

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO – MESTRADO
SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

ROBERTA ENIR FARIA NEVES DE LIMA

**RELAÇÕES ÉTNICAS NO ALTO RIO NEGRO: YANONAMI PERIPO IYË
OS FILHOS DA LUA**

Manaus – AM

2016

ROBERTA ENIR FARIA NEVES DE LIMA

**RELAÇÕES ÉTNICAS NO ALTO AIO NEGRO: YANONAMI PERIPO IYË
OS FILHOS DA LUA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Amazonas para obtenção do título de Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia. Linha de pesquisa: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder

Orientadora: Prof^a. Dr^a Renilda Aparecida

Manaus – AM

2016

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

L732r Lima, Roberta Enir Faria Neves de
Relações étnicas no alto Rio Negro: Yanonami Peripo Iyê os
filhos da lua / Roberta Enir Faria Neves de Lima. 2016
138 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Renilda Aparecida Costa
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Yanomami. 2. Alto Rio Negro. 3. Relações Intertribais. 4.
Relações étnicas. I. Costa, Renilda Aparecida II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

ROBERTA ENIR FARIA NEVES DE LIMA

RELAÇÕES ÉTNICAS NO ALTO AIO NEGRO: YANONAMI PERIPO IYË
OS FILHOS DA LUA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Amazonas, para obtenção do título de Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia

Linha de pesquisa : Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Renilda Aparecida Costa (Presidente)

Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM)

Professor Doutor Odenei de Souza Ribeiro(Membro)

Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM)

Professora Doutora Marilene Correa Silva(membro)

Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM)

Professora Doutora Rosemara Staub de Barros(Suplente)

Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM)

Professor Doutor Walmir de Albuquerque Barbosa(Membro)

Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM)

Data da defesa: 31/03/2016

ABREVIATURAS

AIS – Agente Indígena de Saúde

APIARN – Associação de Professores Indígenas do Alto Rio Negro

CIEP – Centro Integrado de Educação Pública

CGE – Coordenação Geral de Ensino

COMARA – Comissão de Aeroportos da Região Amazônica

COSAMA – Companhia de Saneamento do Amazonas

DDE – Departamento de Desenvolvimento Educacional

EAF – Escola Agrotécnica Federal

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFAM/CSGC – Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Amazonas/Campus São Gabriel da Cachoeira

ISA – Instituto Sócio Ambiental

LDBN – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

NUGLAN – Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos

PCN – Projeto Calha Norte

PEF – Pelotão Especial de Fronteira

PL – Projeto de Lei

PPP - Projeto Político Pedagógico

SEDUC – Secretaria de Estado de Educação

SEMEC – Secretaria Municipal de Educação e Cultura

SNC&T – Semana Nacional de Ciência e Tecnologia

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia

SUDHEVAE- Superintendência da Borracha

SUFRAMA – Superintendência da Zona Franca de Manaus

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

USP – Universidade de São Paulo

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	pág. 33
FIGURA 2	pág. 61
FIGURA 3	pág. 61
FIGURA 4	pág. 64
FIGURA 5	pág. 64
FIGURA 6	pág. 65
FIGURA 7	pág. 66
FIGURA 8	pág. 66
FIGURA 9	pág. 66

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – CRONOGRAMA	pág 114.
------------------------------------	-----------------

DEDICATÓRIA

A meu marido Ronald e filhos Ítalo Miguel, Breno Luiz e Roberto Neves

Aos Povos do Alto Rio Negro

Ao Povo Yanomami

AGRADECIMENTOS

À minha mãe por seu apoio incondicional, a meu pai que olha por mim da Pátria Espiritual para onde todos um dia iremos retornar. Muito obrigada!

Meu marido e filhos pela compreensão, paciência e amor que me motivou a continuar, sem vocês não teria chegado até aqui. Muito obrigada.

A Universidade Federal do Amazonas e ao Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Ao Instituto Federal de Educação Ciências e Tecnologia do Amazonas – Campus São Gabriel da Cachoeira, na pessoa de seu Diretor Geral Prof. MSc Elias Brasilino de Souza por me apoiar em meu trabalho e oportunizar tantas experiências pelo NUGLAN

Ao Povo Yanomami, em especial aos meus ex-alunos Sarney, Valdemar, Rosivaldo, Jefferson, Celso, Gilmar, Paulo, Martinho, Laviano por tão gentilmente me acolherem entre eles e me ensinarem que o mundo é muito maior do que eu imaginava. Muito obrigada.

Valeu à pena? Tudo vale à pena se a alma não é
pequena

(Fernando Pessoa)

RESUMO

O presente trabalho teve como foco principal analisar a reconfiguração das relações étnicas na região do Alto Rio Negro, especificamente no município de São Gabriel da Cachoeira, que sofreram alterações no decorrer do processo colonizador devido a inserção de novos atores no cenário regional. Militares, comerciantes, funcionários públicos, ONGs, pesquisadores nacionais e internacionais, todos deixando sua marca na região. Realizar uma análise baseando-se apenas em postulados antropológicos seria de grande auxílio, entretanto, devido à complexidade da região e à característica interdisciplinar do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia nos valem dos escritos sociológicos de Max Weber bem como os de Franz Boas, Lèvi-Strauss, Mircea Eliade, Roberto Cardoso de Oliveira, Neide Fiori, Robin Wright, Joseph Campbell. Demos andamento na pesquisa iniciando pela narrativa cronológica de ocupação da região amazônica a fim de que o leitor possa situar-se no sentido tempo-espaço. Num segundo momento nos valem de relatos de vivência da pesquisadora e das narrativas míticas dos povos do Alto Rio Negro e em especial do Povo Yanomami a fim de mostrarmos a relevância desse tipo manifestação para a manutenção da identidade étnica dos povos da região e demonstrar que mesmo com todas as influências e mudanças nas relações intertribais ainda há forte presença do elemento cultural na vida desse povo especificamente. Metodologicamente optamos por utilizar o caminho da etnografia por nos parecer o mais adequado para nos ajudar a trilhar os caminhos junto aos povos tradicionais do alto Rio Negro. No decorrer do trabalho ficou claro que a questão identitária hoje, mais do que nunca, é ponto importante para as etnias e que as relações étnicas se reconfiguraram com o passar do tempo a fim de adaptar-se as novas necessidades sociais. Dentro dessa realidade o mundo mitológico desses povos é o que os ajuda a manter sua conexão com seus antepassados. A busca por formas de valorizar as tradições e fazer parte do processo em curso na sociedade nacional configura igualmente uma realidade.

Palavras-chave: Yanomami, alto rio Negro, relações intertribais.

ABSTRACT

This work had as main focus analyze the reconfiguration of ethnic relations in the Upper Rio Negro region, specifically in the city of São Gabriel da Cachoeira, that have changed during the colonizing process due to inclusion of new actors in the regional setting. Military, traders, civil servants, NGOs, national and international researchers, all leaving their mark on the region. Make an analysis based only on anthropological postulates would be enough, however, due to the complexity of the region and the interdisciplinary character of the Graduate Program in Society and Culture in the Amazon we make use of the sociological writings of Max Weber and the Franz Boas, Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Roberto Cardoso de Oliveira, Neide Fiori, Robin Wright, Joseph Campbell. Progress in research starting in the chronological narrative of occupation of the Amazon region in order that the reader may be located towards time-space. Secondly we make use of the researcher's experience reports and mythical narratives of the peoples of the upper Rio Negro and especially the Yanomami people in order to show the relevance of such manifestation for the maintenance of ethnic identity of the peoples of the region and demonstrate that even with all the influences and changes in intertribal relations there is a strong presence of cultural element in the life of these people specifically. Methodologically we chose to use the path of ethnography by us seem the most appropriate to help us walk the paths along the traditional peoples of the upper Rio Negro. During the work it became clear that the question of identity today, more than ever, it is important to point to the ethnic groups and ethnic relations are reconfigured over time in order to adapt to the new social needs. Within this reality the mythological world of these people is what helps them to maintain their connection with their ancestors. The search for ways to value the traditions and be part of the ongoing process in the national society also sets up a reality.

Key-words: Yanomami, Upper black river, intertribal relations.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
RELAÇÕES ÉTNICAS NO ALTO RIO NEGRO: YANOMAMI PERIPO IYË – OS FILHOS DA LUA	13
SEÇÃO I - APOCALYPTO E A JORNADA RUMO AO TEMA.....	15
1.1 PRIMEIRAS PALAVRAS	15
1.2 TRAJETÓRIA DE VIDA, TRAJETÓRIAS VIVIDAS: MEU RUMO SE ENCONTRA COM O BANZEIRO DAS ÁGUAS NA FLORESTA	16
1.3 SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA: O RETORNO.....	21
1.4 A EXPERIÊNCIA NA LICENCIATURA INTERCULTURAL.....	22
1.5 EXPERIÊNCIA DO IFAM – NUGLAN/CSGC.....	23
1.6 SECOYA: UMA EXPERIÊNCIA NO MESTRADO.....	24
1.7 O MESTRADO.....	25
1.8 POVOS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA: DE ONDE VIERAM? PARA ONDE FORAM?.....	28
1.9 A AMAZÔNIA LUSITANA E IMPERIAL	32
1.10 OS MURA E A CABANAGEM.....	36
1.11 A AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA.....	37
1.12 MOVIMENTO INDÍGENA NO ALTO RIO NEGRO: RESISTÊNCIA E LUTA	39
1.13 PROBLEMATIZAÇÃO E QUESTÃO DA PESQUISA.....	42
1.14 CONCEPÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA: UMA DISCUSSÃO COM A CIÊNCIA .	43
1.15 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS:.....	47
SEÇÃO II – IDENTIDADE NACIONAL, IDENTIDADE ÉTNICA E A LÍNGUA MATERNA	50
2.1 KARIWAS, OS FILHOS DA COBRA-CANOVA E OS FILHOS DO SANGUE DA LUA .	54
2.1.1 <i>COMERCIANTE E MILITARES: UMA PRESENÇA CONSTANTE NAS CURVAS DO ALTO RIO NEGRO</i>	54
2.1.2 <i>KARIWAS E A EDUCAÇÃO SALESIANA NO BRASIL/ALTO RIO NEGRO: QUEM SÃO OS SALESIANOS?</i>	56
2.1.3 <i>PRESENÇA EVANGÉLICA: UM CONTRAPONTO AOS SALESIANOS</i>	64
2.1.4 <i>FILHOS DA COBRA-CANOVA: OUTROS GRUPOS ÉTNICOS DO ALTO RIO NEGRO. QUEM SÃO ESSES PARENTES?</i>	67
2.2 YANOMAMI – OS FILHOS DO SANGUE DA LUA	69
2.3 IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA E CONSTITUIÇÃO IDENTIDADE ÉTNICA: A CONSTITUIÇÃO DO SER BRASILEIRO	71
2.4 SOCIOLINGUÍSTICA E ETNOLINGUÍSTICA: CONTRIBUIÇÕES NA REFLEXÃO DA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA LINGUÍSTICA.....	81
2.5 POLÍTICAS PÚBLICAS E IDENTIDADE ÉTNICA: DESAFIOS A SEREM ENFRENTADOS	86

SEÇÃO III – MITO E IDENTIDADE	89
3.1 O TEMPO ANTES DO TEMPO: MITOLOGIA E POVOS TRADICIONAIS	89
3.1.1 REAHU: A FESTA	96
3.1.2 OS EVENTOS.....	97
3.1.3 O RITUAL	98
3.2 POVOS INDÍGENAS E A MITOLOGIA:	99
3.3 MITOLOGIA EM SALA DE AULA	106
3.3.1 DESCRIÇÃO DO PROJETO E ATIVIDADES:	107
3.3.2 OBJETIVOS, METODOLOGIA, ÁREAS DE ESTUDO, DESCRIÇÃO, CRONOGRAMA E AVALIAÇÃO:	107
3.4 MULTICULTURALISMO E AS RECONFIGURAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICAS E CULTURAIS NO RIO NEGRO	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	119
ANEXOS	126
ANEXO A – PL 5954/2013	127
ANEXO B – LEI No.10.639/2003	129
ANEXO C – LEI No. 11.645/2008	131
ANEXO D – LEI No.145/2002	133
ANEXO E – CARTA DAS LIDERANÇAS YANOMAMI.....	135

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

RELAÇÕES ÉTNICAS NO ALTO RIO NEGRO: YANONAMI PERIPO IYË – OS FILHOS DA LUA

Em seu livro “A Amazônia dos Viajantes: História e Ciência” os professores Almir Diniz e Nelson Noronha, organizadores dos textos, abordam sobre os estereótipos a que a Amazônia está submetida e a necessidade de contextualizarmos as informações deixadas por viajantes e pesquisadores a fim de desmistificarmos a visão da região.

Um fator cultural nos motivou a delimitar as atividades do projeto nos marcos da “Amazônia dos Viajantes”. Nosso impulso deveu-se à necessidade de pôr em questão um conjunto de ‘verdades’ que, apesar de todas as críticas construídas ao longo de anos, ainda persiste, o mais das vezes sob a forma de ‘senso comum’, ou inadvertidamente, outras vezes, impressa nos subtextos de muitos trabalhos ditos ‘científicos’. Trata-se de uma persistente representação da Amazônia como uma fronteira na qual a ‘civilização’ encontra-se seu termo e está situada em territórios ‘primitivos’, ‘selvagens’, ‘incultos’ e ‘monstruosos’. De fato, grande parte dessas formas de representação nasceu e se perpetuou através dos relatos e das imagens que os cronistas e os naturalistas europeus, que percorreram a região desde o início de sua colonização, construíram. Acreditamos que o estudo crítico de tais relatos e imagens nos permita situá-los em seus contextos culturais, históricos e epistemológicos de tal modo que, com isto, nos tornemos aptos para, no campo de suas especificidades, reconstruir-lhes os sentidos muitas vezes perdidos, deslocados de suas matrizes, re-significados e introduzidos num campo semântico estranho àquele de que foram oriundos. (CARVALHO JÚNIOR; NORONHA, 2011, p. 09).

O estereótipo da Amazônia hoje se deve em parte a forma como ela foi retratada inicialmente pelos primeiros viajantes e conquistadores europeus e pelo declínio provocado com a ação brutal do governo Imperial para debelar a Cabanagem. Apresentando uma complexa rede de relações formadas por ondas migratórias e pela colonização, a Amazônia como um todo é palco de grandes transformações ao longo dos séculos.

Dentro dessa visão podemos ver que ao abordar o tema sobre as relações étnicas e suas reconfigurações no alto rio Negro foi necessário antes de mais nada darmos um panorama geral da Amazônia, seus ocupantes tradicionais, a colonização e exploração, o movimento insurrecional mais importante, a Amazônia hoje e só então chegarmos ao alto rio Negro.

O complexo quadro das relações étnicas sofreu modificações a partir do momento em que o não indígena se apossa da região e impõe um novo regime, uma nova estrutura social e política. Novas relações de dependência se configuram e os povos que milenarmente lá viviam procuram se adaptar a essa nova dinâmica.

A nova estrutura política trazida pela República gera novamente uma reestruturação e a chegada dos missionários salesianos é o primeiro impacto, seguido a eles a extração de balata, a exploração desumana dos povos da região, a dependência gerada pelos comerciantes e a

chegada do movimento protestante marcaram a face da região contribuindo para a reconfiguração das estruturas étnicas lá existentes.

