ponto decisivo foi o discurso de que estava na hora de quebrar o tabu de nunca ter indígena na chapa majoritária do município. Foram essas condições que levaram, pela primeira vez, um indígena à chapa majoritária para concorrer às eleições municipais. Mas o tom da campanha não se referia às participações

indígenas na política partidária, estava voltado para a presença do PT no município como opção de mudança.

Essa chapa venceu aquelas eleições, e foi a primeira vez que um indígena foi eleito para o cargo executivo mais alto do município. “Em São Gabriel da Cachoeira, Thiago Montalvo Cardoso (PSDB), de etnia pira-tapuia, foi eleito vice-prefeito.” (Povos indígenas no Brasil 1996/2000, 2000, p.213). A gestão dessa chapa foi a primeira que envolveu indígenas em sua administração, nas secretarias municipais e assessorias diretas. Nos primeiros anos, a gestão mostrou mudanças importantes no município, principalmente, na área da educação. Mas os últimos anos não foram como os primeiros, porque o vice-prefeito e um vereador indígena tinham falecido vítimas de câncer (IUBEL, 2015).

O falecimento desses dois causou indignação em todas as regiões administrativas do município, pois os indígenas achavam que as mortes tiveram motivações políticas dos não indígenas. “Os não índios nunca gostaram da participação indígena na política partidária, porque sabiam que se um dia concorressem para os cargos majoritários e proporcionais, os não índios perderiam o poder que sempre controlavam.” (DUTRA, 2008, p.76). Lideranças indígenas começaram a discutir estratégias para continuar as participações nas eleições e ocupações de cargos em instituições públicas.

Para organizar essas conversas de maneira planejada, conscientizando e envolvendo outros indígenas, criaram o Fórum de Debate de Direitos Indígenas (FDDI). Nesse fórum, participavam lideranças indígenas de todas as regiões administrativas do Município: alto Uaupés e Papuri; baixo Uaupés e Tiquié; Rio Içana e afluentes; baixo Rio Negro e alto Rio Negro e Xié. Havia lideranças de associações de comunidades, de categorias (educação, saúde), da FOIRN, de profissionais indígenas da educação, saúde, agricultura e também os que não ocupavam nenhum cargo ou função, mas que tinham influências em comunidades ou na cidade (DUTRA, 2008). O fórum tinha a característica apartidária, sem ligação direta com os partidos políticos. No início, foi uma iniciativa com boas perspectivas, mas no decorrer das discussões foi constatado que sem envolver os partidos políticos não era possível formar um grupo político forte e capaz de vencer as eleições.

Nesse sentido, lideranças envolvidas se organizaram para ocupar as presidências de partidos para garantir que tais partidos se afastassem nas vésperas das eleições por causa de filiados ou dirigentes não indígenas (IUBEL, 2015a). Conseguiram ocupar a presidência de três partidos: Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e Partido Verde (PV). Em termos geográficos e étnicos, esses três partidos estavam relacionados às três principais regiões administrativas do município e a três grupos étnicos predominantes: o PT

na região do Rio Uaupés, de predominância das etnias do tronco linguístico tukano; o PCdoB na região do Rio Negro, de predominância de indígenas da etnia Baré; o PV na região do Rio Içana, de predominância da etnia Baniwa. Ou seja, três partidos, três sub-regiões e três grupos linguísticos dominantes.

Esses grupos étnicos visavam formar uma coligação forte que abrangesse as três principais regiões administrativas dominadas pelos povos Tukano, Baniwa e Baré. Mas isso não aconteceu. Na véspera da formação da coligação partidária, quando chegou o momento de definição de quem encabeçaria a chapa, esses grupos não entraram em consenso. Os pré-candidatos apresentados pelos grupos não aceitavam ser vice um do outro, isso causou desconforto entre eles e acabou na separação dos grupos (DUTRA, 2008). Dois grupos foram para o lado dos políticos não indígenas e um grupo continuou com a ideia de sair com a chapa indígena: o PV e o PCdoB foram para o lado dos políticos não indígenas e o PT saiu com a chapa formada pelos indígenas (ALBUQUERQUE, 2008).

Naquelas eleições, nenhum grupo foi vitorioso. Ganhou a outra chapa que não tinha envolvimento direto com lideranças indígenas. A vitória dessa chapa se deu por conta da separação dos grupos de líderes indígenas, que foi bastante explorada nas campanhas eleitorais, complementada com os discursos de que os indígenas não têm competência para administrar o município. Segundo Israel Fontes Dutra (2008), “[...], os indígenas eram vistos como pessoas incapazes de administrar uma prefeitura, desorganizados, preguiçosos, cachaceiros etc. Por essas e outras razões, os comandos dos partidos políticos também eram controlados pelos não indígenas.” (p.74). Muitos indígenas da cidade e interior davam razões a esses discursos, não acreditavam em lideranças indígenas. Sendo assim, a maioria da população elegeu a chapa que não tinha envolvimento com os líderes indígenas.

15.2. Comissão Indígena Suprapartidária (CIS).

A separação dos grupos de líderes indígenas repercutiu nas comunidades e em associações indígenas antes, durante e depois das eleições. Um ano mais tarde, retomaram as conversas em tom de arrependimento e definiram o compromisso de não repetir os erros da primeira tentativa. Essas promessas animaram os participantes que formaram um novo grupo chamado Comissão Indígena Suprapartidária (CISP). “Com a criação dessas instâncias de debate, os índios pretendiam também criar e fortalecer nomes que concorressem como candidatos nos diversos cargos eletivos disponíveis na Câmara de Vereadores, na Prefeitura,

na Câmara dos Deputados e no Congresso Nacional.” (IUBEL, 2015a, p.150). Não foram todas as lideranças das três regiões administrativas que participaram desse grupo, senão apenas duas sub-regiões predominadas pelos Baniwa e Baré. O grupo do PT estava determinado a lançar a candidatura de Pedro Garcia, sem ouvir os demais indígenas nem conversar com os outros partidos participantes, o grupo do PCdoB e do PV.

O grupo continuou discutindo as estratégias e articulando com outras lideranças indígenas. Nas eleições para presidente em 2006, o PT lançou Pedro Garcia (que era candidato em 2004 à prefeitura) para concorrer a uma vaga no Congresso Nacional, mas não obteve sucesso. Porém, o partido recebeu muitos votos no município e isso empolgou o lançamento do mesmo candidato nas eleições municipais seguintes. Cada vez mais, o grupo do PT (os Tukano) estava se afastando dos demais grupos (PCdoB e PV). Em contraposição, o grupo do CISP estava crescendo conforme se aproximavam as eleições. O crescimento do grupo balançou a resistência do PT, que voltou a se aproximar dos grupos do PCdoB e do PV, mas apenas com a intenção de pedir apoio, pois a candidatura já estava definida. Os grupos que estavam se articulando, começaram a questionar o PT sobre a participação no eventual governo, mas o partido preferiu não responder.

Essa situação incomodou os demais grupos, o que levou o grupo do PCdoB, nas vésperas de formação de coligação partidária para eleições, a desembarcar do CISP, voltando a apoiar os políticos tradicionais não indígenas. Depois da saída do PCdoB do grupo, a CISP chegou ao fim (DUTRA, 2008). Novamente sem atingir o seu principal objetivo, que era lançar a candidatura indígena apoiada pelas lideranças indígenas das três principais regiões administrativas. O grupo do PV e do PT continuaram conversando, mas sem ânimo nem entrosamento sadio. Já no último dia para coligação partidária, o PV aceitou participar da chapa majoritária do PT para concorrer às eleições de 2008. “Garcia e André tinham planos de sair em candidaturas separadas, mas na última hora decidiram unir forças.” (ALBUQUERQUE, 2008). A coligação dos dois partidos se consolidou, apesar de não estar saudável, mas aos olhos dos eleitores indígenas essa junção dos dois grandes grupos étnicos era suficiente para animar a votação na chapa indígena.

A chapa foi vitoriosa nas eleições, quebrando, pela primeira vez, o tabu de mais de 120 anos de governabilidade dos não indígenas no município. As expectativas eram muitas entre as comunidades e povos indígenas residentes na cidade-sede municipal. A vitória dos dois foi publicada em vários veículos jornalísticos. Mas não conseguiu corresponder às expectativas, conforme veremos a seguir.

15.3. A primeira Gestão Municipal Indígena em São Gabriel da Cachoeira

A vitória dos dois indígenas para a Prefeitura Municipal especulou diversas expectativas e esperanças para as comunidades e povos indígenas. A maioria dos povos indígenas do município esperava uma gestão participativa, realizações de obras públicas, melhorias na educação e diversas expectativas de melhorias no município, principalmente, para as comunidades indígenas. “Havia a esperança de que ao ocuparem os mais diversos postos na prefeitura, sobretudo o de prefeito, os indígenas fortaleceriam também o movimento indígena.” (IUBEL, 2015a, p.165). O que essas comunidades indígenas e não-indígenas não sabiam é que a chapa vencedora se formou na pré-campanha, com integrantes já virados de costas um para outro. Estavam juntos na chapa, mas com política, visão, atitude diferente.

A vitória nas eleições não aproximou os dois, ao contrário, distanciou ainda mais a possibilidade de trabalhar em parceria, administrar e fazer boa gestão juntos. Já na posse, os dois estavam em disputa, primeiramente, por causa da presidência da Câmara. Metade dos vereadores estava com o vice-prefeito, e a outra metade estava com o prefeito. “Conflitos latentes durante as sucessivas tentativas de aliança para composição de chapas indígenas às disputas eleitorais municipais, [...], as quais vieram à tona logo após as eleições e, de modo ainda mais contundente, depois da posse.” (IUBEL, 2015a, p.176). Durante a posse ninguém prestou atenção nesse detalhe, passou despercebido, mas os observadores políticos já indicavam que aquele sinal não era nada bom, pois podia atrapalhar a gestão e causar mal-estar entre o prefeito e o vice-prefeito, porém ninguém ligava para isso, todo mundo estava maravilhado e cheio de expectativas por um futuro melhor.

A animação e empolgação da vitória e da posse fizeram os dois fingirem que estavam juntos na gestão e que estava tudo bem um com o outro. Mas, passados três meses, o sentimento de adversidade política voltou a reinar no centro do relacionamento dos dois que começaram a trocar acusações, isolando-se um do outro. “Pedro começou então a reduzir a capacidade de ação de André dentro da gestão.” (IUBEL, 2015a, p.182). A situação de desconforto dos dois levou o vice-prefeito a apresentar uma denúncia contra o prefeito na Câmara dos vereadores, mas não obteve êxito. O desconforto se agravou entre os dois e o isolamento se intensificou até o final de mandato dos dois.

Além do desconforto entre prefeito e vice-prefeito, o grupo do PT estadual estava comandado pelo então deputado Sinésio Campos e seus assessores liderados por Perrone. Essa situação ficou clara no decorrer das trocas de acusações, quando André falou do envolvimento do grupo na administração da gestão. “Segundo ele, foi nesse momento que

percebeu que Pedro ‘estava envolvido com macumbeiros, que é a religião desse grupo ruim do PT de Manaus, ligado ao deputado Sinésio Campos, a Perrone e a Nonata.’” (IUBEL, 2015a, p.180). Na realidade, foi esse grupo que administrou a prefeitura durante quatro anos da 1ª gestão indígena. Esse grupo que indicava e ocupava secretarias estratégicas, desde o gabinete à secretaria de obras.

Passaram-se quatro anos da história dessa gestão e quase nenhuma expectativa foi correspondida. Ao contrário, muitos setores essenciais de atendimento público pioraram. A maioria da população se indignou com a briga do prefeito e do vice-prefeito, discordou com o grupo do PT estadual, que estava no comando da administração do município, e, de modo geral, foi uma gestão que muitos hoje não querem lembrar. “Pedro não foi o único a sair enfraquecido desse processo. André também sofreu consequências, que puderam ser vistas nas urnas das eleições municipais de 2012.” (IUBEL, 2015a, p.187). O que é curioso nessa gestão é que não houve nenhum grupo se mobilizando para as eleições, a maioria estava desmobilizada, apenas torcendo para que a gestão desse certo.

Todas essas situações inflamaram os discursos dos políticos tradicionais não indígenas. Voltou-se ao argumento de que os indígenas não sabem administrar o município, portanto, não deveriam estar na administração municipal. Em outras palavras, ‘quem deve estar na administração do município são os não indígenas’. Por outro lado, pelo fato de ser a primeira experiência indígena no comando de um município, os discursos dos políticos tradicionais não abalaram a confiança da população indígena como eles imaginavam.

O que deu vitória aos políticos tradicionais não-indígenas nas eleições de 2012 não foi apenas a má gestão dos dois indígenas, mas também a briga e a divisão entre as lideranças indígenas, com a formação de diferentes chapas. Naquelas eleições se candidataram três indígenas para o cargo majoritário e oito vice-prefeitos indígenas, todas as chapas para o cargo majoritário tinham candidatos a vice-prefeito indígenas. Esse panorama de composição das chapas dividiu os votos de indígenas, resultou na vitória de não indígena.

Novamente a gestão dessa política não indígena foi um fracasso. De alguma forma, foi ainda pior que a gestão anterior dos dois indígenas. Isso trouxe à tona a mobilização e discussão de lideranças indígenas a respeito da política partidária. O discurso de união voltou aos vocabulários das lideranças indígenas da região. Mas, dessa vez, havia dois grupos de lideranças indígenas de opiniões e políticas distintas. De um lado, estava o grupo de luta e de mobilizações indígenas em defesa dos direitos dos povos indígenas e, do outro, o grupo indígena com visão colonialista, que defende desenvolvimento econômico nas

comunidades em moldes não indígenas, como a liberação da exploração mineral em terras indígenas e o ataque às associações, organizações não governamentais e lideranças indígenas.

Diante desse cenário político-partidário da região, lideranças das associações e das comunidades indígenas decidiram levar a discussão ao movimento indígena oficial, com o intuito de unir lideranças indígenas nas vésperas das eleições. Sendo assim, a pauta de discussão e participação indígenas nas políticas partidárias foi levada à Assembleia Geral da FOIRN, ocorrida em novembro de 2014 em Santa Isabel do Rio Negro. Foi a primeira vez que a temática de participações indígenas na política partidária foi incluída na pauta da reunião oficial do movimento indígena do Rio Negro. Os acontecimentos anteriores foram paralelos ao movimento e às reuniões oficiais do movimento indígena, mas participaram lideranças indígenas das comunidades e envolvidos em políticas partidárias e indígenas.

15.4. Comissão de Discussão de Estratégias e Estudos para Participação Política dos Povos Indígenas (CODEEPI).

A temática da política partidária foi levada à Assembleia Geral da FOIRN com perspectivas de estabelecer um projeto político de participações indígenas de longo prazo em políticas partidárias. A questão foi discutida não apenas no município de São Gabriel da Cachoeira, mas também nos municípios de Santa Isabel e Barcelos, municípios de abrangência da FOIRN. O centro das discussões se baseava no fortalecimento, planejamento e acompanhamento efetivo da participação e gestão dos indígenas eleitos.

Depois de intensa discussão sobre o tema, foi deliberada a constituição de comissões de líderes indígenas em três sedes municípios do alto Rio Negro: Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira. Para as bases ou comunidades, foram delegadas as coordenadorias de associações das regiões administrativas para articular, coordenar e construir o desejado projeto político de participações indígenas em política partidária. Apesar de serem constituídas em 2014, as comissões só foram implementadas em 2015, quando efetivamente iniciaram as campanhas de discussões sobre o projeto nas bases e nas sedes municipais. Nessas articulações, discutiram-se: a importância do projeto político de participações indígenas em política partidária; as conquistas do movimento indígena nas ocupações em cargos públicos municipais e estaduais; as participações e proposições do movimento indígena em políticas públicas; os fracassos do movimento indígena e dos indígenas eleitos nas últimas eleições.

A partir dessas discussões, foram estabelecidos os perfis dos candidatos que seriam apoiados pelas lideranças das associações das comunidades indígenas. Como observa Iubel (2015a), “A entrada de muitos líderes no movimento indígena é justificada e impulsionada pela capacidade de ler, escrever e lidar com diferentes instrumentos da burocracia que envolve e da qual depende o movimento.” (p.105).

Com isso foram estabelecidos os seguintes perfis: conhecimento e experiência na gestão de projetos, programas e atividades locais e regionais na organização indígena, seja em órgãos de governos ou privados; habilidade de articulação e construção de projetos, programas e atividades locais, regionais, estaduais, nacionais e internacionais; conhecimento e experiência na gestão da administração pública; conhecimento e experiência no funcionamento da máquina pública e capacidade para articular as leis de interesses municipais; compromisso e bom caráter; compromisso com transparência, gestão participativa e preocupação com as causas dos povos indígenas; capacidade de visão de futuro e formulação de estratégias para cumprimento dos objetivos e metas do movimento indígena através de políticas e gestão pública.

Os perfis expressos pelas comunidades e populações indígenas demonstram que, para eles, os políticos ideais são aqueles capazes de: trabalhar pelo crescimento de suas carreiras políticas (vereador para prefeito; prefeito para deputado estadual; deputado estadual para deputado federal); zelar pela boa administração pública; demonstrar que os indígenas são capazes de governar o município como qualquer não indígena. Nesse sentido, o movimento indígena, liderado pela FOIRN recomendou para as eleições municipais de 2016 que todas as aldeias e povos indígenas do alto Rio Negro escolhessem os nomes de possíveis candidatos a concorrerem às eleições, considerando os perfis estabelecidos ao longo das discussões.

Mas naquelas eleições essas recomendações foram em vão. Muito antes das mobilizações, os grupos políticos contrários ao movimento indígena já haviam feito suas campanhas nas comunidades, declarando que as organizações indígenas atrapalhavam o desenvolvimento das comunidades enquanto suas lideranças se enriqueciam. Jornalista João Fellet (2017) afirma que “Em maio, ele [Clóvis] disse à BBC Brasil que ONGs eram responsáveis por bloquear a regulamentação do tema [mineração].” Esses políticos prometiam às comunidades que se fossem eleitos liberariam a exploração de recursos vegetais e minerais.

Diziam que assim as comunidades e as famílias voltariam a ter recursos financeiros para comprar suas necessidades básicas e pagar os estudos dos seus filhos. “O prefeito diz que, ao mesmo tempo em que modernizariam as comunidades, os lucros da mineração ajudariam a preservar a cultura local, pois haveria mais recursos para o ensino de

línguas indígenas e a organização de festas tradicionais.” (FELLET, 2017). Essas declarações fantasiosas fizeram com que as populações indígenas não acreditassem no que falavam as comissões de articulação de participações indígenas. Acreditavam que era verdade que as associações atrapalhavam a exploração de recurso minerais para fins econômicos das comunidades. Sem contar as outras críticas relacionadas às lideranças de associações indígenas que ocupavam cargos em órgãos públicos de interesses indígenas, organizações não-governamentais que apoiavam as comunidades, movimentos indígenas, entre outras.

Essas situações políticas resultaram na vitória de um grupo político crítico ao movimento indígena, contra as propostas e projeto político liderado pela FOIRN. O grupo é eminentemente indígena (prefeito e vice-prefeito), mas é um grupo político ligado aos interesses de políticos estaduais, federais e empresas mineradoras interessadas na liberação de exploração de recursos minerais em terras indígenas. Segundo Fellet (2017), “um dos poucos prefeitos indígenas do país e membro do povo Tariano, Clóvis Curubão (PT), se elegeu prometendo lutar pela causa”. A vitória desse grupo político trouxe muitas expectativas às comunidades que apoiaram sua candidatura. Mas para lideranças indígenas das associações e do movimento indígena de modo geral foi uma preocupação por causa dos discursos colonialistas contrários à luta dos povos indígenas organizados em associações. As contradições entre a política partidária e o movimento indígena que se repercutem dentro do próprio movimento indígena e, vice e versa.

Na região do Alto Rio Negro os povos indígenas vêm participando das políticas partidárias há muito tempo por meio de votos e candidaturas de indígenas, mas nunca houve uma organização interna para essas participações. A partir dos anos 1990, não somente aumentou sua participação como eleitores, como passam a se filiar aos diversos partidos presentes no município. A política partidária, de modo geral, sempre foi vista na região do Alto Rio Negro como própria ou específica dos não indígenas, por isso, suas participações foram poucas vezes levadas de maneira participativa, direta e efetiva nas definições das políticas públicas municipais. Quando começaram a participar de forma efetiva, tentavam introduzir as metodologias de participações e decisões adotadas em movimentos indígenas, mas isso não tem dado resultados satisfatórios.

Um ponto importante a observar são as diferenças étnicas na região. O Alto Rio Negro tem avançado muito na organização e associação das comunidades e povos indígenas, porém as relações étnicas, as barreiras históricas e mitológicas ainda não foram superadas, como analisa Iubel (2015a).

No cálculo eleitoral em São Gabriel da Cachoeira, entram fatores tão diversos quanto à etnia, comunidade de origem, trajetória no movimento, escolaridade, capacidade econômica de bancar uma campanha, projetos já realizados, pertencimento a determinado clã, capacidade de oratória, carisma, configuração familiar e religião, para dar alguns exemplos. Talvez por isso mesmo, em referência aos critérios usados pelos eleitores em suas escolhas, Maximiliano Menezes (Tukano, filiado ao PT) fala: “Eu vejo a política partidária da seguinte forma: não se vê o perfil do cidadão e sua capacidade de chegar até lá. Vê-se a questão cultural e geográfica... a região... nem é tanto pela etnia, é muito mais pela região”. Mas, afinal, o que seria a “região” em São Gabriel, senão a forma híbrida entre a ocupação tradicional e os deslocamentos provocados, em certa medida, pelo relacionamento que se assumiu com os brancos, e com eles, o Estado? Região não é, de modo algum, um elemento casual, é nela que se negocia tudo que é imprescindível à vida; e, dentre tudo o que é imprescindível à vida, hoje figuram coisas como relações políticas entre etnias e com os brancos. Não se pode esquecer, no entanto, que mesmo antes dessa configuração atual, região sempre foi por excelência a instância política no alto rio Negro (p. 172).

Essa análise nos leva a entender que a definição de voto ou apoio de qualquer indígena na região do Alto Rio Negro leva em consideração, além de capacidade e competência, principalmente, as etnias e as regiões. Isso porque mitologicamente, ou historicamente, os povos étnicos são rivais embora interdependentes pelas terras, conhecimentos, sabedorias cósmicas etc. O reflexo desses sentimentos de rivalidades históricas apresenta-se nos apoios políticos tanto no movimento indígena quanto nas políticas partidárias. Por exemplo, a administração municipal de Pedro e André, na qual, antes das eleições, a aliança dessas duas etnias linguisticamente próximas uma da outra (tronco linguístico Aruak), mas geograficamente e miticamente rivais, representou um enorme avanço nas relações étnicas. Mas não suportou as forças de sentimentos de rivalidades históricas, e eles não conseguiram manter-se juntos no mandato por mais de três meses.

Se analisarmos a cronologia histórica do movimento indígena, notaremos que representantes do povo Baniwa nunca chegaram a ocupar os altos cargos das administrações municipais, estaduais e federais. Isso se deve às consecutivas tentativas de aproximação, formação de aliança e superação de sentimentos de rivalidades históricas com os dois principais grupos étnicos: Tukano (Uaupés) e Baré (Rio Negro). Esses dois grupos nunca aceitaram a aproximação com os Baniwa por fortes sentimentos de adversidades míticas e históricas. Por isso, sempre perdem em suas tentativas de formar alianças de apoio de lideranças entre dois grupos étnicos. Ou seja, quando os Baniwa querem aliança, os Tukano ou Baré não aceitam, quando estes querem, os Baniwa não aceitam. É uma situação de rivalidade antiga, mas que continua operando nas políticas do movimento indígena e nas participações em políticas partidárias. Iubel (2015a) observa:

Outro elemento dessa história é a aproximação mítica entre as etnias de ambos – Tariano e Baniwa. Lembremos que Tariano é também da família linguística Aruak, porém, passou por um processo de tukanização, além de ter sido a única etnia dessa família linguística a se deslocar para o Uaupés. Não que isso tenha tido um papel central ou evidente nessa tentativa de aliança entre Pedro e André, mas ambos sabem e conhecem essas histórias (p.160).

As experiências dos últimos dez anos demonstram que para uma boa administração pública não basta ser indígena, vencer as eleições e ter vontade de fazer uma boa administração. É necessário que, além de competência, capacidade e habilidade, tenha-se sabedoria. Além disso, para gestor de município como São Gabriel da Cachoeira precisa-se governar para dois campos e realidades diferentes. Tem que fazer boa administração aos olhos dos indígenas e não-indígenas. “Com todas estas mudanças, hoje os povos indígenas não precisam mais de uma lei que os obriguem a ser tutelados, ou seja, tratados como incapazes, como está escrito no Estatuto do Índio em vigor.” (Instituto Socioambiental, 2008). Os desafios são maiores, complicados e, acima de tudo, precisam ser superados.

A segunda gestão indígena está em curso no município de São Gabriel da Cachoeira até 2020. Os dois primeiros anos se passaram, mas a gestão ainda não conseguiu demonstrar diferença entre a primeira administração indígena e a última administração não-indígena. A prestação de serviços públicos municipais continua precária, o vozerio de corrupção continua rondando as ruas, os indícios de descontrole das contas públicas continuam e muitos outros pontos ainda apresentam semelhanças com as administrações municipais das últimas décadas. Mas isso não significa dizer que os indígenas não têm competências para administrar um cargo político de alto nível. O que precisa, em minha opinião, é um sentimento de menos colonização e mais compreensão das diferenças das realidades indígenas e não-indígenas. Pois é uma região que apesar de ter semelhanças tem muita diversidade étnica e cultural.

É razoável salientar que os indígenas, em pessoas, não têm diferenças em relação aos não-indígenas, no que tange as ambições, tendências de corromper as leis da sociedade a que pertence e orgulho pessoal quando ocupa um cargo político e de liderança de um grupo. Claro que não são todas as pessoas indígenas e não-indígenas, mas é difícil encontrar pessoas entre estas sociedades pessoas que trabalhassem de maneiras mais razoáveis do ponto de vista da prestação de serviços públicos para comunidades, povos e sociedades.

Assim, como os não-indígenas têm dificuldades de encontrar pessoas para governar como deseja a sua sociedade, os povos indígenas também têm essas mesmas dificuldades. Isso porque a área da administração pública não depende da cor, língua e povos

da pessoa, o que precisa nesse campo são pessoas com capacidades de administrar os bens e as coisas públicas, que têm olhares voltados para resolver os problemas daquela sociedade, daquele lugar e daquela área de conhecimento. Os dois indígenas que já ocuparam o cargo principal de administração pública municipal são provas vivas dessa opinião, uma vez que já estiverem nesses espaços, mas não conseguiram fazer as diferenças que fossem administração aplausíveis pela sociedade que governam.

Mas essas situações não podem desanimar os indígenas, ao contrário, devem estudar melhor o sistema para quando entrarem assumindo esses cargos, fazerem uma boa gestão. Pois há entre eles, indivíduos com total capacidade, agilidade e compromisso para administrar qualquer cargo político que ocupar. O que precisa é mais conscientização dos povos para que façam uma escolha conscientes e eleger ou indicar pessoas com reais capacidades e poderes de administrarem um governo.

A conscientização deveria ocorrer para os dois lados da sociedade. Do lado da população que indica ou elege o/a gestor/a e para o lado das lideranças indígenas aptas a esses cargos políticos governamentais. Isso porque quem elege deveria entender os desafios e funcionamento da máquina pública e o/a eleito/a saber a lidar com a administração pública e buscar sempre adequar as leis para emplacar os compromissos com a população que a elegeu ou dos povos a que pertence. Isso é necessário porque o que se escuta de críticas hoje em dia são de que: quando um parente assume um cargo político governamental esquece os compromissos e dos parentes de suas origens e que os/as eleitos/as sempre se tornam corruptos/as ou lesados/as depois que entrarem nos governos.

Com certa razão porque até hoje em dia, na história de ocupação de cargos públicos, são poucos indígenas (a nível do Brasil) que entraram e honraram os cargos que ocupam e trabalham em prol do povo que representam (povos indígenas). Especificamente no rio Negro, falando de ocupações de cargos públicos de alto níveis como prefeitura, suas secretarias e órgãos de governo federal e estadual no município, pouquíssimas lideranças indígenas se destacaram. Diferente de movimento indígena em que há mais gente se destacando e fazendo uma boa administração. Essa é a situação e resultado de participação de indígenas nas políticas públicas no Município de São Gabriel da Cachoeira.

16. PARTICIPAÇÕES E CONTRIBUIÇÕES NA EDUCAÇÃO ESCOLAR E A SUA TRANSFORMAÇÃO NO RIO IÇANA

Esta é a experiência de participação na implantação de um projeto grande do povo Baniwa, no sentido de envolver muitas pessoas e aldeias. Assim como a transformação ocorrida a partir dele. O motivo principal de trazer esta experiência para esta tese não é apenas para relatar como ocorreu a embrião deste projeto e sim, como vem transformando a visão, a política e modo de vida da população Baniwa.

E não foi apenas essa população, influenciou também na forma dos políticos fazerem suas políticas públicas na área de educação. Inclusive fora das aldeias e do município. Na primeira década deste projeto serviu de inspiração e exemplos para muitos povos indígenas do rio Negro e de outras partes do território nacional. Essas influências são importantes para reflexão sobre as transformações ocasionadas e analisar os impactos de um projeto que envolve a maioria das aldeias indígenas. Isso contribui para a discussão e esclarecimento do termo transformação de uma sociedade nesta tese.

Depois que comecei a trabalhar como professor de educação básica em 1995, procurei sempre contribuir na melhoria de desenvolvimento da educação escolar na região do Rio Içana, território tradicional do povo Baniwa e Coripaco. Essas participações têm contribuído, de certa forma, na transformação da realidade de todas as comunidades destes povos, em especial, na área da educação escolar. Como observa Weigel (2003),

O sentido da escola para os Baniwa transformou-se à medida que foram se transformando as relações vividas com os brancos, [...]. No curso do processo cotidiano das experiências sociais e históricas, as ideias Baniwa sobre a escola assumem um caráter pragmático, uma vez que estão ligadas a intenções e finalidades concretas. (p.10).

Eu, pessoalmente, fiquei feliz por isso, pois vejo que as minhas contribuições e participações diretas têm dado resultados positivos, apesar das dificuldades e problemas enfrentados por elas. Fico ainda mais feliz pois todas estas contribuições e participações foram realizadas com dedicação e vontade de ver os resultados fluírem como se vê hoje. Procurei sempre fazer acontecerem sem se preocupar com a fama, disputa de cargos públicos, etc. e sim com os resultados, independente, de continuar ou não como principal mentor ou protagonista destas iniciativas.

A minha primeira contribuição foi com a Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC). Quando começou a discussão desse projeto estava trabalhando na comunidade Mauá

Cachoeira, em 1995. Nessa época eu ainda não estava acompanhando diretamente a discussão do movimento indígena na região, porém já sabia da existência de associações que representavam os Baniwa e Coripaco na região do Rio Içana de modo geral. Em maio de 1996, fui eleito tesoureiro da Organização Indígena da Bacia do Rio Içana (OIBI), uma das Associações representativas dos povos Baniwa e Coripaco.

Pouco tempo depois, em julho daquele mesmo ano, recebi convite para participar do encontro de educação escolar indígena Baniwa e Coripaco que ocorreria na aldeia Tunuí Cachoeira, médio rio Içana. Nesse primeiro Encontro de educação escolar participei representando as aldeias através de organização social representativa.

O primeiro encontro ocorreu em Tunuí Cachoeira, comunidade do médio rio Içana. Contou com o apoio da FOIRN e teve como líder o então vice-presidente da Federação e professor Gersem dos Santos Baniwa, que posteriormente (em 1997) assumiria a Secretaria Municipal de Educação. (DINIZ, 2011, p.53).

O convite não era porque eu sou tesoureiro da Organização, mas porque nessa época as associações não definiam quem participaria das reuniões, assembleias, encontros e outros eventos. Convidavam todos os membros da comunidade: agente de saúde, professor, líder comunitário, líder religioso, mulheres, jovens e todos os outros interessados.

Então, todo mundo participava das discussões sobre vários assuntos, diferentemente do que fazem hoje em dia, em que são convidadas pessoas de apenas daquela área de discussão. Por exemplo, quando é educação escolar indígena convidam para participar os professores, quando é da saúde convidam os agentes indígenas de saúde, de produtores agrícolas convidam os agricultores, assim por diante. Naquela época não era assim, todos os comunitários eram convidados independente da área que atua. Então, quando me convidaram para participar, fui como professor e ao mesmo tempo como membro de uma associação das comunidades da região. Desta forma que eu fui participar do encontro, onde comecei a ouvir da importância e necessidade da Escola de formação acadêmica para os Baniwa e Coripaco.

Neste cenário de reuniões e assembleias constitui-se o projeto da escola-piloto indígena do Alto Rio Negro: a EIBC, Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali, que iniciou suas atividades nos anos 2000, ofertando a segunda etapa do ensino fundamental com uma proposta de educação intercultural. (MARQUI; BELTRAME, 2017, p.7,8).

Nessa época, eu ainda não entendia direito esse assunto, mas me chamou atenção e procurei entendê-lo logo depois do encontro. Muitos dos participantes com certeza estavam nesse mesmo nível de entendimento e questionamento, a outra maioria apoiava a ideia,

reivindicando aquele nível de estudo escolar para a região do rio Içana. Ainda não se falava de escola ou educação escolar diferenciada, a reivindicação era para ter escola daquele nível.

Mas tinha uma dificuldade que os participantes precisavam resolver, definir o local para implantada aquela Escola. E para passar desse impasse, os organizadores do evento fizeram eleições para decidir em que localidade seria construída. Durante a discussão deste assunto houve vários locais indicados, como: foz do rio Cuiary; Tunui Cachoeira; Juivitera, *Pamaali*; Jandú Cachoeira. Para cada localidade houve defesa de quem a indicava justificando o porquê teria que ser construída naquela área. Depois que todos fizeram defesas das suas indicações fizeram as eleições para decidir.

E a localidade que ganhou foi o *Pamaali*, o que ficou oficialmente como local indicado para a implantação da Escola em questão. “[...]. A área escolhida para sediar a escola relaciona-se a importantes eventos na mitologia Baniwa sobre processos rituais de aprendizagem de jovens, na foz do igarapé Pamáali.” (MARQUI; BELTRAME, 2017, p.8). Assim ficou decidido e a reivindicação foi encaminhada para autoridades governamentais municipais e estaduais. Até naquele momento ainda não havia sinal de nenhum governante que apoiaria ou não àquela iniciativa. Estava começando oficialmente naquele encontro a reivindicação da Escola de ensino fundamental completo.

Lembrando que até naquela data ainda não havia Escola de Ensino Fundamental II (6º ao 9º ano) na região do rio Içana e os seus afluentes. As escolas de séries iniciais já eram presentes desde 1970 em comunidades maiores, principalmente, nas missões católicas e evangélicas. “A multiplicação das escolinhas pelas comunidades, nos anos de 1970, opera a consolidação da escola como um espaço em que seria possível aos Baniwa tomarem posse de códigos e linguagens, tão necessários para as relações com os brancos.” (WEIGEL, 2003, p.10). Ao longo do tempo espalho para outras aldeias, como em: Tucumã Rupilá, Aracú Cachoeira, Ciucí Cachoeira, Juivitera (médio rio Içana II), Taiacú Cachoeira; Ambaúba; Belém; Castelo Branco; Nazaré do rio Içana (médio rio Içana I); São Joaquim; Panã-panã; Betel; Matapi (alto rio Içana); Apuí Cachoeira; Ukuki Cachoeira; Canadá; São Pedro; (rio Ayari) e em muitas outras aldeias ao longo do rio Içana e seus afluentes. Sendo assim, a escola de ensino fundamental II era uma demanda grande e urgente, pois havia muitos alunos concludentes de ensino fundamental de séries iniciais.