SEÇÃO I - APOCALYPTO E A JORNADA RUMO AO TEMA

1.1 PRIMEIRAS PALAVRAS

A visão distorcida trazida por mim a respeito da Amazônia sofreu um impacto profundo quando cheguei ao Amazonas. O que eu sabia da região resumia-se ao que estudamos em geografia (descobri a duras penas que a famosa “Planície Amazônica” é um grande equívoco, e que Manaus era mais que sua Zona Franca). Minha mudança foi gradual, contínua e aqui vou explicar um pouco como isso se deu.

A existência humana torna-se inexoravelmente ligada a todo resto pelo marcador incontestável do tempo. Ontem, hoje e amanhã são os marcadores primeiros que fazemos de nossa vida – finita e a partir daí mensurável. Eras, séculos, anos, meses, semanas, dias, horas, minutos segundos, quando mesuramos nossa vida de forma cronológica com nossa visão advinda da herança ocidental o tempo só se deixa fixar a partir das formas subjetivas pelas quais o homem o estabeleceu e então o reconhece como tal.

Somos escravos de Chronos. A forma como vemos o mundo na modernidade nos distanciou de realidades que antes seriam nossas. O mundo mítico e fantástico se distancia cada vez mais da nossa realidade tornando-se sombra, vaga lembrança de um passado apagado pela presença de novas verdades religiosas, políticas e econômicas.

Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que nas sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser diferente, e cada vez mais diferente do presente [...]. (STRAUSS, 1985. In: MANO, 2011, p. 193).

Nossa relação com o sagrado sofre mudanças irreversíveis. Pierucci (2004) diz que Weber percebeu duas formas de se relacionar com o Sagrado, seriam elas através da magia e da religião. Para Weber a magia é o momento que antecedeu à religião, um estágio animista de uma humanidade inserida em um mundo repleto de espíritos que, em sua essência, não são nem totalmente bons ou ruins, mas que influenciam na vida humana de maneira decisiva, habitando o universo de maneira imperceptível aos olhos comuns.

Weber coloca a religião de maneira desmagificada em contraposição e dirá que religião é respeito, prece, culto e, sobretudo doutrina. Por apresentar-se principalmente como doutrina, a religião representa em relação à magia o contraponto de racionalização teórica e desencantamento com intenções de controle sobre a vida dos leigos, querendo a constância e a

fidelidade à comunidade de culto. A transposição de magia para religião são os alicerces para o desencantamento do mundo.

No momento em que deixamos de lado nossa visão mítica de mundo e adotamos a ética religiosa ocidental perdemos a percepção de espaço-tempo de nossos ancestrais e tornamos suas narrativas meras fantasias sem que seja dado o valor devido de sua presença na construção de nosso imaginário. Torna-se então, um problema, trabalhar relatos de cunho mítico e ainda assim atender aos rígidos padrões científicos da academia. Adorno em “O ensaio como Forma” questiona: como é possível falar do estético de modo não estético sem qualquer proximidade com o objeto?

Para o instinto do purismo científico, qualquer impulso expressivo presente na exposição ameaça uma objetividade que supostamente afloraria após a eliminação do sujeito, colocando também em risco a própria integridade do objeto, que seria tanto mais sólida quanto menos contasse com apoio da forma, ainda que se tenha como norma justamente apresentar o objeto de modo puro sem adendos. Na alergia contra as formas, consideradas atributos meramente acidentais, o espírito científico acadêmico aproxima-se do obtuso espírito dogmático. A palavra lançada irresponsavelmente pretende em vão provar sua responsabilidade sobre no assunto, e a reflexão sobre as coisas do espírito torna-se privilégio dos desprovidos de espírito. (ADORNO, 2003,p 18 -19).

Escrever sem perder a exatidão científica nem deixar de lado a beleza estética dos fatos foi um desafio justificável e para tanto, fez-se necessário o uso de linguagem a mais próxima possível do original das histórias a fim de não perder a essência das narrativas em teorias e tecnicismos exigidos pela rigidez acadêmica, trabalhamos a fim equilibrar esses conceitos através de uma linguagem fluida e clara, porém cientificamente precisa e embasada teoricamente. O mesmo ocorrendo com nossas análises a respeito dos impactos sentidos pelos povos indígenas do Alto Rio Negro no que se refere às reconfigurações das relações étnicas.

1.2 TRAJETÓRIA DE VIDA, TRAJETÓRIAS VIVIDAS: MEU RUMO SE ENCONTRA COM O BANZEIRO DAS ÁGUAS NA FLORESTA

Minha trajetória de vida como professora trouxe à tona a necessidade de dar continuidade aos meus estudos com relação à temática *educação indígena* tendo em vista a relevância que esta vem assumindo em minha vida pessoal e profissional. Entendo que um sucinto relato dos diferentes passos mais significativos em minha trajetória intelectual relacionada com minha experiência de vida é o caminho mais adequado para conduzir-me ao centro da problemática desta pesquisa e dissertação.

Criei-me em uma cidade do interior do Rio de Janeiro, Resende para ser mais exata, “o berço do oficialato do Exército Brasileiro”, num período onde havia acabado recentemente o regime militar. Em virtude dessa característica de minha cidade digamos que a chegada da plena democracia por lá levou um pouco mais de tempo e para complicar a minha já conturbada adolescência, meu pai era militar de Infantaria.

Como única filha mulher não tive muitas opções era aceitar o que me era imposto ou ficar sem nada. Na época eu tinha o sonho de, assim como meu pai, seguir a carreira militar, contudo, não foi possível. A rigidez de minha criação me obrigou a fazer o antigo Curso Normal também conhecido como Formação de Professores. Durante um ano inteiro me rebelei contra aquela injustiça, não queria ser professora e permaneci estudando num colégio na rede estadual.

Ao final do curso, por influência de meus professores estava engajada em lutas sindicais e manifestações para desgosto de meu pai que ficou sem entender como me tornei “comunista” “subversiva”- na visão da época pós-ditadura e no entendimento das lideranças das elites brasileiras. Eu era comunista, mal sabia ele que sua atitude autoritária fora o estopim de tudo, ao me colocar no Colégio Estadual Pedro Braille Neto tive os primeiros contatos com Marx e o movimento sindical.

No ano de 1991 ingressei no curso de Licenciatura em Letras habilitação em Português/Inglês, mais uma vez, cedendo às pressões de meu pai que não me autorizou a estudar fora de minha cidade. Na época a Associação Educacional Dom Bosco só possuía três cursos: Economia, Pedagogia e Letras. Conclui minha licenciatura em 1994.

A primeira experiência com a pós-graduação se deu em nível de lato-sensu no Curso de Docência do Ensino Superior em 2000 pela UFRJ e mais tarde, em 2008 Linguística e Gestão Educacional (2011), igualmente em nível de lato-sensu.

No ano de 1995, depois de formada, já concursada na rede estadual de educação, fiz parte do II PEE – Programa Especial de Educação. Instituído no governo de Leonel Brizola no qual pude contribuir por três anos. Hoje percebo que minha inexperiência aliada a pouca idade não me permitiram ver a grandeza desse projeto. Só percebi sua importância quando Brizola perde a eleição e Marcelo Alencar sistematicamente sucateia os CIEP’s (Centro Integrado de Educação Pública ou vulgarmente conhecidos como “Brizolão”). Trágico fim para uma proposta tão bonita. Ainda bem que Darcy Ribeiro não viveu muito tempo depois disso para ver no que se transformou seu tão acalentado sonho de educação em tempo integral.

De 1995 a 2006 fiz parte do corpo docente da rede estadual do Rio de Janeiro onde dei aulas de Português, Inglês e onde fui diretora geral de 2000 a 2002, momento crucial em que percebi a relevância de uma boa equipe pedagógica e de um pedagogo para auxiliar nos

trabalhos. Neste interim muitas mudanças estavam acontecendo na educação pública no estado do Rio de Janeiro, chegava o “Nova Escola”, programa que previa gratificações de até R\$ 500,00 para cada docente de escolas que tivessem classificação cinco na escala do programa. Trata-se de um programa de avaliação do desempenho de alunos, da infraestrutura e administração das unidades escolares da rede. Foi uma época conturbada e nela pude perceber como o poder é solitário.

Após o período em que estive na gestão desta escola no município de Resende meu engajamento em questões sociais e sindicais se torna mais forte. Nunca havia me passado pela mente fazer um mestrado - nesse momento de minha vida já me encontrava casada e mãe de três filhos. Seria praticamente inviável, considerando-se que o mestrado mais próximo era na cidade do Rio de Janeiro (na minha concepção da época um lugar muito distante). Apesar do meu engajamento eu não estava feliz, algo me faltava na carreira. Não via muita importância no que fazia em sala de aula, principalmente nas aulas de inglês - ensinar inglês para quê, com 50 alunos em sala não dá pra fazer um bom trabalho, no fim eu fingia que ensinava e eles fingiam que aprendiam. Vivi esse dilema até o ano de 2006 quando meu marido militar pede transferência para São Gabriel da Cachoeira no estado do Amazonas, uma das fronteiras mais distantes e de pior acesso do Brasil. Estava apreensiva, pois era a primeira vez que saí de meu estado e ia logo para um lugar tão distante e desconhecido.

Acostumada com a vida nos grandes centros, porém avessa ao rótulo de esposa de militar, assim que cheguei à cidade procurei me inteirar da sua rotina. Não foi fácil. Tudo era estranho e novo para mim. Muitos cheiros, muitos gostos diferentes. Nunca havia visto um índio pela frente e, de repente, me vejo no lugar onde há a maior concentração de etnias da América, algo absolutamente surreal considerando-se que vim de uma escola tradicional que nos ensinava que índio fala tupi e que vive no mato pelado. Contudo estava desempregada e em terra estranha. Comecei a procurar o que fazer na cidade.

Quando descobriram que eu era professora de inglês foi houve uma intensa procura e, comecei a dar aula em casa. Em pouco tempo estava com um curso de inglês funcionando. Mas alguma coisa ainda me incomodava, pois eu queria ser útil a quem realmente precisava. Trabalhar para a família militar ainda não era o que eu procurava, meus alunos eram filhos de militares e de comerciantes da região. Na medida em que as pessoas divulgavam que eu era professora comecei a ser conhecida pelos não indígenas e pelos indígenas também. As pessoas da região, indígenas de várias etnias, em sua maioria não tinham como me pagar, então recebi diversas vezes em forma de pagamento brincos, colares e frutas.

No final de 2007 aconteceu uma seleção para vaga de professor substituto na então EAF de São Gabriel – Escola Agrotécnica Federal. Candidatei-me, mas só consegui entrar em junho de 2008 e esse é o ponto. Um mundo novo se abre para mim. Nunca tinha trabalhado com alunos indígenas, trabalhei em periferia, mas nada se igualava àquilo. Alunos calmos todos tão bonitinhos, diversas etnias num só lugar. Depois de um tempo fui me afeiçoando e conhecendo as diferenças entre cada uma das etnias. Uma em especial me chamava à atenção, era a Yanomami. Temidos eles eram rejeitados dentro da escola, sempre andando em grupo, pelos cantos, sem falar com ninguém.

No início do ano seguinte fui informada que deveria assumir também a disciplina de Artes - mesmo sem formação. Lembro de minha CGE (Coordenadora Geral de Ensino), vindo até mim e me pedindo gentilmente: “Profa. Gostaria de pedir algo pra senhora, nós estamos sem professor de Artes e como sua carga horária é baixa considerando-se os outros colegas, gostaria de pedir para que a senhora assumisse as turmas de 2º. Ano em Artes.” Olhei para ela e respondi de pronto (nem um pouco satisfeita de fato): “Profa. O que a senhora não me pede sorrindo que eu não faço chorando? Pode contar comigo.”

Entre na primeira turma do dia nada animada em dar aula de uma matéria que não domino quando, para piorar meu dia, dou de cara com o grupo dos Yanomami sentados nas primeiras carteiras. Até então só os via pelos corredores, não era professora deles. Meu coração gelou, não sabia como proceder com eles, o medo era grande afinal tinha ouvido histórias horríveis a seu respeito. Havia uma visão deturpada de que os Yanomami comiam gente e roubavam mulheres. Visão que por mim foi revisitada a partir do momento em que comecei a conviver e trabalhar com eles. Disfarcei e comecei minha aula que transcorreu sem problemas. As aulas seguintes foram tranquilas e percebi que muito do que se falava dos temidos Yanomami não passava de lenda.

Dentro da programação eu deveria trabalhar arte pré-colombiana. Mas como? Pensei em várias estratégias até que me recordei do filme dirigido por Mel Gibson em 2006, Apocalypto, o nome é sugestivo, pois vem de Apocalipse que quer dizer revelação. O interessante para mim, naquele momento, é que no filme apareceriam as benditas pirâmides incas e algo mais da Arte Pré-colombiana. Levei duas aulas para terminar de passar o filme, mas valeu à pena.

Ao final da segunda aula sobre o filme me vi numa situação muito difícil. Terminada a exibição os alunos se retiraram da sala e eu permaneci para desmontar os aparelhos quando percebi que os Yanomami ainda estavam lá. Apreensiva quis saber o porquê quando o representante deles, um jovem que aqui chamarei por José, disse que gostaria de conversar

comigo. Sentei-me próxima a eles e ele me explicou que havia acontecido com o povo deles exatamente o que ocorrera com os “parentes” do filme, seu povo foi perseguido e caçado pelos Xamatawathery por um longo trajeto até chegar a Maturacá, próximo a São Gabriel, isso nos idos da década de 20 do século XX. Fiquei muito interessada na história e pedi para ele me contar. Sarney disse que era uma história comprida e que não dava pra contar assim. Tinha que ter tempo. Sendo assim me dispus a ouvir. Surpreso pelo meu interesse ele marcou para o dia seguinte. Então, no dia marcado, na biblioteca, ele começou o relato da aventura de fuga do seu povo. Num dado momento, entusiasmada, perguntei:

__ Vocês têm isso escrito em algum lugar?

Ele respondeu surpreso:

__ Escrito? Não...num tem nada escrito em lugar nenhum.

__ José!!! As pessoas têm que saber a história de vocês... é uma história de luta!! Se você quiser eu ajudo... você me conta, eu escrevo em português, vocês traduzem pro Yanomami e daí eu digito.

__ A senhora faz isso? Vou falar com os outros e amanhã dou a resposta.

No dia seguinte ele me procurou para informar que seus companheiros haviam concordado e que começaríamos no mesmo dia o nosso trabalho. Tem início aí a virada total em minha vida. Oito meses de trabalho árduo resultaram em uma relação de profundo respeito, amizade e mudança de perspectiva de vida. Os Yanomami que ninguém queria eram agora “assunto da professora Roberta”, cheguei até a orientar um deles, em nosso primeiro PIBIC Jr “Yanomami Pei akãwã yai – Prioridade da língua yanomami” o que me rendeu a minha primeira visita à Maturacá, lugar místico e que mexeu profundamente com minha concepção de vida. Nesse meio tempo em que fui trabalhar lá procurei me informar sobre o movimento indígena, suas lutas, procurei saber como se dava a educação indígena e descobri que educação indígena não é a mesma coisa que educação escolar indígena. Em seis meses estava completamente apaixonada pela causa, pela terra, pela gente, pelo meu trabalho. Enfim havia me encontrado.

Com o tempo fiquei conhecida na aldeia de Maturacá como a professora que cuidava dos Yanomami, devido ao trabalho que desenvolvemos. No final do ano, na Semana Nacional de Ciência e Tecnologia de 2009 (SNC&T) tínhamos um belo trabalho para apresentar, um livro chamado “Projeto Kamië Yanomami keya yai – Orgulho em ser yanomami”. Foi um sucesso. Prometi a eles que assim que pudesse iria editar de verdade. Meu tempo com eles estava se acabando, pois meu marido havia sido transferido e eu tinha que concluir o máximo de coisas visto que, para mim, nunca mais os veria.

Saía dali com um nome em yanomami, agora eu era Xãmã Korõyõmã. Fechei meu ano conhecendo Maturacá e dolorosamente me despedindo deles na pista de pouso do 5º. Pelotão Especial de Fronteira. Sem perceber dentro de mim havia crescido algo que não podia explicar. Partir de São Gabriel foi quase tão doloroso quanto deixar o Rio de Janeiro. Como explicar? Havia descoberto meu lugar no mundo, meu objetivo profissional finalmente havia se desenhado claramente para mim e eu tinha que partir.

Voltarei a tratar o assunto do livro Kamie Yanomami Keya yai – Orgulho de ser yanomami no último capítulo.

1.3 SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA: O RETORNO

Na Paraíba consegui cumprir minha promessa de editar o livro dos yanomami. Antes de partir havia feito concurso público para o IFAM (ex-Agrotécnica), passei, mas não classifiquei, então, para mim, isso era um adeus definitivo, iria dar um jeito de mandar os livros deles. Fim de história. Fim? Não. Em novembro de 2010 fui chamada a retornar para assumir minha vaga. O diretor Pró-tempore havia me contatado para saber de minha disposição, se poderia contar comigo. Voltei para o Amazonas e em fevereiro já fazia parte do quadro de professores permanente do Instituto Federal de Educação de São Gabriel da Cachoeira.

Ano de 2011 foi um desafio tanto pessoal quanto profissional. Eu e meus filhos em São Gabriel da Cachoeira e meu marido no Nordeste. Neste interim fui informada que daria aula de Língua Portuguesa para a Licenciatura Intercultural em Física da instituição. Fiquei muito animada, mas ao mesmo tempo preocupada porque não sabia o que esperar.

Projeto ambicioso e pioneiro. Numa mesma sala treze das vinte e três etnias presentes na Região Alto Rio Negro. O que esperar deles? O que eles esperavam de mim? Em sua grande maioria, eram professores das redes municipal e estadual atuando há algum tempo e necessitando urgentemente de formação para ajudar na comunidade. Ajudar em que? A mudar o panorama da educação das comunidades. Um curso pensado para atender aos professores que já atuam, mas não possuem formação onde os mesmos fazem parte dos conselhos de suas aldeias, são respeitados e estão surgindo como novas lideranças dentro delas. Percebo a Licenciatura Intercultural como uma oportunidade onde os atores do processo poderão construir uma nova forma de ver e pensar e educação escolar indígena. Quais os efeitos colaterais disso? Só o tempo dirá.

1.4 A EXPERIÊNCIA NA LICENCIATURA INTERCULTURAL

Vi a importância do projeto da Licenciatura Intercultural ao me deparar com o relato de como surgiu a ideia. Dentro da proposta dos territórios etnoeducacionais¹ criados pelo Decreto Presidencial 6.861 de 27 de maio de 2009 está, entre outras ações previstas, formulação e manutenção de programas de formação inicial e continuada de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas. Nesse sentido o MEC, através da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão reúne no Município de São Gabriel da Cachoeira, ainda no ano de 2009, representantes das Secretarias Municipais de Educação de Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira, bem como a Coordenação Regional da SEDUC e membros das entidades de ensino superior presentes na região, nesse caso UFAM, UEA e IFAM a fim de pactuar com as instituições as ações a serem executadas por cada uma delas. Dentro dessa pactuação encontrava-se a criação de cursos de Licenciatura Intercultural a fim de dar formação superior adequada aos docentes já atuantes na região e qualificar os que estavam ingressando no magistério.

Os Institutos Federais surgiram com o decreto da lei 11.892 de 29 de dezembro de 2008 e dentro de suas atribuições está presente, além da educação técnica e tecnológica em nível médio, a criação e execução de cursos em nível superior considerando-se as demandas apresentadas. Dessa forma o IFAM, dentro do Território Etnoeducacional¹ do Rio Negro, das três instituições formadoras presentes é a que tinha menos tempo de atuação na área.

No final do mesmo ano foi realizada uma Assembleia na Casa do Saber da FOIRN (Maloca da FOIRN) onde as lideranças das comunidades e representantes da pró-reitoria de ensino do IFAM pactuaram a criação de um curso de nível superior para a formação de professores indígenas: Licenciatura Intercultural em Física. E porque Física? E por que não?

Existe a carência desse profissional até nos grandes centros, que dirá no interior. Qualificando os docentes que já fazem parte do quadro da SEDUC e SEMED diminuiria um pouco a falta desses profissionais. Até o final de 2010 o Projeto Político Pedagógico da Licenciatura estava pronto e nos meses finais de 2011 foi feita a seleção dos candidatos. Os responsáveis pela seleção à época; a Direção do Departamento de Desenvolvimento Educacional, os representantes da SEDUC e da SEMED, bem como da FOIRN entenderam que

¹ Territórios etnoeducacionais: De acordo com a definição da FUNAI é um espaço de articulação das políticas públicas voltadas à Educação Escolar Indígena, envolvendo seus diferentes atores e agentes (MEC, FUNAI, estados, municípios, Universidades, Institutos Federais, ONGs) na discussão e planejamento conjunto das ações.

a melhor forma de selecionar os candidatos seria um sorteio (fato esse que me causou estranheza e ainda causa até hoje).

Dentro da proposta pedagógica do PPP da Licenciatura espera-se que a formação desses professores leve em consideração suas peculiaridades étnicas, linguísticas e culturais aliando aos conhecimentos tradicionais de cada etnia a ciência ocidental. Mas o que determina essas diferenças? Vários fatores determinam a identidade cultural de um povo: sua ancestralidade, seus ritos, sua língua. Reconhecer-se como parte de algo ou de um grupo é uma necessidade humana. Em uma região como a do Alto Rio Negro, onde há uma diversidade étnica e cultural resultante da convivência de vinte e três etnias o contexto multilíngue e multiétnico influencia nas relações intertribais.

A barreira linguística não chegava a ser uma dificuldade — grande parte da população é pelo menos bilíngue tornando essa região única em todos os sentidos. A interculturalidade faz um diálogo interétnico por meio da negociação de produtos, alianças políticas e matrimoniais, a cunhantagem², tudo em nome da manutenção da cultura e das tradições. Apesar dessas relações, ainda assim existiam desavenças e desafetos por conta das diferenças étnicas de cada grupo.

O Curso de Licenciatura Intercultural seria o primeiro passo a ser dado para tratar a questão da educação intercultural de forma institucionalizada pelo IFAM sendo seguida pela criação do NUGLAN.

1.5 EXPERIÊNCIA DO IFAM – NUGLAN/CSGC

As relações étnicas no alto Rio Negro são um complexo emaranhado envolvendo parentesco e comércio, contudo, apesar disso elas nem sempre foram amistosas. Em viagens feitas por equipes de campo do NUGLAN/CSGC do qual eu fazia parte obtivemos relatos de alguns grupos sobre as constantes disputas entre etnias existentes nesta região, a exemplo dos Arapaçu que, num tempo muito anterior à chegada do homem branco, após uma guerra tribal ocorreu a morte de um grande número dessa etnia. Segundo as histórias foi esse um dos motivos do quase total esquecimento da língua Arapaçu, pois os sobreviventes eram crianças, sendo incorporadas aos povoados Tukano como irmãos menores. Entretanto, com a chegada dos colonizadores a maior fraqueza desses povos se mostrou ser a sua beligerância. Superar as²diferenças tribais resultou em diversas conquistas, da demarcação de suas terras à oficialização

² Troca de esposas entre as etnias com a finalidade de estabelecer alianças.

de suas línguas passando pela chegada de políticas públicas que atenderam algumas demandas das várias etnias da região.

Dentro dessa perspectiva da adoção de novas políticas que privilegiem a interculturalidade e valorizem as diversas etnias atendidas pelo IFAM é criada a Escola de Línguas Indígenas com o objetivo de promover a inclusão das línguas cooficiais de São Gabriel da Cachoeira no dia-a-dia dos alunos do Instituto valorizando as culturas tradicionais e o estudo sistematizado bem como a pesquisa das mesmas, esse projeto ainda encontra-se em estruturação porém tem grande aceitação por parte da comunidade escolar.

Diversas organizações não-governamentais trabalham com a questão indígena no Brasil. Muitas das vezes, é graças a elas que é possível ser desenvolvido em terra indígena um sem número de projetos. Essa é a face frágil do Estado Brasileiro no estabelecimento de políticas públicas para os povos indígenas. A SECOYA – Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami é uma destas instituições.

1.6 SECOYA: UMA EXPERIÊNCIA NO MESTRADO

Durante o período que antecedeu meu ingresso no mestrado tive oportunidade de apresentar o trabalho intitulado “Projeto Kamie Yanomami keya yai – Orgulho em ser yanomami” no II Fórum Mundial de Educação Técnica e Tecnológica em Florianópolis no ano de 2012. A experiência foi extremamente produtiva pois proporcionou visibilidade ao tema e à etnia Yanomami mas nada me preparou para essa experiência vivida na SECOYA.

A SECOYA – Serviço de Cooperação com o Povo Yanomami – está presente na região do Rio Negro há 17 anos em forma de Associação, entretanto desde 1991 já eram realizados trabalhos junto aos yanomami da região na área de saúde. A região de atuação da SECOYA no estado do Amazonas compreende os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. No mês de setembro de 2014 entre os dias 14 e 19 tive meu primeiro contato com um grupo de professores leigos da etnia yanomami membros das aldeias da região. Tal oportunidade foi proporcionada pelo Projeto “Saberes Indígenas” executado pela UFAM. Minha presença foi solicitada para lecionar a carga horária de 40 h de Língua Portuguesa no curso de formação de professores Yanomami realizado em conjunto com a SEDUC, SECOYA e assessoria da UFAM. As comunidades yanomami envolvidas eram: Bicho Açú (Ironasiteri), Ixima (Iximawëteri), Pukima Beira (Pukimapiwëteri), Pukima Cachoeira (Pukimapiwëteri), Raita (Raitateri), Kona (Konapimateri), Ajuricaba (Kepropëteri), Hemaripiwei (Parahiteri), Komixipiwei (Komixipiwëteri), Nova Esperança (Ixamawëteri).

Foi um momento extremamente enriquecedor por ter permitido conhecer outras realidades do povo yanomami. Durante as 40 horas trabalhei o máximo de conteúdo de língua portuguesa, entretanto esses conteúdos estavam sempre em consonância com as demandas dos professores/alunos. Foi aí que a situação da etnia nos municípios de Santa Isabel e Barcelos se desenhou mais claramente. Por ter trabalhado anteriormente com a etnia eu tinha a pré-concepção sobre quem eram os yanomami pelo contato de longa data que tive com os Cauaripuwëiteri, entretanto nesse momento se desenha uma nova realidade para mim. Todas as comunidades acima relacionadas passavam por problemas seríssimos em todos os planos, entretanto aqui focaremos na questão educacional.

Para iniciar nossas observações é interessante relembrar que a chegada dos yanomami na região se deu nas décadas de 20 e 30 do século XX e apresenta um fluxo constante de indivíduos originários, sobretudo da Venezuela que se fixam em terras brasileiras. O curso de formação de professores yanomami foi uma conquista dessa população que por longo tempo esteve à margem do processo democrático e inclusivo. Assim como São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos pactuaram com o MEC a criação do Território Etnoeducacional no ano de 2011.

Uma série condições são colocadas aos municípios a fim de estabelecer metas a serem atingidas na educação escolar indígena. Entretanto, apesar desses esforços, os professores da etnia yanomami do município de Santa Isabel encontravam-se abandonados. Inúmeros problemas foram levantados por eles, situações de extrema gravidade que inviabilizam a execução de ações mais efetivas. Falta de escolas com acomodação apropriada, o não reconhecimento das escolas yanomami, o não reconhecimento dos professores yanomami e consequentemente a falta de contratação dos mesmos. Há relatos de professores que trabalham há 10 anos na função tendo as árvores como telhado e sem receber um centavo do poder municipal. O descaso do município foi denunciado pelos professores em carta enviada ao Conselho Estadual de Educação. Segue em anexo (ANEXO A) trecho extraído da mesma.

1.7 O MESTRADO

A experiência do mestrado ocorre em minha vida acadêmica quando já era concursada pelo IFAM no ano de 2014. Tendo em vista a problemática na qual estava inserida e as diversas vivências tidas nos três anos que antecederam meu ingresso ao mestrado, assim que iniciei o curso procurei focar disciplinas que dialogassem com o tema a ser desenvolvido.

Assim, a disciplina de Estudos Culturais me proporcionou uma visão antropológica da cultura percorrendo em vários aspectos indo do tribal ao urbano apresentando uma série de autores como Bhabha dentre outros e revi meu velho conhecido Mário de Andrade, todos eles contribuindo grandemente para meu trabalho.

Pensamento Social da Amazônia, de forma abrangente, favoreceu perceber como se deu a construção do conceito de Amazônia tão debatido hoje e quem foram os responsáveis por essa construção, pensadores como Gramsci e o autor brasileiro Euclides da Cunha, de forma decisiva contribui para a elaboração do trabalho.

A disciplina “A construção da Identidade Nacional Brasileira: implicações na constituição da identidade étnica” foi uma grata surpresa por trazer uma reflexão a respeito do processo de construção da identidade nacional brasileira, bem como sua relação da constituição da identidade étnicorreligiosa no Brasil.

Interagimos com a literatura de Renato Ortiz na discussão de identidade nacional e cultura brasileira, passando por Cardoso com contextualização sobre os pensadores que inventaram o Brasil, Da Matta Com o questionamento O que faz o Brasil, Brasil?; Ribeiro com o estudo do conceito de povo brasileiro e sua relação a formação e o sentido do Brasil; Santos pensar a construção multicultural da igualdade da diferença. Weber em sua análise Economia e Sociedade faz a diferenciação dos conceitos de raça, etnia e nação importantes categorias para o desenvolvimento destes estudos. Assim sendo, com as discussões perceber como se deu essa construção inicial do que seria a identidade nacional e os caminhos que trilhávamos para a construção de uma identidade brasileira

Semiótica da Cultura foi de extrema importância para me auxiliar a perceber as nuances dos fatos, seus significados ocultos e a importância do simbólico. Igualmente importante foi o Processo Civilizador e Práticas Socioculturais no Universo Amazônico (ethos amazônico) onde a visão de Norbert Elias me fez perceber que apesar da minha fascinação pelo assunto existia a necessidade do distanciamento com o objeto e a observação do processo em curso onde ele estava inserido.

Entre as exigências regimentais do PPGSCA está o cumprimento da carga de estágio docência em ensino superior e, apesar de eu já ter carga suficiente advinda de minha experiência na Licenciatura Intercultural, surgiu a oportunidade de acompanhar minha orientadora na disciplina de Educação Indígena para a turma de licenciatura em Pedagogia da UFAM de Autazes. O município de Autazes quatro horas distante de Manaus por via fluvial e terrestre é conhecido pela produção leiteira e por ser a terra dos valentes Indígenas Mura. A história de luta e combate desse povo aguerrido reverbera até os dias de hoje. Temidos por sua violência e

belicoidade essa etnia foi aos poucos sendo subjugada, perdendo suas terras, sua língua e sua tradição.