No ano de 1997 uma das reivindicações daquele encontro de educação escolar foi atendida pela Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira (AM), a formação dos professores Baniwa e Coripaco em Magistério. “[...]. Na década de 1990 são iniciados os primeiros cursos de formação de professores na região, como o Magistério

Indígena e o Ensino Normal.” (MARQUI; BELTRAME, 2017, p.7). Um curso importante, pois até naqueles anos, a maioria dos professores que atuava nas escolinhas das aldeias Baniwa e Coripaco vinha de locais distantes, de outros povos étnicos, como: Tukano; Tariano; Cubeo; Wanano; Baré e outros.

São esses professores que tinham curso de ensino fundamental completo e ensino médio e os professores Baniwa e Coripaco, a maioria tinha apenas ensino fundamental de séries iniciais (5º ano). “Até então, a maioria das comunidades contava apenas com “escolinhas”, isto é, escolas de 1a a 4a série, com professores indígenas de outras etnias, não falantes da língua e que tinham sido formados nos internatos salesianos.” (MARQUI; BELTRAME, 2017, p.7). Foi o primeiro curso dessa natureza na região do rio Negro, em especial, entre os Baniwa e Coripaco e se não me engano, foi o primeiro no Brasil também.

No ano de 1999, no mês de maio ocorreu a realização de 2º Encontro de Educação Escolar Indígena Baniwa e Coripaco. Desta vez, na comunidade Tucumã Rupitá, médio Içana II (esse trecho de rio também é denominado de alto rio Içana). Nesse encontro foram apresentados relatórios de andamento das reivindicações do primeiro encontro realizado em Tunui Cachoeira, em especial, a Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC). A discussão foi concentrada no funcionamento da Escola; grade curricular, em que são destacadas as disciplinas; temas transversais; disciplinas complementares; disciplinas de profissionalização e outros assuntos relacionados. “Quatro grandes encontros [...], realizados entre 1996 e 1998, geraram as discussões que levariam à criação da Escola Indígena Baniwa/Coripaco Pamáli.

Durantes esses encontros, [...] discutiram o Regimento Interno da EIBC e também construíram junto seu Projeto Pedagógico.” (BATISTA, 2020, p.203). No final deste segundo encontro, os participantes tomaram decisão de limpar a área em que seria construída a Escola. Foi quando abriram a área, roçaram os matos e derrubaram as árvores grandes. Começou ali o primeiro erro nesse Projeto, pois a ideia inicial era que esta área fosse apenas roçada, sem derrubar as árvores grandes, mas não foi isso que aconteceu, a área foi totalmente aberta. Como era trabalho voluntário ninguém podia exigir diferente. Até aqui, a minha participação não é definitiva, não tem importância, pois estava inclusa com a luta da maioria.

16.1. A 1ª participação decisiva na implantação da EIBC

Até naquele momento da luta pela Escola, pela educação escolar para região do rio Içana e seus afluentes não havia nenhum sinal concreto de apoio de ninguém por parte dos

governantes, apenas a FOIRN e ISA estavam apoiando a elaboração do projeto, mobilização e campanha para financiamento deste projeto. Do ponto de vista da Batista (2020),

O movimento indígena buscou mudar esse quadro, que só fazia desvalorizar seus conhecimentos tradicionais, dispersar seu povo e dificultar suas mais diversas práticas tradicionais, e através de muita luta conquistou o direito constitucional do ensino diferenciado. Esse ensino buscava ao mesmo tempo em que jovens indígenas que frequentassem a escola fossem aptos a dominar conhecimentos das sociedades não indígenas e valorizar os seus conhecimentos tradicionais. Sendo assim, entre os povos Baniwa e Coripaco, começa a ser pensado um projeto de escola que atendesse às demandas desse povo, e não seguisse os preceitos cristãos dos missionários. (p.203).

Significa que até aquele ano (1999) a sonhada Escola ainda não tinha nenhum sinal concreto que ela iria ser construída ou que fosse realmente funcionar. Uma das atividades importante para esse processo era articulação nas comunidades para sensibilizá-las: da importância da Escola como instrumentos de conscientização para se defender das ameaças e avanços das chegadas dos não-indígenas à região; ouvir sugestões de como seria a Escola ideal do ponto de vista delas. “Um dos marcos desse encontro foi a definição das viagens de articulação política entre as comunidades, [...], com o objetivo de levar informações sobre os direitos à educação escolar diferenciada e de levantar as opiniões das pessoas sobre como deveria ser o funcionamento de uma escola com qualidade de ensino, adequada à realidade Baniwa.” (DINIZ, 2011, p.55-56). A outra necessidade importante era a informação sobre os alunos que interessariam em estudar nessa Escola. São dados que nós precisávamos para o andamento do projeto de implantação da Escola Baniwa e Coripaco.

É bom lembrar que nesse tempo estava aproximando o fim do século XX, muitos comentários e profecias circulavam na região, como por exemplo: o fim do mundo; vinda de época de fome e sofrimento para cumprimento do livro de Apocalipse (Bíblia); entrada maciça de não-indígenas na região e outras profecias. Como a maioria das comunidades é evangélica, estas profecias são levadas como verdadeiras por elas, pois as que as inventavam se baseavam na Bíblia. Outro motivo talvez seja porque os Baniwa e Coripaco são povos de muitas crenças, não apenas nas profecias bíblicas, mas também crenças em profecias Baniwa, Coripaco e nos sagrados das coisas terrestres.

Por essa tradição de acreditar sem questionar a origem daquela profecia ou coisa parecida que são fáceis de serem convertidos para acreditarem nas profecias de quem quer seja, principalmente, os indígenas religiosos e os não-indígenas. Segundo Santos (2017), “A identidade do povo indígena tem como característica muito forte a presença do sagrado a partir do qual é ordenada a vida da comunidade.” (p.1). Eu não cheguei a entender quais eram as

intenções daqueles que inventavam estas profecias, mas o fato é que as comunidades estavam mais preocupadas em saber mais detalhes ou informações sobre tais de ‘fins de mundo’ do que quaisquer outras informações.

Para ter uma noção dos impactos dessas profecias nessa época, em duas aldeias que pernoitamos, participamos das reuniões religiosas noturnas (cultos) delas. Nesses cultos os pastores falavam dos castigos que viriam ou que cairiam (como eles falavam) nas comunidades no dia da virada do ano e o que as pessoas poderiam fazer para se livrarem destes castigos, etc. São situações que chamavam atenção dos Baniwa e Coripaco na época, poucas pessoas davam atenção devidas para outras informações que não tinham relações com essas profecias do momento. Esse comportamento, Wright (1996) interpreta que,

O que foi criado pelos primordiais – a morte, a iniciação, o nascimento, a alternância entre o dia e noite, e assim por diante – foi feito para sempre ou, como dizem os Baniwa, “até um outro fim do mundo”. Na verdade, a própria possibilidade de um “outro fim” foi também estabelecida nos tempos antigos; é, por assim dizer, renunciado desde o começo. A história cósmica, lembrada nos mitos, conta as várias destruições catastróficas e regenerações do universo. Diante dos elos que existem entre os mundos primordial e atual, uma visão como esta tem implicações profundas sobre a maneira como os Baniwa entendem e interpretam sua história e sua identidade na história. (p.11).

Esse era o ambiente na maioria das comunidades quando viajávamos para fazer os trabalhos que precisávamos para o andamento do projeto de implantação da Escola. Deve imaginar as dificuldades que nós tínhamos ou passávamos para desviar atenção destas aldeias para os nossos assuntos, como: educação; escola; saúde; política partidária e outras informações importantes que circulavam nessa época.

Por outro lado, a nossa Organização (OIBI) não tinha nenhum recurso financeiro para custear esse trabalho. Era uma viagem de alto custo em gasolina, alimentação, materiais de expedientes, recursos para pagamento das pessoas que ajudam nas passagens de canoa nas cachoeiras, recursos para contratação de prático fluvial, ajudantes durante a viagem e outras necessidades. Diante dessa situação, nenhuma pessoa da nossa diretoria estava disposta a executar esta atividade, pois seria uma viagem custeada pelos próprios recursos, além de ser trabalhosa e gratuita, ou seja, nenhuma ajuda de custo. Cada membro da equipe se justificou como pode para dizer que não estava disposto a viajar.

Depois de ouvir que ninguém queria fazer essa viagem, decidi encarar o desafio, sem recursos financeiros e sem materiais de transporte que pudessem utilizar para viajar. Mesmo assim, tomei para mim a responsabilidade para fazer esse trabalho, pois se ninguém fizesse naquele momento, poderíamos atrasar o projeto. A Escola que estávamos

reivindicando poderia não iniciar suas atividades conformes planejávamos, os alunos que estavam esperando a Escola funcionar poderiam migrar para cidade ou para outras aldeias distantes para continuar seus estudos. Então, perderíamos a confiança das comunidades, dos apoiadores e muitas outras questões relacionadas. Então, era uma viagem importante para projeto da Escola na região.

Após essa decisão, enquanto estava na cidade pensando em como fazer esse trabalho, me encontrei com o então Secretário Municipal de Educação interino, um parente Baniwa da comunidade de Assunção do rio Içana. Aproveitei para conversar com ele sobre este assunto. Foi uma conversa rápida e me disse que estaria indo para essa região levar a merenda, materiais escolares e materiais para construções de centros comunitários nas comunidades do alto Rio Içana, Cuiary e Ayari. Na oportunidade perguntei se eu podia acompanhá-lo nessa viagem para fazer levantamento dos alunos interessados em estudar na Escola Baniwa e Coripaco (EIBC). Prontamente me respondeu que eu podia ir. Mas como eu estava trabalhando como professor, deveria deixar um substituto durante esse período.

Para mim foi um alívio, pois sabia que poderia realizar esse levantamento de alunos para projeto sem custo financeiro para a Organização. E para aquele projeto foi um passo importante, porque os dados e informações necessárias para dar a continuidade no seu andamento já estavam com datas e prazos para serem obtidas em todas as comunidades de toda a região do Rio Içana e seus afluentes. Outro ponto importante a considerar nesse processo é a compreensão e pronto atendimento do Secretário Municipal de Educação que possibilitou e flexibilizou para que eu pudesse deixar um substituto na Escola em que trabalhava. Então, no outro dia fui novamente com ele, desta vez, para acertar a data e combinar a logística. A previsão da viagem ainda estava um pouco mais de um mês, então, decidi retornar para a Escola continuar meu trabalho até no dia que ele chegasse. Foi o que combinamos, que eu iria com ele a partir da aldeia e Escola em que trabalhava nessa época.

Quando chegou o período da viagem, subimos o rio Içana e seus afluentes com o Secretário de Educação do Município. Fomos pelo rio Içana até Wainambi (penúltima aldeia Coripaco do lado do território brasileiro), até à comunidade Apuí Cachoeira (rio Ayari) e à comunidade Ukuki Cachoeira, no rio Uaraná (afluente do Rio Ayari) e até a aldeia Vista Alegre, Rio Cuiary (afluente do Rio Içana). Paramos em cada comunidades e sítios que encontramos ao longo desses rios, conversando sobre a educação escolar, sobre a saúde e outros assuntos importantes, como política partidária, situação da prefeitura daquele tempo, em especial, sobre a Escola Baniwa e Coripaco. Segundo Diniz (2011), “Os encontros de educação escolar na bacia do rio Içana geraram uma ampla divulgação da proposta da nova

escola e, [...] que circulou entre as comunidades era animadora.” (p.63). Na época a Escola ainda não se chamava *Pamaali*, apenas Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC).

Em todas essas comunidades registrei apenas 26 alunos dispostos a irem até àquela localidade para estudar ou que apostavam na concretização da ideia de implantação da Escola. Esta situação de poucos alunos interessados tinha explicação: naquela altura do processo a desejada Escola ainda não tinha nada em prática (concreta), como prédios escolares, professores, materiais escolares e outros recursos que sinalizassem que poderia funcionar no ano seguinte como nós tínhamos pregados durante a viagem.

São pontos que foram questionados pelas comunidades, como por exemplo: já tem casas aonde os alunos vão estudar? Quem são os professores que vão trabalhar nessa Escola? Os professores são brancos, Baniwa, Coripaco ou indígena de outras etnias? Quando vai começar a funcionar? Como vai ser a alimentação dos alunos? Quantos milhões de dinheiro vêm para construção desta Escola? São perguntas para quais não tínhamos respostas diretas ou imediatas, tivemos que buscar outra maneira de respondê-las na tentativa de convencê-las e sensibilizá-las para inscrever seus filhos, sobrinhos, netos ou pelo menos incentivá-los a se inscrever. Mesmo com essa investida em respostas, poucas comunidades acreditaram e incentivaram para não desistir dessa proposta e concretizar esse projeto. Como pude ver, não tive muito sucesso, a desconfiança prenominava nas expressões de maioria, poucos expressavam confiança no que estávamos anunciando.

O que havia de concretos na época eram: elaboração de projeto de implantação da Escola; articulação com a FUNAI/SGC, SEMEC/SGC, SEDUC/AM e outras instituições nacionais e internacionais buscando parcerias e financiamentos para a implantação e construção da Escola; campanha internacional buscando apoio e financiamento para Programa de Educação Escolar Indígena do alto rio Negro pela FOIRN, em que estaria incluída a implantação daquela Escola; discussão e debates da educação escolar indígena diferenciada e adequada em níveis regionais, estaduais e nacionais. Mas estes assuntos (projeto, articulação, campanha, etc.) eram difíceis de fazer as comunidades Baniwa e Coripaco entenderem, pois para elas são temas nunca discutidas de maneira mais aprofundadas até naquele momento.

Então, nessa viagem nós tínhamos que falar da Escola, da autonomia indígena e da capacidade que nós indígenas tínhamos para sermos professores, médicos, enfermeiros, políticos e outros profissionais que desejassemos, buscando fazer com que essas comunidades entendessem da importância da Educação Escolar para elas e diminuir seus sentimentos de pessimismos. Numa comunidade no rio Uaranã, um líder religioso falou abertamente no centro comunitário, as suas previsões sobre os nossos trabalhos. Naquele momento ninguém

deu importância para sua fala, principalmente os moradores da comunidade. Eles estavam brincando com ele, pois naquela comunidade os moradores geralmente brincam entre eles, ainda mais com os seus cunhados. Mas nós que somos visitantes estávamos prestando atenção para ele, entendi o que estava falando. Abaixo, traduzi livremente resumindo a sua fala,

Meu sobrinho, a sua mãe é filha do finado meu primo. Então, te considero meu sobrinho. Você é novo ainda, tem pouca experiência sobre como funciona o nosso mundo Baniwa. Tudo o que você está falando, eu consegui entender, mas a maioria daqui não entendem (riso da plateia). Então, não fique triste se ninguém está respondendo ou está falando como você gostaria que falássemos. Eu trabalho com sentimentos espirituais, sonho sobre as coisas que podem acontecer com a nossa aldeia, com os parentes que estão aqui, assim como quem vem nos visitar. Esta noite, sonhei antes de vocês, eu não sei quem são os brancos entre vocês, mas sonhei que estavam chegando os brancos, uns anunciando novidades que farão mudanças nas comunidades, outros de coisas que são difíceis de acontecerem, pois têm algo que vai dificultar. Pelas falas de vocês já sei quem está falando das coisas que vão acontecer e das coisas que são difíceis de acontecer. Para você digo o seguinte, o que você está anunciando para nós aqui, neste centro comunitário está perto de acontecer. Consigo ver que em breve estará aqui no meio de nós. Por outro lado, eu te falo o seguinte, esta novidade durará por muito tempo se vocês souberem trabalhar com o povo, se não trabalharem corretamente com as comunidades, não vai durar por muito e terão muitos problemas. Então, sugiro a vocês que trabalhem bem nesse projeto, não desistam, se desistirem ou abandonarem esse trabalho não vai durar por muito tempo. Me parece que, esse é o caminho que está se traçando para vocês, você vai sair deste trabalho, outros que estão com vocês vão desistir também, depois de vocês virão outras pessoas que não vão trabalhar bem com as comunidades. Daí poderá acabar, pois os outros não pensam como vocês pensam. O que vocês pensam não vão sair, outros vão fazer da forma que eles querem, o trabalho é assim. Vai durar por algum tempo, mas vai acabar, ficar fraco. Isso que eu falo para vocês, isso que eu sinto que vai acontecer com vocês (L.F. 68 anos, morador de Ukuki Cachoeira, rio Uaranã, em 22 de setembro de 1999).

Para nós, a fala desse religioso não foi tão impactante naquele momento, até porque eram previsões de longos prazos ou fatos que nem imaginávamos ainda como poderiam ocorrer. E para completar, muitos moradores, em tom de brincadeiras, falavam que aquele nunca acertava nas suas previsões outros falavam que estavam sendo pessimista, outros comentavam que precisaria de rituais de benzimentos para evitar que aconteçam essas previsões ruins. Mas agradecemos os seus conselhos e as suas previsões.

Eu, pessoalmente, falei que não tenho esse dom, por isso, não sei como lidar com isso ou como fazer mudar esse tipo de previsão. Disse que quando escuto conselhos assim, busco me atentar para evitar que ocorram se forem coisas ruins, ou reforça-las para que aconteçam ainda melhor se forem coisas boas. Fora as conversas sobre essas previsões, conversamos também sobre outros assuntos naquela aldeia.

No retorno daquela viagem, eu fiquei ainda na aldeia em que trabalhava até final do ano. No início do ano seguinte (2000) fui à cidade para ajudar a equipe que estava na

elaboração do projeto de implantação da Escola: Bonifácio José que, na época era Secretário da FOIRN representando o rio Içana; Raul Feliciano, que estudava teologia em Manaus, estava de férias e foi convidado para ajudar na discussão das ideias para aquela Escola; Guilherme Fernando, irmão do Bonifácio e estudante no Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologias do Amazonas em São Gabriel da Cachoeira (IFAM/SGC). A equipe estava sendo assessorada pela Flora Cabalzar, antropóloga do Instituto Socioambiental (ISA) e o seu esposo Aloizio Cabalzar também antropólogo, este trabalhava com outros povos indígenas na região do rio Tiquié, um dos importantes afluentes do rio Uaupés, que nos seus tempos vagos ajudava a equipe nas trocas de ideias e experiências.

Nos meus tempos vagos participava com a equipe a discussão da elaboração deste projeto. As discussões eram intensas, porque de um lado a visão antropológica que questionava as propostas baseadas em Escola convencional. Isso porque nenhum de nós que participava deste processo tinha experiência de uma Escola Indígena. Os dois que tinham a escolaridade mais avançada (ensino fundamental completo) tinham experiências acumuladas em uma escola convencional (não-indígena). Enriqueciam bastantes as discussões, mas com as perguntas antropológicas despencavam, pois, a realidade das comunidades era totalmente diferente e a cultura dos povos para qual a Escola é pensada é igualmente diferente. “Desse modo, as relações estabelecidas entre os atores para tecer a educação dos Baniwa devem ser entendidas e explicadas no âmbito da história do povo e contextualizadas com estruturas sociais, econômicas e culturais da sociedade capitalista com a qual se estabelecem as relações interculturais, [...]” (WELGEL, 2003, p.6). Por isso, as discussões eram intensas e longa para que as ideias inovadoras e realistas fossem construídas de acordo com desejo, necessidade e importância para todas as comunidades do povo Baniwa e Coripaco.

16.2. A 2ª participação decisiva na implantação da EIBC

Depois que voltei da viagem de levantamento dos alunos, fiquei os dois primeiros meses daquele ano na cidade (janeiro e fevereiro, 2000), participando do curso de mestrado indígena e nos finais de semana contribuía na discussão e elaboração daquele projeto. Em meio a esta correria recebemos notícia de apoio financeiro da Fundação Nacional do Índio de São Gabriel da Cachoeira (FUNAI/SGC) e de uma ONG do exterior através da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Mas, os valores foram abaixo da expectativa.

Diante da nossa realidade geográfica, cultural e social, estes recursos não chegavam próximo do que imaginávamos para construção da Escola. Além dos recursos para deslocamentos entre a escola e cidade, alimentação, serviços de práticos de embarcações e outros materiais necessários para condução dos materiais para construção da almejada Escola. Foi uma notícia boa, mas não tanto por causa dos valores inferiores do que estávamos esperando. Naquele dia, o Secretário da FOIRN, Bonifácio José marcou reunião para conversar e decidir o que fazer a partir daquelas notícias de apoio.

Estavam naquele encontro eu, Secretário da FOIRN, os seus dois irmãos e tinha mais outros dois meninos que não lembro os nomes. Nesse encontro Secretário da FOIRN apresentou quantitativo de recursos que a FOIRN conseguiu mobilizar com algumas ONGs e o irmão dele, presidente da OIBI na época, falou dos recursos que a Funai/SGC estava disponibilizando como apoio à Escola. Conversamos sobre esses recursos, fizemos cálculos matemáticos e concluímos que não haveria possibilidade de construir casas (prédios) para implantar a Escola. Nessa época a média de preço para construir uma casa de média porte na região estava em torno de cinco mil reais. Chegava até três mil reais com negociações com os construtores. Baseado nessas avaliações concluímos que não havia possibilidade de conduzir a construção das casas que precisávamos para funcionar a Escola e muitos menos para iniciar o funcionamento ainda naquele ano (2000).

Eu, pessoalmente, fiquei triste, pois politicamente estávamos perdendo a pouca confiança que tínhamos deste projeto nas comunidades. Finalizamos aquela reunião e voltei para casa pensativo e preocupado. Então, no jantar em casa comentei sobre o assunto com a minha esposa. Ouvindo isso ela fez comentários pessimistas, por últimos comentários opinativos me questionando. –Por que não vai você mesmo construir as casas? Deve ter pessoas que queiram ajudar, você conversava em algumas comunidades sobre esse assunto, contar a verdade e com certeza teriam pessoas que iriam te ajudar. Se já foram limpar a área apenas com as salivas, imagina se pegar esses poucos recursos para comprar alimentação para aqueles que trabalharem, com certeza vai ter gente querendo ir, ela disse. E continuou. –Se não fizer isso, quem vai ficar como mentiroso é você, pois a Escola não vai funcionar no ano que vem, como você tinha dito nas comunidades, vai perder ainda mais a confiança que já é questionada pela maioria. Os alunos que você matriculou vão procurar de estudar em outras escolas e terá que fazer novas matrículas e para viajar de novo a região toda será difícil, já que não tem recursos financeiros como você está dizendo, concluiu.

Não respondi nada, só disse que não era eu que decidia, pois tinha meus superiores, pessoas com cargos elevados hierarquicamente na Associação. Mas que tentaria

convencer essas pessoas para ver se acatariam essa ideia. Ela me respondeu dizendo que se for assim, eu teria que parar de se preocupar com essas coisas e deixasse que eles fizessem como querem e eu teria que parar de participar das reuniões e atividades relacionadas com eles, pois tudo que é difícil sobraria para mim. Não respondi mais nada, mas no fundo ela me deixou muito mais pensativo ainda. Em algum momento fiquei com pensamento de abandonar tudo e trabalhar apenas como professor, em outros momentos me questionando porque teria que abandonar e quem faria se não for eu? Dormi naquela noite com esses pensamentos e preocupações.

No dia seguinte fui para curso de magistério indígena (curso que estava participando) e no final da tarde sai mais cedo com a intenção de encontrar o Secretário da FOIRN, que era nosso representante, principal responsável pelas decisões e discussões das políticas para região do rio Içana. Encontrei ele ainda no trabalho, esperei, até sair e juntos fomos andando em direção à sua casa. Estava com ele o seu irmão (presidente da nossa Associação), nós éramos três andando pelas ruas em direção a sua casa. Quando já estávamos perto de chegar à casa comecei a falar do assunto, disse que eu tinha uma ideia sobre a construção da Escola e que talvez interessaria à sua reflexão se for acaso.

Ele não respondeu e eu continuei questionando, ‘por que não compramos com dinheiro que você disse que tem, alimentação e gasolina para darmos aos que querem construir as casas voluntariamente? Faríamos articulação nas comunidades para levar os que querem construir as casas que precisamos para funcionar a Escola?’ Seu irmão se antecipou para responder dizendo que não haveria essa possibilidade, pois já tinha sido decidido na reunião anterior que se buscaria mais recursos e quando tivesse iniciaria a construção da Escola. E que aqueles recursos que tinha na FUNAI/SGC e FOIRN não poderiam ser gastos com alimentação e outras coisas que não fossem das suas finalidades para não comprometer a prestação de conta’. Completou dizendo que, ‘mesmo que fosse possível não haveria recurso para articulação nas comunidades e transporte de quem iria para construir as casas’.

Seu irmão (Secretário da FOIRN) ficou sem responder a ninguém, depois de algum momento, virou a mim e disse. ‘Seria ótimo, poderíamos fazer assim, mas para isso vamos consultar os apoiadores se podemos utilizar estes recursos (que estava na FOIRN) para comprar essas coisas. A grande questão é quem faria isso? Como você sabe, todos nós estamos com nossas atividades que demandam exclusividades, teria que ter alguém “sem compromisso” para assumir essa frente, sem isso, é impossível’, completou. E continuou dizendo que a outra questão é o que seu irmão explicou, que todos os recursos que vem de

financiadores têm seus destinos definidos antes no projeto, por isso, não podem ser utilizados para outra finalidade.

Depois daquelas respostas ficamos em silêncio por alguns minutos e retomei as palavras. Disse que entendia tudo as preocupações deles e que concordo plenamente com tudo, mas que, porém, tem questões em jogo que me preocupavam, talvez mais que as burocracias das coisas, a política e o compromisso com as comunidades. Continuei dizendo que em minhas viagens de levantamento de alunos tinha falado nas comunidades que eu tinha certeza que a Escola iria funcionar no ano seguinte (2000).

Então, falei que independente de poder ou não usar os recursos que tinha como havia proposto, disse que eu mesmo iria construir as casas para funcionamento daquela escola. Falei que iria me afastar de cargo de professor e iria articular com os parentes ainda naquele mês e no outro mês começar a construção (fevereiro de 2000). Ninguém me respondeu naquele instante, mas depois o secretário da FOIRN me respondeu questionando, ‘você vai mesmo?’. Disse que iria, independentemente de ter recursos ou não. ‘Então’, ele disse. ‘Vamos ver de que forma vamos te ajudar’. O seu irmão não falou nada, apenas disse que não era uma tarefa fácil, mas que se for assim, eles iriam acelerar a busca pelo apoio e vai estudar a forma de ajudar com recursos que tinha na FUNAI/SGC. Naquele dia cheguei em casa com a cabeça mais leve, porque foi como se eu tivesse despachado toda a carga das costas. Então, ao chegar em casa, fiz as atividades rotineiras de casa e na calma da noite comecei a contar o que aconteceu à minha esposa. E para minha surpresa não reagiu contrariamente como costumava ser, mas também não falou nada.

Fiquei falando umas ou duas versões sem me responder, quando já estava para desistir de contar essas novidades começou a falar. Disse que não será ela quem vai carregar as madeiras e palhas para coberturas de casas. Tempo mais tarde, começou a comentar o assunto dizendo que iria conversar com seu pai e os tios, ela acreditava que eles poderiam me ajudar e eu deveria conversar com eles seriamente. Então, dormir mais tranquilo naquela noite, ela também eu acredito que não estava tão preocupada como na noite anterior.

No outro dia fui para curso do Magistério Indígena e no intervalo sai para a Secretaria Municipal de Educação na tentativa de falar com o Secretário de Educação com objetivo de dizer a ele que naquele ano eu não iria trabalhar como professor, pois estaria trabalhando na construção de Escola *Pamaali*. Infelizmente, naquele dia não consegui falar com ele, estava fora da Secretaria em outros compromissos. Daquele dia passei dois dias sem ir à procura do Secretário para falar com ele, até porque nós, cursistas do magistério indígena,

estávamos na última semana do curso e os nossos professores estavam fazendo avaliações e provas, situações que dificultavam sair da sala de aula para ir atrás do Secretário de Educação.

Naquele fim de semana nós íamos fazer confraternização de encerramento da etapa do nosso curso. Para essa confraternização um dos convidados era justamente o Secretário Municipal de Educação, momento em que aproveitaria para conversar com ele. Quando foi o dia da confraternização ele chegou e no meio do evento fui conversar com ele. Não me deu resposta imediata, apenas pediu para que encontrasse com ele na segunda feira na SEMEC para tratar do assunto. Concordei, pois estávamos em confraternização fora do horário de expediente. Tempo depois encerrou a confraternização e a etapa do curso.

Na segunda feira daquela semana eu fui com ele na SEMEC, ele ainda não tinha chegado. E quando ele chegou me chamou para seu gabinete e começamos a conversar sobre o assunto. Me pediu esclarecimento e comecei a falar da minha proposta com ele. A minha sorte é que já sabia do projeto, mas ainda não tinha se comprometido em apoiar este projeto, seu apoio estava focado no curso do magistério indígena. No final da conversa me disse que não podia me dispensar da sala de aula com salário, até porque eu era apenas contratado, mas que ele podia achar uma maneira de me ajudar e ao mesmo tempo ajudar a SEMEC.

Assim não foi acertado nada, mas também não me dispensou da sala de aula. Depois de dois dias, quando já estava para subir indo para construir as casas, me chamou para SEMEC. Me falou que a solução que ele tinha achado era me colocar como assessor dele prestando serviço como articulador político nas comunidades, em especial, na Escola Baniwa e Coripaco. Foi o que aconteceu, fiquei como assessor articulador político para que eu pudesse continuar recebendo salário pela SEMEC como professor.

Depois que acertei essa parte de cargo profissional com o Secretário Municipal de Educação, subi para aldeia em que trabalhava e de lá viajar para a Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) para construir as casas necessárias para seu funcionamento. Era no início do mês de fevereiro, o rio estava bastante seco e dificultoso para navegar por causa das cachoeiras. Por essa dificuldade, demorei quase uma semana subindo até a comunidade em que trabalhava, Tunui Cachoeira. Fiquei uma semana nesta comunidade, informei a comunidade sobre a minha situação de professor, que não iria mais trabalhar como professor naquela comunidade naquele ano, que eu estaria indo para construir as casas para funcionamento da EIBC em *Pamaali*.

No dia que eu estava indo meu sogro falou que iria me ajudar, independente se vão pagar ou não. Subimos o rio até à comunidade Tucumã, que é a minha aldeia de origem. Meu pai, minha mãe e meus irmãos estavam lá, assim como meus tios (pela parte da minha

mãe), filhos deles e outros primos. A notícia já tinha corrido para lá, que eu estaria indo para construir as casas voluntariamente. Então, quando cheguei esses meus parentes vieram conversar comigo me perguntando se realmente estava indo construir as casas. Falei que sim, expliquei a situação que estava e que não haveria pagamento, mas que os nossos superiores na Associação iriam buscar uma forma de nos ajudar. Seja na alimentação ou pagamento simbólico de quem vai trabalhar. Na verdade, não tinha esse acordo ou trato na Associação, falei essas coisas com a esperanças de animar alguém ir comigo, eu já estava sentido peso do trabalho braçal. Depois que falei dessas situações, um dos meus tios me falou,

Sobrinho, você é filho da minha prima, a sua mãe está aqui, seu pai está aqui. Eles sempre me ajudam quando eu preciso de algo, mesmo que eles não tenham, procuram me ajudar. Eu me sinto feliz por que seu pai voltou para morar aqui com a gente. Não tem mais quase ninguém aqui, só está eu, aquele seu outro tio e o meu irmão, seu tio que casou na outra comunidade e foi pra lá, mas já deve está de volta. Então, não tem muita gente aqui como você pode ver. Quanto ao trabalho que você falou, entendi perfeitamente da sua importância e que não recursos para construção e outras coisas. Muito bem, nós aqui, eu, principalmente, trabalho na roça desde pequeno, construo minhas casas desde muito tempo, faço as minhas roças desde que casei, faço as minhas canoas feias, mas são canoas, eu pesco, caça e muitas outras coisas que eu faço. Trabalhamos todas essas coisas porque precisamos sobreviver, precisamos cuidar das nossas famílias, filhos, netos e parentes. Seu pai está aqui, ele sabe muito bem do que estamos falando. Quando vocês eram pequenos estudavam lá em outra comunidade, longe. Vocês iam remando todos os dias, anos e anos acordando de madrugada para irem pegando sol e chuva. Hoje em dia vocês estão assim como estamos vendo, seus primos não estudaram, eram preguiçosos para acordar de madrugada para ir à Escola, apenas um que continuou e hoje está trabalhando ganhando seu próprio dinheiro. O que quero falar para você é que aqui sempre trabalhamos sem pagamento de ninguém, trabalhamos pelas contas próprias, uns ajudando o outros em alguns momentos. Então, meu sobrinho, não vou deixar você ir trabalhar sozinho, eu vou te ajudar em duas casas, eu acho que ainda consigo dar conta. Mas não vou fazer casas grandes, vou fazer as duas pequenas. Tenho certeza que vamos terminar logo essas casas, pois vamos pegar direto, em um mês já vamos terminar. O que demora é tirar as caranãs, longe e pesadas para carregar. (P.S.P, 56 anos, Tucumã Rupitá, 13/02/2000 – tradução livre do autor).

A partir da fala dele, meus outros tios reforçaram as suas palavras e se prontificaram a ajudar, mas estavam com roça para plantar, outros estariam viajando para a cidade. O outro falou que também iria ajudar e que vai construir uma casa, disse que queria duas, mas no princípio vai se comprometer em construir apenas uma. Meu pai falava que não iria construir nenhuma, pois irá me ajudar nos carregamentos das madeiras e palhas para cobertura, por isso não se comprometeu para construir além daquela que construí. Ficamos dois dias em Tucumã, depois fomos para nos acampar no local da construção, *Pamaali*.

Assim começamos as construções das seis primeiras casas, uma para administração que media 10x7 metros (construída pelo meu sogro Felisberto), duas para sala de aula também de 10x6 metros (uma construída por mim e a outra pelo meu sogro) e outras

três para hospedagem dos professores que mediam 8x6 metros (duas construídas pelo meu tio Paulino e uma construída pelo meu primo clânico Júlio). “Foram construídos na escola alojamentos para os estudantes, separados por gênero, professores e funcionários (que podem estar com sua família), uma cozinha, uma sala de coordenação onde funciona o telecentro, salas de aula, quadras de futsal e um campo de futebol.” (MARQUI; BELTRAME, 2017, p.8). A nossa intenção ou a previsão era construir essas casas em um mês, que seria fevereiro e metade do mês de março, para assim iniciar o funcionamento da Escola em abril daquele ano. Trabalhamos até nos finais de semanas com essa intenção e depois de duas semanas todas as armações das casas já estavam com estruturas levantadas, mas ainda faltava em algumas delas as ripas para amarrar as palhas. Estava ocorrendo bem o processo de construção, eu, pessoalmente, estava feliz que vinham pessoas voluntárias para mim ajudar.

Nessa altura do processo, veio a primeira prova de resistência, foi o momento que quase fez a gente (construtores) desistir. Isso porque estávamos trabalhando felizes vendo que a cada dia que passa as construções das casas estavam avançando e nesse meio chegou a visita da equipe do Ministério da Educação (MEC), Instituto Socioambiental (ISA), Federação das Organizações Indígenas do rio Negro (FOIRN) e mais dois estudantes noruegueses que queriam apoiar o Programa de Educação Escolar Indígena do Rio Negro através da FOIRN. A visita em si foi um sucesso, os visitantes gostaram do que viram, parabenizaram pelos nossos esforços e no final nos perguntaram quantas casas iríamos construir. Respondemos que para iniciar o funcionamento da Escola seriam apenas aquelas casas que já estavam levantadas e aos poucos iríamos ver a possibilidade de construir as outras.