A cidade de Autazes está localizada em terras que outrora eram território Mura hoje são grandes extensões pertencentes aos fazendeiros produtores de leite da região. Ser Mura em Autazes é uma questão delicada e complicada pelo pouco que pude observar junto aos alunos do PARFOR. Por vezes os mesmos são tratados de forma desrespeitosa por nomes pejorativos e a identidade Mura, antes cheia de viço e orgulho, hoje representa nojo, sujeira e preguiça para muitos dos moradores não indígenas da cidade.

A turma de PARFOR em questão era composta por alunos indígenas, alguns poucos, e outros em sua maioria descendentes da migração nordestina autodeclarando-se caboclos. No decorrer da disciplina os pontos abordados ajudaram na realização de discussões e reflexões a respeito da necessidade do ensino da cultura indígena nas escolas. Identidade nacional, identidade étnica, multiculturalismo, tolerância às diferenças, o movimento indígena no Brasil e em Autazes, a condução desses assuntos ao final das sessenta horas de disciplina culminou com depoimentos demonstrando entendimento e a necessidade de repensar a prática pedagógica a respeito da questão Mura no município. Diversos alunos que inicialmente não se identificaram como indígenas, ao final da semana já o faziam sem constrangimento ou temor.

Foi impossível não estabelecer uma comparação entre a situação indígena de São Gabriel da Cachoeira e Autazes. O preconceito e a perseguição estão presentes em ambos os contextos, entretanto, em Autazes pela opressão vivenciada por este grupo étnico, fez com que a memória fosse desconstruída e, atualmente os mesmos estão num processo de reconstrução o que deixa seus descendentes em situação de desvantagem. Não possuir uma memória ancestral mais evidenciada – língua, religião - os fragiliza em vários aspectos oposto do que ocorre em São Gabriel onde as memórias ancestrais vêm sendo sistematicamente recuperadas por diversas etnias. Contudo a experiência do estágio docência na disciplina Educação Indígena foi um momento muito rico e pode mostrar na prática como os esforços para se fortalecerem como etnia podem ser refletidos em todos os níveis da sociedade através de ações educacionais efetivas. Estas experiências em regiões diferentes da Amazônia consolidaram em mim o desejo de estudar a Amazônia e a saga dos povos indígenas e assim revisitar o tema das relações étnicas no contexto Amazônico é essencial para quem deseja ter aqui seu lócus investigativo.

1.8 POVOS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA: DE ONDE VIERAM? PARA ONDE FORAM?

A ameaça da perda de suas terras tradicionais fez com que etnias que outrora permaneciam em conflito elegessem um inimigo em comum: a aniquilação como etnia e a perda de suas terras. Um contexto político favorável fez com que grandes avanços principalmente da década de 80 e 90 fossem alcançados, contudo, faz-se necessária uma reflexão a respeito dos caminhos que estão sendo trilhados por esses povos e como ficou a reconfiguração das relações étnicas outrora existentes na região. Como tratar do tema tendo o grande universo Amazônico como pano de fundo seria impraticável para o mestrado por uma questão de tempo nos determos na região do Alto Rio Negro que é conhecida pela grande diversidade étnica e cultural.

Um dos maiores legados dos povos da região do Alto rio Negro é, sem dúvida, suas narrativas mítico-criacionais e a importância que ainda hoje elas têm para definir as relações étnicas em questão. Nosso trabalho não tem a pretensão de ser um tratado sobre a cultura dos povos do Alto Rio Negro ou mesmo do Povo Yanomami no qual focamos nossas narrativas e análises. O objetivo aqui expresso foi de analisar as relações étnicas da região considerando-se além das relações étnicas a presença do não-índio observando suas heranças e mitos criacionais. A importância em realizar essa análise fundamenta-se na necessidade de perceber as raízes para conflitos existentes dentro da região envolvendo questões éticas, religiosas e a redefinição das relações ali presentes. Os não indígenas são representados pela presença do Estado brasileiro e seus órgãos, as igrejas de diversas denominações, o comércio e pesquisadores que circulam por lá.

Muito mudou com a chegada do colonizador à região, seus sistemas sociais e suas crenças, sua liberdade e convivência entre as diversas etnias. Entretanto essas culturas mantiveram até certo ponto, suas narrativas mítico-criacionais. Esse foi o ponto de partida para o trabalho que deu origem ao que desenvolvemos nesse momento. Como meta de trabalho nos propusemos, portanto, a realizar as análises pretendidas valendo-nos do material produzido através de experiências pedagógicas vivenciadas no IFAM – Campus São Gabriel da Cachoeira e das observações feitas em viagens pelo NUGLAN (Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos).

A Ciência tradicional não considerava os conhecimentos étnicos como válidos cientificamente, essa ciência cartesiana possui uma linguagem que torna quase impossível descrever de forma fiel a riqueza das narrativas indígenas. Como parte do material é formada

por narrativas míticas optamos em desenvolver nosso trabalho do ponto de vista histórico e através de uma linguagem mítico-poética a fim de não perder a riqueza das mesmas.

Nossa preocupação e cuidado com as análises teóricas não estava afastada da preocupação de não perder a riqueza das histórias narradas pelos povos da região e trazê-las a um nível compreensão e importância que a ciência considera relevante.

De acordo com o Prof. Marcos Frederico Krüger o ato de contar histórias é inerente ao ser humano.

A matéria narrada é um denominador comum entre o mito e a literatura. Aliás, o desejo de ouvir e contar histórias parece ser inerente à condição humana. Encontramo-lo em diversos contextos: nos jornais, nas novelas de televisão, nas conversas com vizinhos. Como bem expressa Jonathan Culler, no seu livro sobre teoria literária ‘as estruturas narrativas estão em toda parte’. Aliás, ‘quando dizemos que um relógio faz ‘tique-taque’, damos ao ruído uma estrutura ficcional, diferenciando entre dois sons fisicamente idênticos, para fazer de tique um começo e de *taque* um final’. (KRÜGER, 2010, p. 14).

Minha formação inicial em Letras Português/Inglês influenciou na maneira de escrever nosso trabalho. Impossível que isso não ocorresse. A literatura tem suas origens nos mitos gregos de Ilíada e Odisseia, entretanto, esses mitos refletem um paradigma ocidental, um paradigma eurocêntrico³ e são vistos pela ciência de forma diferente dos mitos criacionais indígenas. O debate a respeito das questões étnicas obrigatoriamente passa pela observância das particularidades culturais das etnias abordadas. Para tanto iniciamos com as observações e leituras realizadas ao passado histórico da Amazônia para podermos compreender quem são os povos dos quais estamos falando e qual sua bagagem atual.

Os arqueólogos quando retomam as hipóteses que analisam a origem do homem americano, dão prioridades àquela de que o ameríndio, não sendo autóctone, teria vindo para a América, através do estreito de Behring, migração essa feita por grupos asiáticos, a partir da Sibéria, quando o nível do mar baixou e criou uma ponte terrestre. O resultado de tais migrações deu origem a uma enorme diversidade de culturas e diferentes formas de organização, desde as mais complexas, como as civilizações dos Maias, Incas e Astecas [...] até aquelas culturas sem Estado organizado, como as que habitavam o território brasileiro. (FREIRE *et al.*, 2008, p. p. 13).

Com o início do processo colonizador na região Amazônica o contato entre o colono europeu e o nativo fez com que as instituições milenares existentes nas sociedades tribais locais ruíssem. Introduziram-se longas jornadas de trabalho e diferentes classes sociais. Subverteram-se e demonizaram-se crenças locais, rotas de comércio foram extintas e as relações étnicas existentes foram redefinidas. Economicamente, povos que eram tradicionalmente agricultores passaram a ser coletores. (FREIRE *et al.*, 2008)

Do ponto de vista do colonizador houve o povoamento da região, para as populações³ nativas, entretanto, o ocorrido foi um verdadeiro desastre. Segundo FREIRE *et al* (2008) – o cônego Manoel Teixeira, vigário de Belém, no leito de morte, deixou uma declaração a esse respeito datada e juramentada de 5 de janeiro de 1654 com o seguinte teor:

No espaço de 32 anos que á, que se começou conquistar este Estado (do Maranhão e Grão-Pará) são extintos a trabalho e a ferro, secundo a conta dos que o ouvirão, mais de 2.000.000 (dous milhões) de índios de mais de quatrocentas aldeãs, ou para melhor dizer, cidades muito populosas. (Cônego Manoel 5 de janeiro de 1654. In: FREIRE *et al*, 2008, p. 20).

Mas afinal, de onde vieram os índios da região Amazônica? Por quanto tempo já percorriam essas terras quando o colonizador europeu por aqui aportou? De acordo com o Almanaque “Povos Indígenas no Brasil – 2006/2010” – ISA 2011, o Censo IBGE de 2010 registrava 817.963 pessoas que se autodeclararam indígenas. Desse número, 315 mil estão em áreas urbanas e 502.963 na área rural (presumivelmente em Terras Indígenas).

Nos estados da Amazônia Legal brasileira a população de pessoas indígenas, conforme o Censo IBGE 2010, é de 433.363 (somando os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins e Maranhão – desconsiderando que apenas parte do Maranhão é Amazônia Legal, uma vez que os dados divulgados do Censo não possibilitam esse recorte apurado. (ISA, 2011, p. 48).

Os arqueólogos quando revisitam a questão da origem do homem amazônico partem do princípio de que o ameríndio não é autóctone, ou seja, não teve sua origem no continente, tendo aqui chegado oriundo de diversos movimentos migratórios que passaram pelo Estreito de Behring a partir da Sibéria num período da história onde os níveis dos mares era extremamente baixo devido à Era glacial pela qual passávamos(FREIRE *et al*, 2008).

O resultado dessas migrações dá origem a um sem número de culturas diferentes no continente americano. De culturas com sistemas políticos complexos como os Astecas, Maias e Incas a outras como as que encontramos em território brasileiro, com organização política totalmente diferente.

Quanto à ocupação da Amazônia brasileira, antes da chegada dos europeus, existem variadas hipóteses dando conta de diferentes ondas de migrações, apesar das dificuldades encontradas pela pesquisa arqueológica. A Amazônia é muito grande e os pesquisadores são poucos. A própria floresta, com sua densa cobertura vegetal, dificulta a localização dos vestígios arqueológicos. Além disto, os materiais fabricados com madeira, ossos e palha não resistem à acidez do solo e a umidade da floresta tropical. (FREIRE *et al*, 2008, p. 14).

Gaspar de Carvajal, cronista que viajou na expedição de Orellana fala em diversas oportunidades da quantidade de pessoas que viviam aqui. Em dado momento ele relata ter encontrado em uma única aldeia comida suficiente para alimentar um exército de 1000 homens

³ Eurocêntrico: que têm como paradigma o padrão europeu

por um ano (FREIRE *et al*, 2008). Sabe-se hoje que essas cifras não eram fruto da imaginação desses viajantes.

Para Neves (2006) a ocupação humana na Amazônia pode ser datada de 11 mil anos atrás salientando um padrão de subsistência desses primeiros habitantes onde valorizavam a biodiversidade, dedicavam-se à pesca e não capturavam animais de grande porte. (SCHIAVETTO, 2015)

Segundo Bessa Freire (2008) as populações indígenas que habitavam a várzea conheciam o ciclo do rio (enchente-vazante) e a partir daí programavam a semeadura e a colheita, além de técnicas de armazenamento. Mandioca, milho, algodão, tabaco e frutas provindas da fertilidade da várzea contribuiu para a diversificação desses produtos bem como pela fartura da caça, pesca e coleta. Dessa forma, a várzea é muito mais habitada do que a terra firme que exigia cuidados diversos fazendo com que ocorresse o deslocamento das comunidades em virtude do esgotamento do solo da terra firme. Neste sentido, torna-se um equívoco ver os povos da Amazônia apenas como caçadores coletores. A abundância de alimentos é, certamente, fruto da agricultura que segundo os arqueólogos remonta a 9.000 anos antes de Cristo.

A forma de organização do trabalho para obter alimentos consistia na dedicação de pouco tempo à atividade produtiva onde todos os membros da comunidade participavam. Com cerca de 4 horas de trabalho diários era possível obter alimentos para todos. Esse comportamento gerou estranheza nos colonizadores que taxaram os nativos de preguiçosos mostrando uma visão claramente etnocêntrica pelo fato dos indígenas não se dedicarem ao trabalho com a mesma intensidade que os europeus, o que os tornava inferiores (FREIRE, 2008).

Os cronistas relataram que os índios trabalhavam pouco e se mostravam surpresos porque não se preocupavam em acumular riquezas. Embora escrevessem sobre aquilo que seus olhos viam, não podiam compreender totalmente o modo de vida dos índios, já que tinham por ponto de referência sua própria civilização. (FREIRE *et al*, 2008, p. 18).

Com o início do processo colonizador na região amazônica o contato entre colonizador e nativo resultou na destruição de organizações e formas de saberes ancestrais. Longas jornadas de trabalho foram introduzidas no cotidiano dos nativos, a divisão das classes sociais e a subversão das crenças religiosas através da demonização das crenças indígenas. Os povos que outrora eram agricultores transformaram-se em meros coletores e no ponto de vista dos povos indígenas houve uma tragédia demográfica.

1.9 A AMAZÔNIA LUSITANA E IMPERIAL

O complexo cultural amazônico compreende um conjunto tradicional de valores, crenças, atitudes e modos de vida que delinearão a organização social e o sistema de conhecimentos, práticas e usos dos recursos naturais extraídos da floresta, rios, lagos, várzeas e terra firme, responsável pelas formas de economia de subsistência e de mercado. Dentro desse contexto, desenvolveram-se o homem e a sociedade, ao longo de um secular processo histórico e institucional. (BENCHIMOL, 2009, p. 17).

A arte de viver na Amazônia era, no passado, dominada pelos povos originários que aqui viviam. Cada qual com seus conceitos e modos de ver e entender o mundo. Entretanto a chegada do colonizador europeu gera uma ruptura nessa constante e novas dinâmicas são incorporadas ao dia-a-dia desses povos. Novos ritmos, novos costumes, novas relações sociais. Essas novas maneiras de ser e de viver a Amazônia foram criando padrões de comportamento e procedimentos junto à realidade tropical, menos rigorosos e mais flexíveis. Samuel Benchimol em sua obra “Amazônia: Formação Social e Cultural” expõe que a primeira demonstração desse estilo foi a formação de uma economia agromercantil-extrativista valendo-se da vocação da floresta e dos rios da região, isso ainda no período Colonial. (BENCHIMOL, 2009)

Esse novo e exótico ambiente trouxe avidez, medo, novos gostos para o colonizador e novos conhecimentos. Na base desses conhecimentos estavam as populações que os dominavam. Inúmeras etnias com várias línguas, em sua grande maioria rebeldes ao domínio europeu. Essas mesmas não aceitaram a submissão e tiveram suas vidas encurtadas pelo novo senhor dessas terras. Essa era a Amazônia Lusitana e depois Imperial (BENCHIMOL, 2009).

É preciso recordarmos que nos primeiros anos de nossa colonização o tamanho da Amazônia nem de longe era o de hoje. De acordo com o Tratado de Tordesilhas de 1494 as terras que caberiam à Coroa Portuguesa seriam as que estivessem a partir do arquipélago de Cabo Verde até o meridiano 370 léguas a oeste. Os territórios que estivessem a Leste deste meridiano pertenceriam a Portugal enquanto os que estivessem a Oeste seriam da Espanha.

Figura 1. Tratado de Tordesilhas nas Terras brasileiras



www.estudopratico.com.br

Nos dois séculos seguintes a região passou por grandes transformações e foi palco de revoltas e guerras de resistência como as promovidas por Ajuricaba, líder Manaó que por muitos é amado, mas por outros tantos é visto como traidor. A revolta da Cabanagem, enumerada como uma das tantas que assolaram o Brasil Regencial e, normalmente vista superficialmente foi ponto marcante no cenário amazônico devido ao grande prejuízo em número de viventes e no aspecto econômico. Vista como uma rebelião regional contrária à nova ordem estabelecida após a Independência, a Cabanagem foi o fim de uma Era na Amazônia.

O movimento Insurrecional da Cabanagem durou de 1835 a 1840 e foi um marco extremamente importante na vida das populações amazônicas e na constituição da identidade regional. Segundo RICCI (2006):

A revolução social dos cabanos que explodiu em Belém do Pará, em 1835, deixou mais de 30 mil mortos e uma população local que só voltou a crescer significativamente em 1860. Este movimento matou mestiços, índios e africanos pobres ou escravos, mas também dizimou boa parte da elite da Amazônia. (RICCI, 2006, p. 06)

Para compreendermos a importância desse movimento na criação de uma identidade regional faremos um breve resumo dos acontecimentos que tiveram início antes de 1835 e culminam com a revolta.

Os fatos que culminaram com a Cabanagem tiveram início no Brasil ainda vinculado à Coroa Portuguesa. Segundo Silva (2012) a elite comercial portuguesa presente na Província do Grão-Pará não viu com bons olhos a mudanças do status de colônia para Reino Unido em virtude das perdas relativas ao fim do exclusivo comercial e a mudança da sede administrativa do governo para o Rio de Janeiro. Tensões se criam entre as elites e com a Independência a luta pelo poder torna-se mais acirrada. Os portugueses presentes na estrutura de poder fazem de tudo para manter sua influência indicando nomes a participarem da administração. A elite nativa vê a oportunidade de ascender ao poder entrando em conflito com os interesses dos lusos.

A elite agrária, ansiosa por mais poderes políticos, empreendeu um grande esforço para mobilizar a população a fim de manter o rompimento com a metrópole portuguesa. Dentre as personalidades que figuraram encontramos o cônego Batista Campos

Com a proclamação da Independência o quadro se agrava. A adesão do Pará a Independência não foi imediata, demorou quase um ano. As classes populares tiveram participação decisiva no processo de emancipação; entretanto, essa emancipação não significou nenhuma mudança em suas condições.

É nessa situação que a armada nacional encontra o Grão-Pará e exige a adesão da Província à Independência, que foi proclamada em Belém, a 15 de agosto, e, na Capitania do Rio Negro a 22 de novembro de 1823.[...] Este é o momento em que as forças políticas da Amazônia Lusitana começam a perder terreno para as forças políticas da Amazônia brasileira[...] (SILVA, 2012, p.202)

Batista Campos é vencido pelo bispo Romualdo Coelho na disputa pela presidência da Junta Governativa Provisória assumindo o papel de conciliador na nova ordem. Agitações ocorrem logo depois da aclamação de D. Pedro I em 12 de outubro onde cidadãos dirigem-se a casa de Batista Campos e de lá para o Palácio a fim de obrigar o governo a demitir os portugueses funcionários do governo (SILVA, 2012, p.205-206).

Tumultos e saques as casas e comércio de portugueses imperam durante toda a noite fazendo com que no dia seguinte a Junta fizesse cumprir as exigências de demissão dos portugueses e brasileiros seus partidários. Com a configuração de novos tumultos a armada imperial comandada por Grenfell, prende 256 pessoas e seleciona outros 5 que seriam executados, entre eles estava Batista Campos que teve sua vida poupada por intervenção da Junta. (SILVA, 2012, p.206).

O combate à anarquia, a defesa dos laços sociais entre portugueses e brasileiros, a defesa da segurança individual e do direito de propriedade são os argumentos apresentados pela Junta para persuadir a população paraense da sua ausência de culpa na morte de 252 presos por asfixia da “justiça” da prisão de Batista Campos. (SILVA, 2012, p.207).

As tensões entre as elites tornam-se insuportáveis após a abdicação de D. Pedro I, elas agora alastram-se entre outras camadas sociais fazendo o movimento ganhar força entre os mais pobres. Em 1833, Lobo de Sousa é nomeado para a presidência da província e depois de muita resistência, ele conseguiu assumir pela força. Sua política repressiva piora as lutas, dando origem à rebelião dos cabanos (1833-1836). Batista Campos une-se a Félix Clemente Malcher e juntos conspiram para depor o presidente. Eles pretendiam que fosse feito de forma que não houvesse derramamento de sangue e com a ascensão de Batista Campos ao poder as tão esperadas mudanças pudessem ser feitas. Entretanto a oposição a Lobo de Souza resulta na morte de Batista Campos e de Manuel Vinagre, tal fato “unifica os lavradores, proprietários de sítios, trabalhadores da cidade e do interior contra o poder oficial” (SILVA, 2012, p.222).

A impossibilidade do poder central de fazer-se forte na região durante a Regência faz surgir a versão de que a revolta seria contra o Império tendo elementos raciais onde tumultos e motins eram gerados por “criminosos e meio-sangues”(SILVA, 2012, p.225)

Em 7 de janeiro de 1835 eclode a Cabanagem e Malcher, representante a elite, é escolhido como primeiro presidente cabano, entretanto um mês depois é morto (RICCI, 2006, p. 12). Francisco Vinagre, segundo presidente cabano tentou negociar a paz, mas não logrou êxito. A Regência envia o Marechal Manoel Jorge Rodrigues. Vinagre renuncia e o presidente eleito é Ângelo Custódio cuja sede eleitoral, Cametá, é sabidamente anticabana. Vinagre retira os cabanos da cidade de Belém, porém tempos depois ela volta a ser invadida após a ordem de prisão de Francisco Vinagre expedida pelo Marechal. “Nesta segunda tomada da capital, Antonio Vinagre foi morto em combate e Eduardo Angelim assumiu seu lugar em plena luta”. (RICCI, 2006, p. 22)

Reorganizados em meio à população rural os cabanos conseguem retomar Belém, entretanto em 1836 eles são derrotados na capital da província. Sua resistência no interior dura até 1840 quando as tropas regenciais subjagam os revoltosos e retomam o Pará. Essa é tida como não apenas uma revolta, mas foi um momento único onde a população menos favorecida conseguiu, mesmo de que forma desorganizada e por pouco tempo, tomar o poder em uma província inteira.

Nas palavras de Magda Ricci

Contrastando com este cenário amplo, a Cabanagem normalmente foi, e ainda é, analisada como mais um movimento regional, típico do período regencial do Império do Brasil. No entanto, os cabanos e suas lideranças vislumbravam outras perspectivas políticas e sociais. Eles se autodenominavam “patriotas”, mas ser patriota não era necessariamente sinônimo de ser brasileiro. Este sentimento fazia surgir no interior da Amazônia uma identidade comum entre povos de etnias e culturas diferentes. Indígenas, negros de origem africana e mestiços perceberam lutas e problemas em

comum. Esta identidade se assentava no ódio ao mandonismo branco e português e na luta por direitos e liberdades. (RICCI, 2006, p, 06).

Dessa forma é inviável procurar entender a questão identitária sem observar as marcas deixadas por tão sangrento evento que ceifou vidas e subjugou o povo oprimido da Amazônia. Compreender a Cabanagem e o contexto que a gerou, suas consequências e os embates resultantes nos auxiliam a entender os eventos que se desenrolam na construção da identidade regional.

1.10 OS MURA E A CABANAGEM

Falar de dominação da Amazônia e de seus povos e não falar do papel do valente povo Mura nesse contexto é uma injustiça que não cometeremos aqui. Desde os primeiros instantes da dominação colonial as populações indígenas se rebelaram contra ela. Dentro dessa contextualização os Mura são parte importante nessa passagem da história Amazônica.

Os índios Mura ficaram conhecidos na bibliografia etnográfica como ‘corsários do caminho fluvial’. Viviam em suas próprias canoas, como se fossem suas casas, e se destacavam na resistência à ocupação pelos não índios. Sua imagem é marcada por traços guerreiros, destemidos, conhecedores de táticas sui generis de ataque e de emboscada, o que atemorizava e lhes concedia uma enorme fama de “perigosos”, principalmente nos idos dos séculos XVII a XIX, quando impediram, por sua presença e força física, o avanço das missões, do comércio português e das ações de cunho militar na Amazônia, especialmente na região compreendida pelos municípios de Autazes, Itacoatiara, Careiro da Várzea, Careiro do Castanho, Borba e Manicoré, Estado Amazonas. (PEQUENO, 2006, p,134)

Reconhecidamente hábeis navegantes dos rios da região do Solimões, Juruá, e Negro bem como seu domínio da região amedrontavam o homem branco. A imagem mostrada pelo colonizador é a de um povo bestializado e hostil. Segundo Pequeno (2006) Curt Nimuendaju em sua monografia publicada sobre o grupo e 1948 afirma que os mesmos foram mencionados pelo Padre Jesuíta Bartolomeu Rodrigues no ano de 1714.

A imagem dos Mura como inimigos foi sendo construída de forma que os chamados “homens de bem” “civilizados” clamavam pela destruição desses inimigos “[...]Os Mura constituíram o paradigma dos índios bárbaros, ou ‘de corso’, contra os quais se tentou mover a mais enfurecida guerra de extermínio durante o século XIX, na Amazônia[...]” (PEQUENO, 2006, p, 136) .

Essas concepções criaram uma prática destrutiva do povo Mura no plano físico e legal (através de leis de exceção). Denúncias contra esse povo justificavam perseguições e mortes indiscriminadas. Algumas ordens religiosas tinham interesse na produtividade das terras do rio Madeira, essa indústria extrativista lucrativa via a presença Mura na região como uma ameaça a ser combatida. Ainda segundo Pequeno (2006) são criados os Autos da Devassa contra essa

etnia (1738-1739) que basicamente consistiam em uma série de ações legais que intentavam criminalizar os índios dessa etnia. Como resultado da análise desses documentos o voto dos participantes foi de que não havia fatos suficientes que mostrassem que os mesmos eram culpados, entretanto, D. João VI autoriza que seja declarada guerra justa contra os Mura. Eles então passam a ser oficialmente inimigos do Estado e da Igreja sendo justificada sua escravização e morte.

Com a eclosão da Cabanagem os Mura lutam ao lado dos negros, brancos e mestiços revoltosos “[...]A Revolta da Cabanagem aterrorizou os setores dominantes da Amazônia nos anos de 1836-1840 e resultou em verdadeiro massacre aos revoltosos, causando cerca de 30.000 mortos, o equivalente a 1/5 da população total da Província do Amazonas[...]” (HEMMING, 1978. In: PEQUENO, 2006).

A repressão armada contra o movimento cabano marcou grandemente a história da Amazônia. Com um saldo de mortos superior a 30.000, a Cabanagem resultou na morte numerosa da população amazônica.

Vencidos, os Mura são colocados em aldeamentos e como estratégia de sobrevivência passam a integrar às missões e nos séculos XVIII e XIX percebe-se uma grande dispersão dos mesmos. Os efeitos da Cabanagem enquanto fator de reconfiguração de identidade étnica e de perda humana, pode ser sentido por essa população e por todas as demais ao longo de mais de cem anos.

1.11 A AMAZÔNIA CONTEMPORÂNEA

A Amazônia é uma região com imensa biodiversidade o que a torna foco de interesse de diversos personagens e, onde os seres humanos em tempos e espaços distintos deixaram sua marca. Ondas migratórias perpassaram-na desde tempos remotos, contudo sem interferir de forma predatória no equilíbrio ecológico local até a chegada do colonizador europeu que não tendo uma ligação afetiva com a floresta e não reconhecendo nela o lar de seus ancestrais a vê apenas como algo a ser explorado.

Pelo Tratado de Tordesilhas (1494), a maior parte do que conhecemos hoje como Amazônia pertencia ao Império Espanhol. Desde esse período, atendendo aos interesses dos colonizadores, novas ondas de migração e exploração solaparam a área trazendo novos atores que modificaram para sempre a feição da região. Doenças, fome, escravidão, miscigenação, criação de cidades e vilas são algumas das heranças deixadas pela chegada do homem branco. Desse assunto, assim fala Djalma Batista:

Para o índio, os resultados desse choque foram sumamente graves: houve mudança de métodos de trabalho e hábitos alimentares; a imposição de novas crenças, embora o absurdo de pretender que o primitivo pulasse, de um salto, do politeísmo ao monoteísmo; o propósito de subordiná-lo, pela escravidão declarada ou disfarçada aos conquistadores, além de modificações profundas na estrutura familiar. (BATISTA, 2010, p,55).

Samuel Benchimol em sua obra “Amazônia: Formação Social e Cultural” ressalta que à época da Independência do Brasil havia uma divisão de território em quatro sistemas autônomos: Grão-Pará e Maranhão (vivendo da extração de drogas do sertão, agricultura de cacau, arroz e algodão), Região Nordeste (com predomínio na Zona da Mata do cultivo de cana-de-açúcar e do criatório no rio São Francisco e sertão), complexo Minas Gerais – Rio de Janeiro – São Paulo (com uma certa articulação política, diversidade na agricultura e núcleos de mineração), Frente Gaúcha (dispersa em virtude da pecuária nas campinas mas com forte sentido de identidade) (BENCHIMOL, 2009, p.479).

Sobrevivendo da produção de bens primários e sujeitos aos interesses externos (Europa e Estados Unidos) tais regiões não mantinham relações articuladas entre si e delas a que apresentava completa estagnação até a metade do século XIX é a do Grão-Pará e Maranhão, hoje Amazônia. Na segunda metade do século XIX a presença brasileira na região começa a atuar a partir da exploração da extração de látex (BENCHIMOL, 2009, p.480).

Ainda segundo Benchimol inicia-se aí o período de abasileiramento da Amazônia, onde a imensa floresta recebe uma grande leva de migrantes de estados Nordestinos. Já na República, a partir de 1946 a ação do governo federal dará um novo fôlego à região. “Entramos, assim, num novo período em que a ação política do governo federal se fez mais atuante na região, por meio de novos instrumentos da ação, planejamentos e incentivos, visando diminuir as desigualdades regionais” (BENCHIMOL, 2009, p.480).

Iniciativas por parte do moderno Estado Republicano brasileiro tentaram estabelecer as fronteiras da região. Um desses esforços pode ser visto com a viagem de Euclides da Cunha ao Rio Purus “Nomeado, Euclides saiu de São Paulo para o Rio de Janeiro e de lá para Belém e Manaus, a bordo do vapor Alagoas, naquela que era a sua terceira viagem pelo mar [...]”. (BRAGA, 2002, p, 29)

Durante as décadas de 40 e 50 diversas agências e instituições se sucederam na região para exploração de suas riquezas até na década de 60 o processo de institucionalização e os programas brasileiros na Amazônia culminaram na criação da SUDAM, do Banco da Amazônia, da SUFRAMA e SUDHEVEA “Foi também durante essa década dos anos 60, após a mudança da capital federal para Brasília em 1959, [...] que foram lançados e iniciados os

grandes projetos dos eixos rodoviários de integração da Amazônia com o restante do país.” (BENCHIMOL, 2009, p, 482).