Outros colegas trabalhadores começaram a falar para os visitantes pedindo apoio, como pagamento dos nossos serviços (dos construtores das casas) e outros materiais que precisávamos para nosso trabalho e para a Escola. Eles (visitantes) ficaram maravilhados e nos falaram que iriam fazer todos os esforços para conseguirem apoio para nós e para escola. Nós também ficamos animados com aquelas palavras, comentamos entre nós mesmos que qualquer apoio ou qualquer valor já seria de grande valia para nós. Visitantes voltaram e nós continuamos trabalhando, não estávamos pensando em nada praticamente, todos concentrados nos trabalhos de construções. Mas lá para baixo do rio, aquela nossa reivindicação com os visitantes, pareceu chegar como bomba atômica aos ouvidos das lideranças da Organização.

Poucos dias depois recebemos notícias via radiofonia que tínhamos outra visita, desta vez da diretoria da nossa organização (OIBI). Ficamos felizes com a notícia e aceleramos os nossos trabalhos, mais animados ainda. Queríamos terminar as coberturas das casas antes daquela visita, pois queríamos mostrar que já estavam quase prontas para

funcionamento da Escola. Nessa altura do processo, já era mês de março, começava o período das chuvas, o rio começava a encher, estavam começando as piracemas de peixes, no ar as revoadas de saúva, nas florestas os umaris (uma fruta típica da região), bacabas, patauá e nas comunidades a conferência religiosa, muitos outros acontecimentos estavam ocorrendo naquele período. O tempo estava agitado por causas desses fenômenos e nós querendo participar de todas estas coisas, principalmente, as revoadas de saúva, piracemas de peixes e ao mesmo tempo querendo terminar os nossos trabalhos de construções. Na prática, nossos trabalhos desaceleraram por causa dessas correrias para participarmos destes fenômenos.

Foi quando chegou a visita que estávamos aguardando. Como de costumes, oferecemos tudo de bom que tínhamos naquele momento, comida, saúva e fruta e outras coisas. Os visitantes começaram a visitar as construções e no final, as palavras de avaliações dos trabalhos ou das construções. O presidente da Associação disse que as casas estavam ficando sim prontas, mas não estavam posicionadas aonde deveriam estar e não estavam bem-feitas e as madeiras também não eram próprias para construções de casas.

Portanto, não mereciam pagamentos como reivindicávamos com os visitantes anteriores. E completou dizendo que por causa dessas situações que ele não concordava que viéssemos construir aquelas casas e que ele saberia quem contrataria para construir para que fossem assim como gostaria que elas sejam feitas. E muitas outras palavras de desqualificação das casas que construímos, dos nossos trabalhos.

Meu sogro saiu sem falar nada e foi para a barraca dele. Meu tio, que estava construindo as duas casas que eram citadas como exemplos para desqualificação das casas que nós construímos, respondeu que ninguém estava pedindo pagamento de ninguém e que aquela reivindicação que fizemos com os visitantes não era para ele, mas sim para os brancos que tinham dinheiro, portanto não caberia se responsabilizar por aquela reivindicação. E que se ele não gostasse daquelas casas poderia destruí-las naquele mesmo momento. Disse que só não vai destruí-las porque não trabalhou a pedido dele e sim do sobrinho (eu) que chegou e conversou com ele e que foi assim que se prontificou a ajudar voluntariamente, sem pedir nenhum tostão de ninguém. Depois, saiu e foi para sua barraca. No momento que se tocou no que falava, pois, suas palavras eram em tom de brincadeiras.

Eu pessoalmente não falei nada, até porque não tinha esperado esses comentários e muitos menos me preparado para responder. Esperava, na verdade, elogios pelos trabalhos voluntários que aquelas pessoas estavam fazendo, mas não foi isso que aconteceu. Então respondi que aquelas casas eram provisórias apenas para começar o funcionamento da Escola e que quando tivesse recursos poderia contratar os mestres que quisesse para construir os

modelos de casas que queria. As minhas respostas também eram em tom de humor, mas com as palavras sérias. Depois disso não falei mais nada, fiquei praticamente congelado sem raciocinar em nada, os demais que estavam também presentes não se manifestaram. Ficamos praticamente em silêncio. Foi quando a minha esposa chegou com a sua mãe trazendo comida para nosso almoço. Ela me perguntou o que estava acontecendo, pois, seu pai voltou bravo para a barraca dele. Falei que não estava acontecendo nada, que só estávamos conversando sobre várias coisas que talvez ele tinha interpretado diferente. Levantamos da mesa, avançamos em direção da comida, o momento intenso estava encerrando por aquela comida.

Durante aquele almoço acho que ele percebeu que nós estávamos nos desanimando com as suas falas, depois do almoço começou a falar que com aqueles recursos que tinha na FUNAI/SGC iria contratar um serrador para tirar tábuas para fazer mesas e bancos. E uma parte para contratar pessoas para construção de mais duas casas, uma grande para servir de centro comunitário no valor de seis mil (R\$ 6.000,00) e a outra menor de 10x7m para hospedagem de estudantes no valor de três mil (R\$ 3.000,00). E com aqueles recursos que tinha na FOIRN disse que iria pagar nós, mas apenas metade dos valores que iriam ser pagos para outros construtores (R\$ 1.500,00 para casa de 10x7m e R\$ 800,00 para casa de 8x6m) e disse que já seria muito porque as nossas construções eram de péssima qualidade (falou achando graça).

Respondi também em tom de brincadeira que ninguém estava pedindo pagamento com ele por aquelas casas e que se quisesse pagar que pagava o valor que achava que merecíamos. Finalizou pedindo que eu procurasse quem gostaria de construir aquelas novas casas que ele queria que fossem construídas. Respondi que iria procurar e enviar os nomes para ele. Depois daquelas nossas falácias em tons de brincadeiras, passamos para outros assuntos, também relacionados à escola e a educação Baniwa e Coripaco de modo geral.

No finalzinho da tarde voltou para pernoitar em Tucumã. Depois dele ir embora, nós conversamos entre nós, comentando aquelas falas dele. Meu sogro falou que não ia mais continuar com a construção, disse ainda que no dia seguinte ia destruir todas aquelas para não ficar com ninguém. Meu tio também falou que não ia mais continuar e que estaria indo para a cidade, outro falou também que não ia mais continuar com a construção.

Eu também, no momento pensei a mesma coisa, desistir e voltar a trabalhar como professor. Mas quando ouvi que todo mundo ia desistir, fiquei sem saber o que ia falar. Deixar que eles desistam e eu continuar ou desistir junto com eles? Era uma grande dúvida que eu tinha naquele momento. Pensei mais um pouco e decidi tentar reanima-los para

continuarem na construção. Falei que não deviam desistir por causa daquelas palavras, pois as casas que estávamos construindo não era para ele e muito menos construímos a pedido dele.

Disse que o nosso foco era a Escola e os alunos que matriculamos durante uma viagem de vinte e sete dias em todas as comunidades, lembrei que desde quando comecei a falar sobre a construção daquelas casas ele estava discordando e que apenas seu irmão era favorável. Então, não deveríamos ouvir aos comentários daqueles tipos de baixarias e menos de quem não trabalhava com a gente, que não sabia quanto é difícil trabalhar coisas pesadas.

Naquele momento anunciei o que ele tinha falado do pagamento e que se eles desistissem não iam receber nada pelos seus trabalhos, seriam trabalhos perdidos mesmo, então, não deviam desistir. Completei dizendo que as partes mais difíceis já tínhamos concluídos, que são as madeiras e palhas. Os que faltavam eram apenas trabalhos (barrear as paredes das casas) dentro de casas, sem ir aos matos ou carregar materiais pesados.

Começaram a concordar comigo, fazendo comentários sobre o ocorrido e descarregando seus descontentamentos e pessimismos. No final, concordaram em continuar nas construções e eu também baixei meu nível desistência, pois a minha intenção era tentar convencê-los e se não voltassem a trabalhar comigo também iria desistir. Mesmo assim meus tios desceram para Tucumã para fazer mais farinha e eu desconfiando que não voltariam mais para trabalhar, descii para a cidade para comprar as coisas que precisava. Meu sogro foi para participar da conferência religiosa em sua aldeia. Ficamos duas semanas fora e as nossas construções paradas. Quando voltei, os meus colegas de trabalho também voltaram, meus tios, meu sogro já estava lá trabalhando.

Poucos dias depois que eu cheguei, recebi mensagem que alguém queria falar comigo via radiofonia. Descii para Tucumã aonde tinha radiofonia e estava na frequência Lucas da comunidade Matapi. Me falou que ouviu de terceiros que estávamos desistindo da construção e me perguntou se era verdade. Disse que não era verdade e que estávamos apenas indo resolver as nossas coisas particulares ou dado intervalo aos trabalhos. Depois me perguntou se ele podia vir me ajudar ou se eu estava precisando. Eu falei que ajuda precisava, mas como já estava pela metade da minha construção, pessoalmente, não precisava.

Disse que tinha outras casas que precisavam ser construídas, porém não tinham recursos para pagamento, o que tinha sobre estas casas era uma conversa sobre a possibilidade de pagamento simbólico para quem fosse construí-las. Perguntou quais eram os tamanhos das casas e os valores propostos para pagamentos simbólicos delas. Falei dos valores das duas casas e as medidas de cada uma delas. Imediatamente respondeu que viria para construir uma

dessas casas. Ainda falando com ele, alguém do rio Ayari me chamou pela frequência (Fidélis) da rádio dizendo que também viria para construir a outra casa que faltava.

Três dias depois, Lucas chegou de cima com a sua equipe de cinco pessoas. Chegou, conversamos sobre as casas que precisavam ser construídas e sobre o pagamento que o presidente da OIBI falou que ia pagar por cada uma destas casas. Não concordavam com os valores, mas falaram que não vinham pelo pagamento e sim para ajudar na construção das casas para Escola. Mas tendo pagamento será bem-vindo e vão dividir entre eles esse valor.

Na mesma tarde, depois da comida que oferecemos para eles, foram para as florestas atrás de madeiras. O outro que falou que vinha para construir a outra casa ainda não tinha chegado, mas mandou recado que já estava tirando madeiras e que já viria com materiais (madeiras) para levantar a casa. Então, para as duas casas que o presidente tinha pedido para articular pessoas, já estava encaminhado. A essa altura já estávamos no mês de abril, já tínhamos comunicado que a Escola iria iniciar em maio, pois ainda estávamos na fase de conclusão das construções das casas que precisávamos para seu funcionamento.

Na prática estávamos retomando as nossas construções depois daquela paralisação que fizemos por causa do descontentamento que tínhamos com os comentários do presidente da OIBI. Terminou aquele mês de abril e nós ainda estávamos naquelas construções, porém nas fases finais. Nós que começamos antes de todos, estávamos quase concluindo: eu estava na fase de reboco, já tinha barreado a casa; meu sogro já tinha concluído a primeira, faltando apenas argila branca e a segunda casa estava barreando.

Os demais que tinham iniciado junto comigo também estavam nas fases finais: Júlio, praticamente, estava terminando, faltando apenas pintá-la com argila branca e bater o piso; Paulino já tinha concluído a primeira casa, faltando apenas o piso e estava na fase de reboco da segunda casa. Os outros que começaram depois de nós também já estavam bem avançados nos trabalhos: a equipe do Lucas estava barreando a que estava construindo; Fidélis também estava na fase de barrear a parede.

Nesse período estava descendo para a cidade um serrador de madeira reconhecido da comunidade de Panã-panã, alto rio Içana. Parou para nos visitar e conversamos sobre os trabalhos e disse que estava pronto para ajudar no que precisasse. Falou também que sabia tirar tábuas de todos os tipos e tamanhos. Comentei com ele que estávamos precisando, pois, as casas que estávamos construindo estavam sem portais e portas, pedi para procurar nosso chefe na cidade. Com essa conversa ele desceu para cidade.

Duas semanas depois voltou bem animado, já com contrato para tirar madeiras (tábuas) para nós, não apenas para as portas e portais, mas também para fazer bancos e mesas

para os estudantes. E nós já tínhamos concluídos as casas que estávamos construindo: eu estava na segunda casinha que estava construindo para servir de cozinha ou casa de lenhas, como tínhamos chamado; os outros já tinham ido embora (meu sogro, tio Paulino, Júlio) e a equipe de Lucas na fase final, faltando apenas argila branca e o piso; Fidélis estava na fase de pintura da casa com a argila branca.

Uma semana depois (já era metade do mês de maio) terminei a casinha que eu estava construindo e desci para a comunidade em que trabalhava. Fiquei nessa aldeia o restante do mês de maio e junho. Em julho desci para a cidade para cursar o Magistério Indígena que estava participando. Pessoalmente estava com a ideia de não participar mais atividades relacionadas àquela escola, pois fiquei sem vontade de participar dessas atividades por causa da situação que nós tínhamos enfrentado com os construtores de casas.

Então, quando cheguei à cidade fui ao Secretário Municipal de Educação avisá-lo que voltaria a trabalhar na sala de aula depois daquele recesso escolar de julho. Conversei com ele explicando os motivos da minha desistência da função que ele tinha me concedido para voltar a trabalhar na escola. Me respondeu perguntando se eu estava falando sério, porque depois, não teria mais como me conceder se eu decidisse voltar. Pediu que eu pensasse mais sobre o assunto até final do mês, eu iria avisá-lo da minha decisão. Já estava com essa conversa com o Secretário de Educação quando começou o curso de Magistério Indígena que eu estava participando.

Foi uma fase difícil para mim no sentido de que a partir dali não teria outras fontes de renda para suprir a necessidade básica de produtos industrializados. Mas o meu desejo de fazer acontecer aquele projeto era mais forte do que a dependência de recursos financeiros para necessidades pessoais (da família). Por outro lado, isso foi importante, pois se não fizesse assim, não se sabe como seria o prosseguimento daquele projeto. Até aquele momento não imaginava que mais adiante teria desafios maiores do que aquela situação. É o que vamos conferir no próximo texto.

16.3. A 3ª participação decisiva na implantação da EIBC

Em meio a este curso, fui convidado a participar da oficina pedagógica para professores que iriam trabalhar naquela Escola. A oficina era muito boa, professores vindos de várias universidades de diferentes estados brasileiros com práticas pedagógicas inovadoras e importantes para a formação dos professores. Essa oficina me animou para continuar

contribuindo com as atividades da Escola. Depois desta oficina dirigente da Associação convocou-se uma reunião com os professores e administrativos que iriam trabalhar na Escola e os assessores que ajudavam na elaboração do projeto de implantação e construção.

Entre outros assuntos discutidos, planejamento, foi a primeira pauta da discussão. Pois precisava decidir a data de início das aulas, condução dos alunos das suas comunidades para Escola, períodos de funcionamento e outros assuntos relacionados. Antes desta discussão houve apresentação do relatório atualizado sobre a situação da Escola e também do andamento do projeto de implantação e construção da Escola, recursos financeiros que tinham para realização de atividades previstas e outras informações.

Diante das informações atualizadas do relatório sobre a Escola, surgiu uma questão por parte dos dirigentes da Associação, em especial, o presidente. Apresentou-se proposta de adiar o início das aulas para quando todas as mobílias necessárias estivessem prontas, como: mesas; bancos para assentos; armários; estantes e outros materiais, inclusive os portais que algumas casas ainda não tinham. Propôs-se também utilização de parte dos cursos da FUNAI/SGC para contratar um carpinteiro para fabricação destas mobílias e articular outros apoios para tais fins. Todos que estavam na reunião ficaram em silêncios ouvindo as propostas apresentadas.

Depois da sua apresentação algumas pessoas começaram a se manifestar a favor (aqueles que concordavam adiar o início das aulas) e contra (aqueles que queriam que a Escola já começasse a funcionar independente destas mobílias). Houve discussões sobre este assunto e no final, novamente, contrariando esta proposta, propôs-se para iniciar as aulas já naquele semestre e as mobílias que são colocadas como justificativa para adiar as aulas, fossem fabricadas pelos alunos durante as aulas como parte do processo de aprendizagem.

Uns balançavam cabeças sinalizando concordarem com a contraposta e outros apenas ficavam me olhando parecendo não entender a ideia. Logo em seguida, o representante da FOIRN se manifestou dizendo concordar com a ideia, reforçou que a fabricação destas mobílias pelos alunos faria parte do currículo de aprendizagem. Falou que onde ele estudava as coisas funcionavam daquela maneira, os alunos plantando as plantas, criando galinhas, gados e porcos para consumo dos próprios alunos. Disse também que a ideia principal da Escola é ser autônoma no futuro. O que exigiria desde o início, marcar essa diferença, começar com os alunos trabalhando em todas as atividades que a Escola precisasse, assim como para sustento próprio dos alunos. As outras pessoas que pensavam diferentes começavam a sinalizar mudanças de opiniões, olharem por esse ângulo e concordar que seria interessante que fossem feitas as coisas que a Escola precisasse para se autossustentar.

O dirigente que apresentou a proposta de adiar o início de funcionamento da Escola não concordou, mas também não insistiu mais na sua ideia de adiar o funcionamento. Começava a concordar, mas com certas exigências, como por exemplo: que ele não fosse responsabilizado caso acontecesse acidente com alguns alunos durante os trabalhos de fabricação destas mobílias; não associar seu nome se as mobílias não fossem boas como deveriam ser; não se responsabilizar caso fosse necessário contratar carpinteiro profissional para ensinar os alunos a fabricarem as mobílias e outras exigências. Seu irmão, que representava a FOIRN respondeu dizendo que não era momento para pensar coisas negativas e que mais importante naquele momento era apoiar as iniciativas independente de quem for. Buscar apoio com as instituições que queiram apoiar essa iniciativa e mais importante, se unir para trabalhar. Com essas palavras sensibilizou a maioria e o que levou esta maioria concordar com o início de funcionamento ainda naquele semestre (em agosto de 2000).

Já era o mês de julho e a previsão de início das aulas estava para o mês de agosto. Por causa da proposta de iniciar as aulas naquele semestre, novamente, fui me responsabilizado para levar os professores, informar os alunos pela radiofonia e buscar estes alunos em suas comunidades. Foi o que fizemos, subimos para a Escola com assessor não-indígena (Ricardo) que o Instituto Socioambiental (ISA) estava colocando à nossa disposição como assessora e alguns professores. Outros subiram em outras canoas ou próprias canoas.

Eram sete professores: Raul Paidano; Tuli Melício; Narária Andrade; Madalena Paiva; Marcelino Fontes; Raul Feliciano (este último na época foi como colaborador voluntário). Na Escola ficamos uma semana sem a presença dos alunos, fazendo planejamento e preparativos para receber os alunos, organizando os materiais e os espaços para alojamento, além de outras utilidades que precisavam ser organizadas. Na subida para a Escola já tínhamos articulados com algumas pessoas que nos apoiavam para levar os alunos de suas comunidades, como: Tunui Cachoeira; São José; Vista Alegre (rio Cuiari) e de outras comunidades no alto rio Içana e rio Ayari. Assim, conseguimos trazer os alunos para iniciar as aulas. Porém não foram todos os alunos que nós inscrevemos quando fizemos a viagem de levantamento, vieram também os alunos novatos, totalizando 36 (trinta e seis) alunos.

Os alunos chegaram à Escola no dia 26 de agosto, num sábado. Domingo dia, 27 não fizemos nada de atividade escolar, apenas recepção dos alunos, culto dominical ecumênico e à tarde realizamos jogos de voleibol e algumas brincadeiras (que não deixam de serem atividades escolares, mas não com as disciplinas). Na segunda feira, novamente não iniciamos as aulas com as disciplinas, trabalhamos organizando nossos espaços, colocando as armações de redes, estantes para guardar as malas e materiais dos alunos. No dia seguinte,

terça feira, 29 de agosto de 2000 inauguramos a Escola com as primeiras aulas nas salas de aula. Assim, começou a funcionar Escola reivindicada desde 1996 em Tunui Cachoeira.

16.4. Conclusão

A Escola Baniwa e Coripaco (EIBC), a atual Escola *Pamaali*, não era para ser implantada naquele ano, daquela forma e naquele lugar, mas foi isso que aconteceu. Poderia começar a funcionar em 2001, 2002, etc. ou quando ela tivesse com suas estruturas prontas e acabadas, com a equipe de professores treinada e capacitada como se desejava. Mas por que começou daquela forma, naquele ano e naquele lugar? A resposta é simples, pela necessidade que passavam os povos Baniwa e Coripaco na área da educação escolar.

Se a Escola não fosse tão necessária naquele tempo, talvez teríamos trabalhado com mais calma em sua implantação, poderíamos estruturá-la conforme ela foi pensada, mas não foi isso o que aconteceu. Talvez por isso, nunca chegou a ser como foi projetada. A ideia inicial era que fosse como escola particular, profissionalizante e Escola-comunidade. Não separada, mas junto, ou seja, ser particular, profissionalizante e comunitária ao mesmo tempo.

Particular porque ela teria que se autossustentar na alimentação dos alunos, professores e administrativos, produzir seus materiais escolares com seus próprios recursos, currículos e PPP próprio e outras independências. Profissionalizante, pois teria que formar alunos capacitados em algumas atividades profissionais de interesse do aluno. Escola-comunidade porque teria que ter autonomia política, técnica e financeira. A sua organização estaria baseada na organização da comunidade Baniwa e Coripaco, com líder religioso e comunitário, atividades em conjunto, horário indeterminado das aulas e das atividades de campo, igualmente uma comunidade.

A Escola não chegou a essa projeção por diversas situações, entre elas: política sensacionalista e intrometida da Associação que coordenava politicamente a implantação e funcionamento; troca de professores preparados intelectualmente e metodologicamente antes da implantação do PPP baseado no projeto original; a avaliação de funcionamento baseada no comportamento de indivíduos e; funcionamento periódico fixo das aulas presenciais.

Política sensacionalista se destaca porque a Associação que coordenava a implantação e funcionamento da Escola orientava as tomadas de decisão sobre o funcionamento e a substituição de trabalhadores administrativos e o corpo docente baseada nas exposições e discursos sensacionais de participantes de reuniões para tratar e avaliar a

Escola. Por exemplo, se um dos participantes discursar numa reunião sobre algo relacionado à punição de aluno, professor e é aceito pela maioria destes participantes, imediatamente essa observação é fixada como obrigação da Escola. Sem uma avaliação técnica, pedagógica desta decisão, assim como o impacto e possibilidade de sucesso e insucesso.

Outro ponto é a política de intrusão destacada como uma das questões que fracassou o projeto da Escola. A Associação se colocou como coordenador superior da Escola. Politicamente sim, ela é acima da Escola, pois representa várias comunidades. Isso não seria problema se atuasse apenas na política, mas como levou a sua influência às questões administrativas, técnicas e pedagógicas da Escola, acabou atingindo a direção do projeto, conseqüentemente, a sua direção é desviada para a situação em que a Escola está hoje.

A consequência desta política sensacionalista e intrusa, os professores são, frequentemente, trocados. Desta forma, aqueles professores que foram conscientizados e psicologicamente preparados para executar o projeto e atingir seus objetivos, foram dispensados. Em seus lugares chegavam novos professores, isso não foi ruim, foi muito bom. Porém, do ponto de vista da ideia original do projeto da Escola, estava se desviando da sua originalidade. Grande parte das ideias originais de funcionamento, gestão administrativa, prática pedagógica foram abandonadas. Pois estes professores que substituíam aqueles preparados conforme o projeto da Escola, trabalhavam de acordo com seus ideais, visões políticas e pedagógicas, sem se basearem no Projeto original da Escola.

O período de funcionamento da Escola também foi interpretado de maneira diferente do que era pensado originalmente. A ideia inicial era na forma híbrida, em que o aluno estudaria presencialmente por um período na Escola e no outro desenvolver pesquisa em sua aldeia (aula não presencial). As turmas de alunos (ciclos) se intercalavam de maneira que a Escola não ficaria sem alunos e professores em nenhuma dessas etapas. Nos intervalos maiores, como férias por exemplo, a Escola ofereceria cursos de aperfeiçoamento de práticas pedagógicas aos professores de escolas das comunidades de entornos. Quando não fosse curso para professores, ofereceria em outras áreas de conhecimentos, o que permitiria a continuidade de todas as atividades da Escola.

Mas não foi isso que aconteceu, seu funcionamento foi fixado sem intercalar as turmas de alunos. As etapas intermediárias ficavam sem alunos, conseqüentemente, faltava alguém para cuidar da Escola durante esse período, este alguém precisava de pagamento, pois não era voluntário. As atividades que os alunos iniciavam durante as etapas de aulas presenciais ficavam sem cuidado de ninguém, pois quem era contratado para cuidar da Escola nas etapas intermediária não tinha obrigação de cuidar das atividades produtivas da Escola,

apenas vigiar os patrimônios prediais e materiais da Escola. Situação que dificultava o desenvolvimento contínua das atividades produtivas da Escola, como: agricultura; criação de peixe; criação de aves (galinha caipira) e outras áreas produtivas. Conseqüentemente, a Escola continuava sem produção para a subsistência e a autonomia almejada no seu Projeto Original.

Com essas dificuldades, a Escola não conseguiu chegar a funcionar ou se estabelecer da forma como ela foi imaginada e planejada no projeto original, tornando-se uma Escola como qualquer, sem diferença em relação às escolas convencionais dos não-indígenas. Isso porque a Escola que foi pensada para ser menos dependente de apoio governamental e apoio externo (financiamento externo), tornou-se muito mais dependente que qualquer outra Escola já implantada na região. Conseguiu apoios e financiamentos, foi ótimo, mas por outro lado, dificultaram a execução da projeção de independência pensada originalmente para ela.

Não se implantou e organizou atividades de subsistência, não se estruturou seu sistema de organização para que tornasse uma comunidade-escola, não se flexibilizou seu funcionamento para que funcionasse continuamente possibilitando continuidade de atividades produtivas. São tantas outras projeções que foram abandonadas ao longo do funcionamento até chegar ao limite de não conseguir sustentar a sua própria estrutura física. Atualmente, funciona em aldeia, pois as suas estruturas físicas já não têm condições de abrigar os alunos, professores, administrativos e demais que trabalham direta e indiretamente na Escola.

Independente dos acontecimentos e situações que passou e passa essa iniciativa, é importante reconhecer que ela foi essencial para a transformação da realidade dos povos Baniwa e Coripaco. Na década em que foi iniciada a discussão e reivindicação dela, na região do rio Içana e seus afluentes não havia ensino fundamental completo e ensino médio. Mas, depois que ela foi implantada, com o impacto que ela causou nos poderes públicos, os governos municipal e estadual, criaram várias escolas de Ensino Fundamental e Ensino Médio na região dos Baniwa e Coripaco. Hoje, em todas as comunidades maiores há escola de ensino fundamental completo e em aldeias estratégicas, o ensino médio.

Antes da implantação desta Escola poucos jovens tinham ensino fundamental completo e ensino médio. Atualmente, a situação é contrária, a maioria é concludente dessas modalidades de ensino (fundamental e médio). Os professores também avançaram em sua formação, especialização e qualificação. Na época que começou, grande parte destes professores possuía apenas curso de séries iniciais do ensino fundamental, alguns com fundamental completo e bem poucos com ensino médio. Hoje, a situação é a inversa, a maioria tem curso de ensino superior (acadêmica e licenciatura), outros possuem mestrado, alguns com curso de doutorado e poucos com ensino médio acadêmico e magistério.

Se no início da discussão desta Escola havia o sonho de ter pessoas formadas em ensino fundamental, médio, graduação e pós-graduação, esse desejo foi alcançado. Como foi dito anteriormente, a Escola não formou todas essas pessoas, mas ela influenciou para que as pessoas estudassem, influenciou para que novas escolas fossem criadas em várias comunidades dos povos Baniwa e Coripaco, inclusive curso de graduação implantada pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) que chegou à região a partir das discussões de demandas e continuidade de ensino na região depois de formação em educação básica.

São resultados positivos dos esforços que fizemos no início de sua implantação, aonde muitas vezes fomos vistos e criticados como doidos ou loucos. Mas, naquele tempo parecia não importar com o que os outros pensavam, pois o que importava era ter Escola para aquelas crianças e jovens estudarem. Não foi como todos gostariam que fosse, mas aconteceu desta forma. Serve como experiência, assim como para as pessoas interessadas em analisar transformações de uma sociedade. Ao mesmo tempo incentiva aquelas pessoas que possuem ideias inovadoras, mas não sabem por onde começar, quais desafios podem enfrentar e como ministrar as dificuldades e os problemas que encontram ao longo do trabalho inovador.

É uma experiência que demonstra que o sucesso de uma iniciativa não se alcança apenas com discurso bonito, domínio do assunto nas apresentações públicas e querer tirar vantagem de uma atividade coletiva. É necessário se dedicar independente de sucesso ou não, sonhar nos olhos abertos os resultados, a realidade que pretende chegar. Discursar é importante, dominar o assunto é interessante, mas a principal de tudo é agir. Olhar para aquilo que é importante, levantar a cabeça e agir para realiza-la, independente de opiniões opostas. É importante ouvir e considerar as opiniões opostas, mas o foco não deve sair do horizonte, o resultado final deve ser a prioridade. As críticas e opiniões sobre algo sempre ajudam, mas não podem mudar a direção e o rumo que se quer para realidade que quer transformar.

Não me considero principal personagem desta empreitada porque nunca fui e nunca quis ser., mas em todas as atividades em que participei procurei me dedicar ao máximo para obter resultado satisfatório. Procurei me proteger para que as opiniões contrárias e as críticas destrutivas não atinjam os resultados. Me empenhei não com a intenção de ganhar confiança do povo para depois me promover ao cargo de liderança, concorrer cargos públicos em nome do povo ou coisas semelhantes.

Trabalhei nessas atividades porque eu sonhava com uma realidade diferente do que vivi quando era criança. Principalmente no que diz respeito a educação escolar, pois quando estudava, remava de canoa (madeira escavada) pequena duas horas e meia da minha aldeia até à missão evangélica em que havia escola (Tucumã Rupitá para Jandú Cachoeira)

todos os dias de segunda à sexta feira durante quatro anos. Uma realidade em que se fazia necessário acordar três horas da manhã para ir à Escola, desconsiderar a chuva de madrugada, o perigo do rio à noite, a enchente do rio durante o inverno e outros perigos. Então, sabia como isso é arriscado, sofrido e cansativo, por isso trabalhei nessas atividades independente de ganhar ou não recurso financeiro. O que importava era chegar ao momento de ver as crianças estudarem sem tantos sacrifícios e sem se afastar para longe da sua família.

PARTE V
AS TRANSFORMAÇÕES E SEUS DESAFIOS

17. POBRES E MISERÁVEIS? ANÁLISE SOBRE PRECONCEITOS CONTRA OS POVOS INDÍGENAS NO ALTO RIO NEGRO (AM)²⁷.

Houve um tempo recente em que a geração atual voltou a experimentar discursos de ódio generalizado por parte dos governantes deste país. O governo do presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022) divulgava discursos que voltaram a estimular parte da sociedade que não concorda com a ideia de tratamento e direitos específicos e diferenciados dos povos indígenas. Incentivava manifestações daquelas pessoas em que adormeciam ódios, invejas e discursos contra os povos indígenas. Diante destas situações dediquei-me a investigar a voltar dessa visão sobre os povos indígenas no momento que eu achava que esse pensamento já teria sido superado com a democratização da política pública brasileira.

A minha intenção é mostrar para aqueles que veem os povos indígenas como miseráveis, pobres, preguiçosos e outros estereótipos preconceituosos. Um assunto que considerei emergente, por isso, antecipei publicação de uma versão preliminar na Revista de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, Mediações, (Qualis B1 (2021), (<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/39822>)).

Analisando brevemente os acontecimentos históricos relacionados aos povos indígenas, percebeu-se que nos últimos anos, alguns políticos de três níveis de estados federativos, têm frequentado a região do alto Rio Negro em busca de flexibilizar as políticas de movimentos indígenas quanto à questão de exploração mineral em terras indígenas. Em seus discursos usam os termos preconceituosos como ‘mendigos, pobres e miseráveis em relação aos povos indígenas que vivem em centro urbano, entorno e aldeias dos interiores.

Como contraponto a estes discursos esta reflexão busca demonstrar que tais termos, assim como os conceitos não existiam nas línguas nativas da região. O estado de pobreza,

²⁷ O artigo é parte dos resultados da pesquisa para tese de doutorado sobre “Transformações socioculturais, políticas e econômicas do povo Baniwa: inserção ao mundo globalizado”, desenvolvida em meados de 2016 e 2017 em São Gabriel da Cachoeira (AM), entre indígenas residentes em centro urbano, entorno e nas aldeias do interior. O interesse sobre esse assunto começou no período em que presidia o Conselho Diretor (CD) da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), entre 2013 a 2016. Na ocasião tive a oportunidade de acompanhar os eventos para discussões sobre mineração em terras indígenas, espaços em que tive a tristeza de ouvir pessoalmente os discursos de alguns políticos utilizando termos como “indígenas mendigos, pobres ou miseráveis”. Ainda nesse período tive também a oportunidade de acompanhar as discussões institucionais sobre grupos étnicos (Hupd’äh e Yuhupd’eh) que em 2014 acampam nas margens do rio Negro (próximo ao centro urbano) em busca de acesso aos programas sociais como bolsa família, aposentadoria, pensão e maternidade no INSS (<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/hupdah-e-yuhupdeh-deixam-comunidades-em-busca-de-beneficios-e-acampam-em-sao-gabriel-da-cachoeira-em-condicoes-precarias>). Nesse sentido, ao ingressar no curso em 2016, com o objetivo de entender a realidade dos povos indígenas que vivem em centro urbano. Para isso foram entrevistados alguns indígenas em condições citadas anteriormente, visitas domiciliares a algumas famílias e conversar sobre o assunto com lideranças que promoviam/promovem ações sociais voltadas para esta sociedade (indígenas).

mendigo e miséria não existe nas aldeias indígenas, nem entre aqueles que conseguem se estabelecer nas cidades. Trata-se, no entanto, de uma situação encarada por indígenas que atraídos pela ideia de terem uma boa vida na cidade, mas não conseguem superar os inúmeros obstáculos que enfrentam e acabam encarando uma situação social e econômica degradante.

Há mais de cinco séculos os povos nativos no Brasil e nas Américas são vistos e chamados de pobres e miseráveis. Termos usados pelos colonizadores desde os primeiros séculos de invasão. Hoje, em pleno século XXI, estes termos ainda são usados por políticos de todos os níveis para diminuir, discriminar e desvalorizar os valores sociais, culturais, línguas e os direitos dos povos originários.

A região do alto Rio Negro, talvez seja um dos palcos de alguns políticos para usos dos termos: indígenas mendigos, pobres e miseráveis em eventos públicos. Primeiro porque é uma região habitada por uma maioria indígena de diferentes etnias e línguas. Segundo, porque é uma região cobiçada para atividades de extração mineral. E por fim, por ser uma região com grande extensão de terras indígenas demarcadas em áreas contínuas.

Os principais atores de empregos daquelas palavras, nos últimos anos, são os políticos municipais, estaduais e empresários interessados em atividades de exploração mineral na região. Segundo advogada e professora Liana Amin Lima da Silva, “O setor mineral, mirando os ganhos de curto prazo, vem intensificando suas atividades no país” (2013, p. 16). Alguns políticos locais se manifestam com/em apoio a políticos estaduais e federais. É uma rede de interesses de empresários de mineração em todo o território nacional. A Amazônia é alvo preferido nas últimas décadas (ALBERT, 1991). Os alvos são as terras indígenas (guardiões da natureza) e as terras de preservação ambiental (ALBERT, 1995).