As estradas BR-010 (Belém-Brasília), BR 163 (Cuiabá-Santarém), BR 364 (Cuiabá-Porto Velho-Rio Branco) proporcionaram as primeiras ligações da região por via terrestre com o planalto central e litoral. A BR 319, Porto Velho-Manaus e a BR 174 Manaus-Caracará-Boa Vista, construídas na década seguinte levaram até a fronteira com a Venezuela o acesso por via terrestre.

Foi um período de grande expansão, contudo há sempre um preço a ser pago. As populações tradicionais e indígenas que se encontravam no caminho do progresso foram retiradas à força e muitas mortes foram o resultado dessa intervenção do Estado.

Mais uma vez os interesses dos indígenas não foram levados em conta. A política estatal da época via como necessário a integração dos mesmos à sociedade. A região é imensa e como os indígenas nela presentes não eram tidos como capazes de defendê-la tornava-se necessário o povoamento com a vinda de nova leva de migrantes e a implantação de colônias rurais (SOUZA, 2008). Depois desses percalços o movimento indígena inicia sua organização a fim de lutar pelos interesses da coletividade.

1.12 MOVIMENTO INDÍGENA NO ALTO RIO NEGRO: RESISTÊNCIA E LUTA

Um dos fatores que contribuíram fortemente para o processo de extermínio das diversas etnias e sua dominação foi a habilidade com que o colonizador europeu manipulou os desentendimentos existentes entre os indígenas promovendo guerras entre eles e, muitas das vezes agregando-os a seus exércitos.

Essa experiência fez com que os indígenas reconsiderassem suas posições belicosas se unindo para que, em conjunto, conquistassem o reconhecimento de seus direitos. Segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas o chamado Movimento Indígena é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos (SOUZA, 2008). Há um esforço desde os anos 70 onde lideranças indígenas de diversas etnias lutam com um objetivo em comum de conquistar seu espaço que culminaria com as vitórias da Constituição de 1988.

Nos anos 80, fruto da Doutrina da Segurança Nacional, nasce o Projeto Calha Norte que tem por objetivo “Promover a segurança e o desenvolvimento de uma faixa territorial localizada na Amazônia, tendo como limites as fronteiras com a Colômbia, Venezuela, Suriname, Guiana e Guiana Francesa”(SOUZA, 2008, p.19). De acordo com o discurso oficial vigente na época,

era defendida a necessidade de proteger da cobiça internacional o “extenso vazio demográfico da Amazônia fronteiriça brasileira” (o que eles consideravam como sendo vazio demográfico era na verdade ocupado por populações indígenas e tradicionais há gerações). Entretanto estudos advertem para o fato de que o plano dos militares, no que tange à relação com os povos indígenas, em nenhum momento considerou os anseios dos nativos da região. Nas palavras dos autores do Projeto Calha Norte restringir-se-iam as relações com os indígenas ao seguinte: “reconhecer os direitos territoriais indígenas reduzindo-se às áreas 'permanentemente ocupadas' pelos índios, isto é, as aldeias e o seu entorno, e diminuindo ao máximo a 'aderência' das terras indígenas à linha de fronteira internacional.”(SOUZA, 2008, p. 20)

Porque essa nova mudança, e porquê a não definição clara, por parte das autoridades e principalmente dos criadores dessa nova política indigenista ? “Porquê tanta urgência no momento em que também enfrentamos sérios problemas no que diz respeito às empresas mineradoras, aos trabalhos minérios ? “A nossa comunidade aqui, para melhor, para o bem-estar das comunidades no Içana, quer a não aceitação do Projeto Calha Norte.” - Gersem Santos, Baniwa, Segunda Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, Abril de 1987 (WRIGHT, 2005, p. 271)

Uma nova Era se anunciava para os povos do Alto Rio Negro, a volta dos homens brancos às terras indígenas com uma avidez por riquezas iria colocar à prova a determinação das etnias que há séculos circulavam pela região. Wright (2005) assim relata em sua obra que o profeta Kudui dos baniwa, pouco antes de falecer, no final dos anos 70 avisou seu povo sobre esse retorno dos brancos. Em menos de uma década estavam ali empresas de mineração e o Projeto Calha Norte.

Apesar de ter suas terras reconhecidas a demarcação para o povo baniwa teve que passar pelo entrave do favorecimento às mineradoras Goldmazon e Paranapanema inescrupulosamente manipulada pela FUNAI no início dos anos 80. A ideia do Calha Norte era que suas terras fossem divididas em colônias indígenas e florestas nacionais o que inviabilizaria todo e qualquer projeto de sustentabilidade das comunidades existentes e não permitiria a criação de outras tantas surgidas após esse momento. Ainda segundo Wright a exploração de recursos minerais, especificamente ouro, e a implantação do Projeto Calha Norte na área Baniwa foram implementados por meio de uma política de repressão e terror.

Mudanças políticas finalmente se desenharam no panorama do Brasil do final dos anos 80. No alto rio Negro, no ano de 1987 foi criada a FOIRN num contexto de mudanças profundas. Antecedida por um período turbulento na região onde os povos indígenas e o Governo Federal (ainda na ditadura militar) possuíam convicções e ideais diferentes sobre a questão da posse da terra e da autonomia indígena a FOIRN firma-se como importante suporte

à luta na região, assegurando a demarcação das terras indígenas da área de São Gabriel da Cachoeira (SOUZA, 2008).

Sua criação se deu na II Assembleia dos Povos Indígenas do Rio Negro em abril de 1987. Além da presença dos Povos indígenas estiveram lá também membros de organizações indigenistas, representantes do governo federal e estadual, da Igreja e das empresas mineradoras, onde os principais assuntos em pauta foram o Projeto Calha Norte, as atividades mineradoras e a regularização das terras indígenas (SOUZA, 2008).

A forte presença e influência da FOIRN junto às comunidades indígenas agregada à assessoria dada pelo Instituto Socioambiental (ISA) e ações articuladas com a FUNAI foi de fundamental importância para o fim de um longo período de debates tensos e pressões reivindicativas permanentes dos povos indígenas da região do médio e alto rio Negro pela posse e demarcação de suas terras (SOUZA, 2008).

Na educação a presença salesiana ainda é forte, mas a estrutura que sustentava o sistema até então empregado começa a ruir com o fechamento dos internatos nos anos 80. O movimento indígena que até então focara na questão da demarcação de suas terras agora buscava solução para os problemas de saúde e educação. A busca pela identidade da educação escolar indígena da região.

Em 2006, em São Gabriel da Cachoeira acontece uma grande mobilização a fim de discutir um programa de educação escolar indígena envolvendo todas as entidades que atuavam com a questão. O objetivo era fortalecer a diversidade socioambiental da região e contou com a participação do ISA, FOIRN, ESCOLA AGROTÉCNICA FEDERAL (atual IFAM – Campus São Gabriel da Cachoeira), SEMEC, APIARN, SEDUC (compareceu à reunião, mas não aderiu à proposta). No ano seguinte o conselheiro indígena Gersem Luciano Baniwa solicita uma reunião ordinária na maloca da FOIRN a fim de ouvir os professores. Essa reunião foi um marco importante para dar o fôlego necessário às escolas indígenas de colocarem seus projetos em andamento efetivamente (ISA, 2010).

A visão da necessidade de lutar pela manutenção não apenas de suas terras, mas do conjunto de suas tradições levou o movimento indígena a se engajar na luta por uma escola diferenciada onde as tradições fossem valorizadas e os jovens pudessem ver a importância de manter sua relação com os antepassados como forma de resistência à dominação cultural imposta pela sociedade nacional.

1.13 PROBLEMATIZAÇÃO E QUESTÃO DA PESQUISA

Desde meu começo como professora no IFAM/CSGC uma inquietação me levava a questionar a forma de conduzir minhas aulas. Por que os alunos ali eram tão passivos? Ninguém questionava ninguém falava nada. Esse deveria ser o sonho de qualquer professor, mas o silêncio demasiado é sinal de problemas quando se tratam de adolescentes.

Os alunos eram no início do primeiro ano extremamente apáticos, com o decorrer do curso eles até se soltaram um pouco, mas como vim de outra realidade, tinha como parâmetro alunos mais agitados. Este comportamento dos/as estudantes me incomodava. A falta de questionamentos, de arguição por parte deles. Um silêncio ensurdecedor me incomodava muito. Por que eles eram assim? Essa passividade foi por mim percebida, também em outras áreas na comunidade que circunda o Instituto e não só nos alunos. Uma extrema dependência da decisão de outrem para dar andamento em suas vidas. Ora o padre da paróquia, ora a madre diretora da escola, ora outra pessoa que supostamente teria mais condições do que eles para darem andamento em algum assunto. Indagava-me como isso era possível?

Essas inquietações e questionamentos me levaram a observar a formação que era dada a eles no período que antecedia seu ingresso na instituição. Essa observação foi de extrema importância para a formulação da questão da pesquisa. Os alunos oriundos dessa educação formavam um grupo de jovens “bem comportados”, porém que não questionavam e aparentemente sem iniciativa. E talvez o mais grave, não reconheciam, em sua maioria a sua origem tendo vergonha de dizer a qual etnia pertenciam.

À medida que fui interagindo e conhecendo a história da região, principalmente, através das incursões de trabalho nas diversas comunidades indígenas, por conta do trabalho desenvolvido como professora e, como pesquisadora do NUGLAN (Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos) como mencionado anteriormente tomei conhecimento do modelo de educação oferecida pelos padres da ordem Salesiana no alto rio Negro destinada às diferentes etnias indígenas estabelecidas nesta região.

A construção de grandes igrejas, escolas e hospitais no coração da Floresta Amazônica, trouxe uma mudança radical no modo de vida bem como a adoção de uma nova língua, cabe ressaltar que as observações de que há relatos chocantes de proibição do uso da língua materna ao emprego de castigos corporais a quem transgredisse tais normas da educação preventiva no início dos tempos de evangelização salesiana no alto rio Negro, contudo o que resultou dessa relação que vai além, dos castigos físicos, à desconsideração dos conhecimentos tradicionais, sua mitologia e a perda língua maternais, são aspectos que merecem uma reflexão mais

aprofundada. Assim, após andanças empíricas e, reflexões teóricas iniciais este estudo se delineou na perspectiva compreender as relações entre os diversos grupos étnicos e sociais que compõe a região do alto Rio Negro, mas com enfoque na reconfiguração da identidade étnica dos indivíduos através das várias ações que a promoveram.

Observando os fatos que se sucederam questionamentos surgem a fim de preencher lacunas a respeito de quais elementos contribuíram de forma decisiva para a formação do espectro social da região. Nesse sentido é válido considerarmos a influência deixada pela Educação Salesiana e, as implicações nas relações étnicas na educação indígena contemporânea na Região do alto rio negro bem como a presença dos comerciantes, dos militares dos pesquisadores, dos movimentos messiânico. Perceber se e como esses novos atores no campo social influenciaram nas relações étnicas da região é o objetivo desse estudo.

1.14 CONCEPÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA: UMA DISCUSSÃO COM A CIÊNCIA

Nas palavras de Alfredo Ladislau podemos perceber a amplitude de se estudar qualquer assunto na Amazônia:

A Amazônia, sob qualquer ponto de vista em que se possa observar, tem sido, até hoje, uma grande vítima das suas próprias grandezas. Descomedida em todas as manifestações da natureza prodigiosa, cria e alimenta, ela mesma, as dificuldades mais insuperáveis para ser estudada e conhecida e os violentos obstáculos com que se opõe à exploração de suas riquezas[...] (LADISLAU, 2008, p, 41).

Mesmo assim, com todas as adversidades conspirando para o impedimento, diversas pesquisas vêm sendo realizadas na Amazônia há tempos, não com a frequência e a profundidade que a região assim o merece, entretanto, como o referido autor mesmo disse a Amazônia tem sido vítima de sua própria grandeza. Nossa pesquisa em questão, as reconfigurações das relações étnicas no alto rio Negro, restringiu-se a uma parte do vasto território Amazônico.

O alto rio Negro tem sido amplamente explorado em diversos aspectos e temáticas são estudadas. De estudos para a cura da malária à educação - no que diz respeito à temática da educação o enfoque tem sido na salesiana, indígena e escolar indígena - foram estudadas por diversos pesquisadores, entretanto as consequências da interferência do não indígena na educação e nas relações étnicas da região é uma temática pouco evidenciada.

A chegada das instituições formais representantes do Estado brasileiro como as Forças Armadas, o ir e vir de pesquisadores e o advento messiânico deixou sua marca na sociedade local contribuindo para reconfiguração das relações étnicas?

A partir da perspectiva de que as relações sociais não são estanques ou isoladas pretendo reconhecer quais os efeitos da interação dos indígenas com outros grupos sociais externos - salesianos, militares e comerciantes. A relevância de tratar esse tema está justamente na diferença étnico cultural da região e como esses foram tratados pelo colonizador, pelos representantes do Estado e da Igreja.

Minha formação acadêmica foi sólida na área de Letras e Literatura entretanto meus estudos em Ciências Sociais foram incipientes. O desafio agora no mestrado seria me apropriar das teorias das Ciências Sociais a fim de validar o projeto proposto lançando um olhar sobre a sociedade e cultura na Amazônia numa perspectiva interdisciplinar trazendo a compreensão das implicações resultantes das relações entre os povos indígenas da região do alto Rio Negro e os colonizadores, bem como da reconfiguração das relações étnicas resultantes desse convívio. Isso só será possível com ferramentas teórico – metodológicas que aproximem o máximo da realidade que é complexa e dinâmica.

A vida moderna reconfigurou sociedades e costumes, essa reconfiguração impulsiona o nascimento de ciências que procurassem entender a dinâmica que envolve as relações sociais.

[...] Logo, para entender a gênese da sociologia precisamos explicar sua ligação com uma mudança de ‘consciência’, ou seja, o surgimento de novos métodos de interpretação da realidade, tanto da natureza como da sociedade. Temos que considerar, portanto, os **fatores epistemológicos**, pois a elaboração da ciência sociológica resulta também de uma nova constelação no campo do saber e do conhecimento (SELL, 2010, p.19).

A tentativa de explicar o mundo de forma racional e lógica vem acompanhando a humanidade desde a Grécia Antiga. A filosofia foi a forma de conhecimento predominante no mundo intelectual ocidental durante a idade antiga e média. Entretanto com a modernidade o pensamento ocidental tem uma drástica mudança com o surgimento da ciência moderna (SELL, 2010).

O conhecimento parte de uma reflexão filosófica. As diversas ciências que surgiram desde então procuram formas de organizar seus conhecimentos com o auxílio da filosofia. A sociologia surge como ciência no século XIX. Ela é o estudo da vida social humana e da sociedade tendo como objeto de estudo nosso próprio comportamento como seres sociais. (GIDDENS, 2005). Nesse momento histórico, os fatos que se referiam ao que conhecemos como sociedade eram estudados a partir da ótica da filosofia política.