Em seus discursos falam que os povos indígenas vivem em suas aldeias nas misérias porque eles querem, pois vivem em terras ricas em minérios e pedras preciosas (ALBERT, 1995). Segundo deputado estadual, Sinésio Campo (PT), citado pelo Fellet (2017), os indígenas, "Enquanto não puderem explorar as riquezas de suas terras, os índios serão mendigos ricos". Segundo ele, se a exploração mineral fosse permitida em terras indígenas, os problemas sociais seriam solucionados, as precariedades de infraestruturas seriam melhoradas e a miséria na região do Alto Rio Negro diminuiria.

Dizem também que a partir de atividades minerárias os indígenas teriam dinheiro para comprar suas necessidades básicas pessoais e familiares, assim como para investimento em educação e saúde dos filhos. Segundo Clóvis Marinho Saldanha (Corubão), atual prefeito de São Gabriel da Cachoeira (AM), citado pelo Jornalista Fellet da BBC Brasil (2017), “[...], ao mesmo tempo em que modernizariam as comunidades, os lucros da mineração ajudariam a

preservar a cultura local, pois haveria mais recursos para o ensino de línguas indígenas e a organização de festas tradicionais”.

É com esse tipo de discurso que estes políticos buscam convencer os indígenas menos informados sobre a mineração no Brasil e na região do Alto Rio Negro. Muitos indígenas aplaudem esses discursos, elucidam suas misérias diante destes políticos e empresários. Esquecem que o Rio Negro já teve experiência de exploração mineral, que os discursos desse tipo servem apenas para amortecer resistências de lutas indígenas (CABALZAR; RICARDO, 1998; WRIGHT apud RICARDO (Org.), 1987; ATHIAS apud RICARDO (org.), 1985).

São esses discursos que me inquietam e me levaram a escrever este artigo como forma de manifestar e tecer alguns comentários a respeito dos termos ‘mendigos, pobres’, ‘miseráveis’ e outras formas. Com isso quero dizer que tratarei aqui não da questão de mineração em terras indígenas, mas sim, questionarei onde estão os indígenas pobres e miseráveis no Rio Negro? Como os indígenas se tornaram “pobres e miseráveis”? Será que os indígenas são pobres e miseráveis? (CASTRO, 2017). Estas são as indagações tomadas como orientadoras para descrição deste artigo sobre a pobreza, mendigo e miséria indígena no Alto Rio Negro (TASTEVIN, 1922).

17.1. A corrida pelo desenvolvimento social e econômico no alto rio Negro.

A região do Alto Rio Negro tem uma história de contato de mais de quatrocentos anos, segundo os registros documentais. “As primeiras notícias trazidas ao mundo dos brancos sobre a existência da bacia do rio Negro ocorreram no século XVI.” (CABALZAR; RICARDO, 1998, p.73). De lá passou por fatos e fases históricas. O período que vou discorrer é recente, aproximadamente, três décadas de desenvolvimento social, cultural e econômico. O ponto de referência será a nova Carta Magna do Brasil (ELOY; LASMAR, 2011).

A homologação da Constituição Federal de 1988 abriu espaço, o fôlego e oportunidade para a luta e sobrevivência dos povos indígenas em todo o território nacional. Segundo Eloy e Lasmar (2011), “A constituição de 1988 promoveu a afirmação dos direitos territoriais e culturais dos povos indígenas do Brasil e permitiu aumentar significativamente o número e a extensão das Terras Indígenas na Amazônia” (p.91). Certamente, a primeira grande frente de luta do movimento indígena se concentrava em torno de reconhecimento e demarcação de terras. Os povos indígenas percebiam que nada garantiria seus futuros sem as

terras e que poderiam ser exterminados com a exploração acelerada e descontrolada de recursos naturais das terras e solos brasileiros (Movimiento Regional por la Tierra, 2016).

Aconteceu no período de intensa campanha de integração dos povos indígenas a comunhão nacional (CURI, 2010). Por isso que, para o governo, este reconhecimento dos povos indígenas pela Constituição Federal não foi uma ‘solução’. Mas, para povos indígenas foi a “volta da batida do coração na UTI”. Para Curi, “A Constituição Federal de 1988 abriu um novo capítulo na relação entre o Estado e os povos indígenas, pois retirou a visão assimilacionista que permeava a legislação brasileira desde a conquista, para instituir direitos fundamentais à sobrevivência física e cultural dos índios” (2010, p.2). Ou seja, foi uma conveniência para que os povos indígenas voltassem a existir física e culturalmente (CABALZAR; RICARDO, 1998).

Na região do Alto Rio Negro o resultado veio depois de dez anos quando saiu a primeira demarcação e homologação de cinco terras indígenas de áreas contínuas²⁸. Mas a luta continuou por mais quatro terras indígenas: TI Balaio; TI Marabitaná e Cuecué; TI de Jurubaxi e Rio Preto. Recentemente essas duas últimas foram reconhecidas e estão em processo para demarcação física e homologação, a de Balaio foi demarcada e homologada há mais tempo e a de Cuecué ainda está em processo de reconhecimento.

Especificamente na região do alto Rio Negro, a marca da nova fase de desenvolvimento social, cultural e linguística começou com a criação de escolas nas aldeias. A partir dos anos noventa foram criadas e implantadas, pela Secretaria Municipal de Educação (SEMEC), escolas de séries iniciais em todas as comunidades com população acima de cinquenta moradores, ensino fundamental completo em aldeias estratégicas e ensino médio em algumas aldeias maiores pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC). Maioria dessas escolas é criada com decreto municipal ou estadual, mas sem Projeto Político Pedagógico (PPP) e outras questões como estrutura física, organização administrativa e técnica.

²⁸ Cinco terras indígenas demarcadas nos anos noventa: Terra Indígena ALTO RIO NEGRO, com superfície de sete milhões, novecentos e noventa e nove mil, trezentos e oitenta e um hectares, dezesseis ares e oitenta e três centiares; Terra Indígena MÉDIO RIO NEGRO I, com superfície de um milhão setecentos e setenta e seis mil, cento e trinta e oito hectares, noventa e nove ares e sessenta e oito centiares e perímetro de um milhão, quatrocentos e noventa e sete mil, trezentos e trinta e dois metros e nove centímetros; Terra indígena MÉDIO RIO NEGRO II, com superfície de trezentos e dezesseis mil, cento e noventa e quatro hectares, noventa e oito ares e noventa centiares e perímetro de quatrocentos e trinta : um mil, oitocentos e três metros e oitenta e sete centímetros; Terra Indígena RIO TÉA, com superfície de quatrocentos e onze mil, oitocentos e sessenta e cinco hectares, trinta e dois ares e sete centiares e perímetro de seiscentos e vinte e nove mil, seiscentos e oito metros e trinta e sete centímetros; Terra Indígena RIO APAPORÍS, com superfície de cento e seis mil, novecentos e sessenta hectares, trinta e três ares e setenta e sete centiares e perímetro de cento e setenta mil, trezentos e sessenta e nove metros e vinte e cinco centímetros (FOIRN/ISA, 1998).

Fatos que fazem com estas escolas funcionassem forçadamente apenas com professor (es). Situações que tornam professor responsável por todas as questões relacionadas a escola ou à educação escolar nas aldeias. Diante desta precariedade ou carência de qualidade da educação escolar na região, algumas aldeias, através das suas associações junto com a Federação das organizações Indígenas do rio Negro (FOIRN) e Instituto Socioambiental (ISA), criaram suas próprias escolas, as chamadas escolas pilotos, como: Escola Pamaali (rio Içana); Escola Tuyuka (rio Tiquié); Escola Tariana (rio Uaupés); Escola Yúpuli (rio Uaupés); Escola Yepã Mansã (rio Uaupés) e outras espalhadas ao longo do rio Negro, Uaupés, Içana, Xié e seus afluentes. A diferença destas escolas em relação as escolas criadas anteriormente é que elas são pensadas, discutidas e organizadas pelas próprias aldeias, junto com suas associações em parceria com a FOIRN e ISA. Porém enfrentam resistência de reconhecimentos pelo estado e município, assim como apoio à continuidade de modelos de organizações. Mais, recentemente (2009), com polos situados em aldeias de: Taracuí (Rio Uaupés); Cucuí (Rio Negro); Tunuí Cachoeira (rio Içana) e Maturacá (Rio Maturacá) foi implantado Curso de Licenciatura Indígena em Políticas Educacionais pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Na área da saúde, a política pública para povos indígenas avançou através do Distrito Sanitário Especial Indígena/MS/SESAI/DSEI. “O subsistema de saúde indígena foi uma vitória que se comemorava junto aos aliados após a constituição de 1988 quando o Estado Nacional Brasileiro reconheceu seu caráter pluriétnico e garantiu aos povos indígenas o direito de saúde” (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2014, p.2)²⁹.

Através deste programa que a atenção básica de saúde indígena alcançou comunidades e sítios mais distantes (apesar das dificuldades). Por meio deste programa foram reconhecidos, formados e capacitados agentes indígenas de saúde que atuam direta e permanentemente nas aldeias. Assim como comunicação através de radiofonias instaladas em comunidades estratégicas para ajudar nos resgates de pacientes de aldeias distantes geograficamente. Algumas comunidades estratégicas ou de maiores populações possuem internet e há orelhão telefônico em outras.

Na área de desenvolvimento e sustentabilidade econômica houve também avanços notáveis. Na primeira década do século XXI entrando pela segunda houve um “surto” de execuções de projetos de fundos perdidos financiados por diversas agências nacionais e estrangeiras. “Parte desse apoio, todavia, tem sido suprido por diferentes fontes de

²⁹Carta pública sobre saúde indígena do Alto Rio Negro publicada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em outubro de 2014.

financiamento a projetos indígenas, inclusive da cooperação internacional” (SOUSA et al, 2007, p.11). Entre outras, destacamos: Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI/MDS); Fundação Amazônia; NORAD; Horizont3000 e outras agências que financiam projetos diretos e indiretos para povos indígenas.

Com estes apoios as comunidades conseguiram organizar a comercialização de artesanatos, produtos agrícolas, criação de peixes, aves e outras atividades de sustentabilidade econômica. Paralelamente estão os projetos de manejo ambiental sustentável: florestais, pesqueiras, caças, extrativismo e outros.

Todas estas conquistas resultaram na realidade em que se encontram os povos indígenas hoje em dia, que é diferente dos povos indígenas de trinta ou cinquenta anos atrás. Quando essa mesma população tinha apenas algumas escolas em suas aldeias (apenas aquelas em que missões salesianas e evangélicas foram implantadas), pouco atendimento de saúde se comparada com a assistência atual, minoria gozando de benefícios de transferências de rendas de governos, aposentadoria no INSS, pensões e outros. Na verdade, é uma realidade diferente de todos os tempos já vividos pelos indígenas, principalmente, na região do alto rio Negro, por mais que contato com os não-indígenas é antigo, mais de trezentos anos.

17.2. Formação da concentração de pobreza e da miséria.

Historicamente, o ser humano sempre se locomoveu em busca de melhores condições para sua vida, para sua família e para seu povo. Na região do alto Rio Negro não é diferente. Os povos indígenas têm em suas histórias, mudanças de lugares de convívios desde período mítico, seja motivada pelas guerras (quando ainda viviam em guerras), seja pela necessidade de alimentação, manejo e vigilância territorial.

Portanto, mudar de lugar de convivência no Rio Negro é uma prática antiga. Quando os portugueses chegaram ao Brasil acreditavam que os povos indígenas não tinham lares e moradias fixas como se têm hoje. Como eles não conheciam e não quiseram entender o sistema de vida dos povos indígenas, preferiam dizer que eram nômades. Mas isso não era verdade, apesar das diferentes formas de apropriação e circulação ao longo de seus territórios, cada povo indígena tinha lares onde viviam e vivem até hoje.

Conforme os tempos passaram, as palavras para denominar mudanças de um lugar para outro vêm recebendo outras denominações, como por exemplo, ‘migrações’, ‘refúgios’, ‘deslocamentos’, assim por diante. Na região do Rio Negro a partir da colonização os povos

indígenas migravam de uma região para outra não mais apenas por motivo de guerras, a falta de comida ou outros fatores, mas, principalmente, forçados pela colonização (EMPERAIRE, 2000). Eram levados para trabalhar na construção de grandes cidades, como por exemplo, Belém, Manaus e para trabalhar na extração de látex, borracha, piaçaba e outros produtos da floresta amazônica (MEIRA, 1996).

Desta forma, os povos indígenas da região se espalhavam além dos limites de domínios territoriais tradicionais no Brasil, Colômbia e Venezuela. A partir das décadas de quarenta e cinquenta do século XX, entraram na região a Igreja Católica e a Igreja Protestante/evangélica. Estas igrejas desde suas chegadas iniciaram (em atendimento aos governos coloniais) a política de concentração de povos indígenas para formar aldeias que se chamavam na época de “aldeamento de indígenas” (CABALZAR; RICARDO, 1998).

Mais tarde estes aldeamentos se transformaram em centros de missões e outras, posteriormente em centros urbanos que hoje são sedes dos municípios ao longo do Rio Negro: Barcelos; Santa Isabel; São Gabriel da Cachoeira (WEIGEL, 2003). Nos principais afluentes do Rio Negro Uaupés e Içana também instalaram aldeamentos indígenas: em Iauaretê, Pari-Cachoeira, Taracua (Uaupés) e Assunção do Içana (Rio Içana). A justificativa para o aldeamento de indígenas era baseada na política da colonização e de civilização indígena. Muitos indígenas deixavam suas aldeias para morar nesses aldeamentos criados pelas Igrejas, assim como deixavam de falar suas línguas maternas (forçados pelas igrejas), cultura musical, dança, pesca, caça, coleta e outros saberes e conhecimentos.

Nesses centros de concentração populacional indígena, as igrejas que tomavam frente desta política implantavam escolas, postos de saúde, centros comerciais (modalidade escambo) para atrair mais indígenas a se fixarem naqueles lugares. Mas toda essa política tinha finalidade e objetivos definidos. Segundo Daniel Iberê, “Nos primeiros tempos da colonização, a tarefa dos homens brancos consistiu na necessidade de “civilizar” os povos não-brancos do mundo – isto significou acima de tudo, privá-los de seus recursos e de seus direitos” (MIES; SHIVA 1993 apud IBERÊ, 2015, p.31). Assim facilitava o domínio sobre aquela população promovendo a dita ‘civilização de indígenas’ através das proibições de práticas culturais e tradicionais, línguas e conhecimentos em todos os aspectos (ANDRELLO, 2004). Mesmo com essa política colonial rígida houve resistências de muitos povos. São os que garantiram a existência das gerações atuais.

Alguns dos resultados deste processo histórico, principalmente, combinado com as conquistas da Constituição de 1988, são a profissionalização e a monetarização. Indígenas de várias etnias diferentes hoje são professores, agentes indígenas de saúde, técnicos de

enfermagem, enfermeiros, com os empregos e salários. A monetarização se aprofunda na região, com o acesso da população indígena a uma série de programas de benefícios sociais implementados e/ou democratizados pelo governo federal nos últimos 20 anos: pessoas de mais idade são beneficiárias do INSS pelas aposentadorias por idade, outros pela invalidez, alguns recebem pensões, e outros benefícios como o Bolsa Família, auxílio maternidade e outros programas de transferências de renda. Entre os grupos de profissionais indígenas, os agentes indígenas de saúde e os agentes comunitários de saúde são profissionais indígenas que atuam fixamente em suas comunidades de origens e/ou em outras comunidades próximas.

Na área da educação, o profissional não é fixo nem na sua aldeia de origem e nem na aldeia em que trabalha, principalmente, entre os Baniwa no rio Içana. Antes porque a maioria das aldeias não tinha professor morador da aldeia, então este profissional era deslocado para trabalhar em outra aldeia. Agora ou atualmente, porque cada aldeia tem profissionais mais do que necessários, ou seja, antes porque não tinha, hoje porque tem demais. São situações que fazem com que ao longo do tempo a mudança de lugar de trabalho do professor tornou-se uma tradição (WEIGEL, 2003). Esta mudança constante também é associada ao resultado da avaliação anual que a comunidade faz em relação à escola.

No final de cada ano os membros da comunidade se reúnem para avaliar as atividades da escola, o trabalho do professor e a aprendizagem dos alunos. É uma avaliação política e não pedagógica, pois a avaliação pedagógica é feita pela Secretaria de Educação do município ou do estado. Sendo assim, qualquer falha do professor ao longo do ano é motivo suficiente para ser removido da aldeia. “[...] aqui, o professor tem que estar em sintonia com a comunidade, pois qualquer escorregão é fatal para sua saída [...]” (Professor indígena, 52 anos)³⁰. O professor tem que estar afinado com a comunidade para garantir a continuidade do seu trabalho. Caso contrário ele é despedido para buscar outro lugar para trabalhar. Por outro lado, mesmo que a avaliação da aldeia seja positiva, o professor pode pedir transferência na Secretaria de Educação. A avaliação da aldeia é importante, mas não definitiva.

Por isso, os professores circulam trabalhando em todas as escolas da região, mudando de local de trabalho. A migração constante faz com que os professores percam os bens patrimoniais que têm em suas comunidades de origem: a roça, a casa e outros bens por não terem como cuidá-los. Eles passam a depender dos salários para adquirir as suas necessidades básicas, como por exemplo, a alimentação, vestimentas, locomoção e aquisição

³⁰Fala do professor indígena da etnia Tukano na ocasião da reunião de visita da Secretaria Municipal de Educação à Escola da Comunidade Ambaúba no dia 14 de maio de 2014, Rio Içana.

de bens patrimoniais. Mas há entre eles os que conseguem se estabelecer financeiramente, construir suas casas e fixar seu local de trabalho.

Diante desta situação há indígenas quem diga que os autônomos (aqueles indígenas que dependem da sua própria produção para adquirir renda) estão em melhores condições de vida que os agentes indígenas de saúde e dos professores. Hipoteticamente sim, pois estas pessoas conseguem fazer suas roças e cuidá-las, construir suas casas, caçar, pescar, coletar frutas e trabalhar em atividades produtivas para obterem rendas.

Atividades que os profissionais não conseguem realizar por motivo de limitações de tempo e outros motivos mencionados anteriormente. Como se isso não bastasse, estes profissionais, principalmente, os professores dependem dos salários para se deslocarem ao trabalho. “Eu gasto mais nas viagens do que nas coisas que eu compro para meus filhos, minha esposa e para mim. Não é fácil, mas é preciso, porque se não fizermos esse sacrifício, não temos escolas para nossos filhos e dos parentes na comunidade” (Professor indígena, 48 anos)³¹. A afirmação do professor resume os discursos de maioria que trabalha em aldeias na região do alto Rio Negro. Os gastos em viagens variam também de acordo com a localidade em que trabalham, uns trabalham próximo da cidade e outros mais distantes. O certo é que os gastos são, maioria das vezes, cobertos pelos próprios professores, principalmente, quando se trata de deslocamentos com familiares.

Os agentes de saúde não são diferentes, porém com algumas vantagens. Eles não vão com tantas frequências aos centros urbanos. Isso ajuda economizar seus salários e conseqüentemente têm uma vida ‘menos difícil’. “[...], os agentes de saúde não têm muitos motivos para ir à cidade com frequência, só quando tem doente grave, mas ainda assim, podem acionar a equipe do DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena para resgate” (Agente indígena de saúde, 54 anos)³². Os agentes indígenas de saúde são vinculados ao DSEI/ARN que tem equipe de profissionais de saúde em todas as calhas de rios. Quando há doentes que precisam de atendimentos médicos, acionam DSEI/ARN. Nesse sentido, os agentes indígenas de saúde não têm motivos que justificassem suas idas frequentes para Cidade.

Diferente de professores que são exigidos a comparecerem à Secretaria Municipal de Educação em determinado período. Seja para entregar seus produtos ou para capacitação e qualificação profissional. Os aposentados também levam uma vida razoável nas aldeias, pois

³¹Fala do professor indígena da etnia Baniwa no seminário de avaliação de 15 anos da educação escolar indígena no Alto Rio Negro realizado no período de 13 a 15 de dezembro 2013 em São Gabriel da Cachoeira (AM).

³²Fala do agente indígena de saúde da etnia Baniwa na ocasião da reunião do Conselho Local de Saúde Indígena realizada em outubro de 2014 na comunidade de Boa Vista, Rio Içana.

não precisam deslocar frequentemente à cidade, assim como trabalhadores autônomos e beneficiários de programas de transferências de renda dos governos, o bolsa família. É importante entender que a frequência de idas e vindas de indígenas profissionais à cidade refletir na vida e na situação econômica.

Muitos profissionais indígenas buscam a melhor forma de render os seus salários. Situação que leva muito deles optar em fixar sua estadia (casa) na sede do Município, principalmente, os professores por conta de constante deslocamento entre as comunidades e a cidade. Mas isso não resolve os problemas enfrentados por eles, em vez de economizar com a casa na cidade, criam outras frentes de despesas. Além de gastarem com transporte para vinda e retorno ao trabalho, gastam com a manutenção da casa na cidade. Assim como agentes de saúde, aposentados e outros profissionais que optarem por esta estratégia.

Outro motivo de migrações indígenas para centros urbanos é a educação escolar. A luta do movimento indígena não acompanhou a rápida escolarização dos povos indígenas na região do Alto Rio Negro. O movimento indígena, através de organizações, teve papel importante que é a reivindicação da criação e implantação de escolas nas comunidades, mas não se atentou para as consequências que a escolarização pudesse trazer para as aldeias. Levou os adolescentes e jovens à rápida conclusão do ensino fundamental. Enquanto se reivindicava o ensino médio, os alunos concludentes aumentavam na fila de espera.

Com a demora do ensino médio a chegar às comunidades distantes, estes adolescentes e jovens (com apoio de seus familiares) começavam a migrar para centros urbanos, sedes de distritos e comunidades onde há ensino médio. “O fluxo populacional dos povoados do interior do município em direção à cidade [...] se caracteriza pela busca de complementação do estudo escolar, trabalho remunerado, serviço militar e proximidade do comércio com preços mais acessíveis que os praticados pelos regatões e barcos de comerciantes que se deslocam pelos rios” (CABALZAR; RICARDO, 1998). A maioria preferiu mudar para a sede do Município de São Gabriel da Cachoeira. As outras para sedes distritais, como: Taracú e Iauaretê no Rio Uaupés; Pari-Cachoeira, Rio Tiquié; Assunção e Tunuí Cachoeira, Rio Içana.

Essa corrida de busca de novos níveis de escolarização na cidade levou as famílias a se fixarem sem condições financeiras. Os que eram empregados nas comunidades perderam seus empregos, pois na cidade não encontram vagas para trabalhar. Algumas famílias que dependem de programas de transferências de rendas se deparam com mais dificuldades. Porque quando mudam para a cidade perdem benefícios complementares incluídos pela distância de localidade de suas comunidades, reduzindo os valores de benefícios. Além de

perderem esses benefícios no programa, perdem também suas roças, suas casas e todos os bens que têm em suas comunidades de origens.

Há famílias que mudam para centros urbanos por motivos de trabalhos, outras pela busca de trabalhos, outras por motivos de problemas sociais nas aldeias e há famílias que mudam atraídas pela facilidade de aquisição de materiais e de produtos básicos industrializados. A principal expectativa é a melhoria de condições de vida da sua família. Por isso, aquelas famílias sem condições financeiras lutam para estar naquele espaço, pois têm esperanças de um dia obter a sorte de encontrar trabalho. Muitas dessas famílias não alcançam suas expectativas de viver na cidade em melhores condições de vida. Alguns pais não conseguem domar seus filhos pois a realidade é desconhecida e diferente da realidade das comunidades de origens.

Recentemente em São Gabriel da Cachoeira (AM) aconteceu o surto de migrações dos povos indígenas. “Entre 1996 e 2003, ao crescimento de 32,5% da população da cidade, correspondeu um crescimento de 12% da população residente na área” (ELOY; LASMAR, 2011, p.94). O motivo não foi somente à procura pela educação, trabalho ou ter tido problemas em suas comunidades de origens. O que levou as famílias a se mudarem em massa nos últimos 10 anos é o programa de transferência de renda do Governo Federal, o Bolsa Família. Quando este programa chegou à região, as primeiras beneficiadas são as famílias de aldeias próximas, portanto, não precisavam migrar por sua causa. Conforme o programa foi se ampliando e chegando às famílias de aldeias distantes, aumenta a migração para a cidade.

Entre os povos beneficiados recentemente estão os povos Hupdeh e Yuhupdeh do Alto Rio Tiquié e seus afluentes; os Ianomâmis do Rio Cauburis e seus afluentes e outros povos que vivem distantes da cidade. Devido às distâncias de suas comunidades de origens, quando vêm para receber seus benefícios, eles acabam ficando mais tempo na cidade, muitas vezes a espera de receber benefícios de próximos meses para comprar combustível para seu retorno. Há famílias que não conseguem comprar combustível suficiente para seu retorno.

Assim continuam esperando por outros meses de benefícios e, com a passagem do tempo, se fixando nas margens do Rio Negro próximo à cidade ou nos barracões da Prefeitura. A situação mais crítica é a dos povos Hupdeh e Yuhupdah. “[...], a peleja em buscar documentos de cidadania para cada membro da família, transforma esses indígenas em acampados miseráveis. São discriminados e trapaceados pela inocência” (Empresa Brasil de Comunicação, 2016). Esta afirmação indica diversas situações desumanas que enfrentam depois que o programa de transferência de renda do Governo Federal chegou às suas aldeias. Demonstra situações diferentes do que os povos indígenas enfrentam no Alto Rio Negro.

17.3. Concentração da pobreza e da miséria indígena.

No mundo ancestral dos povos indígenas do Rio Negro, em especial, do povo Baniwa, a pobreza e miséria eram desconhecidas, em seus sentidos e significados. Estas palavras chegaram ao Brasil junto com os colonizadores em meado do século XVI. Desde então são usadas para diminuir, discriminar, desvalorizar e penalizar os povos indígenas.

Nos últimos anos os indígenas têm migrado crescentemente para centros urbanos. “As pesquisas demonstram que a migração de índios para as cidades é cada vez mais frequente e essa população só tende a aumentar numericamente, tanto no Brasil como em outras partes do mundo” (MELO, 2009, p.22). Essa migração trouxe consequências como a formação de concepções diversas em relação aos povos indígenas, como a associação dos termos e sentidos da pobreza e miséria aos povos indígenas. Usar estas palavras para situações de vulnerabilidades econômicas de indígenas é uma distorção e equívoco. Pois os que migram para cidade estão lutando em busca de diferentes condições de vida em vários aspectos.

Geograficamente, esses indígenas estão instalados nos entornos de centros urbanos ou nas periferias, lutando para vencer os problemas e as dificuldades econômicas, sociais e culturais, que impedem a ultrapassagem para o lado desejado e sonhado por estas famílias. É como se estivessem diante de uma barreira enorme e alta que impedisse a passagem. São nesses espaços e momentos que estes indígenas são vistos como pobres e miseráveis. Discordando disso e a partir de minha própria experiência, eu diria que eles não são pobres e miseráveis. Estão ali se introduzindo em uma realidade poucas vezes enfrentadas por eles, o que é diferente de ser pobre e miserável na cultura e no mundo ocidental.

Uma realidade que exige das pessoas a adaptação cultural, tradicional e a nova forma de aquisição de alimentos, que não é mais a pesca, a caça, o plantio ou colheita de produtos da floresta. É uma realidade onde o próximo (vizinho, parente, etc.) não compartilha o que tem; onde o chão não é permitido pisar sem autorização do dono ou sem pagamento em valores monetários e é dividido para cada indivíduo e apenas quem tem mais recursos financeiros tiram vantagem. É uma realidade em que as palavras não valem mais, não são ouvidas, pois as regras são editadas e formalizadas. As pessoas que quebrarem estas regras (leis) são forçadas a pagarem pelos erros cometidos em cadeias públicas.

Totalmente diferente da vida vivida na comunidade cultural, tradicional e linguisticamente, inclusive no que se refere às culinárias. Nesse sentido, as pessoas que migram para centros urbanos com os benefícios de programas sociais, benefícios do INSS ou sem renda permanente para enfrentar esta nova realidade acabam se mergulhando em

precariedade social. Como aconteceu com a família de um morador da comunidade de Siucy Cachoeira – Alto Rio Içana. Seu pai era aposentado do INSS, ele e o seu irmão tinham um pequeno comércio. A sua irmã trabalhava na roça, produzia derivados de mandioca e comercializava para comprar produtos industrializados de necessidades básicas. Esta família levava uma vida tranquila do ponto de vista dos indígenas, mas depois que a mãe faleceu eles migraram para a cidade de São Gabriel da Cachoeira em 2002.

Para esta mudança eles venderam tudo o que tinham na aldeia: motor de popa; mercadorias de seus comércios, roças, canoas e muitos outros bens. Com os lucros da venda de todas as coisas que eles tinham, conseguiram arcar com as despesas das viagens de mudança e a compra de um terreno na cidade. Mas logo começou a faltar dinheiro para construção da casa, para comprar alimentos, vestimentas e outras necessidades básicas. Eles passaram a depender do benefício da aposentadoria do pai e começaram a maratona de busca pelo trabalho, faziam “bicos” ali e acolá. O que eles ganhavam não era suficiente para construir casa e se sustentarem.

Quando perceberam que não tinham condições de construir a casa e morarem dignamente como haviam imaginado, começaram a desfazer sua migração, venderam o terreno. O pai voltou para sua aldeia de origem junto com o irmão mais velho. Mas em sua aldeia já não havia roça, casas e outros bens como tinham antes dessa aventura. O irmão mais novo continuou na cidade com a sua irmã, mas não conseguiu se estabelecer financeiramente. Depois que sua irmã casou, afundou mais em dificuldades, não tinha mais onde morar.

Este é apenas um exemplo de como se forma uma situação a partir da qual os indígenas são vistos, por aqueles que não conhecem a realidade, como indígenas pobres e miseráveis. Na linguagem acadêmica da advogada Estella Libardi de Souza (2008), são vistos como “[...], primitivos, arcaicos e selvagens, [...]” (p.01). É desta forma que uma parcela da mídia e dos políticos levam a situação indígena ao público brasileiro, como se todos os povos indígenas daquela região estivessem nessas condições e situações. Isso não é verdade.

Os povos indígenas do alto Rio Negro são pobres do ponto de vista capitalista, do ponto de vista de quem não quer saber das dificuldades e problemas que esses povos enfrentam em suas comunidades e nos centros urbanos. Castro destaca essa visão sobre indígena como próprio do capitalismo que precisa de pobres ou escravo como base de sua sustentação, ou seja, precisa de pobres para que ela exista. Segundo Castro (2017) “[...]. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou e ainda precisa de escravos.” (p.5). Mas se olharmos com atenção às realidades que estes povos

enfrentam, entenderemos o porquê insisto em afirmar que não há indígenas pobres e miseráveis, independentes de estarem na cidade ou aldeias.

Do ponto de vista indígena e cultural essa população não é pobre, pois mesmo morando na cidade mantém suas relações sociais e culturais com suas comunidades de origem. Geralmente, através destas relações que conseguem viver na cidade sem trabalhos remunerados (ELOY; LASMAR, 2011). Através das relações sociais com os parentes que conseguem terrenos para fazer suas roças, construir suas casas e outras necessidades essenciais para se estabelecerem na cidade.

Se, num primeiro momento, a possibilidade de explorar temporariamente uma roça ou capoeira localizada em terreno de parente [...] resida na cidade torna-se um importante meio de sustento alimentar das famílias recém-chegadas; [...]. Mas a adesão [...] nem sempre é fácil ou desejada, [...]. Por isso, muitas famílias recém-instaladas evitam recorrer a esse tipo de arranjo, e se esforçam em obter um “terreno próprio [...]” (ELOY; LASMAR, 2011, p.98).

É através das relações sociais que as famílias se agrupam para se estabelecerem fundando sítios e comunidades nas proximidades da cidade. É uma estratégia encontrada para estarem perto de centro urbano, mas sem perder as essências das formas tradicionais de viver nas comunidades de origem. Como fez o indígena da etnia Baniwa (2013)³³ que migrou em meados dos anos noventa para a atual aldeia Yamado. Disse que veio da sua aldeia tinha objetivo de morar na cidade, mas quando chegou viu que era diferente do que imaginava.

Quando eu cheguei aqui, fui morar na cidade, na casa de parente. Passei alguns meses, achei difícil e fui para estrada numa comunidade dos parentes. A minha intenção era construir minha casa na cidade, mas, eu não tinha dinheiro para construir como eu imaginava e para comprar comida para minha família. Eu queria voltar para minha comunidade de origem, mas pensei, vou tentar mais uma vez, desta vez, fundando minha própria comunidade. Isso deu certo. Eu tenho tudo, não falta nada para mim. Olha quanto de parentes estão comigo aqui, vieram depois, porque eles viram que eu estava morando bem.

Muitos dos que migraram nos últimos anos para São Gabriel da Cachoeira trilharam caminhos semelhantes ao que esse indígena percorreu em sua migração, fundando suas próprias comunidades próximas à cidade. Em São Gabriel da Cachoeira (AM) quando uma família migra para centro urbano, nos anos seguintes, juntam-se a ela as outras da comunidade de origem ou outros sítios da região. Nesta modalidade de mudanças conseguem se estabelecer com menos recursos do que morariam diretamente na cidade. As famílias

³³Morava na comunidade de Jandú Cachoeira – Alto Rio Içana, migrou depois que seu pai faleceu. A fala foi obtida em dezembro de 2016 na ocasião de confraternização final de ano na comunidade.

também conseguem fazer suas roças, pescar e comercializar os excedentes de produtos das roças e artesanatos. Com a renda obtida conseguem alimentação e outros produtos para suprir as suas necessidades.

Nesse sentido, mesmo que não consigam melhorar das condições de vidas financeiramente, estas famílias conseguem se fixar nas proximidades da cidade com menos recursos financeiros. E dificuldades mais leves do que enfrentaram em suas comunidades de origens e enfrentariam se estivessem morando na cidade.

17.4. A superação da pobreza e da miséria indígena.

A migração de indígenas para a cidade resulta, em minha opinião, nas duas realidades contemporâneas distintas. A primeira é bem conhecida, veiculada pela mídia e a preferida dos que são contrários aos povos indígenas, que “os indígenas são pobres e miseráveis”. Essa concepção sobre indígenas é herança da colonização, do capitalismo e da política nacional de integração à comunhão nacional (IBERÊ, 2015).

Esses termos (indígenas pobres e miseráveis), em minha opinião, se referem a um pequeno grupo de indígenas, geralmente, concentrados em zona periférica da cidade. Não se aplicam a toda a população indígena, pois os que moram nas aldeias não são pobres e tampouco miseráveis. E aqueles que conseguiram se estabelecer econômica e profissionalmente na cidade também não são pobres e miseráveis. Estes indígenas são cidadãos de características culturais, tradicionais e línguas próprias e diferentes.

As palavras indígenas e cidadãos expressam, a meu ver, a noção do que é indígena contemporâneo. É um cidadão que cruzou mais de cinco séculos de colonização e de imposição em todos os aspectos políticos, religiosos, culturais, linguísticos, econômicos e outras formas de domínios e de extermínios. Segundo a antropóloga Alcida Rita Ramos (1990), “Uma das características da cidadania é ser temporalizada e territorializada. O conceito de cidadania, como todo conceito jurídico, tem que ser entendido dentro de uma sociedade determinada e de uma época determinada” (p.6). Entender então que cidadão nativo é o indígena que vive de suas atividades de subsistências como roça, pesca, caça e coleta de frutas, constrói e mantém o que é essencial para sua existência e subsistência.

Também se refere àquele indígena que conseguiu ultrapassar a fase ou período de pobreza e da miséria. Encontra-se estabilizado profissional e economicamente em centro urbano. Possui formação profissional ou formação escolar em nível superior, especialização,

mestrado ou doutorado, possui emprego fixo e quando não trilha pela formação, mas possui empresa, organização institucional ou outra fonte de renda. É assim que os indígenas estão espalhados em diferentes partes do território brasileiro, colombiano, venezuelano e em demais países sul-americanos. Da mesma forma que os indígenas se introduzem ao mundo globalizado, os produtos globais também estão sendo introduzidos às suas comunidades e se apropriando deles crescentemente (ALBERT; RAMOS, 2002).

Os jovens indígenas, pelos quais as famílias insistiram enfrentar a pobreza e miserabilidade da vida na cidade, estão espalhados em diversas universidades de todos os estados brasileiros. Estudam em medicina, direito, enfermagem, antropologia, sociologia, engenharias e outras áreas em diferentes universidades públicas renomadas do país como: Universidade de Brasília (UNB); Universidade de São Paulo (USP); Universidade de Campinas (UNICAMP); Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Museu Nacional (MN), Universidade Federal do Amazonas (UFAM); Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), Universidade Federal do Pará (UFPA); Universidade Estadual de Mato Grosso (UNEMAT); Universidade Federal de Goiás (UFG) e outras universidades públicas e particulares brasileiras.

Outros trilham pela política atuando como vereadores, prefeitos, secretários municipais, secretários de estados, assessores de governos estaduais e do governo federal. E há os que são lideranças em instituições de movimentos indígenas regionais, nacionais, internacionais e mundiais? Há os que são empresários em diversos ramos de atividades econômicas, outros religiosos se formando em pastores, padres, freiras e na área da educação os professores, diretores e outros que atuam em saúde pública e saúde indígena. Assim, entendemos que os indígenas estão presentes em diversas classes sociais, profissionais, acadêmicas, política e religiosa.

Por estarem com suas profissões, empregos e morando fora de suas aldeias não significa que eles deixaram de ser indígenas. Ao contrário, se orgulham a se identificarem como nativos. Eles continuam mantendo suas relações sociais, culturais e tradicionais e relações de parentesco com suas comunidades de origem e povos. Nesse sentido, a dita pobreza e miséria indígena não é o estado permanente de povos indígenas. É apenas o momento ou período de tempo em que os indígenas se submetem ao processo de estabilização na cidade. Índio pobre e miserável é uma classificação da sociedade cega, que não conhece ou reconhece a diversidade social, cultural e ambiental brasileira.

17.5. Conclusão.

O meu interesse em descrever as situações e realidades aqui apresentadas não é para mostrar como vivem os povos indígenas no Alto Rio Negro. O meu desejo é inverter a falsa visão sobre os povos indígenas. Porque não há indígenas pobres (se comparados com os chamados pobres e miseráveis da sociedade envolvente), o que há (minoritariamente) são indivíduos que se arriscam a enfrentar a forma de vida na cidade. É apenas o momento que enfrentam no processo de migração das aldeias para a cidade.

A pobreza e miséria indígena estão apenas em centros urbanos, pois aqueles indígenas que continuam em suas comunidades, em seus territórios não são pobres e nem aqueles que conseguiram vencer essa fase de mudança. Aqueles que vivem nas comunidades (maioria) têm tudo o que precisam para viver. Como observa George Grey (1841) apud Marshall Sahlins (2007, p.6), “De modo geral, os nativos vivem bem; em alguns distritos pode ocorrer deficiência de alimentos em determinados períodos do ano, mas se esse for o caso, os distritos são abandonados” (Grey, 1841, vol.2, p. 259-262, Grifo meu; Eyre, 1845, vol. 2, p. 2.441). Têm suas famílias, seus parentes e uma relação social saudável, permanente e próxima. Têm suas casas, roças, territórios para caçar, pescar, colher frutas, têm materiais de pescas, caças, utensílios, meios de transportes e outros produtos e materiais que necessitam. Por isso, precisam de terras, preservam o meio ambiente em que vivem desde princípios. Se não fosse assim, hoje não haveria mais florestas, rios, peixes, caças e riquezas minerais.

Os que conseguiram vencer a pobreza e miserabilidade têm suas vidas consolidadas na cidade. Têm casas, salários, estudam e lutam politicamente para defender seus povos que continuam nas comunidades. Eu poderia citar inúmeros exemplos de indígenas que hoje são professores, doutores, enfermeiros, militares, advogados, empresários, vereadores, lideranças de seu povo e outros espalhados em todos os cantos do país.

Mas, acredito que já é suficiente para entender que os indígenas na atualidade são povos autônomos, capazes de viver em um planeta sadio, sabem se adaptar para viver em qualquer ambiente onde há vida sem destruí-la. Segundo Luciano (2011), “As culturas e as identidades tradicionais continuarão dando sentido e base espiritual a esta caminhada cósmica, mas, o bem-estar, o bem viver e a felicidade dos indivíduos e grupos nos tempos pós-contato estão confiados a possibilidades de acesso e apropriação de técnicas e tecnologias do mundo moderno” (p.339). Os indígenas podem e poderão estar em diferentes lugares do mundo, mas a ligação com suas aldeias, culturas e tradições continuarão em suas veias.

18. TRANSFORMAÇÕES E REPERCUSSÕES DA PESCA E CAÇA DO POVO BANIWA

Abordamos as transformações dos modos tradicionais de pesca e caça para os modos de pesca e caças dos não-indígenas, assim como mudanças de política de controle de áreas de pesca e caça. Discute também as mudanças de relações entre as aldeias no que diz respeito à política de pesca e caça. Na parte conclusiva da discussão analisar-se as transformações de preferências para alimentos industrializados, seguida de sugestões a partir de todas estas discussões e análises deste tema. Em 2019 foi publicada a primeira versão deste texto com o título de “Capitalismo nas aldeias indígenas: repercussões em pesca, caça e alimentação do povo Baniwa” pela Editorial Académica Española. A publicação foi com a coautoria da professora Valkíria Apolinário nessa versão foram alteradas poucas coisas, pois as discussões em turnos destes temas já estavam consolidadas desde essa versão.

Nos tempos dos ancestrais, os Baniwa viviam dependendo apenas dos próprios conhecimentos (sabedorias, políticas, técnicas, religião e mitologias) e dos recursos naturais: rios; igarapés; lagos; igapó; florestas; terras; frutas silvestres; plantas cultivadas; caças; peixes; aves e demais recursos da natureza. A base de sobrevivência é a agricultura, sobretudo, da mandioca, da qual derivam diversificados produtos para alimentação. A complementação da alimentação vem da pesca, caça e frutas nativas. A rotina cotidiana dos Baniwa gira em torno ou em meio a estes três eixos de subsistências: a agricultura; pesca e caça e a coleta de frutas nativas. Esse sistema já remoto de vida dos Baniwa levava à dependência direta e interrupta da natureza (incluindo todos os recursos que nela existem).

Nos rios, igarapés e lagos pescavam peixes, reptéis e quelônios suficientes apenas para se alimentarem no dia a dia. Por isso, cuidavam dos rios, lagos, igarapés e igapós dos invasores ou das pescas predatórias. Cada indivíduo, cada família e cada aldeia cuidava desses lugares como se fossem de suas propriedades particulares. “[...]. Es una zona de selva [...] bien preservada [...]” (ROBERT & KATZ, 2010, p. 371). Para eficiência efetiva desse controle, cada etnia, povo e o clã tinha seu território tradicional, território de seu domínio para pesca, caça e desenvolvimento de atividades de subsistências. “O território de uma comunidade inclui áreas de posse dos grupos domésticos (roças, quintais e capoeiras produtivas), áreas apropriadas pelos grupos patrilineares e patrilocais (capoeiras) e áreas de usufruto comum [...]” (ELOY & LASMAR, 2011, p. 94). Esta dependência direta dos recursos naturais exigia dos indivíduos a aprendizagem e conhecimentos das técnicas e métodos de desenvolvimento adequado de todas as atividades de subsistência, entre outras, a

pesca e caça. Aprendiam a pescar e caçar animais suficientes apenas para consumo no dia. As técnicas e materiais de pesca e caça que fabricavam e usavam eram adequados, que não destruíam habitats dos peixes e caças. Eles preservavam os locais de reprodução de peixes e caças, considerados, locais sagrados.

Das florestas retiravam madeiras para construção de casas, canoa, remo (meio de transporte), coletavam frutas: açaí, patauá, bacaba, buriti, ukuki e outras frutas das florestas. “Existen más de 160 especies de palmeras en Amazonia y, entre ellas, menos de 30 tienen usos alimentarios” (KAHN, 1996 apud ROBERT & KATZ, 2010, p. 373). Retiravam plantas medicinais, remédios para ser bom pescador, bom caçador e outros medicamentos, além das folhas de palmeiras (caranã, piaçava) para fazer cobertura de suas casas. Da mesma forma que cuidavam dos rios, lagos e igarapé, cuidavam das florestas pelas plantas e madeiras.

Em solos faziam suas roças para plantar diferentes tipos de plantas cultiváveis. Suas atividades agrícolas se baseavam, principalmente, no cultivo da diversidade da mandioca brava, banana, pimenta, cará, batata-doce. “[...]. La yuca, de la cual existen numerosas variedades, es el ejemplo más conocido de las plantas domesticadas en Amazonia” (KATZ, et al, 2008, p.98). Sua alimentação se baseava em produtos da roça, principalmente, da mandioca da qual se produzem farinha, beiju, goma, farinha de tapioca, maçoca, tucupi e outros derivados que fazem parte da culinária dos Baniwa.

Esta forma de viver exigia dos indivíduos a conhecerem os rituais, técnicas de plantios, colheitas, calendário tradicional de agricultura, conhecimento das classes de solos, tipos de matas e outras sabedorias importantes para a prática contínua da agricultura. Segundo Bentes (2011), “[...]. Na cultura tradicional Baniwa, a importância de saber trançar cestos é praticamente um atestado de como sobreviver no mundo, pois é através destes cestos que as mulheres conseguem processar a mandioca, base da alimentação destes povos” (p.22). Como dependiam apenas dos recursos naturais, naturalmente, manejavam usos de todos os recursos que nela existem. “Las practicas agrícolas y, en forma general, el manejo tradicional de ambiente [...]” (ROBERT & KATZ, 2010, 372). O manejo se dava nas práticas em todos os aspectos ambientais dos territórios.

Atualmente, as práticas e as formas tradicionais de viver dos Baniwa não são mais as mesmas. Segundo Cohn (2001), “[...]. A cultura não deve se manter em uma suposta integridade; o que deve ser preservada é sua diferenciação em relação às outras, são as fronteiras, e essas são traçadas por elementos que têm origem cultural, mas são escolhidos em contexto” (p.37). É natural que ocorram as mudanças nas culturas, tradições, línguas e demais aspectos sociais humanos ao longo dos tempos.

Mas, quando estas mudanças não convêm com o bem-estar social causam preocupações e devem ser investigadas, discutidas e analisadas para que a sociedade não corra o risco de enfrentar problemas irreversíveis no futuro. “A mudança dos hábitos alimentares e o desafio de assegurar uma alimentação saudável são preocupações recorrentes entre os índios [...]”. (Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2016). A alimentação é um dos exemplos de mudanças aceleradas entre os Baniwa. A realidade é crítica em suficiência, qualidade e a variedade nutricional. Isso ocorre pelas diversas situações, entre as quais, se destacam as influências de outras culturas; aumento da população; mudança no sistema de organização social; práticas descontroladas de pesca e caça; uso inconsciente dos recursos florestais e dos solos; expansão e aumento da cultura de comercialização de produtos e mudanças comportamentais e atitudinais. Poderia ser analisada e discutida cada questão, mas aqui a concentração será nas repercussões de capitalismo em pesca, caça e alimentação.

A inclusão de análise e discussão da alimentação aqui, visam demonstrar o crescimento acelerado de consumo de alimentos industrializados entre os Baniwa. Não que isso é ruim, mas que esse aumento acelerado é a consequência de pesca e caça descontrolada e da influência do capitalismo nas aldeias. As gerações passadas dos Baniwa consumiam alimentos naturais: peixe; caça; frutas silvestres e cultivadas sem misturas com produtos químicos ou qualquer tipo de mistura artificial que poderia prejudicar a sua saúde. “[...]. En resumen, los alimentos proteicos locales están disminuyendo, así como el número de variedades de plantas cultivadas muestras que los feculentos locales están reemplazados por feculentos producidos en el modelo del agro-budines” (KATZ, et al, 2008, p.101). A introdução de alimentos industrializados nas comunidades é visível e preocupa lideranças das comunidades, pesquisadores, profissionais da saúde.

São produtos diferentes do que os Baniwa são acostumados: arroz, feijão, macarrão, açúcar, sal, refrigerante, biscoito, frango e outros. “[...]. Al mismo tiempo, alimentos producidos por la agroindustria del sur del país (arroz, pollo congelado...) están penetrando no solo las ciudades sino también las zonas forestares de Amazonia” (ERIKSO, 1998; ELOY, 2006 apud ROBERT & KATZ, 2009, p.28). Dadas as preferências para estes produtos, por facilidade de aquisição em relação aos peixes e caças que são necessários serem pescados e caçados, além de escassez. São repercussões de capitalismo em aldeias, pois cada vez mais estão envolvidas em culturas ocidentais, capitalistas e globais. Segundo nutricionista Richelly de Nazaré Lima da Costa e professor Luís Mauro Santos Silva (2017),

[...]. Diante da diminuição de seus territórios, instabilidade da garantia dos direitos e transformação de seus princípios produtivos, a necessidade de procura por comércios locais se torna mais significativo e as atividades básicas de subsistência se inclinam fortemente ao abandono, favorecendo assim um consumo crescente de alimentos industrializados [...] (p.2).

Isso quer dizer aumento de apropriação e consumo de produtos industrializados e tecnológicos da globalização e do capitalismo. A cada ano os Baniwa adentram em aldeias as novidades tecnológicas, aumentam o consumo de produtos industrializados e intensificam descontroladamente as pescas e as caças. O resultado de análise destas situações que está sendo apresentado, surpreende e preocupa do ponto de vista de equilíbrio social, ambiental e econômico. A cada ano cresce e expande a cultura capitalista nas aldeias e conseqüentemente a aquisição de materiais tecnológicos de pescas e caças, assim como aumento de aquisição e consumo de alimentos industrializados.

Esse processo, de modo geral, é visto como desenvolvimento social e econômico das comunidades, mas, por outro lado, traz as conseqüências preocupantes, como a escassez peixes e caças que reforçam a corrida para alimentos industrializados. E o consumo desequilibrado de alimentos industrializados acarreta conseqüências à saúde: diabete; pressão alta; verminoses que antes não eram frequentes. Segundo Costa e Silva (2017),

O crescente índice de casos de indígenas acometidos de Hipertensão, Diabetes Mellitus, Sobrepeso e Dislipidemias repercutem demasiada preocupação e aponta para uma reflexão sobre o estado de vulnerabilidade nutricional destes indivíduos e, conseqüentemente, direciona estudos sobre a importância desta temática tão contemporânea (p.2).

Essa situação indica que no futuro próximo pode haver desequilíbrio ambiental, social e da cultura alimentar. Nesse sentido, percebe-se que há necessidade de conscientização em educação alimentar, uso moderado de tecnologias de pesca e caça. São os assuntos de suma importância, porque a cada dia aumenta a situação crítica e fica cada vez mais difícil de ser controlada. É importante que os estudantes, pesquisadores e profissionais indígenas e não-indígenas (apoiadores das causas indígenas) intensifiquem suas pesquisas e estudos destes temáticos. Quanto mais estudos e discussões dos assuntos a consciência se evolui e facilita desenvolver ações voltadas para soluções.

18.1. Da pesca do meu avô à minha pesca

Não sou de muitas gerações depois que os colonizadores chegaram à região dos Baniwa, no rio Içana. O meu avô (Eduardo da Silva) foi um daqueles que, nas histórias, fugia da presença dos brancos, das epidemias de sarampo e das caças dos comerciantes espanhóis e portugueses. Segundo a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN); Instituto Socioambiental (ISA,1998, p.64), “Até os dias de hoje, os Baniwa apontam antigos lugares de moradia atualmente desabitados; muitos dos velhos dizem que ainda chegaram a ver esteios em pé em alguns desses lugares, restos das velhas malocas dos antigos”. Meu avô foi justamente do período aqui afirmado pelos pesquisadores. Ele também foi um daqueles que viajavam do rio Içana para Manaus a remo. Apesar de tudo isso, ele foi protagonista da introdução de produtos industrializados à região do alto rio Içana, em especial, acima da foz do rio Ayari. Ele viajava para Manaus levando sua produção como borracha, látex, breus, farinha e voltava com variados produtos industrializados: agulha, anzol, linha de pesca, sabão, sal, roupas e utensílios de cozinha, munições, etc.

Eu não cheguei a vê-lo, mas ouvi muitas histórias dele que minha avó paterna contava, meus tios, meu pai e da minha mãe (ambos já falecidos). Meu pai foi o caçula de três irmãos, por isso, ele viveu poucas histórias que seu pai viveu. Mas os seus irmãos mais velhos (os meus tios) viveram grande parte destas histórias. A fase da juventude dos meus tios foi no período final do auge da borracha. Deles que ouvia as narrativas de trabalhar em seringais e nos piaçabais. Eles contavam como os patrões os tratavam, quanto os patrões os pagavam, o que eles compravam, etc. Assim como as narrativas sobre os perigos que corriam nos seringais e as fugas que realizavam ou tentavam realizar. Ouvi cada história e acontecimento desde as viagens que eles faziam até às pescarias e caçarias marcantes para eles. Prestava atenção em cada um desses contos como se alguém dissesse que precisaria deles mais tarde.

O meu pai foi do período em que os comerciantes colombianos viajavam pelo rio Içana para endividar os Baniwa e conseqüentemente levá-los à Colômbia e Venezuela para trabalhar na exploração de piaçava. “A procura por escravos pelos portugueses era muito maior do que os Manao poderiam fornecer, ao mesmo tempo que as mercadorias oferecidas em troca eram piores que aquelas que eles conseguiam no rio Branco, de procedência holandesa” (FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; Instituto Socioambiental, 1998, p. 75-76). E eu, nasci numa fase de transição, da mudança acelerada de cultura e tradição dos meus ancestrais para uma cultura global. Nasci como se fosse para levar a mensagem da vida cultural e tradicional dos meus ancestrais para a geração da cultura

tecnológica, geração do capitalismo, desenvolvimento educacional e da globalização. Vivi parte da vida dos meus ancestrais e estou vivendo a de globalização na qual meus filhos estão sendo criados e com certeza a realidade que viverão no futuro será diferente.

Depois de viver e refletir essa realidade de transformação cultural e tradicional que me dei conta de que todas as histórias e as experiências narradas pelos meus avós, meus tios e meus pais são importantes e valiosos para reflexão sobre a presente realidade e do futuro. Através destas que aprendi sobre as pescarias e caçarias, a pescar e caçar, fabricar materiais utilizados para pesca e caça, as regras e os ritos, quantidade de peixes que eles pescavam e caçavam em um dia, a relação Baniwa com a natureza e outras aprendizagens.

Assim que aprendi a prestar atenção nas ocorrências na região do rio Içana. Meu tio José foi bom narrador e costumava contar sobre sua pescaria, a quantidade e os tipos de peixes e caças que pescava e caçava em um dia, assim como costumava contar dos colegas e amigos que participavam da pescaria ou caçaria juntos. Segundo o Instituto Socioambiental (2008), “Diariamente, a maioria dos homens no Alto Rio Negro, está caçando ou está pescando. E essa rotina começa bem cedo na vida dos Baniwa. [...]” (<https://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2721>). Através das narrativas de experiências como essa que fui aprendendo e notando a quantidade de peixes que um pescador matava em um dia de pescaria tradicional, materiais tradicionais de pescas e caças que utilizavam, os rituais e as técnicas e outras informações.

Nesse sentido, observei que se compararmos as pescarias narradas pelo meu tio José com a pescaria de quaisquer Baniwa hoje em dia, é possível observar as diferenças de quantidade de peixes e caças pescados e caçados em um dia de pescaria. A seguir, apresento a estimativa de quantidade de peixes pescados em um dia de pesca na modalidade e técnica tradicional (caniço e linha de pesca) na região do médio rio Içana.

Nos anos oitenta e noventa, por exemplo, qualquer pescador conseguia pescar em média de cinco quilos de peixes num período de quatro à seis horas. Caçador conseguia caçar caça em menos tempo do que nos tempos atuais. Já nos anos dois mil, até esse período, para conseguir a mesma quantidade que de pescado que se pescava naquelas décadas, o pescador tem que passar mais tempo, utilizar técnicas avançadas e deslocar-se para mais distante possível, para alcançar o local de menos frequência de pesca ou caça. A seguir, as figuras demonstrativas de média de quilo de peixe pescado por dia em cada década estudada.

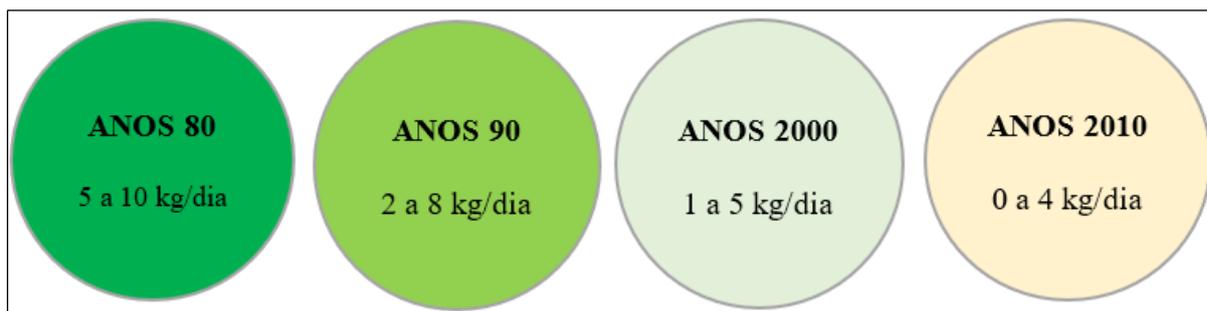


Ilustração 13: Pescado em quilograma por dia de pesca
 Fonte: Ilustração do autor

Vivendo e participando das pescarias e caçarias, que aprendi com meu pai as técnicas de pescas tradicionais Baniwa, a fabricação de materiais de pesca (arcos e flechas), armadilhas (matapi e cacuri), assim como conhecer plantas utilizadas para pesca como: timbó; piquiá (cariocaráceas); cunambi nativa e cultivada. Aprendi sobre as épocas do ano e níveis dos rios ideais para pescar certos peixes, identificar locais para pesca.

As técnicas de caça e pesca são ensinadas desde a infância. Os jovens do sexo masculino acompanham seus pais, tios e avôs desde cerca de 7 anos de idade, em contextos progressivamente mais arriscados. As crianças também aprendem entre si, caçando e pescando a curtas distancias da aldeia (OLIVEIRA, 2016, p.217).

Eu fui criado no período em que ainda não havia muitos materiais e produtos industrializados de pesca e caça. Período em que a forma de vida exigia conhecimento e aprendizagem para fabricar e utilizar materiais e técnicas tradicionais. Cronologicamente, essa fase, considerada como período de transição, foi entre os anos oitenta, noventa e dois mil. De lá pra cá muitas coisas mudaram entre os Baniwa, como por exemplo: aumento de relações com os não-indígenas e suas culturas, como; criação de organizações das comunidades em associações comunitárias e de categorias; implantação de escolas de ensino fundamental em todas as comunidades, principalmente, de séries iniciais e do ensino médio em comunidades estratégicas; profissionalização na área de educação (professor, pedagogo etc.), saúde (agente de saúde, técnico de enfermagem, enfermeiro, etc.) e outras áreas. Segundo Estornio (2012),

Desde meados da década de 1980, no entanto, o autor observa o início de uma mudança, que coincide com o ápice de um movimento exitoso no qual os povos passaram a incorporar e dominar aspectos da cultura nacional, que vão da língua portuguesa à medicina e às telecomunicações, sem que com isso estejam ‘perdendo sua cultura’ (TURNER, 1993, p.43 apud ESTORNILO, 2012, p.15).

Os Baniwa também começaram a participar de programas de transferências de rendas do governo federal, estadual e municipal (Bolsa Família, auxílio maternidade, etc.);

aposentadoria e pensões no INSS e outros direitos garantidos pelas leis. Isso mostra que o modo de vida dos Baniwa não é mais o mesmo que meus avós, tios e pais viviam.

18.2. A pesca contemporânea entre os Baniwa

São as intensificações das relações interétnicas e de introdução de culturas globais nas aldeias que aceleraram o crescimento e a circulação de dinheiro nas comunidades. As famílias aumentaram o consumo e a aquisição de produtos e materiais industrializados e tecnológicos. “O crescimento das cidades elevou o contingente populacional em regiões próximas das tribos indígenas, provocando uma aproximação forçada entre os índios e a população não indígena” (QUERMES; CARVALHO, 2013, p.769). O que é interessante observar nesse processo de transição cultural é que, dos anos 70 até em meados dos anos 90, as famílias adquiriam apenas produtos básicos, como sabão, sal, fósforo, anzol, linha de pesca, pilha, lanterna e outros.

E, a partir da primeira década deste século, quando os Baniwa começaram a entrar em profissões como professor, agente de saúde e as famílias participam de programas beneficentes e aposentadorias, a aquisição e consumo de produtos e materiais industrializados cresceram consideravelmente incluindo as tecnologias de pesca e caça como: malhadeira (rede de pescar); espingarda (arma de fogo para caça); baterias de seis e doze amperes; holofotes de alta alcance; mascaras de mergulho e diversos outros produtos industrializados. Paulo Afonso de Araújo Quermes e Jucelina Alves de Carvalho (2013) observam que

Nas duas últimas décadas houve uma crescente expansão de políticas não contributivas no âmbito da assistência social com os programas de transferência direta de renda, Benefício de Prestação Continuada (BPC) e Programa Bolsa Família (PBF), por exemplo, voltados para aqueles que se encontram fora do mercado de trabalho (p.769).

São programas como esses que contribuíram fortemente para crescimento de consumo de produtos e materiais industrializados nas comunidades e as consequências são diversas. Por exemplo, os materiais tecnológicos de pesca, principalmente, a malhadeira, mudou a maneira de pescar, em vez de pescar em igarapés e lagos, o pescador a cerca com malhadeira, puxando a rede de uma margem à outra, limpa as áreas de pesca e de reprodução dos peixes para colocar malhadeira; abre varadouros nas margens de rios, igarapés e lagos

para na enchente facilitar colocações de malhadeiras nos igapós; pescar com arrastões (rede de pescar) nas praias e lagos.

Segundo Oliveira (2016) “Aqueles que não dispõem de conhecimento especializado [...], recorrem, hoje em dia, a algumas tecnologias alienígenas, como a pesca de arrastão com redes – as chamadas malhadeiras –, ou o mergulho com as máscaras – as chamadas “careta” – munidos de arpão. [...]”. (p.218). No começo de uso deste material, os pescadores pecavam bastante peixes, mas conforme avançam e expandem o uso, diminui também a quantidade de pescados. Consequência de devastação das áreas de reprodução dos peixes próximas das aldeias e uso excessivo de malhadeira.

Depois da malhadeira veio a moda de pescar mergulhando nos leitos de rios e igarapés, fachear os peixes mergulhando com a máscara de mergulho a noite. Os pescadores mergulham nos leitos profundos dos rios, dos igarapés, lagos, corredeiras, cachoeiras, locais sagrados de reprodução e em todos os lugares onde acharem haver peixes. “Estas técnicas, embora sejam eficazes num primeiro momento, não o são, em geral, em um longo prazo. Elas acabam “espantando os peixes” que deixam de passar ou dormir em determinadas partes do rio” (OLIVEIRA, 2016, p.218). Assim como a malhadeira, os pescadores pescavam muitos peixes, mas o passar do tempo e avanço para áreas reservadas, os pescadores não conseguem mais pescar em quantidades que pescavam antes.

O principal aliado para avançar em áreas remotas é o motor-rabeta. Com o uso deste meio de transporte, os pescadores avançam em áreas distantes de pesca e caça, muitas vezes, reservadas para reprodução dos peixes e caças. Antes eram áreas de menor frequências de pesca e caça, conforme observa Luciano (2011), “[...]. Os recursos recebidos estão sendo utilizados, sobretudo para aquisição de “motor-rabeta”, motor-gerador, antena parabólica e televisão.” (p.199). Antigamente as comunidades tinham seus limites tradicionais de pesca e caça reconhecidos pelas comunidades vizinhas.

Além dos limites próximos das aldeias, tinham também áreas distantes onde podiam pescar e caçar para eventos maiores, como conferências religiosas, *podaali* (festa de coleta), assembleias, encontros. Desta forma, as áreas próximas são para pesca e caça diária e as áreas distantes para eventos de grandes mobilizações. Os moradores de cada comunidade respeitavam e seguiam as regras de usos desses limites. “A territorialidade ocorre quando uma área (território) é defendida contra invasores, seguindo um padrão de comportamento que é reconhecido por outros indivíduos” (BEGON *et al.*, 1996 apud SOBREIRO, 2007, p.78). A seguir, descrevo os limites e áreas da comunidade de Tunuí Cachoeira, médio Rio Içana.

Na comunidade de Tunuí Cachoeira, médio rio Içana, antes da intensificação das relações interétnicas e principalmente da chegada maciça de motor-rabeta, os moradores pescavam para consumo do dia a dia nas proximidades da aldeia. Para Rio abaixo até a foz do igarapé do peixe-cachorro, *paraali*, (*Acestrorhynchus Iacustris*) e para acima até as redondezas do antigo sítio, *wattaanaami* (Seringa Rupitá).

Para pescar ao evento de média proporção, chegam a pescar à foz do rio Cuiarí (afluente do rio Içana) e para abaixo até ao sítio *maawada* (Mauá). E pesca para evento de grande proporção avançam para regiões de outras aldeias, como, por exemplo, para rio Cuiarí até a igarapé, *manetsiali* (afluente do rio Cuiarí) e no Içana chegavam às regiões de lagos, próximos da comunidade de Juivitera. “Essas formas de apropriação do espaço e do recurso são definidas muitas vezes a partir da organização cultural que, por sua vez, estabelece sistemas de relações sociais e ecológicas.” (BERKES, 1996 apud SOBREIRO, 2007, p.80).

As pescarias que ultrapassarem os limites de outras aldeias, tradicionalmente, são comunicadas com antecedências para que as aldeias próximas daquelas regiões sejam informadas sobre o período em que permanecerão pescando para tal evento. Desta forma, os moradores daquelas aldeias se prontificam para ajudá-los, como por exemplo informar lugares ideais para pesca e caça, situação e condição de lagos e igarapés daquela região, etc. As aldeias tinham organização, comunicação e respeito entre elas e seus habitantes.

Para pesca e caça diária não é necessário informar ninguém, pois está no trecho delimitado e reconhecido tradicionalmente como região de pesca daquela comunidade. Mas com a chegada do motor-rabeta, essa organização tradicional de convivência, mudou. Os pescadores começaram a avançar fora das áreas tradicionais de pesca e caça da sua comunidade, invadindo áreas que pertencem as outras aldeias. Com isso a pesca com malhadeira e máscara de mergulho também avançam em áreas de outras comunidades. Com esses avanços descontrolados de pesca, caça e intensificação de usos desses materiais, as áreas, onde se pescava para alimentação diária, ficaram ainda mais escassas. Assim como os locais distantes que antes eram reservadas para reprodução e estoques de peixes e caças.

A seguir, as figuras que demonstram em cores, tamanhos e forças os antes e depois dos avanços de pesca e caça, uso do motor a rabeta e devastação das áreas com malhadeira e máscara de mergulho. Na figura 1, a cor vermelha indica as áreas de pesca e caça para subsistência diária antes da introdução do motor a rabeta; a cor laranja representa as áreas de pesca e caça para evento de menor proporção; a cor verde indica áreas de pesca e caça para eventos de maiores proporções e também de áreas reservadas para reprodução. São cores fortes, alegres, tamanhos proporcionais indicando usos controlados e equilibrados das

áreas. Essa figura e as cores representam situações das áreas das comunidades antes das intensificações de usos de materiais tecnológicos de pesca e caça e do motor a rabeta.

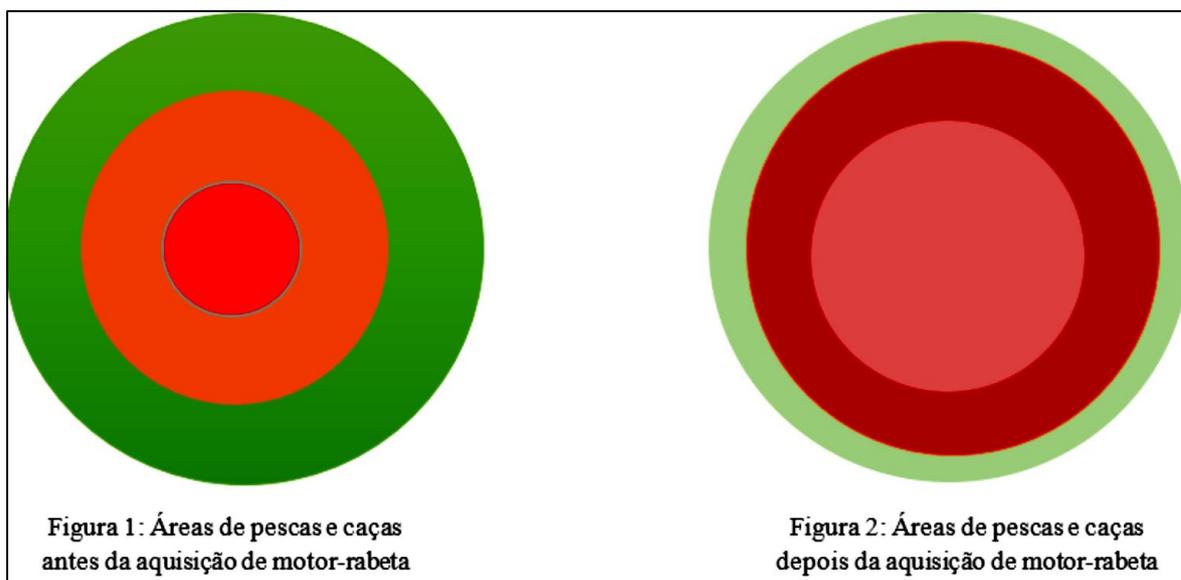


Ilustração 14: Áreas de pesca antes e depois do sistema motorizada
Fonte: Ilustração do auto

Na figura 2, a cor rosada indica escassez de peixe e caça, o tamanho é maior que a cor vermelha da figura 1. A cor vermelha representa intensificação da pesca e caça, a mesma área representada pela cor laranja na figura 1, nos tempos anteriores. É uma cor mais forte indicando a intensidade e avanço em direção à cor verde-clara. Já a cor verde-clara está cada vez menor. A cor fraca demonstra escassez em comparação com a cor verde da figura 1, indicando descontrole e diminuição das áreas de reprodução.

Com a intensificação das relações interétnicas, associada ao processo de globalização, às aquisições de materiais e produtos industrializados de pesca e caça, materiais de transporte como motores de popa, principalmente, motor a rabeta representam desenvolvimento social, cultural e econômico. Se olharmos a partir deste ângulo (capitalismo), vamos notar que isso é uma realidade, os povos indígenas estão mudando em vários aspectos: de extrema pobreza a pobreza; da cultura “primitiva” à cultura civilizada; da sociedade primitiva à sociedade civilizada e assim por adiante.

Segundo Garnelo e Welch (2009), “A transição alimentar é inerente aos processos de industrialização e de urbanização que hoje regulam o acesso aos alimentos. Tais eventos assumiram escala planetária, alcançando aqueles cujas vidas situam-se em polos mais distantes da linha principal da globalização, como os povos indígenas.” (p. 25 (9) 1872-1873). Esta mudança de realidade não é apenas no quesito de alimentação, mas também em

participações e influências nas políticas públicas, políticas partidárias, autonomia política, gestão e governança territorial e outras mudanças, isso ninguém pode negar.