Aplicando os princípios científicos aos estudos dos fenômenos sociais os intelectuais mudam a forma de ver e explicar a vida social. Não só a sociologia procura compreender e estudar a vida social moderna, praticamente toda reflexão que se propunha a investigar os

aspectos diversos da sociedade que surgiu nesse período aplicou o método científico para realizar esses estudos (SELL, 2010).

Os estudos sociológicos passam por Durkheim, Karl Marx e Max Weber no início do século XX. Cada um fará seus estudos baseado em postulados e metodologias que visavam esclarecer a constituição das sociedades. Nos deteremos aqui em Max Weber por ver nele maior afinidade com nossa visão de análise sociológica.

Weber baseará sua teoria sociológica, diferentemente de Durkheim e Comte, no sujeito e não no objeto. A visão de que o indivíduo é o elemento fundamental para a compreensão da realidade social perpassa a produção metodológica e epistemológica do autor. Sendo assim inaugura uma nova forma de interpretar a realidade social que ficaria conhecida como teoria sociológica compreensiva. Seu objetivo era restabelecer a unidade das ciências sociais e culturais, superando o abismo entre escola marginalista (matriz positivista) e a escola histórica (matriz historicista) (SELL, 2010, p.108)

A sociologia alemã, no geral, procurava um novo caminho que não fosse o positivismo de Comte. Baseados na observação de Wilhelm Dilthey (1833-1911) de que as ciências naturais procuram explicar as relações causais entre os fenômenos enquanto as ciências humanas necessitam compreender os processos da experiência humana os quais são mutáveis, vivos e necessitam ser interpretados a fim que deles se extraia o sentido. Weber revisitar essa ideia aprimorando-a.

[...] o conhecimento científico cultural tal como entendemos encontra-se preso, portanto, a premissas 'subjetivas' pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentam alguma relação, por muito indireta que seja, com os acontecimentos a que conferimos uma significação cultural. (WEBER, 1991, p.98. In: SELL, 2010, p. 109).

Este autor enfatiza que “as ciências sociais são essencialmente hermenêuticas e marcadas pela relação com as ideias de valor” (SELL, 2010, p.109). Contudo mesmo reconhecendo sua dimensão valorativa Weber não concordava com a tese de que as ciências sociais estavam sujeitas a método idealizante. Para ele o entendimento dos fenômenos sociais passaria obrigatoriamente pela ideia de causalidade e procedimentos explicativos assim como as ciências naturais. O sociólogo, a seu ver, deveria saber integrar esses dois métodos (individualizante/compreensivo e generalizante/explicativo) onde, através do individualizante é possível selecionar os dados da realidade que deseja pesquisar com destaque à singularidade e os traços que definem seu objeto.

Weber vai utilizar-se do método generalizante pondo em prática “o princípio da causalidade que busca estabelecer relações entre os fenômenos evidenciando que determinados

eventos podem ser explicados a partir de determinadas causas que geram este fenômeno (causa eficiente)”. (SELL, 2010, p.110). Ele após estabelecer os princípios epistemológicos e metodológicos ocupa-se em refletir sobre os fundamentos lógicos das ciências sociais tentando esclarecer “qual é a função lógica e a estrutura dos conceitos com os quais trabalha a nossa ciência, à semelhança de qualquer outra”(WEBER, 1991. p.100. In: SELL, 2010) com essa visão ele elabora o conceito de tipo ideal sendo essa uma síntese entre os dois métodos, o compreensivo ou individualizante e o generalizante.

Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo de pensamento (WEBER, 1991, p.106. In: SELL, 2010, p.111)

A fim de entender e elucidar a grande diversidade do comportamento humano Weber se vale de seu método tipológico apresentando sua teoria dos tipos de ação. Ele consegue identificar e enumerar quatro tipos de ação delineados a partir de uma gradação formal de racionalidade e irracionalidade. São elas: ação social referente a fins, ação social referente a valores, ação social afetiva e ação social tradicional. Quanto mais próxima do primeiro tipo mais racional.

Desenvolvendo estudos em diversas áreas Weber depara-se com questões de estudos histórico-comparativos no espectro das religiões mundiais. De acordo com sua abordagem:

a modernidade é fruto de um longo e peculiar processo histórico-social de **racionalização**. E embora a razão ocidental tenha trazido para o homem a capacidade de dominar o mundo, especialmente através da ciência e da técnica, trouxe também consequências negativas: a perda de sentido da vida e a perda da liberdade (WEBER 1991 In: SELL, 2010, p.119).

Tendo em vista realizar seu estudo sobre a modernidade Weber dedica-se a compreender como se relacionam a moderna conduta capitalista e o protestantismo. Sua obra *A Ética Protestante e o “espírito” do capitalismo* escrito em 1904 mostra dois problemas relacionados. Trata-se, primeiramente, de uma investigação sobre o início do capitalismo moderno. Assim como o Estado, a Universidade a arquitetura, o capitalismo racional é uma criação da civilização moderna ocidental.

Observando essas características e a perspectiva compreensiva de Weber acredito que sua orientação teórico-metodológica seja a mais adequada a fim de tentar responder a indagação proposta por este estudo seja essa qual as consequências para as relações étnicas no alto Rio Negro com a presença do não indígena. Neste sentido existem três dimensões que considero relevantes: a racionalidade religiosa; O estudo das categorias raça, etnia e nação e a visão compreensiva com relação ao indivíduo.

A primeira, a racionalidade religiosa, que em seus estudos sobre religião cujos temas versavam a respeito do racionalismo ocidental, questionava o seu caráter específico diante dos povos do oriente, de onde ele veio e o que significa na vida do homem contemporâneo Weber aponta uma das características mais importantes da moderna sociedade que é o racionalismo da dominação do mundo.

Ao não se limitar ao estudo das religiões ocidentais proporcionou ao autor uma visão ampla da sociedade e nessa análise comparativa ele pode traçar um quadro da evolução cultural da modernidade. O autor produz uma detalhada análise do “processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios” (WEBER, 1967, p. 30. In:SELL, 2010) onde ele tenta explicar a partir dos conceitos de racionalização, desencantamento do mundo e secularização.

A segunda seria seus estudos sobre o conceito de raça, etnia e nação em um dos capítulos de sua obra. Em seu trabalho “Economia e Sociedade” Weber procura entender as mudanças por que passa a sociedade alemã considerando fatores anteriormente ignorados como a questão étnica. A Alemanha era uma região com diversos grupos étnicos, variações linguísticas e dialetais e passava por um momento de unificação territorial. Os temas raça, etnia e nação foram abordados por Weber para compreender as mudanças da sociedade alemã daquela época.

A terceira a dimensão do trabalho de Weber considera necessário a compreensão do indivíduo, tendo como objetivo a ação social e vendo a análise social como um processo constante. Analisando os diferentes pontos da vida social Weber forneceu contribuições inestimáveis para a expansão das áreas específicas ou aplicadas da sociologia.

1.15 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS:

Em virtude do meu tempo já dispensado em ações pedagógicas junto ao IFAM-CSGC, foi possível através das observações feitas como docente traçar um perfil dos alunos e das relações existentes entre eles.

Dessa forma a etnografia torna-se instrumento indispensável para auxiliar o desenvolvimento da pesquisa “Quais as consequências do impacto da presença dos não indígenas para as relações étnicas do alto Rio Negro e suas reconfigurações?” considerando-se que em virtude de minha postura como professora sempre realizei anotações a respeito das atividades executadas em sala de aula bem como em atividades de campo.

Por tratar-se de uma metodologia onde o pesquisador tem a oportunidade de interagir com o objeto de estudo fazendo suas observações e considerações a respeito do grupo observado,

visto que a interação ocorrida em virtude das atividades por mim realizadas no IFAM, a etnografia foi o instrumento escolhido para a realização do trabalho.

O embasamento em referências e documentos proporciona ao pesquisador maior segurança na execução de seu trabalho. “Mostra, por meio da compilação crítica e retrospectiva de várias publicações, o estágio de desenvolvimento do tema da pesquisa (AZEVEDO, 1998) e/ou estabelece um referencial teórico para dar suporte ao desenvolvimento o trabalho.” (SILVA&MENEZES,2001, p.99)

Segundo CRESWELL (2010) a pesquisa qualitativa emprega diferentes concepções filosóficas, estratégias de investigação, métodos de coleta, estratégias de coleta, análise e interpretação de dados. As estratégias selecionadas para auxiliar no projeto de pesquisa têm grande influência sobre os procedimentos. O desafio agora seria encontrar instrumentos que nos auxiliassem a desenvolver o trabalho proposto. Os direcionamentos dados pelo trabalho de Weber conjugado às peculiaridades do objeto em questão me impulsionaram a ver na pesquisa qualitativa a estratégia mais adequada ser empregada e ter como instrumentos para essa investigação o uso da etnografia e da pesquisa bibliográfica. Vale lembrar que o fator cultural é imprescindível para a realização das análises aqui feitas procuramos o auxílio de Franz Boas tendo em vista sua perspectiva cultural da Antropologia.

Franz Boas é considerado o pai da Antropologia Cultural americana e de maneira revolucionária proporcionou um novo olhar às culturas anteriormente classificadas como atrasadas ou inferiores. Em sua perspectiva não existiria cultura atrasada e a visão aplicada pelos seguidores de Darwin onde as culturas evoluíam assim como os seres foi desconstruída por ele.

O primeiro texto, ‘As limitações do método comparativo da antropologia’, foi lido em um encontro da American Association for the Advancement of Science (AAAS) em 1896. Trata-se de uma crítica contundente ao método do evolucionismo cultural – chamado por Boas, nesse texto, de ‘método comparativo’ ou ‘novo método’(...) Impulsionado pela analogia com a teoria da evolução biológica (...), essa linha buscava descobrir leis uniformes da evolução, partindo do pressuposto fundamental de uma igualdade geral da natureza humana. Em função disso todos os diferentes povos deveriam progredir segundo os mesmos estágios sucessivos, únicos e obrigatórios – daí o uso que os evolucionistas fazem de ‘cultura humana’ e ‘sociedade humana’, sempre no singular. (...) A *comparação* entre tais elementos permitiria esclarecer, não só esse caminho único da evolução da humanidade, como também o estágio no tempo em que cada povo se encontra. Obviamente esses autores colocavam no ápice do processo de evolução a própria sociedade em que viviam. (CASTRO, 2004, p, 15).

A crítica de Boas era menos à teoria do que ao método usado. Em sua opinião supor que fenômenos aparentemente similares tiveram a mesma origem não era o suficiente para provar de onde provinham. Segundo ele seria necessário arguir desses fenômenos se não teria ocorrido

um desenvolvimento independente ou se não teriam sido legados de povo para povo. Boas igualmente critica nesse texto o determinismo geográfico pois via que o meio ambiente não exercia influência determinante, mas sim limitada sobre a cultura humana. (CASTRO, 2004). Para Boas as culturas eram ao mesmo tempo unidades naturais possíveis de serem delimitadas e apreendidas empiricamente sendo igualmente a manifestação do espírito de um povo.

A necessidade de o pesquisador participar da coleta de dados da pesquisa, observar e documentar todos os aspectos atentando-se aos detalhes fez com que o método usado por Boas fosse discutido e divulgado entre seus pares na Antropologia Cultural.

Nesse sentido Roberto Cardoso de Oliveira no Cap. 1 de “O Trabalho do Antropólogo” nos esclarece a importância no olhar, ouvir e escrever quando se realiza o trabalho de observação a fim de documentar com exatidão e cuidado as nuances da sociedade em questão. Da mesma forma Nilda Alves e Regina Garcia Leite em “A necessidade da orientação coletiva nos estudos sobre o cotidiano: duas experiências” se posicionam de igual maneira à necessidade da acuidade na observação, e participação no cotidiano escolar a fim de ter subsídios para a análise proposta. O método etnográfico é um processo de pesquisa flexível onde o pesquisador geralmente procura responder às perguntas sobre a cultura do grupo que é seu objeto de estudo.

O termo etnografia significa a descrição de um grupo social e deriva-se do grego *ethnos* – estrangeiro ou bárbaro e *graphien* descrever. Foi adaptado para descrever um grupo cultural. Vale-se da descrição dos modos de vida da humanidade realizando o relato social de uma pessoa ou da estrutura social de um grupo. Sua adoção crescente por diversas ciências faz com que o pressuposto principal da mesma seja assumido: interagir diretamente com as pessoas em sua vida cotidiana a fim de compreender melhor as concepções, práticas sociais e os valores que dão aos mesmos. “A inscrição em um texto compreensivo pode assumir modos, estilos e linguagens consentâneos com os objetivos da etnografia e com o público a quem se destina.”(CHIZZOTTI, 2010, p. 65)

SEÇÃO II – IDENTIDADE NACIONAL, IDENTIDADE ÉTNICA E A LÍNGUA MATERNA

Como falamos anteriormente a passividade dos alunos me instigou a procurar o que os tornara assim e mais do que isso, o fato da desconsideração de suas raízes me intrigou ao ponto de questionar se as relações étnicas foram de alguma forma reconfiguradas com a presença dos indivíduos não indígenas. Ficou claro para mim que o foco maior dessa pesquisa centrar-se-ia na questão da identidade étnica e nas relações resultantes das mesmas.

Acredito que a realização de uma análise a respeito das relações étnicas na região Amazônica e, especificamente, no Alto Rio Negro nos permita visualizar dentro do complexo quadro das questões regionais quais mudanças ocorreram com o passar do tempo, quais pontos foram afetados com essas mudanças favoráveis e outras nem tanto e como as mesmas nos ajudaram a delinear o atual quadro da sociedade da região (com suas problemáticas e características próprias).

Mas para desenvolvermos tal discussão é necessário compreendermos a questão da identidade nacional e da identidade étnica. Para tanto farei o relato de experiência ocorrida no ano de 2012 onde podemos observar o desenrolar da configuração das relações étnicas em sala de aula e sua percepção em “ser índio” ontem e hoje.

Durante o primeiro módulo da Licenciatura Intercultural em Física que teve início em 2012 tive a oportunidade de ministrar aulas de Língua Portuguesa. Entretanto como trabalhar numa turma tão diversa? Treze das vinte e três etnias estão presentes numa mesma sala, com línguas e costumes diferentes, tendo em comum o desejo de aprender.

Historicamente o alto rio Negro recebeu desde o século XVII a visita do colonizador que se estabeleceu ao longo do rio a fim de “evangelizar” e negociar cativos. A vila de Mariuá, hoje Barcelos, foi a capital da província do Rio Negro e sediou um posto de triagem onde o Padre Jesuíta Avogardi “inventariava” os indígenas e os encaminhava para seus destinos (WRIGHT, 2005). A documentação desse período que infelizmente encontra-se muito deteriorada, apesar dos esforços de conservação, relata uma grande movimentação de cativos negociados por etnias inimigas junto aos portugueses resultando num intenso movimento em direção aos descimentos e às cidades e vilas maiores que demandavam de mão-de-obra escrava (WRIGHT, 2005).

Sabidamente a região é povoada por diversas etnias que ao longo do tempo conviveram e negociaram entre si. A realidade multiétnica é muito anterior ao colonizador europeu. Os reflexos da interação com a cultura do colonizador configuram-se modernamente através da

incorporação de hábitos e costumes culturais externos, a adoção de sistemas políticos anteriormente estranhos a esses grupos bem como adequação ao sistema educacional nacional.