Mas, se esses ‘crescimentos’ políticos, sociais, culturais e econômicos dos povos indígenas forem analisados de outros ângulos (análise crítica), é possível perceber que estão submetendo os povos indígenas à temerosa realidade. A própria sobrevivência corre o risco de tornar mais difícil, pois o caminho que está percorrendo a leva de menos difícil para muito difícil. Pois a cultura e a tradição das comunidades indígenas que, atualmente, são essências das coletividades e reciprocidades, caminham irreversivelmente ao separatismo e individualismo: pobre x rico, coletivo x individual, tem x não tem, etc. Os fatos que indicam essa tendência são as crescentes pescas e caças descontroladas; distanciamento da tradição de reciprocidade e; forte crescimento da cultura de comercialização entre as famílias e comunidades. São esses fatos que aceleram a escassez de alimentação de modo geral.

A consequência da escassez de peixe e caça é aumento do consumo de alimentos industrializados. Estes produtos por serem “comprados pelo dinheiro”, as famílias que os compram não compartilham entre si como faziam com os peixes e caças antes das influências capitalistas. E o crescimento de consumo de produtos industrializados também traz outras preocupações, por exemplo, doenças desconhecidas e de difíceis tratamentos, etc. “Os agrotóxicos das empresas multinacionais matam mais do que os condenados e indesejáveis conflitos originados por disputas de terras ou invasão de terras indígenas” (VENERE, 2005 apud QUERMES; CARVALHO, 2013, p.773). Esta afirmação mostra que os produtos industrializados, pelos quais os povos indígenas trocam seus alimentos naturais, são perigosos e causam mortes. Entre os indígenas essas mortes não são registradas como consequências de consumo de produtos industrializados, mas, como câncer, diabete, verminose, etc. Por isso, é difícil convencer os consumidores para acreditarem que as mortes são consequências de consumo de alimentos com agrotóxicos.

Você deve estar se perguntando, mas o que cada questão tem a ver com a pesca e caça? Deve ser difícil para quem não vive ou conhece essa realidade. Na busca de melhorar esse entendimento, vou usar aqui como exemplo, a minha própria família. Meu pai não tinha salário e nem aposentadoria pelo INSS. Vivia de seus próprios esforços, produzindo artesanatos, trabalhando na agricultura, pescando e caçando. Como ele não tinha dinheiro para adquirir materiais de pesca e caça de alta tecnologia, ele comparava apenas os básicos: materiais de pesca e caça tradicionais ou industrializados de poucos impactos, como: linha de pesca; anzol; zagaia; arco e flecha; cacuri; matapi; etc. “As técnicas de caça e pesca empregadas tradicionalmente na região, a caça com arcos, flechas e zarabatanas; a pesca com

anzóis e armadilhas – são, no geral, consideradas não intrusivas. Ou seja, elas não modificariam, segundo os índios, o comportamento dos animais” (OLIVEIRA, 2016, p.219). Meu pai não tinha motor de popa para ir pescar em lugares distantes da comunidade, pescava em lugares próximos. Essa situação impôs a ele a obrigação de cuidar e respeitar os locais de pesca, de piracema (reprodução de peixes), etc. Dizia que se não fizesse isso não teria aonde pescar no próximo ano, ou melhor, não teria mais peixes naquelas localidades.

Essa condição de vida fazia dos comunitários em reuniões matinais a conversarem frequentemente sobre os locais de pesca, das maneiras e técnicas de pesca e caça. É como se alguém os reunisse para conversar sobre aqueles assuntos. Então, a forma como meu pai pensava sobre os peixes, a pesca e as localidades não era apenas dele, eram opiniões de todos os parentes que moravam na comunidade.

Todos eles nas mesmas condições financeiras, por isso, não haviam ninguém que tivesse materiais de pesca e caça avançados. Algumas pessoas tinham espingarda (arma de caça), mas o uso era controlado. Por exemplo, quando aves migratórias (carará) pernoitavam próximo da aldeia, eles combinavam para todos os interessados irem a caçar durante a noite e aqueles que tem arma de fogo para atirarem depois de amanhecer, poucas horas antes das aves seguirem com suas migrações. Essa combinação era necessária porque sabiam que se atirassem durante a noite as aves fugiriam e os que caçariam com zarabatana não conseguiriam caçar nenhum daqueles pássaros.

Os atiradores também não conseguiriam matar mais que duas aves, por causa do barulho que espantaria as aves. Assim eles combinavam quando encontravam caças, como queixadas, macacos e outros animais. Segundo Oliveira (2016), “As flechas de zarabatana são um algoz silencioso, capaz de abater mais de meia dúzia de macacos sem que o bando se dê conta exatamente do que está ocorrendo. O mesmo não se passa com a ruidosa espingarda, que provoca a fuga desesperada dos animais ao ressoar da primeira explosão de pólvora.” (p.218). Por isso, a preferência é caçar pelas zarabatanas, arco e flecha. A espingarda é apenas quando os animais se afastarem. Esses são tipos de consequências de desenvolvimento social, cultural e econômico que não são vistas pelo capitalismo.

A pesca e a caça são atividades importantes e indispensáveis para subsistências dos povos nativos do rio Içana, perdem apenas para agricultura. Para efetividade destas atividades é necessário que a terra seja completa e suficiente: área para construção de casa e formação de aldeia; área para fazer roça, pescar e caçar; área para retirada de madeiras, palmeiras, cipós e outras áreas importantes para aproveitamento em construções, atividades econômicas, agrícolas e atividades de pesca e caça. Segundo ecóloga Thaissa Sobreiro (2007)

[...]. Esta modalidade é a mais tradicional da Amazônia e sua importância foi revelada pelos textos dos primeiros viajantes e naturalistas (Wallace, 1853; Bates, 1863; Veríssimo, 1895). Os indígenas consumiam principalmente peixe fresco, mas conservavam o pescado defumado (“muquiado”) ou sob forma de farinha (Soares & Junk, 2000). Até hoje a pesca de subsistência é praticada ao longo dos rios amazônicos [...] (Bayley & Petrere, 1989, Barthem *et al.* 1997), [...] (p.7).

A sobrevivência nas aldeias depende da integridade de todas estas áreas, com produtividades suficientes e satisfatórias. Para isso é importante que a preservação seja contínua e permanente. “Resguardar a conservação dessa biodiversidade conflui com a sobrevivência dos povos tradicionais enquanto tais. Sem a seguridade do território comprometem-se suas tradições, fragilizando sua afirmação enquanto povos tradicionais” (LITTLE, 2002 apud COSTA; SILVA, 2017, p.4). Desequilíbrio de qualquer uma destas atividades ou áreas, pode causar instabilidade social, cultural e ambiental das comunidades.

Os sinais de desequilíbrio nas áreas de pesca e caça são reais e perceptíveis, consequências de atividades descontroladas. Se estas práticas continuarem das formas que estão hoje, a tendência é agravar a escassez mesmo com conscientização das comunidades. Essa hipótese é provável porque a tendência de consumo de produtos industrializados nas comunidades é aumentar cada vez mais em decorrência da escassez de peixe e caça. Em outras palavras, as atividades descontroladas de pesca e caça ocasionam a escassez peixes e caças que por sua vez estimula a procura pela alimentação industrializada.

O aumento de consumo de alimentação industrializada também é estimulado pela facilidade de aquisição em estabelecimentos comerciais: mercado, supermercado, feiras. Isso é ruim? Não. O que preocupa é o descontrole de consumo destes produtos, pois além de dependência alimentar cada vez mais forte, acarreta problemas de saúde. Por exemplo, consumo descontrolado de açúcar pode causar diabetes, cáries, hipertensão e outras doenças desconhecidas de indígenas, portanto, sem medicamentos tradicionais para tratamento.

As comunidades consomem esses alimentos do mesmo modo que se alimentam dos seus alimentos tradicionais. Não dão conta que esses produtos têm composições químicas que podem causar problemas para a saúde se consumidos acima da recomendação. Diferente de alimentos tradicionais que são naturais e não possuem químicas complementares. Por isso, mesmo consumidos em grande quantidade não colocam em risco à saúde. Além disso, ainda não têm tradição de consultar os rótulos para se informar de dados nutricionais, validades e qualidades dos produtos. Nesse sentido, colocam em risco a saúde por consumirem alimentos com teor alto de agrotóxicos nos alimentos industrializados.

A escassez de alimento estimula comercialização nas comunidades. Essa prática não era comum há poucas décadas, principalmente, entre os Baniwa. Comercialização ocasiona mudanças na cultura e identidade do povo. Os Baniwa têm tradição milenar de compartilha de alimentos entre os familiares e parentes da comunidade. Uma prática comum até em meado dos anos noventa, quando começou a intensificação da cultura capitalista. Quando um membro de uma comunidade caçava uma caça grande ou pescava peixes mais que necessário para consumo familiar, compartilhava com os parentes da aldeia, ou reunia-os em salão comunitário para se desjeuarem conjuntos. Atualmente, poucas comunidades praticam essa tradição. A maioria está passando adotar a cultura de comercialização de alimentos (BANIWA, 2014).

Essas ocorrências, como escassez de alimentos, aumento do consumo de gêneros alimentícios industrializados, de uso de materiais tecnológicos de pesca e caça, assim como assimilação de cultura mercantil resultam também no abandono de técnicas, fabricação de materiais, rituais e métodos tradicionais de pesca e caça. O abandono da tradicionalidade contribui para crescimento de descontrole de pesca e caça. Por isso é importante promover as discussões, estudos e ações para minimizar estas ocorrências nas comunidades.

A necessidade de estudos mais aprofundados sobre as dinâmicas territoriais, produtivas e alimentares das comunidades indígenas vem apresentando maior destaque na sociedade contemporânea, considerando-se que este público vem sofrendo grandes influências externas, que impactam negativamente e ocasionam mudanças em seu contexto histórico e social (COPELLI e KOIFMAN, 2001 apud COSTA; SILVA, 2017, p.3).

As iniciativas que visarem o bem-estar social, ambiental, cultural e econômica das aldeias são importantes. Não basta apenas manejo das áreas de pesca e caça, é necessária a conscientização para uso seletivo de materiais industrializados, não destruição das áreas de reprodução, habitats de peixe-mãe ou caça-mãe, assim como conscientização para consumo controlado de produtos alimentícios industrializados, a educação alimentar.

É importante trabalhar a questão de educação alimentar nas aldeias Baniwa, pois a introdução e consumo de gêneros alimentícios industrializados são inevitáveis e crescentes. Propor redução de consumo ou introdução seria pouco aceitável pelos comunitários, o que é recomendável trabalhar é a educação alimentar, conscientização sobre alimentos industrializados e as consequências para saúde quando consumidos exageradamente. Estas são as sugestões que podem contribuir com a desaceleração de escassez de alimentação, controle

de consumo de alimentos industrializados, resgate e valorização de conhecimentos, técnicas e métodos tradicionais, manejo das áreas de pesca e caça.

19. AS TRANSFORMAÇÃO DE USO DA PIMENTA NA ALIMENTAÇÃO E CUIDADO COM À SAÚDE DO POVO BANIWA.

A presente descrição é mais um demonstrativo de transformações das práticas e uso tradicionais de pimenta, além de tratar a importância deste tempero para os Baniwa, habitantes nativos do rio Içana, afluente do Rio Negro, Amazonas. Tem como objetivo destacar os pontos fortes de transformações desde a origem mitológica da pimenta, a importância para subsistência e o risco no campo da segurança alimentar, assim como o uso em culinária, na prevenção, tratamento de doenças e nos rituais de iniciação da moça e rapaz.

Traz também as preocupações que os Baniwa têm quanto a transmissão de conhecimentos e saberes relacionados à pimenta para os jovens, assim como as iniciativas das comunidades e associações para valorização cultural e econômica. Uma versão preliminar deste texto foi publicada em 2019 pela Editorial Académica Española, com o título “A importância da pimenta para segurança alimentar e nutricional do povo Baniwa”, junto com o texto anterior (Capitalismo nas aldeias indígenas: repercussões em pesca, caça e alimentação do povo Baniwa). Sofreu poucas modificações.

Os Baniwa são conhecidos como um povo da família linguística Aruak, habitam noventa e três aldeias e sítios ao longo do rio Içana, afluente do rio Negro, Amazonas. Também são encontrados em aldeias, sítios e centros urbanos ao longo das faixas da tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Venezuela, totalizando aproximadamente quinze mil indivíduos.

Desde período mítico os Baniwa habitam a região do Rio Içana. Desde este princípio a terra é o centro de disputa, por isso não podiam sair dos seus territórios evitando invasão de outros povos. Nos últimos séculos começou a estender sua ocupação em outros territórios, principalmente, nas calhas de rios, como: Rio Negro, Waupes, Xié; Cassiquiare, Atauápo e Orinoco na Venezuela; Paponáua, Inírida, Guainia na Colômbia, além de centros urbanos: São Gabriel da Cachoeira; Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Manaus no Brasil (SILVA, 2016, p.3).

Possuem rica tradição mítica que influencia na expressão das dimensões políticas, éticas, morais e relações sociais. A tradição mítica constitui conhecimentos e saberes sobre o mundo: a natureza; cosmologia; sociedade humana; leis e limites das relações entre os

humanos e não-humanos. Os conhecimentos e saberes cosmológicos garantem a manutenção do equilíbrio cósmico, da natureza e garantia da vida na terra (GARNELO, 2002).

Desse conjunto que os Baniwa aprendem como viver na terra, como relacionar-se com a natureza, padrões culturais, padrões de beleza, moral e ética. Aprendem os rituais de iniciação da mulher e do homem, regras matrimoniais e relações de parentesco, artes e técnicas de cultivo, pesca, caça, coleta de frutas e todas as atividades de subsistências.

A agricultura, pesca, caça e coleta de frutas das florestas são as principais bases de subsistências. Na agricultura cultivam grande diversidade e variedade de plantas alimentares como maniva, pimenta e outras principais plantas de subsistências. “Os Baniwa têm muita experiência para caçar, fazer roças, cultivar mandioca e frutas” (PHILLIPS, 2011, p. 11 apud SILVA, 2016, p.3). Não há registros de onde vieram, quando chegaram ou quando foram domesticadas essas plantas, mas existem mitologias em que são mencionadas, o que indicariam suas existências há milenares de anos entre os Baniwa. Sendo assim, as roças são cultivadas, principalmente, com a maniva, pimenteira, bananeira e grande diversidade de plantas comestíveis e medicinais.

A pimenta é uma planta de muita importância e utilidade para os Baniwa. A sua importância está na culinária, alimentação, medicina tradicional e geração de renda. “[...]. Estão imbricadas de significados que vão muito além do valor nutritivo, culinário, cosmético, ocupando papel de destaque no sistema social e cosmológico deste povo.” (Instituto Socioambiental, 2016, p.12). Para entender esse universo de utilidade e consumo da pimenta pelos Baniwa é importante voltar ao tempo mitológico, pois todas as suas utilidades e importâncias vêm desde período mítico.

Nesse sentido que este relato traz essa temática visando transmitir para sociedade acadêmica e da sociedade em geral, a importância e uso da pimenta pelos Baniwa. São apresentadas: a origem da pimenta; o consumo; uso medicinal e a comercialização. Além desses assuntos, são apresentadas também as análises das preocupações dos mais idosos e lideranças relacionadas a transmissão de conhecimentos e saberes sobre essa planta aos jovens, as preocupações com os desinteresses de jovens e as consequências que podem trazer no futuro. E na conclusão, breve comentário sobre os impactos das desvalorizações dos conhecimentos e saberes na qualidade nutricional e segurança alimentar.

19.1. Origem da pimenta na mitologia Baniwa

Não há uma data exata de quando surgiu a pimenta/pimenteira entre os Baniwa. O que se sabe mitologicamente é que a primeira pimenteira que existia na região ficava em *aattiipana* (casa de pimenta) na região do médio rio Içana, entre as comunidades de Nazaré e Ambaúba. Nesse lugar, no período mitológico, havia uma árvore grande, alta e sempre carregada de frutas. Suas frutas eram coloridas (verdes, amarelas, vermelhas, etc.) e ardiam. Nenhum animal se alimentava das frutas por causa das ardidias, podiam matar se comessem.

Na proximidade dessa grande árvore vivia um povo que se adaptava de comer essas frutas (na atualidade são as saúvas de cabeças ardosas, mas antigamente eram povo, gente como seres humanos). Apenas esse povo se alimentava dessas frutas, tinha técnicas e saberes para transformar essas frutas em alimentos e outras utilidades.

O consumo dessas frutas pelos seres humanos (grande pimenteira) começou no dia em que *Ñapirikoli* (personagem mítica com poder sobrenatural que transformou o mundo para que estivesse como está na atualidade) foi visitar o seu sogro. “Napirikoli, demiurgo e conquistador das coisas boas para os walimanai, é quem usava a pimenta desde os tempos primordiais”. (Instituto Socioambiental/ISA, 2016, p.12). Certo dia recebeu do seu sogro convite para visitá-lo em sua aldeia. Mas ele sabia que o seu sogro tinha a intenção de matá-lo nessa visita, pois ele não aceitava o seu casamento com a sua filha. Porém, ele não podia recusar o convite, pois sabia que seu sogro devolvia a sua filha para sua casa se ele não fosse e *Ñapirikoli* perderia sua esposa.

Antes da sua visita ele pediu para seus auxiliares, os tios dele (aves, animais, répteis e peixes) a procurarem algo que ele pudesse levar para se prevenir da má intenção do seu sogro. Os seus tios procuravam ao redor do mundo todo uma coisa que ele pudesse levar quando fosse visitar seu sogro. Um dos seus tios se lembrou da planta com as frutas coloridas e ardosas. Foram então para esse lugar (*aattiipana*) para pedir do povo que morava próximo, as frutas dessa planta. Chegaram com esse povo, perguntaram aonde ficava essa planta e pediram para esse povo ensiná-los como fazer para consumir essas frutas. Esse povo ensinou os auxiliares do *Ñapirikoli* sobre o uso e consumo das frutas e depois de receberem as instruções, levaram essas frutas para *Ñapirikoli*.

No dia da visita, *Ñapirikoli* reuniu todas as pessoas que iriam com ele para aldeia do seu sogro. Pediu para que todos eles tomassem cuidados e não comessem qualquer coisa sem a sua autorização, pois eles podiam morrer. Com estas orientações que ele levou os seus

auxiliares para visitar o seu sogro. Quando chegaram na casa do seu sogro, os seus cunhados e demais pessoas da aldeia do seu sogro vieram a cumprimentá-los.

Depois dos cumprimentos fizeram cerimônia de recebimento das visitas (*podaali*). Alguns tempos depois seu sogro o chamou para dentro de casa e ofereceu a ele a comida (peixes e caças). A comida aparentemente estava cozida, mas era cru. Eles via a comida como cozida porque o seu sogro tinha transformado suas visões para enxergarem aquela comida como cozida, mas o *Ñapirikoli* sabia que ele tinha feito isso. Segundo Fernando José (2016) da comunidade de Tukumã-Rupitá,

Um dia *Ñapirikoli* casou-se com *Omaittadoa* (mulher-piranha). Ela pertencia ao grupo inimigo de *Ñapirikoli*. Outro dia foi convidado para comer na casa do seu sogro, chefe do povo Piranha. *Ñapirikoli*, sabendo que aquilo era para criar uma oportunidade de matá-lo, preparou-se para o banho junto com seus convidados. Transformou-se em *Ttiiripi*, andorinha, e *kawawiri*, pássaro tesoura. Assim, descia e passava por cima da água, apenas raspando-a. Desse modo ele tomou banho sem problemas. Se mergulhasse na água, seria devorado pelos Piranha. Na hora da refeição, o seu sogro ofereceu-lhe um prato de comida cheio de peixe de esporão cru. Um dos convidados de *Ñapirikoli*, o *socó*, apressou-se em comer antes que a pimenta fosse colocada, e se engasgou. E o *Ñapirikoli* teve que cuidar dele para salvá-lo. Daí foi que *Ñapirikoli* tirou a pimenta do *liwaapere* e colocou-a na comida-peixe cru. Rapidamente o peixe cru ficou cozido, e todos puderam comer sem problemas. Assim, os inimigos de *Ñapirikoli* não conseguiram matá-lo (apud ISA, 2016, p.13).

Então, antes de comer, pegou as frutas da árvore (pimenteira) que seus tios trouxeram (pimenta) colocou-as na comida e benzeu para cortar a crueza da comida e evitar qualquer mal aos que comessem. Somente depois que *Ñapirikoli* colocou as frutas (pimenta) e benzeu a comida que ele autorizou para que todos que estavam com ele a comessem. Foi assim que começou o consumo da pimenta pelos Baniwa e também foi o momento que começou a ser feita a comida chama *attimapa* (peixes cozidos com pimenta, popularmente chamada de quinhapira na região).

19.2. O consumo da pimenta entre os Baniwa.

Pimenta é nome dado à planta chamada cientificamente *Capsicum*, na língua Baniwa essa planta chama-se *aatti* (tanto a planta quanto a fruta). Ela é consumida de várias maneiras em todas as aldeias: pimenta verde (*aatti*); verdes ou torradas e cozidas com peixe (*aattimapa*); torrada, moída para formar pó e misturada com sal (*jiquitaia*); pimenta verde e moída para formar molho e outras formas.

Na primeira vez que a pimenta é utilizada na comida (segundo a mitologia) foi com objetivos de cortar a cruzeza do peixe, prevenir-se de qualquer mal que a comida podia fazer para as pessoas. “[...], Ñapirikoli a utiliza para cozinhar o peixe cru e neutralizar o perigo que isso representa à sua vida e saúde. [...] uma técnica de proteção e purificação fundamental dos alimentos, indispensável na pratica culinária Baniwa até os dias atuais”. (Instituto Socioambiental/ISA, 2016, p.13). São os mesmos sentimentos que os Baniwa têm hoje ao consumirem a pimenta, acreditam que estão se prevenindo de qualquer mal que a comida pode causar. Por isso, consideram pimenta como presente do herói mítico *Ñapirikoli*, para purificar e se proteger de ameaça que pudesse lhes fazer mal através de alimentos.

Num mito que trata do surgimento da pimenta, por exemplo, o herói está casado com a filha do peixe piranha e o episódio narra a visita dele, acompanhado de diversos pássaros, à casa do sogro. A narrativa enfatiza a ambígua posição do herói, um genro que se alimenta dos consanguíneos de sua mulher e de seu sogro. A mesma narrativa explica não apenas o surgimento da pimenta (criada por *Ñapirikoli* para cozinhar o peixe cru que lhes é servido, e neutralizar o veneno nele contido, através do qual o sogro pretendia matá-lo), mas também o de uma doença (*whiókali*) ligada à ingestão de peixe cru, ou malcozido, cujas secreções podem destruir as entranhas da vítima. O período de permanência na casa do sogro é palco de uma série de tentativas de assassinato, das quais o *Ñapirikoli* consegue escapar graças à sua engenhosidade e poder xamânico. Como saldo permanente do episódio sobram a pimenta e da doença *whiókali*” (GARNELO & WRIGHT, 2001).

Os Baniwa dificilmente preparam comida sem pimenta, ou é difícil não ter pimenta em sua mesa na hora das refeições. Alguns dizem que a comida só tem gosto com a pimenta, outros preferem dizer que não conseguem comer sem a pimenta. Ainda tem pessoas mais exageradas que dizem que ao comerem sem pimenta não se sentem estimuladas, dispostas e fortes. “Que a pimenta é um tempero imprescindível nas receitas amazônicas, já se sabe. No entanto, o legume da família *Solanaceae* representa muito mais para a etnia Baniwa. Este povo acredita que a pimenta é alimento para corpo e alma”. (Fundação de amparo à pesquisa do estado do Amazonas/FAPEAM, 2016).

Sendo assim, os Baniwa têm saberes e técnicas específicas de conservação, de produção e do consumo da pimenta, dependendo do produto que quer produzir. Os modos de conservação comuns e tradicionais são: secadas ao sol, à fumaça de fogo e torradas em fornos. As pimentas secas e torradas podem ser conservadas por mais de um ano. As pimentas torradas são consumidas cozidas com peixes ou moídas (socadas) para formar pó de pimenta (jiquitaia) que é misturado com sal para ser consumido durante as refeições.

A Jiquitaia, que significa “pimenta com sal”, é um processamento realizado em algumas comunidades indígenas e surgiu através de uma prática artesanal que

envolve 78 variedades de pimentas cultivadas exclusivamente por mulheres que moram no território Baniwa, na Terra Indígena Alto Rio Negro, noroeste amazônico (Zanchetta, 2016). O preparo inicia-se pela secagem da pimenta ao sol ou torrada no forno ou na pedra, em seguida, moída em pilão e adicionada uma quantidade variável de sal (Nascimento-Filho, et al, 2007); (Instituto Socioambiental, 2016). Essa prática é seguramente um dos mais emblemáticos componentes da agrobiodiversidade manejada nas comunidades indígenas. Estão intimamente ligadas à significados que transpassam o valor nutricional, culinário e cosmético, ocupando papel de parte da identidade no sistema social e cosmológico desses povos (Instituto Socioambiental, 2016). (SANTOS, et al, 2018, p.199)

Secar ao sol e torrar a pimenta em forno têm a finalidade de preservar a cor da pimenta e assim produzir o pó: avermelhado; amarelado; marrom. As secadas a fumaça não preserva a cor, fica cinzenta dando a cor cinza ao produto. A pimenta pode também ser moída ainda verde para produzir molho de pimenta, uma das formas de conservar e consumir a pimenta. Geograficamente essa forma de produzir e conservar a pimenta (molho) é mais comum entre as aldeias do baixo Rio Içana. Aldeias que se localizam na faixa de transição da cultura do Povo Baniwa para a cultura do Povo Baré e vice-versa. Já a conservação em pó é uma tradição comum das aldeias do alto Rio Içana e Ayari (afluente), estendendo ao povo Coripaco que se localiza em alto dos rios e tem uma cultura semelhante à dos Baniwa.



Imagem 4: Variedade de pimenta jiquitaia Baniwa.

Foto: Rogério Assis (<https://culinarycultureconnections.com/blogs/producers/test-producers-or-friends-type-blog-post>).

Para os Baniwa, o consumo da pimenta tem significado e indica situações e condições sociais em que se encontram as pessoas. Por exemplo, consumir pimenta e sal apenas, seja verde ou em pó, indica que aquelas pessoas ou aquela família está em situação de escassez de alimentos. Pode também ser interpretada que aquelas pessoas não são boas pescadoras ou caçadoras (raramente) ou ainda aquela região é escassa de peixe e caça. Por exemplo, em aldeias como Mauá Cachoeira, Trindade, Aracú Cachoeira e Ciuci, alto rio Içana, é comum encontrar as pessoas se alimentarem apenas com a pimenta, sal e xibé (farinha de mandioca com água), ou pimenta com frutas e verduras (cubiú, caruru). Mas não porque as pessoas são ruins de pesca ou caça, mas porque a região é escassa de peixe e caça.

Uma outra interpretação em relação ao consumo de pimenta é quando se alimenta de peixes e caça sem a pimenta. Isso pode indicar que o status social não está numa situação considerada padrão pelos Baniwa. A alimentação padrão ou considerada normal é peixe ou caça com pimenta, seja em pó ou verde. Alimentar-se apenas com pimenta sem peixe e caça ou vice-versa indica condições e status fora do padrão de alimentação Baniwa. Pois na sua interpretação quem tem farinha, beiju, pimenta, peixe ou caça em casa é uma família que tem roça, canoa para pescar, materiais de pesca e caça, ser boa caçadora ou pescadora. Esse conjunto bens que indica o padrão de vida, bem-estar social e cultural.

Em termos de condição social e desenvolvimento econômico, as pessoas, a família que tem alimentação completa, nesse caso, a pimenta, caça ou peixe é considerada uma família padrão. Significa que aquela família, por mais que não tenha patrimônio material, tem uma vida saudável, uma família estável. São as interpretações que fazem a partir de ter ou não ter a pimenta, alimentar-se ou não com a pimenta. O consumo, no entanto, não está em apenas ao sabor, ao paladar, culinária ou a saúde, tem sentido de status e condições sociais.

19.3. O uso terapêutico e medicinal da pimenta.

Na prevenção de saúde, a pimenta é utilizada tradicionalmente na primeira refeição do casal depois do nascimento do filho e da filha; depois do ciclo de jejum de iniciação da moça e do jovem; durante o ritual de aconselhamento do/da jovem em iniciação; no início da recuperação do paciente vítima de pajelança ou de doenças espirituais (manjubas). “São os momentos cerimonializados de usos públicos e coletivos de pimenta para proteção contra os mundos invisíveis aos quais a humanidade sempre está exposta.” (ISA, 2016.p.14). Na tradição Baniwa, quem ganha filho (a) deve passar de um a três dias de

resguardo em jejum. Para fechar esse ciclo de resguardo em jejum, o rezador é convidado para rezar³⁴ a primeira refeição do casal. Essa refeição deve obrigatoriamente estar ou ter a pimenta e sal, as principais bases do alimento (da comida).

Fazem esses rituais com a crença de a pimenta afastaria os espíritos de animais, das plantas, dos peixes, répteis, insetos e todos os que podem fazer mal ao espírito da criança, da mãe e do pai. O sal purificaria a comida, limparia o estomago e refortaleceria a saúde dos pais da criança. Esta é a crença e a fé que faz destes produtos serem indispensáveis na prevenção da saúde aos Baniwa.

Os atos ritualísticos que reinserem do alimento rotineiro na dieta dos pais do recém-nascido, compreendem uma sessão de recitações protetoras do corpo e espírito paternos, que antecede a caçada a ser feita pelo pai, ainda sob restrição alimentar, em continuidade ao processo ritual. A transformação da presa em alimento seguro exige a manutenção das recitações sobre o animal caçado e sobre a **pimenta**³⁵ usada para temperá-lo” (Hill, 1993; Wright, 1993 apud GARNELO, 2002, p. 15)

Para fechar o ciclo de jejum de iniciação (*ttaitakawa*) ou de formação (*ikapeetakakhatti*) dos jovens, a pimenta é utilizada (como base) para rezar a primeira refeição. Os períodos de jejum nesses rituais variam de 3 a 5 dias. Antes de voltar a aparecer ao público, o rezador reza a primeira refeição de peixes, caças (recomendável) com pimenta.

Mas antes que os jovens comam essa comida, passam pela etapa de conselhos dos pais ou de alguém experiente da aldeia. E para finalizar essa etapa, os conselheiros dão aos jovens para mastigar uma ou duas pimentas verdes, geralmente, são pimentas maduras e mais arduas de todas. “[...]. Uma das partes mais importantes, ensejando os momentos finais do ritual, consiste em levar os jovens iniciados a provar frutos de pimenta benzidos pelos adultos.” (ISA, 2016, p.15). Os experientes nesses rituais dizem que o uso da pimenta nessa etapa é para que os jovens iniciantes estejam prontos/as para a dor da vida no futuro; para não se irritarem facilmente; para aprender a ter paciência com as outras pessoas; para não fazer mal a ninguém e outras crenças associadas a mastigação. “Passado o ritual, ambos estarão prontos, formados para o mundo, como dizem os Baniwa.” (ISA, 2016, p.15). Somente depois de concluída essa etapa que os jovens podem comer a comida rezada para eles.

No processo de recuperação do paciente com a doença causada pelos pajés ou com envenenamento (doença tradicional Baniwa), a pimenta é utilizada para encerrar a etapa

³⁴ Se utilizarmos o mesmo raciocínio de Fausto (2002.), poderíamos dizer que os benzimentos da comida tratam da retirada da condição de sujeito da presa, efetuando, através dessa subjetivação, sua transformação em puro objeto, ou seja, comida destituída de agência.

³⁵ Grifo nosso

de recuperação. Isso porque durante o tratamento, paciente deve evitar consumo de pimenta, pois se acredita que os pajés a utilizam espiritualmente para realizarem suas feitiçarias na pessoa, assim como no envenenamento é contraindicada. Sendo assim, as pessoas com essas doenças só podem voltar a consumir pimenta depois da recuperação total. Para isso a primeira refeição deve ser rezada pelo rezador e essa refeição tem que ter pimenta, que é a base principal para reza. Os Baniwa acreditam que desta forma, o paciente pode voltar a comer todos os tipos de alimentos sem causar problemas à saúde.

Para afastar os espíritos das florestas, a pimenta é utilizada como meio de afastá-los. Os Baniwa acreditam que ao entrar numa região desconhecida, a pessoa é desconhecida ou estranha para todos os espíritos das florestas daquele lugar. Então, qualquer barulho que faz que incomode esses espíritos, ou, principalmente, quando derrama ou transborda o seu cozido no fogo, esses espíritos podem causar temporal com trovoadas para assustar e mandar embora daquele lugar. Nesse caso, para afastar esses espíritos florestais, os Baniwa utilizam pimenta. Queima-se a pimenta e o cheiro ao atingir os espíritos afastam-se.

Quando qualquer regra de bom comportamento na floresta é quebrada, ou quando, durante o cozimento dos alimentos, as borbulhas da panela salpicam e caem sobre o fogo, isso é interpretado com ofensa aos *awakaronai* e aos *yoopinai* de *Iarodatti*, espíritos das florestas. Neste caso, pimentas são rapidamente jogadas no fogo, garantindo que a mensagem de desagravo não chegará a esses espíritos, impedindo o retorno, geralmente enviado na forma de doenças ou de intensos temporais sobre as pessoas e comunidades. (ISA, 2016, p.17).

A pimenta também é utilizada no tratamento de espinhas no rosto, manchas brancas na pele e tratamento de feridas de pele. Nesses tratamentos são usadas as folhas, caule e raízes. Estes são exemplos de uso da pimenta como processo de tratamento de doenças e de conselhos. São tratamentos que fazem a pimenta tornar planta importante para os Baniwa.

19.4. Valorização e comercialização da pimenta Baniwa.

Mais recentemente a pimenta somou mais uma importância na vida desse povo, desta vez na área de geração de renda. No início da década passada a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) junto com a Federação das Organizações Indígenas do rio Negro (FOIRN) em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA) vêm discutindo comercialização de produtos sustentáveis indígenas, entre os quais está a pimenta jiquitaia Baniwa, registrado como “*pimenta Baniwa*”.



Imagem 5: Potes de pimenta jiquitaia para comercializados

Fonte: Foto de Roberto Linsker/Terra Virgem <<https://medium.com/hist%C3%B3rias-socioambientais/pimenta-jiquitaia-baniwa-para-corpo-e-alma-da80c3779dc7>>.

Para comercializar este produto passaram-se diversos processos, como: levantamento do potencial para comercialização; localidades em que produzem este tipo de derivado; agriculturas que cultivam a pimenta em suas roças; diversidade e variedade da pimenta na região e muitas outras atividades para chegar ao produto comercializado hoje em dia. A comercialização do produto está em curso desde 2013, vendido em restaurantes, mercados, supermercados locais, regionais e em São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e outras cidades. Há ainda perspectiva de exportação do produto para exterior.

A “*pimenta Baniwa*” (jiquitaia Baniwa) resulta do processo de coleção, seleção, secagem das pimentas, torradas, moídas e misturada com sal na medida segundo a norma de qualidade do Ministério da Agricultura. O produto é embalado, certificado com a marca arte Baniwa e selado com a marca “*pimenta Baniwa*”. Por último o produto é empacotado e distribuído para comercialização em rede de comércios acima citados. O produto também é vendido pelas encomendas via correios ou outras formas de entrega ao consumidor final.

A produção e comercialização deste derivado gera renda para comunidades, principalmente, às mulheres produtoras de pimenta. São elas que plantam, cuidam, colhem e vendem a pimenta para as casas de pimenta. As casas são centrais instaladas em pontos estratégicos na região para colher os produtos e fazer o processamento de secagem, trituração, pesagem e embalagem do produto. Tem dois centrais no rio Içana e um no rio Negro próximo

à sede do município de São Gabriel da Cachoeira-AM. Essa nova forma de trabalhar a pimenta também ajuda preservar e valorizar a tradição de consumo da pimenta.

As comunidades estão voltando a dar importância ao cultivo de pimenta em suas roças, estão repassando os conhecimentos e técnicas de produção. Os conhecimentos e as técnicas milenares estão sendo resgatadas. Nas escolas os alunos estão cada vez mais interessados no tema, preservação e resgates de conhecimentos milenares do povo. Através deste projeto as comunidades estão começando a perceber a importância de valorização dos conhecimentos e saberes.

Os conhecimentos que os Baniwa têm sobre pimenta e as formas de consumo são específicas. Não porque outros povos não produzem pimenta, mas porque aquelas formas de produzir e as maneiras que consomem são diferenciadas dos demais povos indígenas da região. Jiquitaia por exemplo, não é comum entre todos os povos indígenas do rio Negro, apenas alguns povos têm a tradição de produzir para preservar a pimenta daquela forma.

O povo Baré, por exemplo, produz muitos derivados de pimenta, mas a especialidade dele é o molho de pimenta, que chamam de arubé. Eles produzem pimenta em molho, misturado com mandioca mole, temperado com cheiro-verde, cebolinha e muitas maneiras de preservar a pimenta para o consumo. Os Tariano, Tukano, Wanano têm outras especialidades de conservar a pimenta. Diferente dos Baniwa que transforma a pimenta em pó para preservá-la, a chamada pimenta jiquitaia.

Mas com a intensificação das relações interétnicas, essas maneiras e técnicas de produzir e conservar a pimenta para consumo são encontradas em todas as aldeias de todos os povos indígenas do rio Negro. Pois ao longo do tempo, através de casamento com outros povos, através da troca de conhecimentos, essas técnicas e saberes se espalharam entre as aldeias. Nesse sentido, maioria desses povos sabe produzir para conservar pimenta de todas as formas que os indígenas do rio Negro sabem produzir.

Quanto ao uso da pimenta em rituais de iniciação, nos fins de ciclos de formação, depois de resguardo do nascimento do filho é comum e todos os povos indígenas do rio Negro. Maioria tem a tradição de usar a pimenta no ritual de benzimento para esses tipos de rituais. Mas há diferenças de uso da pimenta nesses rituais, cada povo tem sua forma própria de usar pimenta em seus rituais. Por exemplo, entre os Baniwa, a moça em iniciação tem de mastigar e engolir a pimenta, mas entre outros povos apenas passa a língua na pimenta picada, sem a necessidade de mastigar e engolir a pimenta.

A questão de produção e valorização de pimenta estão voltando a aparecer nas aldeias. A preocupação agora é incentivar os jovens para se interessarem mais no assunto a

partir da comercialização dos seus derivados. A maioria desses jovens não está demonstrando interesse de aprender com os mais velhos os conhecimentos sobre essa planta. Não estou me referindo apenas a questão de saber do consumo e a importância da pimenta nas refeições, mas sim conhecer as origens, aprender os rituais que envolvem pimenta, maneiras corretas de usos da pimenta nos rituais, seus significados e outros saberes. Estes são mais importantes para que a preservação dos conhecimentos continue até a próxima geração Baniwa.

20. CONCLUSÃO

Cheguei à esta parte da tese com uma sensação de alívio, não no sentido de concluí-la, mas sim, de cumprir com a minha obrigação de repassar os conhecimentos dos meus ancestrais em termos de famílias, clã e o povo Baniwa. Há muito tempo esses conhecimentos e saberes vêm me incomodando como se fossem pedindo espaços para suas transmissões às novas gerações desse Povo e dos outros povos indígenas e não-indígenas interessados no tema desse estudo.

Sendo assim, espero que as discussões que foram apresentadas aqui contribuam para reflexão destas gerações e que façam estas sociedades conseguirem avaliar e repensar as transformações que elas enfrentarão no futuro próximo ou distante. Com certeza vão precisar de informações do passado para se lançarem ao futuro, planejar a diminuição daquelas consequências que as incomodarão, que dos seus pontos de vistas prejudicam as suas sociedades presentes e futuras.

Outro ponto importante a considerar é que, ao mesmo tempo que sinto essa sensação de alívio, tenho também um sentimento de que estou compreendendo mais dos assuntos de ‘transformação social’ do que os compreendia antes de estudá-los. Mas é um sentimento que não restringe apenas a estes assuntos, mas sim, em todas as áreas/disciplinas que estudei. Tenho certeza que avancei alguns passos no campo de conhecimentos e saberes destes assuntos. Ao longo do percurso, desde que comecei a estudar estes temáticos, algumas hipóteses foram confirmadas e as outras não. Mas não porque estas hipóteses não se confirmaram definitivamente e sim, por não conseguir obter informações suficientes para as suas afirmações. São assuntos que guardei como projeto acadêmico particular para, no futuro próximo, investigar e publicá-los aos interessados.

Nesse sentido, eu posso dizer que tenho mais carga de informações para contribuir com as discussões com muito mais propriedade e experiências nessas áreas do conhecimento:

organização e formação de grupos frátricos, clânico e sibs do povo indígena, em especial, do povo Baniwa; sobre os ancestrais que iniciaram e transformaram as relações interétnicas e clânicas na região do rio Içana e seus afluentes; transformação de casamento e do uso dos termos de parentesco no dia a dia; impactos da introdução da cultura capitalista nas aldeias e as repercussões em pesca e caça tradicional; intensificações das relações interétnicas e contato com os não-indígenas; aumento do consumo e da dependência de produtos industrializados nas aldeias e outros assuntos discutidos e estudados nessa tese. Cada um destes assuntos é importante não apenas por revelar aquilo que deve ser visto como ponto crítico, mas também porque estimula a reflexão sobre outros problemas enfrentados pela nossa geração.

A substituição de nome tradicional pelo nome em português ou em qualquer outra língua que não seja a língua Baniwa, trouxe importante reflexão sobre a transformação social. Pois a substituição de um nome tradicional na língua materna por outro nome em outra língua não substitui apenas esse chamado em língua materna. Essa troca de nome por outro é uma substituição de um sentido, um significado, um saber, uma característica e ainda mexe e enfraquece o termo de parentesco que é parte importante na estrutura de organização social tradicional e pilares de organização familiar e parentesco.

Ainda que seja, hipoteticamente, a substituição de nome tradicional força à uma sociedade a visão de igualdade' entre as pessoas de uma aldeia ou de um povo, como é o caso do povo Baniwa. A partir do momento que os membros de uma aldeia se vêm sem diferença em termo de parente, clã, parentesco. Ou sejam, ambiente em que os membros não distinguem a diferença entre os seus parentes e familiares, principalmente, a partir do parente de segundo grau, como primo, tio, sobrinho e outros. Quanto mais os parentes (que chamo de parentes clânicos) não se conhecerem como irmãos de clãs, parentes de mesma linhagem, a visão de igualdade de pessoas fica cada vez mais forte e mais pessoas se distanciam de si, no sentido de não se verem como família e parentes, apenas como pessoa qualquer.

Estas situações não são problemas apenas do povo Baniwa, mas sim, exageradamente falando, todos os povos indígenas do alto rio Negro. Podemos tomar como exemplo o povo Coripaco e Baré, com quem tive a oportunidade de conversar sobre esses assuntos. Entre os Baré tive o privilégio, honra e orgulho de conversar com a principal liderança na década de noventa, que fundou e presidiu a organização mais importante dos povos indígenas do rio Negro (FOIRN), a que devo meu respeito, admiração e honra, Brás de Oliveira França. Não foi uma entrevista propriamente dita, foi apenas uma conversa enquanto aguardávamos a chegada dos participantes de uma reunião do Conselho Diretor (CD) da FOIRN em 2017, na casa do saber da mesma (Maloca da FOIRN).

Nessa conversa ele fez uma rápida análise de mudanças que ocorrem entre as sociedades indígenas, principalmente, nas formas de lutas pelos direitos dos povos indígenas. Em sua visão, a cultura não-indígena está cada vez mais forte e com ritmo acelerado, isso porque muitos indígenas migraram e migram para a cidade e outros retornam para suas aldeias. Para ele, esses últimos que levam as culturas não-indígenas do centro urbano para as aldeias e espalham entre outras. Na prática, levam desconhecimento cultural, mas como essas famílias são vistas pelas pessoas da aldeia como aquelas mais ‘civilizadas (apenas por morarem alguns tempos na cidade) ’ acabam não interferindo em suas práticas de relações sociais com as pessoas da sua aldeia, mesmo terem vistos que essas práticas diferem das práticas tradicionais daquela comunidade ou daquele povo.

A visão desse líder do povo Baré só reforça as situações percebidas também pelos Coripaco entre eles. Confirmei essa percepção na ocasião da oficina de elaboração de projeto de intervenção para participação do edital de chamada de projetos sociais lançado pela FOIRN em 2021. Fui convidado como facilitador para essa oficina juntos com os outros professores e lideranças convidadas. Como ponto de partida para elaboração desse projeto, fizemos um diagnóstico para identificação dos principais problemas das aldeias daquela região. Surpreendentemente, a maioria dos grupos de trabalho (GT) pontuou como problema nas aldeias, o desconhecimento dos modos e termos tradicionais de relações sociais.

Entre esses assuntos se destacavam: o não uso dos termos de parentesco em suas relações sociais cotidianas com seus parentes de primeiro e segundo grau; modos tradicionais de compartilhamento de bens entre os parentes, como por exemplo: modo de receber visitas (seja parente ou não) de outras pessoas. Assim como agradecimento quando recebe algo de outras pessoas (reciprocidade). São situações que eles colocavam e destacavam como perdas das tradições do povo Coripaco. Inclusive, esse tema foi colocado como proposta de projeto, mas na decisão final, preferiram como tema mais emergencial a questão de desenvolvimento econômico e ambiental, o qual foi tomado como assunto central do projeto para esse edital. A partir dessas descobertas e conversas com esses povos que poderia dizer que esses problemas não são exclusivos do povo Baniwa, mas também de outros povos indígenas de várias partes do Brasil e da América do Sul.

Outro ponto importante que a tese trouxe para discussão é a influência do sistema capitalista na cultura e tradição do povo Baniwa. Esse assunto foi o que mais rendeu discussões e reflexões na atualidade entre os indígenas e não-indígenas que chegaram a conhecer a minha pesquisa sobre esse tema. As pessoas das aldeias estão começando a notar que a moeda está tomando lugar das práticas de tradições e culturas, como por exemplo, as

repartições dos bens entre os membros, cultura e tradição de pesca e caça (manejada), mudança na tradição de receber visita, mudança da visão de coletividade para visão restrita e individualista. Além de outras mudanças influenciadas pelo capitalismo nas aldeias indígenas.

Nesse mesmo tema o que também causa muitas discussões nas aldeias é a exploração econômica dos próprios parentes ou exagero no aumento de preços dos produtos industrializados que são levados da cidade para serem comercializados nas aldeias. Aqueles indígenas que têm mais recursos financeiros compram e conseguem levar mais produtos industrializados além do que eles precisam e estes produtos são comercializados para os demais aldeões nas comunidades. Porém, os preços são duplicados e até triplicados, dependendo das distâncias geográficas das aldeias para onde estão sendo levados estes produtos. Esses aumentos de preços exagerados que alguns reclamam e consideram como exploração econômica dos próprios parentes.

Nessa temática de influência econômica nas aldeias conversei com alguns dos líderes do povo Baniwa para saber das suas opiniões sobre esse tema, das mudanças que percebem e o que preveem para o futuro a partir das transformações observadas. A primeira conversa foi com lideranças mais experientes no campo de desenvolvimento econômico nas aldeias, André Fernando³⁶, mais conhecido como André Baniwa. Esse bate papo ocorreu no dia 21 de setembro de 2019, num restaurante do centro da cidade Manaus, capital do Amazonas, para ouvir dele a sua opinião, avaliação e a visão sobre o ‘capitalismo nas aldeias indígenas’. Voltadas, principalmente, às aldeias do povo Baniwa, na região do rio Içana e seus afluentes, em Terra Indígena Alto Rio Negro.

Era uma tarde ensolarada quando cheguei de Brasília a Manaus voltando para São Gabriel da Cachoeira, alto rio Negro. Depois de me hospedar, liguei para ele perguntando se teria tempo para uma conversa sobre esse assunto. Prontamente, me respondeu que sim e que podíamos marcar o horário que fosse ideal para mim. Assim, nós marcamos para esse bate-papo no final da tarde daquele mesmo dia no local acima citado. Ao conversamos sobre esse assunto, ele iniciou dizendo que este tema (capitalismo nas aldeias indígenas) é complexo e grande, assim como os seus efeitos e as suas influências nas aldeias. “Nheette linako piomali pianheeka, koameka lhiehe capitalismo palaataapani hiewaka wadzakale riko, koameka lideenhika whaa, koameka lipoadzataka whaa, phiome lhiehe weemakaa. Lhienaha hanipade, lhiehe lipoadzataka whaa”. Tomando a liberdade de traduzir essa fala em Baniwa para a

³⁶ Liderança que presidiu uma das organizações mais importantes na região do rio Içana, por mais de uma década e desenvolveu vários projetos de desenvolvimento econômico sustentável nas comunidades do povo Baniwa e do Coripaco, como: projeto arte Baniwa; pimenta Baniwa e outros.

língua portuguesa, nessas falas ele disse, “E sobre o que você quer saber, ‘capitalismo nas aldeias indígenas’, como ele transforma a gente, todo sobre a nossa cultura, isto é grande, assim como a sua influência e impacto nas nossas vidas” (19/09/2019)³⁷.

Nessa conversa ele pontuou duas principais influências que na sua visão, são inevitáveis: influência na rotina e convivência das pessoas e aldeias; mudanças no comportamento, tradição e cultura, principalmente, naqueles e aquelas que têm fontes de renda ou assalariadas e ainda aqueles/as se destacam como lideranças de uma aldeia, uma região ou que coordena um projeto de desenvolvimento sustentável social, ambiental, cultural e econômico. De maneira geral, todos aqueles que conseguem gerar uma renda em uma aldeia, seja por meio de emprego com salário, auxílios de programas governamentais ou geração de renda autônoma, aqueles que geram renda por meio de suas produções.

Na sua avaliação sobre esse assunto, disse que o primeiro impacto nas pessoas e aldeias que o dinheiro traz é a inveja. Inveja é uma questão que faz os comunitários se criticarem, pois, o assalariado de uma aldeia é visto pelos demais aldeões como uma pessoa que se sente livre de partilhas das suas coisas, como alimentos e produtos industrializados de primeira necessidade com os demais. A pessoa se sente assim porque acredita que se sacrifica mais que os outros para ganhar o seu dinheiro e que todas as coisas adquiridas pelo dinheiro não podem ser compartilhadas com os demais. Ou seja, se eu me sacrifiquei para ganhar esse dinheiro, não sou obrigado a compartilhar com os outros os produtos que eu comprei. Essa é a ideia e comportamento que predomina a mente da pessoa assalariada na visão das outras pessoas, fora do seu círculo familiar. O que os Baniwa, que não têm salário ou com menos influência do capitalismo nas aldeias, classificam como, fora padrão.

Ao fazer essa avaliação lembrou que em uma de suas viagens de articulação de atividades de seu projeto no rio Ayari (afluente do rio Içana), conversou com os moradores de uma aldeia sobre esse assunto. Não apenas a influência do capitalismo, mas também de outros assuntos como a política partidária, política pública e os direitos dos povos originários no Brasil. Disse que logo que chegou nessa aldeia, levou suas coisas para uma casa que os aldeões deixaram para se hospedar. Enquanto arrumava as suas coisas atando a sua rede, um certo idoso se aproximou e o perguntou se trouxe alguma coisa de comida industrializada para compartilhar com eles, com os aldeões. Ele respondeu que sim e que tinha trazidos umas bolachas e bombons para compartilhar com todos e todas da comunidade.

³⁷ Essa conversa está gravada em áudio e guardada em arquivo particular do autor desta tese.

Conta que no primeiro momento ele achava que realmente aquele idoso estava precisando de apoio na alimentação ou que estava com fome e queria comer algo diferente, como produto industrializado. No entanto, o idoso foi pedir com ele não porque estava com fome e muito menos porque tinha vontade de comer algo diferente. O velhinho foi pedir com ele de propósito, uma provocação para ver como ele reagia e se comportava diante desse tema. Principalmente, no campo do termo ‘compartilhar’ com aldeões as coisas e os produtos comprados com o seu dinheiro, um pedido proposital, intencional.

E no decorrer da conversa com esse idoso, ele revelou que aquele pedido não era verdadeiro ou que realmente estava querendo aqueles produtos. Era apenas um teste, uma provocação para ver como ele reagia diante de um pedido de compartilhamento do que tem de produtos alimentícios industrializados. Para depois falar das mudanças ou transformações que percebe na sua comunidade e a região, que ele considera como influência da presença do dinheiro e a ganância trazem, principalmente, no comportamento e atitude das pessoas.

Depois de contar o que viu e ouviu nessa aldeia, começou a explicar e analisar as transformações que percebe³⁸. “Neeni lhiehe irhiokada salário, igañaari kape dinheiro, neeni lhiehe ikheedzaako taaka kada lhiwaakatsa lideenhi, livenderi, liwenta tiki limercadorianiwa tsianlhia tsakhaa liemaka. Metsaa neeni katsa nhaa apaana ñameperi haapee koaka ideenhiri”. (Gravado em áudio 19/09/2019). Tradução, “Tem aqueles que têm salários (aqueles que ganham dinheiro de por meio de emprego nas instituições); tem aqueles que se esforçam por conta própria, aqueles que trabalham em extrações de recursos florestais, minerais, comercializam, compram o que precisam e vivem bem-sucedidos e satisfeitos. Mas tem aqueles que não trabalham em nada, não produzem nada, não comercializam nada, estes que são os necessitados”. Então, o dinheiro traz, além de transformações culturais, traz também divisão de pessoas em grupos por funções, categorias e outras consequências.

Lembra que aquele idoso comparou as atitudes das pessoas dizendo que quem compra produtos industrializados ou mesmo produtos regionais não industrializados, não quer compartilhar esses produtos os demais aldeões. Dizem que aquele produto é comprado e, portanto, não deve ser compartilhado com os demais, se alguém quiser têm que comprar. Esse comportamento é justificado dizendo que o dinheiro com quem comprou esse produto é

³⁸ Hoje em dia, em todas as aldeias indígenas, principalmente, do povo Baniwa do rio Içana, há muitas pessoas com fontes de renda: empregados ou funcionários que têm salários; pessoas aposentadas e pensionistas do INSS; famílias que recebem auxílios dos governantes e ainda aqueles produtores agrícolas, artesãos, madeireiros, autônomos e muitos outros com renda em moeda.

ganhado de maneira difícil, sacrificado, sozinho, sem ajuda de ninguém. Por isso, não quer compartilhar aquele produto com os demais comunitários.

Segundo André, esse idoso comparou os comportamentos destas pessoas com alguém que não é assalariado e que para sobreviver, sai para os rios e lagos para pescar, caçar, trabalhar na roça e coletar frutas da floresta. Esta pessoa ao contrário da pessoa assalariada sempre leva para o centro comunitário tudo o que ele consegue de alimentos para compartilhar³⁹ com seus pares. Mesmo sendo trabalhoso, sacrificado, difícil e muitos gastos igualmente do que gasta a pessoa assalariada para comprar estes produtos.

Conta ainda que esse idoso comentou que o gasto da pessoa que pesca, caça e coleta frutas talvez seja muito mais do que aquela pessoa que reclama de que ganhar seu dinheiro é muito difícil, trabalhoso, etc. e ainda não compartilha o que compra com esse dinheiro. E que na visão desse idoso o que muda o comportamento da pessoa é o dinheiro, pois acredita que se essa pessoa não tivesse fonte de renda, talvez faria a mesma coisa que faz o não assalariado. André lembra que esse idoso finalizou sua análise e comentário dizendo que as pessoas assalariadas não deveriam mudar de comportamento só porque consideram difíceis de ganharem seus dinheiros, pois quem pesca, caça e trabalha na roça também sofre e enfrenta as mesmas dificuldades e problemas para produzir e comprar.

Na interpretação desse líder, a visão daquele idoso com quem ele conversou sobre as mudanças de comportamento, resume-se, em tese, todas as transformações de culturas e tradições que estão ocorrendo hoje em dia entre as aldeias indígenas, em especial, do povo Baniwa. À essas tendências ou ocorrências precisam ser discutidas, debatidas para tentar desacelerá-las. São situações críticas do tempo presente e problemas do futuro, pois as transformações das culturas e tradições das aldeias para uma nova realidade, será pior que a geração atual em termo de convivência social e o sentido de comunidade. Em outras palavras, no futuro próximo, as pessoas serão mais individualistas, significando que aquelas pessoas com mais recursos financeiros se darão cada vez melhor e aquelas pessoas que não possuem fontes de renda fixas, cada vez pior. Até lá, as culturas e as tradições não-indígenas assimiladas pelas aldeias serão irreversíveis.

Ainda nessa temática de transformação sociocultural, sociopolítica e socioeconômica ocasionada pelo capitalismo nas aldeias, conversei também com uma professora Baniwa, Madalena Custódio Paiva. Na época da conversa ela era assessora pedagógica na Secretaria Municipal de Educação (SEMEC), mais especificamente no

³⁹ O uso do termo compartilhar aqui é apenas para mostrar como ocorre a transformação observada por esse idoso, não porque que na aldeia alguém é obrigado compartilhar o que tem, pois, esse ato voluntário.

Departamento de Educação Escolar Indígena. Nessa conversa, ela fez a sua análise sobre as transformações que percebe mais concentrada nas transformações de conflitos entre as aldeias, famílias e indivíduos do povo Baniwa como consequência do capitalismo nas aldeias. O nosso bate-papo ocorreu no dia vinte e nove de setembro de dois mil e vinte, no seu próprio setor de trabalho na SEMEC/SGC. A professora é formada em duas faculdades, Normal Superior pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Era numa manhã nublado quando cheguei na SEMEC tentando encontrar a professora para uma entrevista sobre as transformações acima citadas. Sabia que não seria fácil, pois ela trabalha no setor que demanda atendimento constante dos professores indígenas, principalmente, das comunidades do interior. Mas eu tive a sorte de encontrá-la no seu setor de trabalho, porém, naquele dia não deu para conversar, pois ela já tinha uma agenda marcada fora do seu setor de trabalho. Então, apenas combinamos para conversar em outra data e ela se comprometeu em cumprir esse compromisso. Quando chegou a data marcada e o horário, eu fui com ela, mas eu não estava confiante de que ela podia me atender, pois no setor em que estava trabalhando ela era procurada. A cada instante chegavam os professores que necessitavam dos serviços dela, como: orientações pedagógicas e a assessoria sobre a educação escolar indígena. Então, a minha esperança de tomar um tempo dela para uma entrevista de pesquisa, era mínima.

Quando entrei juntamente com as outras pessoas no seu setor de trabalho para ver a possibilidade de me atender, ela prontamente me atendeu, deixou os seus afazeres e repassou as suas demandas diárias de orientações aos seus auxiliares para continuar com o atendimento dos professores enquanto iria me atender. Essa atitude me surpreendeu e ao mesmo tempo me deixando confiante, pois sabia que encontraria informações importantes com ela. Até porque é uma professora experiente e trabalha com imensa diversidade de pessoas e povos étnicos há muito tempo. Do setor dela saímos e nós fomos para uma sala de reuniões reservadas, onde podíamos conversar com mais tranquilidade do que se nós estivéssemos no setor de trabalho dela.

Para começar a minha conversa com ela, comecei explicando o motivo de estar procurando-a, falei do curso que estou fazendo, o tema da pesquisa e as informações que estava buscando sobre os indígenas da região, em especial, do povo Baniwa. Talvez ela tenha notado que estava nervoso e pediu que eu me acalmasse e pediu mais tempo para organizar seus raciocínios sobre o tema. Falou que estava ali para me atender o tempo que for

necessário, isso me tranquilizou, pois tinha pensado em selecionar questões mais importantes se o tempo dela para conversa fosse limitado.

Depois dessa organização e calma do nervosismo começamos a conversar sobre o tema. Inicialmente, perguntei se ela, em sua larga experiência de professora e agora pedagoga atendendo uma enorme diversidade de pessoas, línguas e etnias, nota algumas transformações ou mudanças de cultura e tradição do povo a que pertence, o povo Baniwa. Assim como os outros povos com quem já trabalhou ou teve contato. E sem deixar ela responder essa pergunta, fiz a segunda. Perguntei como ela analisa e avalia e o que pensa sobre as transformações de culturas e tradições que ela nota ocorrerem (se for o caso) entre as aldeias Baniwa e se ela associa essas transformações com alguma influência externa.

Antes de começar a responder as minhas perguntas, contou que quando ainda era jovem teve o privilégio de ouvir as histórias da vida dos seus pais e dos seus bisavôs com os seus avôs. Estas narrativas ajudaram a prestar atenção nas mudanças culturais e tradicionais que estavam e estão ocorrendo hoje em dia entre os Baniwa. Através dessas histórias que ela ficou sabendo como eram os cumprimentos dos ancestrais entre eles, usos dos termos de parentesco nos seus relacionamentos cotidianos, como retribuía ajudas e apoios recebidos de outras pessoas, assim como relacionamento dos casais (casados) com seus parentes.

Ela conta que a questão de transformação é preocupante e que ela mesmo se preocupa muito com esses problemas, não somente quando me ouviu falando do assunto, mas desde que começou a notar que as transformações culturais e tradicionais estavam ocorrendo nas aldeias de maneira forte e acelerada. Falou que do seu ponto de vista há e está tendo essas mudanças, não física e ambiental, pois, ambientalmente, segundo ela, a região e as aldeias continuam as mesmas. Mas sim, nas questões comportamentais das pessoas, nas maneiras diferentes das pessoas lidarem com as culturas e tradições externas, mudanças nos relacionamentos cotidianos das famílias e parentes.

Em termos comportamentais disse que as pessoas não estão mais dando atenção devida aos seus próximos, como: membros da família; parentes e outras pessoas independente de parentesco. Conta que nos tempos passados, segundo os seus avôs, os ancestrais davam mais atenção às pessoas que as rodeavam, cumprimentavam seus parentes, conversam entre eles e pareciam estarem mais unidos do que os indivíduos Baniwa de hoje. Disse que percebe essas diferenças em suas viagens de visitas às aldeias, onde há certas aldeias em que as pessoas não ligam mais para quem está chegando. “Você parece estar chegando numa cidade ou aldeia desconhecida. Essa é a sensação que se tem quando viaja para nossa região, hoje em dia”, disse. Imagina para oferecer algo para visitante. Segundo ela, muito diferente do que

contavam seus avôs. Que narravam como os ancestrais recebiam as suas visitas, seus parentes e como eles se cumprimentavam. Ela conclui esse assunto dizendo que, para ela, o que está acontecendo ou essas mudanças comportamentais das pessoas que ocorrem são influências do capitalismo nas aldeias (entrada de dinheiro e culturas ocidentais nas aldeias). Acredita que o dinheiro deixa as pessoas ficarem orgulhosas.

Outro ponto que ela destacou é sobre o casamento. Para ela há certo descontrole ou embaraço no casamento das pessoas de hoje em dia. As pessoas, principalmente, as mulheres, não estão mais se relacionando com os homens pela beleza e o amor. Estão se relacionando mais pelo dinheiro do que o amor. Se o homem não tem emprego, a família da mulher ou ela mesma pode não aceitar casar com ele, mesmo sendo bonito e lindo de aparência. Na opinião dessa professora, por causa de dinheiro também as pessoas (famílias) não estão mais levando a sério as considerações de parentesco quando tratam de casamento. Se o homem pretendente tem emprego ou uma fonte de renda, os familiares da mulher podem permitir que ela case com ele, mesmo que seja parente próximo dela (primo-irmão, primo ou irmão de clã, etc.). Segundo esta professora, isso demonstra que o dinheiro fala mais alto do que quaisquer valores sociais, culturais e tradicionais, é uma preocupação muito grande.

A preocupação dela não é apenas sobre as gerações atuais, mas, principalmente, sobre as gerações futuras como aqueles filhos que ainda são crianças de hoje. “Nossos filhos que hoje são crianças lidam cotidianamente com a cultura urbana (ocidental) e mais na frente elas podem não saber mais das nossas tradições e culturas”, indagou. A preocupação desta professora é comum entre com quem conversei sobre esse assunto. Mas, poucas delas arriscam em opinar sobre tais preocupações ou problemas enfrentados pelas aldeias Baniwa.

As conversas com esses informantes experientes nos campos de desenvolvimento e que trabalham incansavelmente com as comunidades e populações indígenas demonstram que o capitalismo impacta diretamente na vida cotidiana das pessoas nas aldeias, muda e transforma o comportamento e atitude das pessoas. Divide os aldeões em grupos e categorias. Essas questões são além dos impactos em pesca, caça e outras consequências. Em anexo, eu vou colocar as descrições sucintas dessas conversas que tive com essas lideranças Baniwa.

Outro ponto que é importante recapitular é a trajetória e participações em políticas públicas indígenas e não-indígenas. Nesse campo de discussão e análise ficou claro que a administração pública não deve ser olhada como algo que nunca dá certo, que nunca ninguém soube trabalhar e que a raça x e y não sabem administrar. A administração pública não requer e não depende de raça, da cor, língua e outras associações politiquerias para que ela funcione

bem, como a sociedade gostaria que funcionasse. O que ela exige é o conhecimento, sabedoria, agilidade, raciocínio, criatividade além de outros pontos importantes.

Pois a administração pública funciona pelas Leis, pelo sistema, planejamento, calendário, transparência e política. Exemplo disso, são os três mandatos de indígenas no município, não se percebe diferença entre as administrações não-indígenas e administrações indígenas. Falando de maneira exagerada, as administrações indígenas, me parecem muito mais fracas e desorganizada em termos de política de fortalecimento, de incentivo e atuação no campo da educação, saúde e de desenvolvimento social, cultural e ambiental.

Essa situação não teria importância se esses indígenas fossem eleitos por meio de campanhas comuns, ou seja, iguais aos dos não-indígenas, adversidade, propostas, promessas de desenvolvimentos educacionais, sociais, econômicos, culturais e ambientais. Ocorre que esses indígenas se elegeram com discursos de que sendo indígenas fariam muito melhor do que os não-indígenas. Pois além de serem indígenas, são nativos, conheciam e saberiam como e o que as comunidades necessitassem. Então, as esperanças de melhorias nas comunidades e no centro urbano são muito mais além das tradicionais políticas não-indígenas.

E, quando esses indígenas não conseguem fazer bons trabalhos, aqueles discursos de campanhas de que eles seriam personagens para fazer as mudanças, voltam a contrariar a política e o discurso indígena. Os velhos vocabulários discriminatórios dos não-indígenas voltam a ter forças e reinar nas conversas sobre a política pública do município e sobre os indígenas na região. Não se falam em apenas nesses políticos, mas sim, dos povos indígenas de maneira geral. As fraquezas e más administrações desses indígenas fortalecem, os discursos discriminatórios dos não-indígenas, em que sempre se costuma dizer que os indígenas são incompetentes, preguiçosos, que não sabem nada da administração pública e muitos outros discursos discriminatórios e pejorativos.

O estudo sobre indígenas pobres e miseráveis (?), foi um assunto que trouxe muitas reflexões sobre as condições sociais de indígenas que transitam entre a cidade e as aldeias de diversas calhas de rios existentes na região do alto rio Negro. Ao longo do estudo, fui entendendo que aquele que, do ponto de vista capitalista, está numa situação de precariedade, tem a história, objetivo e pessoas envolvidas em seu entorno. É uma pessoa necessitada, mas não encaixa (em minha opinião) no vocabulário de pobre ou miserável do mundo capitalista. Pois esta pessoa ou família, em seu entorno tem laços de solidariedade, amizade e apoio. Por isso que, por mais necessitada que ela seja, ela não chega a morar na rua, como se vêem os pobres em grandes centros urbanos. Isso demonstra que essa pessoa é diferente de um pobre e miserável da sociedade nacional. Em que uma pessoa ao chegar na

extremidade da pobreza, ela é descartada da sociedade, abandonada e afastada pelos seus parentes, despejada na rua e invisibilizada por toda a sociedade em seu entorno. Não conta com apoio de ninguém, nem da família e muito menos dos seus parentes.

Mas você pode questionar, e aqueles indígenas que vivem nas ruas de São Gabriel da Cachoeira mergulhados em alcoolismo? Se você já leu alguns artigos sobre o alcoolismo em São Gabriel da Cachoeira, em que se lê que nesta cidade há muitos indígenas mergulhados em alcoolismo, etc. Te responderia que essa situação existe e é uma realidade presente. Mas, esta realidade, ou melhor, esses indígenas, diria que são diferentes de pobres e miseráveis, eles são doentes, são dependentes de álcool e de outras drogas. Ainda que estão nessa condição, mas eles têm lugar em que moram, tem seus familiares por perto lutando pela sua recuperação. A prova disso é que, de dia estão aí nas ruas se enchendo de bebidas alcoólicas, mas de noite voltam para seus lares. Nesse sentido que não diria que são pobres ou miseráveis, por mais que aparentam ser, são doentes e dependentes.

O capitalismo também repercute nas pescas e caças nas aldeias Baniwa. O estudo mostra que cada ano cresce o domínio de materiais industrializados nas pescas e caças dos Baniwa. O que faz perder muitas sabedorias, conhecimentos, técnicas e rituais tradicionais de pescas e caças. A nova prática que empobrece os rios e florestas de peixe e caça, pois o uso destes materiais e equipamentos industrializados é predatório e não há regulamentação e orientação sobre esses usos nas aldeias. As pessoas usam estes recursos de maneira descontrolada e exagerada, dizimando e afastando os peixes e caças. Conseqüentemente as aldeias enfrentam a escassez de peixe, caça e de outros recursos naturais indispensáveis para a sobrevivência das pessoas na comunidade.

A valorização dos conhecimentos e saberes tradicionais dos clãs Baniwa estão cada vez mais fracos. Mais na frente será difícil de recuperá-los, como já acontece com alguns conhecimentos e saberes tradicionais de pesca e caça. Assim como o uso e consumo de pimenta que antes, os ancestrais usavam a pimenta tanto para consumo quanto para uso medicinal, tratamento e prevenção das doenças. Hoje em dia, o que resta é apenas o consumo, raramente você encontra a pessoa que usa a pimenta como medicina, que trata doença ou usa a pimenta como prevenção. É uma nova realidade em que falar de valorização dos conhecimentos e saberes tradicionais se olha apenas para o valor monetário. A sociedade Baniwa atualmente precisa parar o relógio e olhar para as perdas dos conhecimentos e saberes que estão acontecendo de maneira acelerado por conta de assimilação das culturas externas.

De maneira geral, por mais que as pesquisas para esta tese foram realizadas há mais de quatro anos, as situações enfrentadas pelas aldeias e povo Baniwa parecem estar cada

vez mais fortes quando se trata de influências das culturas de outros povos, menos resistentes ao falar dos pensamentos de preservação de culturas, conhecimentos e saberes tradicionais e menos politizados quando se trata de fortalecimento de política interna de cada povo e clã.

O mundo dos indígenas nos últimos anos, em especial, durante o governo Bolsonaro, voltou ao seu ponto mais crítico da sua história. Sofrer invasões em seus territórios, ameaças de extinção da população como o que ocorreu com os Yanomami, extinção das línguas, culturas e muitas outras questões que pareciam ter sido já superadas. Este governo voltou a incentivar o ódio, preconceito e discriminação contra a população indígena de todo o país. Como se isso não bastasse, cortou todas as verbas de assistências aos povos indígenas, desequipou os órgãos de assistência aos indígenas como a Funai (MJ), Sesai (MS), enfraqueceu as políticas de educação escolar indígena, políticas de assistências afirmativas nos programas educacionais aos povos indígenas e muitos fatos criados por este governo com intenção de dizimar e exterminar os povos indígenas do Brasil.

Enfim, aqui finalizo esta tese, com muita dificuldade, não apenas por questões da existência das práticas acadêmicas, mas principalmente pelas dificuldades materiais. Esta tese era para ser defendido há dois anos. Ocorre que no ano que ia ser a defesa, surgiu a pandemia de corona vírus (Covid-19), que atrapalhou as últimas viagens para finalizar a pesquisa de campo. Quando esta pandemia passou, acabou o período da minha bolsa de estudo, que também impossibilitou as minhas viagens ao campo.

Então, tive que trabalhar para poder me manter financeiramente e puder viajar também, mais outras dificuldades que fez passar mais tempos sem tocar a elaboração da tese. Como se isso não bastasse, nesse último ano (2022), foi meu total azar em relação a esta tese. Pois quando já estava quase concluindo, fazendo apenas ajustes, ocorreu o mais inesperado, queimou o meu computador de uma maneira que não consegui recuperar nenhum arquivo daquele computador. Levei aos técnicos, levei para assistências autorizadas das marcas, mas mesmo assim, não consegui recuperar nenhum arquivo. Tive que comprar outro, procurei em meus repositórios das nuvens, consegui a versão mais recente da tese, mas com muitas páginas em falta, principalmente, dos textos de conclusão e algumas partes complementares. Então, tive que refazer todos os textos de conclusão e fazer todas as correções que tinha feito e outros. Foi assim que consegui chegar até aqui e agora, resta debater os seus conteúdos.

REFERÊNCIAS

ABRAÃO, Marcia Barbosa. Conhecimento indígena, atributos florísticos, estruturais e espectrais como subsídio para inventariar diferentes tipos de Florestas de Campinarana no rio Içana, Alto Rio Negro. / Dissertação submetida ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Biologia Tropical e Recursos Naturais do convênio INPA/UFAM. MANAUS-AM, 2005.

ALBERT, Bruce. O Ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. Série Antropologia, 174. Brasília, 1995.

ALBERT, Bruce. Terras indígenas, política ambiental e Geopolítica militar no desenvolvimento da Amazônia: A Propósito do caso Ianomâmi – Em: Museu Paraense Emílio Goeldi: Coleção Eduardo Galvão, 1991.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. – São Paulo: Editora UNEP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALBUQUERQUE, LIÉGE. São Gabriel da Cachoeira-AM terá seu 1º prefeito índio. Agência Estado, 06 de outubro 2008. Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,sao-gabriel-da-cachoeira-am-tera-seu-1-prefeito-indio,254917>>. Acessado em 10 de novembro de 2018.

ALVES, Jean Paraizo. Em busca da cidadania: escolarização e reconhecimento de identidades indígenas em dois países Americanos (Brasil e México). Tese apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília/UnB. Brasília, 2007.

ANDRELLO, Geraldo L. Iauaretê: Transformações sociais e cotidiano no Rio Uaupés (alto Rio Negro, Amazonas) / Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. - Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto Filosofia de Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2004.

BANIWA, Franklin. Desenvolvimento sustentável e autonomia política social e econômica do Povo Baniwa, Brasil. In: Community-based Conservation in Latin America: innovations in research and practice / Conference Proceedings. (6 a 9 de November 2014, p. 84-88, Xico, Veracruz, Mexico). Disponível em <<https://www.global-diversity.org/proceedings-combioserve-conference-memorias-congreso-combioserve/>>, acessado 30 de agosto de 2018.

BANIWA, Gersem. A Lei das Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. In: Cadernos do Pensamento Crítico Latino-Americano, 2013. Disponível em <<http://flacso.redelivre.org.br/files/2014/12/XXXVcadernopensamentocritico.pdf>>, acessado 23 de setembro de 2018.

BARTH, Fredrik, (LASK, Tomke, org.). O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000 [1969].

BATISTA, Nicole. Transitar pelo(s) mundo(s): a Escola Pamáali (Baniwa) e a educação escolar na Amazônia Indígena. Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 18, núm. 40, pp. 200-213. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2020. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/6317/631765936013/html/>>. Acessado em 20/03/2019.

BENTES, Sunny Petiza Cordeiro. Etnoentomologia Baniwa: estudo dos insetos na concepção dos povos Baniwa que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira - Amazonas, Brasil. / Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Biologia Tropical e Recursos Naturais, para obtenção do título de Mestre em Ciências Biológicas, área de concentração em Entomologia. Manaus, Amazonas, julho, 2011.

BERGAMASCHIL, Maria Aparecida; DOEBBER, Michele Barcelos; BRITO, Patricia Oliveira. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. In: Rev. bras. Estud. pedagog., Brasília, v. 99, n. 251, p.37-53, jan./abr. 2018. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.24109/2176-6681.rbep.99i251.3337>; <http://www.scielo.br/pdf/rbeped/v99n251/2176-6681-rbeped-99-251-37.pdf>>. Acessado em: junho de 2019.

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990)1 - Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.13-93, dez. 2007. Disponível em: < https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/populacaoindigena/artigos_teses_dissertacoes/artigo_1_elias_bigio_a_acao_indigenista_brasileira_sob_a_influencia_militar_e_da_novarepublica_1967-19901.pdf>. Acessado em 27 de fev 2020.

BORGES, Paulo Humberto Porto. Sonhos e nomes: as crianças Guarani. / CEDES - Centro de Estudos Educação e Sociedade - Unicamp, Campinas SP – Brazil, 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ccedes/a/CbLq5ZJ9PxJTRsxbSFWsnKs/?lang=pt#>>. 20/02/2020.

BORNIOTO, Maria Luisa da Silva; FAUSTINO, Rosângela Célia. Estudantes indígenas na universidade: racismo e preconceito étnico. Formação de professores: contexto, sentidos e práticas. Artigo apresentado em IV Seminário Internacional de Representações Sociais, Subjetividade e Educação (SIRSSE) e VI Seminário sobre Profissionalização Docente (SIPD/CATÉDRA UNESCO), 2007.

CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Carlos Alberto. Povos Indígenas do alto e médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia Brasileira. - São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1998.

CABALZAR, Flora Dias (org.). Educação escolar indígena do Rio Negro: relatos de experiências e lições aprendidas. --São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira (AM): Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012. Disponível em <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/0AL00032.pdf>>. Acessado em, 21 de novembro de 2018.

CAPREDON, Elise. Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas). In: Horiz. antropol., Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 105-134, maio/ago. 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Povos indígenas e mudança sócio-cultural na Amazônia. Série Antropológica 1. Brasília, 1972. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie001empdf.pdf>>. Acessado em 23/11/2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARVALHINHOS, Patrícia de Jesus. As origens dos nomes de pessoas. In: primeira publicação na Revista Álvares Penteados, v.2, nº5, dez. 2000, pp. 165 a 177; republicação In: Revista eletrônica de linguística ano 1, nº1 – 1º 2007 - ISSN 1980-5799. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/237633230_as_origens_dos_nomes_de_pessoas>. Acessado em setembro de 2020.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. Os Involuntários da Pátria - elogio do subdesenvolvimento. Edições Chão da Feira / Caderno de Leituras / Série Intempestiva Projeto gráfico - Mateus Acioli Maio de 2017. Disponível em: <<https://chaodafeira.com/catalogo/caderno65/>>. Acessado em 23 de fev 2021.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254, sep. 2004. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/197>>. Acesso em: 27 fev. 2020.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. São Paulo em perspectiva, 15(2) 2001. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n2/8575.pdf>>, acessado em 21 de julho de 2018.

COLL, Agustí Nicolau Propostas para uma diversidade cultural intercultural na era da globalização. São Paulo, Instituto Pólis, 2002. Disponível em: http://infotek.alliance21.org/d/f/2584/2584_POR.pdf . Acessada em 21 de fevereiro de 2020.

Comissão pró-Índio de São Paulo. Alimentação nas escolas indígenas: desafios para incorporar práticas e saberes / [texto] Carolina Bellinger, Lúcia M. M. de Andrade. São Paulo, 2016. Disponível em <<http://www.cpisp.org.br/pdf/AlimentacaoNasEscolasIndigenas.pdf>>, acessado em 21 de julho de 2018.

CORDEIRO, Ênio. Política Indigenista Brasileira e Promoção Internacional dos Direitos das Populações Indígenas. Ênio Cordeiro. - Instituto Rio Branco – Fundação Alexandre Gusmão. – Centro de Estudo Estratégico. Brasília-DF, 1999.

COSTA, Richelly de Nazaré Lima da; SILVA, Luis Mauro Santos. “Soberania alimentar e povos indígenas: a questão territorial e a insegurança alimentar e nutricional”. VIII Jornada de Políticas públicas / Universidade Federal do Maranhão, 2017. Disponível em < <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/eixo12/soberaniaalimentarepovosindigenasaquestaoterritorialeainsegurancaalimentarenutricional.pdf>>, acessado em 21/07/2018.

CRUZ, Jocilene Gomes da. Organização político-cultural e interculturalidade na gestão dos territórios indígenas para o bem viver no Rio Negro – AM. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Disponível em

<<http://www.ppgcasa.ufam.edu.br/pdf/teses/2015/jocilene%20cruz.pdf>>. Acesso em: 31 de outubro de 2018.

CURI, Melissa Volpato. Os Direitos Indígenas e a Constituição Federal. In: Consilium - Revista Eletrônica de Direito, Brasília n.4, v.1 maio/ago. de 2010. Disponível em <http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/consilium_04_03.pdf>, acessado em 19 de setembro de 2018.

DANTAS, Sylvia Duarte (org.). Diálogos Interculturais: Reflexões Interdisciplinares e Intervenções Psicossociais, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2015. Disponível em <<http://www.iea.usp.br/pesquisa/grupos/dialogos-interculturais/publicacoes/dialogosinterculturais.pdf>>, acessado em 21/10/2018.

DINIZ, Laise Lopes. Relações e trajetórias sociais de jovens baniwa na Escola Pamáali no médio rio Içana, Noroeste Amazônico. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Manaus/AM, 2011. Disponível em: <<https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/2867/1/Laise%20Diniz.pdf>>. Acessado em: junho de 2019.

DUTRA, Israel Fontes. Pari-Cachoeira e Trinidad: Convivência e Construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia. Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008. Disponível em <www.theses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde.../ISRAEL_FONTES_DUTRA.pdf>. Acessado em 11/11/2018.

EMPERAIR, Laure. Entre Selva y Ciudad: Estrategias de Producción en el Rio Negro Medio (Brasil). Bull. Inst. Fr. Études Andines, 2000. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/26431082_Entre_selva_y_ciudad_Estrategias_de_produccion_en_el_Rio_Negro_Medio_Brasil>. Acessado no dia 24 de março de 2018.

EMPERAIRE, Laure; ELOY, Ludivine. A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)? - The urban area, a center of agrobiodiversity in the Negro River region (Amazonas, Brazil)?. - Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 2, p. 00-00, 2008.

ESTANISLAU, Barbara Roberto. A ETERNA VOLTA: Migração indígena e Pankararu no Brasil. / Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, 2014. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/279703/1/Estanislaou_BarbaraRoberto_M.pdf>. Acessado em: 01 de fevereiro de 2020.

ESTÁCIO, Marcos André Ferreira. A presença indígena no ensino superior: a experiência da Universidade do Estado do Amazonas. XXVIII Simpósio Nacional de História. Florianópolis-SC, 27 a 31 de julho de 2015. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434417394_ARQUIVO_Apresencaindi genanoES-ArtigoCompleto.pdf>. Acessado em junho de 2019.

ELOY, Ludivine; LASMAR, Cristiane. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil). Publicado em Acta Amazônica, vol. 41, 2011. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/aa/v41n1/a11v41n1.pdf>>. Acessado em 23 de janeiro de 2018.

Empresa Brasil de Comunicação (EBC). Situação de indígenas em São Gabriel da Cachoeira é grave. Disponível em <<http://radios.ebc.com.br/jornal-da-amazonia-1a-edicao/edicao/2016-10/situacao-de%20indigenas-em-sao-gabriel-da-cachoeira-e-grave>>. Acessado em: 07 de dezembro de 2017.

ESTORNILO, Milena. Laboratório na floresta: os baniwa, os peixes e a piscicultura no alto Rio Negro/Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2012. Disponível em <www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde.../2012_MilenaEstorniolo_VCorr.pdf>, acessado no dia 24 de julho de 2018.

FERREIRA, Edeilson Vicente; SILVA, Izaias Barbosa da. A educação escolar indígena: avanços e perspectivas. Disponível em <https://www.inesul.edu.br/revista/arquivos/arq-idvol_24_1364870809.pdf>. Acessado em 23/09/2018.

FORTES, Meyer. O Ciclo de Desenvolvimento do Grupo Doméstico. - Tradução, por Alcida Rita Ramos, da Introdução a The Developmental Cycle in Domestic Groups, organizado por Jack Goody, Cambridge Papers in Social Anthropology, n.1, Cambridge University Press, 1958, pp- 1-14. Universidade de Brasília/Departamento de Antropologia. Brasília, 2011.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Crônica / São Gabriel da Cachoeira: uma cobra no quintal. Taquiprati, 31 de dezembro de 1996. Disponível em <<http://www.taquiprati.com.br/cronica/370-sao-gabriel-da-cachoeira-uma-cobra-no-quintal>>. Acessado em 10 de novembro de 2018.

FELLET, João. Após fim de reserva, grupo amplia lobby por mineração em áreas indígenas. In: BBC Brasil, 30 agosto 2017. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41078194>>. Acesso em 14 de novembro de 2018.

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Carta Pública dos Povos Indígenas do Rio Negro sobre a situação de Saúde Indígena no Rio Alto Rio Negro, 2014. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/blog/pdfs/anexo_i_carta_publica_povos_do_rio_negro_sobre_saude_indigena_com_assinaturas.pdf>. Acessado em 01/12/2017.

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN; Instituto Socioambiental - ISA (1998). Povos Indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira / Aloísio Cabalzar, Carlos Alberto Ricardo editores. - São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM.

Fundação de amparo à pesquisa do estado do Amazonas (FAPEAM). Mais que tempero, pimenta é crença e sustento para etnia Baniwa na Amazônia. Publicação: 14:00 - 04/01/2016. Disponível em: <<http://www.fapeam.am.gov.br/pimenta-e-crenca-e-sustento-para-etnia-baniwa-na-amazonia/>>. Acessado em junho de 2019.

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. Artigo recebido em abril de 2007 e aprovado para publicação em maio de 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tem/a/bgMRwy9wwwKHJVC4TdyfqMy/?format=pdf&lang=pt>>. Acessado em 27 de fevereiro de 2021.

GALVÃO, Eduardo (1953). Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. – Trabalho apresentado à primeira Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro em 1953. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110360/108927>>. Acessado em 05 de março de 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial / Dominique Tilkin Gallois. -- São Paulo : Iepé, 2011. -- (Coleção ensaios ; 1)

GARNELO, Luiza; BUCHILLET, Dominique. Taxonomias das doenças entre os índios baniwa (Arawak) e Desana (Tukano oriental) do alto rio Negro (Brasil) Fundação Oswaldo Cruz – Brasil; Institut de Recherche pour le Développement – França. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 26, p. 231-260, jul./dez. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v12n26/a10v1226.pdf>>. Acessado em: junho de 2019.

GARNELO, Maria Luiza; WRIGHT, Robin M. *Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa*. Caderno de Saúde Pública. Rio de Janeiro, 2001.

GARNELO Luiza; WELCH, James R. Transição alimentar e diversidade cultural: desafios à política de saúde indígena no Brasil. Editorial in: Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 25(9):1872-1873, set, 2009. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/csp/v25n9/01.pdf>>, acessado em 24 de julho de 2018.

GONÇALVES, Marco Antônio. Os Nomes Próprios nas Sociedades Indígenas das Terras Baixas da América do Sul./ Boletim informativo e bibliográfico de Ciências Sociais Órgão da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. - BIB, Rio de Janeiro, n. 33, 1.0 semestre de 1992, pp. 1-88.

GLORIA, Luani Lobo da; BARBOSA, Luana dos Santos; FERREIRA, Máira Fabiani; et al. Indígenas Na Universidade: Uma reflexão a partir do ingresso na Universidade Federal do Pará-UFPA. VIII Jornada Internacional Políticas Públicas, 22 a 25 de agosto de 2017. São Luiz, MA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/eixo13/indigenasnauniversidadeumareflexaoapartirdoingressonauniversidadefederaldoparaufpa.pdf>>. Acessado em: junho de 2019.

GUARNIERI, Fernanda Vieira; MELO-SILVA, Lucy Leal. Cotas Universitárias no Brasil: Análise de uma década de produção científica. In: Psicologia Escolar e Educacional, SP. Volume 21, Número 2, Maio/Agosto de 2017: 183-193. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/pee/v21n2/2175-3539-pee-21-02-00183.pdf>>, acessado em 23 de setembro de 2018.

IBERÊ, Daniel. IIRSA: A Serpente do Capital: pilhagem, exploração e destruição cultural na América Latina. – Rio Branco: Edufac, 2015.

Instituto Socioambiental (ISA) / Série Histórica, Vol. 1. Koch-Grunberg / DOIS ANOS ENTRE OS INDÍGENAS: Viagens no noroeste do Brasil 1903-1905. CEDEM (Centro "lauarete" de Documentação Etnográfica e Missionaria), 1998.

Instituto Socioambiental (ISA). Os Índios não são incapazes, 2008. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/Os_indios_nao_sao_incapazes.pdf>. Acessado em 14 de novembro de 2018.

Instituto Socioambiental (ISA). Pimenta jiquitaia baniwa. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira, AM: OIBI; Rio Negro: FOIRN, 2016. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/319357484_Pimenta_Jiquitaia_Baniwa>. Acessado em: 26 de junho de 2019.

Instituto Socioambiental. Histórico do contato: séculos XVII e XVIII. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1528> acessado em 10 de maio de 2011 às 16h15min.

Instituto Socioambiental (2008). Baniwa debatem as informações que vêm obtendo com o monitoramento de pescarias e sugerem medidas para compor um acordo de sustentabilidade da pesca nessa região do noroeste amazônico. Disponível em <<https://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2721>>, acessado no dia 24 de julho de 2018.

IUBEL, Aline Fonseca. Gestão indígena na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira alianças, expectativas e transformações políticas. In: Revista de antropologia da UFSCar/R@U, 7 (2), jul./dez. 2015b: 79-97. Disponível em <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/10/Serto%CC%83es_7-2_06-Gesta%CC%83o-indi%CC%81gena_AlineIubel.pdf>. Acessado em 30/10/2018.

IUBEL, Aline Fonseca. Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro / Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, 2015a. Disponível em <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/7663/TeseAFL.pdf?sequence=1>>, acessado no dia 30 de outubro de 2018.

KATZ, Esther; ROBERT, Pascale de; VELTHEM, Lucia Van. et al. La valorización del patrimonio culinario amazónico através de las indicaciones geográficas. In: Identidades en el plato: El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América. Barcelona. Icaria Editorial, 1ª ed. noviembre, 2008. pp.97-115. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=BtLWvIxCF0MC&pg=PA98&lpg=PA98&dq=La+yuca,+de+la+cual+existen+numerosos+variedades,+es+el+ejemplo+m%C3%A1s+conocidos+de+las+plantas+domesticadas+em+Amaz%C3%B4nia%E2%80%9D&source=bl&ots=93C4S z9SzU&sig=zo6ec5bUHZ6ISZdHYvCEpRNTawA&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwizoM3xoYrfAhVLF5AKHcGIAAYQ6AEwCXoECAgQAQ#v=onepage&q=La%20yuca%2C%20de%20la%20cual%20existem%20numerosos%20variedades>>

[%2C%20es%20el%20ejemplo%20m%C3%A1s%20conocidos%20de%20las%20plantas%20domesticadas%20em%20Amaz%C3%B4nia%E2%80%9D&f=false>](#). Acessado em 06/12/18.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LACED/Museu Nacional, 2006b.

LARAIA. Roque de Barros. Cultura: uni conceito antropológico / Roque de Barros Laraia. 14 ed. Rio de Janeiro Jorge “Zahar Ed. 2001.

LEA, Vanessa Rosemary. Amazônia: Etnologia e História Indígena. Organizadores: Eduardo Viveiro de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, 2015.

LEITE, Lúcia Helena Alvarez. Com um pé na aldeia e um pé no mundo: avanços, dificuldades e desafios na construção das escolas indígenas públicas e diferenciadas no Brasil. In: Currículo sem Fronteiras, v.10, n.1, p.195-212, Jan/Jun 2010. Disponível em <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol10iss1articles/leite.pdf>>, acessado em 19 de setembro de 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1908). As Estruturas elementares do parentesco; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes Trópicos. / Tradução de Wilson Martins. Editora Anhembi Limitada. São Paulo, 1957.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Educação superior para indígenas no Brasil sobre cotas e algo mais. Artigo apresentado no Seminário Formação Jurídica e Povos Indígenas Desafios para uma educação superior 21, 22 e 23.03.2007 Belém-Pará-Brasil, 2007. Disponível em: <<https://flacso.redelivre.org.br/files/2013/02/1019.pdf>>. Acessado em 25 de fev 2019.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade;

LUCIANO, Gersem dos Santos. O projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. UnB, Brasília (DF), 2006a.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro / Tese apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2011. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_103.pdf>, acessado no dia 20 de agosto de 2018.

MALINOVSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Disponível em: <<https://www.taxilunar.com/2010/10/malinowski-argonautas-introducao-objeto.html>>. Acessado em 06 de abril de 2020.

MARQUI, Amanda Rodrigues; BELTRAME, Camila Boldrin. As experiências Xikrin e Baniwa com os conhecimentos tradicionais nas escolas. *Universitas Humanística*, núm. 84, pp. 239-261, 2017. / Pontificia Universidad Javeriana. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/791/79153963011/html/>>. Acessado em 24/03/2020.

MARTINS, Rafael D'Almeida; UNTERSTELL, Natalie. Comércio justo, saberes locais e articulação de atores: lições do projeto arte Baniwa no Brasil. In: APGS, Viçosa, v.1., n.4, pp. 44-64, out./dez. 2009.

MEIRA, Márcio. O tempo dos padrões extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia. Lusotopie, 1996.

MELGUEIRO, Edilson Martins. Sobre a natureza, expressão formal e escopo da classificação linguística das entidades na concepção do mundo dos Baniwa. / Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Linguística do Departamento de Linguística, português e Língua Clássica da Universidade de Brasília (UnB). Brasília, DF, 2009.

MELO, Juliana Gonçalves. Identidades Fluídas: Ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus Contemporâneo. / Tese de Doutorado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia (DAN) do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Brasília (UnB), 2009. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/33535086.pdf>>. Acessado em 20/03/2023.

MENEZES, Gustavo Hamilton. Conhecimento e poder: dilemas e contradições na educação escolar indígena. IN: Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 123-144, dez. 2005. Disponível em <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/revista_estudos_pesquisas_v2_n2/07Conhecimento_e_poder_dilemas_e_contradicoes_Gustavo_Hamilton_Menezes.pdf>, acessado em 22 de setembro de 2018.

MINDLIN, Betty. A política educacional indígena no período 1995-2002. In: Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p.101-140, dez. 2004.

MORETTI, Vanessa Dias; FERREIRA, Flávia da Silva; RIGON, Algacir José. O humano no homem: os pressupostos teórico-metodológicos da teoria histórico-cultural. Artigo publicado In: *Psicologia & Sociedade*; 23 (3): 477-485, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v23n3/05.pdf>>, acessado em 06 de abril de 2020.

MORGAN, Lewis Henry. A SOCIEDADE ANTIGA/Ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização, 1877.

Movimiento regional por la Tierra. Estudo de caso: Demarcação das Terras indígenas no Alto Rio Negro / Pela nossa tradição, pelo nosso conhecimento, pela nossa própria convivência, nós achamos que a terra é a mãe, 2016. Disponível em <<http://porlatierra.org/docs/850505a16cecbf62719fd78e2a98c379.pdf>>. Acesso: 23/04/ 2018.

OLIVEIRA, Gertrudes Silva de. (2015) – A interculturalidade. Errâncias do imaginário Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2015 (pp. 218-236). Disponível em: <<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/13426.pdf>>. Acessada em 19 de fevereiro de 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de O nascimento do Brasil e outros ensaios : “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades / João Pacheco de Oliveira. – Rio de Janeiro : Contra Capa, 2016. Disponível em: <<http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/02/JPO-O-Nascimento-do-Brasil-livro-em-portugu%C3%AAs-10-MG.pdf>>. Acessado em, 05 de agosto de 2019.

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. Interfaces Híbridas: Armas e armadilhas de caça e pesca no alto Rio Negro. In: Iluminuras, Porto Alegre, v. 17, n. 42, p. 214-247, ago/dez, 2016. Disponível em <<http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/viewFile/69985/39427>>, acessado em 24 de julho de 2018.

OLIVEIRA, Thiago Lopes da Costa. Os Baniwa, os artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro / Tese (doutorado) apresentada para Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2015. Thiago Lopes da Costa Oliveira. -- Rio de Janeiro, 2015.

PEIXES de água doce, 2010. Disponível em: <https://www.novosaojoaquim.mt.gov.br/fotos_institucional/4.pdf>. Acessado em, 01 de setembro de 2020.

PEREIRA, Maria Luiza Garnelo. Poder, Hierarquia e Reciprocidade: os caminhos da Política e da saúde no Alto rio Negro. – Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2002.

Povos indígenas no Brasil, 1996/2000 / [Carlos Alberto Ricardo (editor)]. – São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. Disponível em <<https://books.google.com.br/books?id=u8aMrNNDjIEC&pg=PA213&lpg=PA213&dq=vice+prefeito+tiago+montalvo&source=bl&ots=kJufms-hO3&sig=aqkWxLWhu8IZ7yQSiLUIWO9akUo&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiz74aqrsreAhWHf5AKHQaRAigQ6AEwAnoECAYQAAQ#v=onepage&q=vice%20prefeito%20tiago%20montalvo&f=false>>

POZ, João Dal. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena. SOCIEDADE E CULTURA, V. 6, N. 2, JUL./DEZ. 2003, P. 177-188. Disponível em: <[file:///C:/Users/Dell3450/Downloads/admin,+secv6n2_6%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Dell3450/Downloads/admin,+secv6n2_6%20(2).pdf)>. Acessado em 17 de março de 2021.

QUERMES, Paulo Afonso de Araújo; CARVALHO, Jucelina Alves de. Os impactos dos benefícios assistenciais para os povos indígenas Estudo de Caso em Aldeias Guaranis. In: Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 116, p. 769-791, out./dez. 2013. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ssoc/n116/10.pdf>>, acessado no dia 24 de julho de 2018.

RAMIREZ, Henri. Dicionário da Língua Baniwa / Henri Ramirez. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas. 2001.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo de Resultados / Série Antropologia vol.100, Brasília: DAN/UnB, 1990.

REZENDE, Justino Sarmiento. Olhares de um Tuyuka sobre as diversas realidades indígenas e ocidentais, 2009. Disponível em: <<http://sdl.sdb.org/greenstone/collect/portugues/index/assoc/HASHcb79.dir/doc.pdf>>. Acessado em: 01 de março de 2019.

RIBEIRO, Darcy Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno / Darcy Ribeiro. –São Paulo: Companhia das letras, 1996 [1970].

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil. Companhia das Letras, São Paulo– 1995 2ª ed.

ROBERT, Pascale de; KATZ, Esther. 2010. Usos Alimentarios de palmeras: un estudio comparativo en Amazonía brasileña, In: POCHETTINO, María Lelia et al. (Editores). Tradiciones y Transformaciones en Etnobotánica. San Salvador de Jujuy (Argentina): CYTED, 2010. pp 370-375. Disponível em: <http://www.academia.edu/1166555/De_Robert_Pascale_Katz_Esther_2010_Usos_alimentarios_de_palmeras._Un_estudio_comparativo_en_Amazon%3%ADa_brasile%C3%B1a_.In_Pochettino_M.L.Ladio_A.H.Arenas_P.M.ed..Tradiciones_y_Transformaciones_en_Etnobot%C3%A1nica_Traditions_and_Transformations_in_Ethnobotany_V_Congreso_Internacional_de_Etnobot%C3%A1nica_ICEB_2009_.San_Salvador_de_Jujuy_Argentina_Ed.CYTED._pp._363-368>. Acessado em 06 de dez. 2018.

ROSA, Francis Mary Soares Correia da. A invenção do índio. In: Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 257- 277, jul./dez. 2015. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/58523/36101>>. Acessado 23/11/2018.

SANTOS, Silvana Rossélia Monteiro dos. Um pouco sobre o universo sagrado *Baniwa*. In: Revistas sentidos da cultura, Belém-PA, ano 3, nº.5, Jan-jun, 2017. Disponível em <<https://paginas.uepa.br/seer/index.php/sentidos/article/viewFile/1322/829>>. Acessado em 24/11/2018

SANTOS, Cleudimar Brito dos; RODRIGUES, Karla Janine; DURIGAN, Maria Fernanda Berlingieri. Pimenta jiquitaia na Amazônia e em Roraima: conhecer para valorizar. In: Revista Ambiente: Gestão e Desenvolvimento/dezembro, 2018. Disponível em: <<https://remgads.uerr.edu.br/index.php/home/article/download/159/72/>>. Acessado em junho de 2019. >. Acessado em 10/11/2018.

SANTOS, Silvana Rossélia Monteiro dos. Narrativas quase esquecidas: Leitura dos mitos *Baniwa*. / Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Letras/Estudos Literários da Universidade Federal do Amazonas em 27 de agosto de 2012.

SANTOS, Jhennyson Robert Ribeiro dos. O desempenho dos estudantes indígenas que ingressaram na FUB/FUNAI entre os anos de 2004 a 2013. Monografia apresentado a Faculdade de Administração, Contabilidade e Economia (FACE). Disponível em <http://bdm.unb.br/bitstream/10483/19912/1/2018_JhennysonRobertRibeirodosSantos.pdf>. Acessado em 24 de setembro de 2018.

SAHLINS, Marshall. Sociedade afluente original - The Original Affluent Society: Stone Age Economics, 1972 / tradução de Betty M. Lafer, 2007. Disponível em

<<https://we.riseup.net/assets/231855/Marshall+Sahlins+Sociedade+afluente+original.pdf>>. Acesso em: 12 de abril d 2018.

SOUZA, Erick Marcelo Lima de. Estudo Fonológico da Língua Baniwa-Kuripako / Dissertação de mestrado. -- Campinas, SP: [s.n.], 2012. 3.874.477 90472489291

SOUZA, Cássio Noronha Inglez de et al. Povos indígenas: projetos e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2007.

SOUZA, Estella Libardi de. Povos indígenas e o Direito à diferença: do colonialismo jurídico à pluralidade de Direitos. Universidade Federal do Pará, 2008. Disponível em <<http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/33234-42224-1-PB.pdf>>. Acesso: 15 de maio de 2018.

SOBREIRO, Thaissa. Territórios e Conflitos nas Pescarias do Médio Rio Negro (Barcelos, Amazonas, Brasil) / Dissertação Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA; Universidade Federal Do Amazonas – UFAM, 2007. Disponível em <file:///C:/Users/franklin/Documents/frank/doutorado/congressos/congresso%20de%20etnobiology%202018/Dissertacao_Thaissa_Sobreiro.pdf>. Acessado em 20 de agosto de 2018.

SILVA, Franklin Paulo Eduardo da Silva. Plantas alimentares cultivadas nas roças baniwa: mudanças e participação dos jovens. Dissertação de Mestrado apresentado para Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (UnB), 2013. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14157/1/2013_FranklinPauloEduardodaSilva.pdf>. Acessado em junho de 2019.

SILVA, Franklin P. E. da. Desenvolvimento sustentável e autonomia política social e econômica do Povo Baniwa, Brasil, 2016. Disponível em: <<https://www.global-diversity.org/wp-content/uploads/2016/02/BaniwaFranklin-COMBIOSERVE-DesenvolvimientoSustentavelBaniwaBrasil.pdf>>. Acessado em: 26 de junho de 2019.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da; NEVES, Lino João de Oliveira; PACHECO, Frantomé Bezerra, et al. Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável obtém 4 na avaliação do INEP/MEC, 2015. Disponível em <<https://ufam.edu.br/attachments/article/2949/Sobre%20a%20Licenciatura%20Ind%C3%ADgena%20do%20ICHL.pdf>>. Acessado em 24 de setembro de 2018.

SIQUEIRA, Roberta Cristina de Moraes; MACHADO, Vilma de Fátima. 2009. Direito dos povos indígenas ou direito para povos indígenas? In: Revista de Direitos e Garantias Fundamentais, Vitória, n. 6, p. 15-37, jun./dez. 2009. Disponível em <https://www.researchgate.net/publication/297592587_Direito_dos_povos_indigenas_ou_direito_para_os_povos_indigenas>. Acessado em 24 de setembro de 2018.

SCARAMUZZI, Igor Alexandre Badolato. De índios para índios: a escrita indígena da história. Dissertação apresentada a PPGAS/USP. São Paulo – SP, 2008. Disponível em <file:///C:/Users/franklin/Documents/frank/doutorado/congressos/anpocs%202018/IGOR_AL_EXANDRE_BADOLATO_SCARAMUZZI.pdf>, acessado em 19 de setembro de 2018.

TASTEVIN, P. C. Les Maku du Japurá. In: Journal de la Société des Américanistes. Disponível em <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1922_num_14_1_3994>. Acesso em: 04 de abril de 2018.

Universidade de Brasília (UnB). Edital nº 1 - Vestibular 2018, de 17 de abril de 2018. Disponível em <http://www.cespe.unb.br/vestibular/VESTUNB_18_2/arquivos/ED_1_2018_VESTUNB_18_ABERTURA.PDF>. Acessado em 01 de outubro de 2018.

VALADARES, Simoni Maria Benicio. Aspectos fonológicos e morfológicos da língua Kurripáku (Kumandáminanai e Ayáni). Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras/Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina, como parte dos requisitos para a obtenção do Grau de Mestre em Letras/Linguística

VIANNA, João Jackson Bezerra. Kowai e os nascidos: a mitopoese do parentesco Baniwa. João Jackson Bezerra Viana / Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.

Waferinaipe Ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos hoohoodeeni e dos Walipere-Dakenai do rio Ayarí. –Rio Ayarí, AM: ACIRA – Associação das comunidades Indígenas do Rio Ayarí; São Gabriel da Cacheira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1999. – (Coleção narradores Indígenas do Rio Negro; v. 3).

WALLACE, Alfred Russel (1823-1913). Viagens pelo Amazonas e Rio Negro / Alfred Russel Wallace; notas de Basílio de Magalhães. -- Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussões. Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Educação. In: Revista brasileira de educação, Jan/Fev/Mar/Abr 2003 Nº 22. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n22/n22a02.pdf>>. Acessado em junho de 2019.

WRIGHT, Robin M. Aos que vão nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Robin M. Wright. Tese de livre docência apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1996.

WRIGHT, Robin M. - História indígena e do indigenismo no alto rio Negro, 2005 / Robin M. Wright. Livro. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/24860153-Historia-indigena-e-do-indigenismo-no-alto-rio-negro.html>>. Acessado em 05 de agosto de 2020.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. A cidade grande de Ñapirikoli e os petroglifos do Içana – Uma etnografia de signos Baniwa. / Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Museu Nacional / UFRJ, 2008.