O amadurecimento da sensibilidade para com o tema das diferenças culturais é uma conquista recente. Mas o problema do encontro e do conflito entre culturas é antigo. E tem sido enfrentado e resolvido geralmente valendo-se de perspectivas etnocêntricas, que pretendem impor o próprio ponto de vista como o único válido. De modo particular, no mundo ocidental a cultura europeia tem sido considerada natural e racional, erigindo-se como modelo da cultura universal. Desse ponto de vista, todas as outras culturas são consideradas inferiores, menos evoluídas, justificando-se, assim, o processo de colonização cultural [...] (FLEURI, 2003, p. 18)

A perspectiva doutrinária a qual Fleuri (2003) se referiu via como necessário “auxiliar” aos povos menos “evoluídos” a se desenvolverem abandonando toda e qualquer forma considerada errada de pensamento que estivesse ligada às raízes míticas, religiosas ou culturais desses povos. Segundo esse autor a própria escola tem desempenhado papel importante na relação colonizador e colonizado “mundo ocidental x mundo oriental; saber formal escolar x saber informal cotidiano; cultura nacional oficial x culturas locais etc., contribuindo para a manutenção e difusão dos saberes mais fortes contra as formas culturais que eram consideradas como limitadas, infantis, erradas, supersticiosas”. Tal concepção justificou a escravização dos povos nativos das regiões colonizadas.

A questão intercultural no Brasil passou a ser discutida em outra perspectiva a partir da adoção de políticas públicas no âmbito da educação onde os Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas dão real relevância às ações afirmativas junto às minorias étnicas.

Tendo em vista que a região do Alto Rio Negro passa por grandes transformações e a realidade multilíngue (que possui ou fala muitas línguas) e multiétnica (que abrange várias etnias) sempre faz parte de sua estrutura desde tempo muito antigos a proposta do trabalho intercultural e multilíngue procura contemplar as diversas etnias da região valorizando sua ancestralidade, as línguas e mitos de cada povo.

Diferenças culturais marcantes saltam aos olhos quando os estudantes iniciam seus relatos e mostra a maior riqueza dessa região: seu povo. Percebemos essas diferenças culturais ao solicitarmos que alunos de diversas etnias relatem a criação do mundo na concepção de seus ancestrais. Cada etnia tem a sua forma particular de explicar o surgimento do homem na terra, tendo constantemente em vista o meio ambiente onde originariamente estão localizadas. O traço em comum que percebemos é a descendência sobrenatural. Sempre um ser superior se encarrega de criar o homem e ensiná-lo a viver na terra. Duas dessas histórias podem ser resumidas para fins de melhor entendimento: Mito da Cobra-canoa ou Canoa da Transformação (etnia tukano), Mito da criação do povo Yanomami - Periporiwë.

a) A primeira, relatada pela etnia Tukano:

“Antigamente não existiam os seres humanos, nem a terra, mas já existia um ser que os indígenas consideravam como um Ser Supremo. O nome dele era Umukohó Yêhkæ . Ele foi o responsável pela criação da Ye’pá Mahsõ, que por sua vez tem a missão de criar o mundo e os seres humanos. Entretanto ela criou apenas o mundo Quando criou a Terra ela viu que seria bom criar alguém que habitasse nela, sendo assim, criou dois seres que vão auxiliar na criação da humanidade, são eles Umukohó Mashæ (ancestral dos Desana) e Ye’pa Mahsæ (ancestral dos Tukano). Eles auxiliaram na criação dos demais seres e da terra. Para isso teve a ajuda de Pamæri-pirõ-yæhkæ (Cobra canoa da transformação), que na verdade era uma cobra grande. Eles precisavam da ajuda de Pamæri-pirõ-yæhkæ para transportar os humanos para a terra. Após criados os homens ficaram em um lugar místico. O nome desses humanos recém criados era Pamæri-mahsã que quer dizer “gente da transformação”.

Após todos os humanos terem embarcado a viagem começou. A embarcação veio do Leste para o Oeste. No caminho iam descendo seres encantados e executando tarefas e iam ficando pelo caminho. Quem conduziu a viagem foi Umukohó Mashæ e Ye’pa Mahsæ Todas essas tarefas executadas por eles foram muito importantes pois ajudaram no desenvolvimento físico e espiritual do homem que estava por nascer.

Depois de muito tempo de viagem eles chegam até um lugar chamado Pamæri pe’ e no rio Uaupés, onde os humanos tiveram sua transformação final tornando-se humanos de fato como conhecemos hoje. A partir daí os humanos passaram a desembarcar em um único lugar esses eram os ancestrais das etnias. Cada ancestral recebeu um lugar onde podiam aperfeiçoar tudo o que aprenderam durante a viagem e assim deixar uma herança para as gerações que viriam. A viagem continua pelo Uaupés e afluentes cruzando todo continente sulamericano e deixando todos os povos indígenas da região.

Chega ao fim a viagem da Cobra canoa da transformação e dos Pamæri-mahsã . Após cumprida a missão, os seres sagrados e a Canoa da Transformação voltam ao lugar onde tudo começou.

(Prof. Joscival Vasconcelos Reis - Etnia Tukano – autodenominada Ye’pa-mahsã)

b) O segundo relato é yanomami e conta a criação desse povo:

“Os Yanomami são filhos do sangue da lua”

“No começo Periporiwë era o criador de tudo. Mas ele sofre transformação e vira um monstro. O povo que vivia com Periporiwë começa a ser assassinado e ninguém sabe quem é o assassino. Um menino é morto e quando seu pai o encontra sem vida o crema. O povo de tristeza

deixa o lugar. Suhirina quer descobrir quem é o assassino e se esconde para descobrir quem está matando o povo. Com o nascer do dia aparece Periporiwë no lugar onde o menino foi cremado. Periporiwë assume que está matando seu próprio povo.

Suhirina ouve e admirado com aquilo vai chamar o povo para matar Periporiwë. O povo de tristeza não quis voltar. Uhutimãrîwë foi o único a responder ao chamado de Suhirina para caçar Periporiwë. Uhutimãrîwë não teve coragem de enfrentar Periporiwë. Suhirina ordena que Uhutimãrîwë ataque mas esse falha (Panema). Periporiwë estava fugindo devagar para sua casa no céu. Suhirina (Marupiara) com uma única flecha atinge o coração do monstro. Periporiwë grita: PERIPORI! Quando ele grita seu sangue cai no chão e dele surgem pessoas que gritavam e lutavam. Nessa confusão Suhirina e Uhutimãrîwë morrem. Do sangue derramado nasce o povo Yanomami. O Povo Yanomami é filho do sangue de Periporiwë (a Lua).”

Aluno Sarney Barbosa Góes – Licenciatura Intercultural em Física da etnia yanomami
(Etnia yanonami clã Cauapuriweteri).

A questão da origem mítica permeia todas as etnias da região sendo ponto de partida para as discussões que se seguiram. A proposta inicial foi trabalhar a diversidade linguística e através dela situar o indivíduo dentro da sociedade regional e da brasileira. O recurso inicial foi a apresentação de uma série de textos e vídeos sobre a temática da multiculturalidade.

Como a temática sugerida desde o início do módulo fora contemplar a diversidade das culturas indígenas surge o plano de se fazer a resenha de um dos três livros com esse tema do autor romântico José de Alencar.

O objetivo principal da atividade seria a produzir de uma resenha e como objetivos específicos figuravam observar as características do índio alencariano e estabelecer uma linha comparativa entre eles e os índios da vida real, além de percebermos se havia a questão da verossimilhança nas histórias de Alencar. Foram lidas as seguintes obras de José de Alencar: “Iracema”, “Ubirajara” e “O Guarani”.

No decorrer do desenvolvimento do trabalho a interação entre os estudantes das diversas etnias debatendo sobre o tema levou-os a realizar análises sobre as personagens apresentadas. Traços culturais das etnias retratadas pelas narrativas alencarianas, as semelhanças e as diferenças entre elas e as do alto rio Negro. Tivemos momentos de reflexão a respeito de como eram os índios no passado, como são os índios hoje (rodeados de tecnologia e lutando por suas tradições) a herança ainda preservada, qual o legado para as gerações futuras e quais são suas

expectativas e esperanças. Emergem aí os primeiros questionamentos a respeito da questão identitária.

2.1 KARIWAS⁴, OS FILHOS DA COBRA-CANOA E OS FILHOS DO SANGUE DA LUA

Kariwa é o nome genérico dado a todos os não indígenas significando “homem branco” na língua geral. Aqui trataremos como os filhos da cobra-canoa àqueles pertencentes às etnias da família linguística tukano oriental e os filhos do sangue da lua, nos reportando à origem mítica, aos yanomami.

2.1.1 *COMERCIANTES E MILITARES: UMA PRESENÇA CONSTANTE NAS CURVAS DO ALTO RIO NEGRO*

Antes de iniciarmos as considerações sobre os povos rionegrinos é necessário pontuarmos a respeito dos elementos externos que hoje fazem parte do cenário social da região. O nascente capitalismo do século XVI trouxe os portugueses até as terras da América. O ímpeto de explorar e procurar novas riquezas fez com que as mais distantes fronteiras fossem alcançadas. A tênue fronteira entre o império português e espanhol foi quebrada na ocasião da União das Coroas Ibéricas quando o Rei Felipe II da Espanha (Felipe I de Portugal) se torna o soberano das possessões de ambos os países, esse contexto político inusitado favoreceu a exploração de novos territórios mais para o interior da colônia sem o “entrave” do Tratado de Tordesilhas. Ondas de exploradores se embrenharam nas matas da Amazônia em busca de riquezas e de mão-de-obra escrava (FREIRE, 2008).

É, finalmente, após a chegada de Francisco Caldeira Castelo Branco, que a Amazônia é rebatizada de ‘Feliz Lusitânia’ e loteada em capitânias hereditárias. Neste período, Portugal se encontrava unificado com a Espanha pelo mesmo governo: a dinastia filipina. (FREIRE, 2008, p. 38)

Após o fim da União das Coroas Ibéricas, com a ascensão da dinastia de Bragança, Portugal impôs novos limites ao seu império na América considerando que seus súditos haviam se estabelecido muito além do Tratado de Tordesilhas (KANTOR, 2007). A posição fronteiriça de São Gabriel da Cachoeira traz preocupação desde nossos tempos como colônia portuguesa. A vulnerabilidade da fronteira trouxe para a região no início de nossa história oficial um punhado de soldados que se estabeleceram criando o Forte de São Gabriel, estrategicamente

⁴ Kariwa: homem branco em língua geral.

localizado no ponto mais estreito do Rio Negro, em frente onde hoje conhecemos como Pedra da Fortaleza ou Pedra da COSAMA.

O comércio de escravos impulsionou grandemente a exploração da região. Valendo-se de desentendimentos étnicos os portugueses aliavam-se a algumas tribos que vendiam seus prisioneiros aos colonizadores. A administração colonial situada em Mariwá, hoje Barcelos, na figura do jesuíta Padre Avogardi encarregava-se de distribuir os indígenas entre as cidades de Manaus, Belém e os descimentos. A partir do momento em que o colonizador se estabelece na região do Rio Negro nasce uma teia comercial que perdura até os dias de hoje (WRIGHT, 2005).

A chegada dos regatões, negociantes que traziam às comunidades recém-formadas algum “conforto” da civilização como sabão, munição, sal e açúcar, fez com que as relações comerciais existente primeiro entre as etnias, depois expandidas para o colonizador que comercializava cativos fosse novamente dilatada para absorver essa nova figura. O índio da região passa a negociar com os regatões e a depender deles para ter o fornecimento de bens da “civilização”. Esses comerciantes levavam do alto rio Negro, muitas das vezes jovens indígenas para trabalhar na capital da província (SOUZA, 2008).

Podemos citar aqui como exemplo o povo Werekena, situado no rio Xié. Essa população durante muito tempo foi totalmente dependente dos comerciantes contraindo dívidas impagáveis que os obrigavam a trabalhar em condição de servidão na extração de recursos naturais como látex e piaçaba para quitar a dívida causando dor e sofrimento.

A Amazônia vive seu período áureo da exploração do látex. O comércio pujante trouxe para cá um grande número de migrantes, em sua maioria nordestinos, fugindo da seca e da miséria em busca da riqueza da borracha. Esses migrantes em grande parte contraíram matrimônio com indígenas rionegrinos e estabeleceram-se como comerciantes, motoristas, autônomos num período posterior à exploração do látex. Outros para lá se destinaram com a intenção de enriquecer com a mineração.

Além dos comerciantes é necessário falar também da presença militar na região. Os militares estão no ali desde o período colonial quando comandavam o Forte de São Gabriel. Após a proclamação da República há um esforço do governo central do Rio de Janeiro em fixar as fronteiras nacionais e garantir sua posse. Nossa diplomacia, que há algum tempo vinha trabalhando sob o comando do Barão do Rio Branco, empenha-se para não perder as já conquistadas fronteiras e dilatá-las um pouco mais; o Acre é um bom exemplo dessa política.

Pertencendo originalmente à Bolívia, mas com um grande número de brasileiros que exploravam o látex, teve negociada sua posse para o Brasil intermediada pelo Barão do Rio

Branco (Tratado de Petrópolis). Os militares procuravam assegurar essa fronteira, sua presença torna-se mais efetiva após o golpe militar de 1964 e o estabelecimento de novas unidades militares no município de São Gabriel da Cachoeira. A primeira unidade militar moderna da região foi o Batalhão de Engenharia de Construção, hoje 21ª. Cia. De Engenharia de Construção, nos idos dos anos 70 seguida da COMARA, unidade da Força Aérea Brasileira. Em 1998 foi transferida para a região a Brigada Ararigbóia, vinda do Rio de Janeiro, trazia em sua constituição uma estrutura administrativa compatível com a posição estratégica da região.

O alistamento militar de jovens indígenas trouxe à cidade um fôlego financeiro. A receita gerada pelos salários desses jovens possibilitou a melhoria em diversos aspectos da vida não só deles, mas de suas famílias. Essa nova configuração provocou também a vinda dessas pessoas para a sede do município. Esses jovens que vêm para a sede do município para “servir a pátria” muitas das vezes não retornam ao seu local de origem.

Toda essa gente que há tempos circula pelo Rio Negro interage e interfere direta ou indiretamente na rotina da população nativa. Novas teias de relações surgem outras se desfazem e conflitos têm início com o intercâmbio não só étnico, mas agora envolvendo de forma mais pragmática a presença do estado brasileiro na região.

2.1.2 *KARIWAS E A EDUCAÇÃO SALESIANA NO BRASIL/ALTO RIO NEGRO: QUEM SÃO OS SALESIANOS?*

Comerciantes e militares são apenas dois dos grupos sociais externos que participaram e participam da dinâmica das relações étnicas no alto rio Negro. Além dessa presença é necessário pontuar também a presença de outro grupo externo de grande importância: Os missionários salesianos e as filhas de Maria Auxiliadora.

No início do século XX homens e mulheres impregnados de fervor religiosos intencionando fazer a obra de Deus se dirigiram para lá a fim de levar o Evangelho, a “civilização” e tornar os índios da região bons cidadãos e bons cristãos.

Para compreendermos melhor quem são esses missionários religiosos que passaram a atuar na região e a interferir diretamente no dia-a-dia dessas populações faremos aqui um breve resumo de sua história. Fundada por D. João Bosco no ano de 1869 em Turim na Itália, a Pia Sociedade de São Francisco de Sales ou Congregação Salesiana teve o objetivo original de resgatar das ruas os jovens e crianças que vieram do interior do país com suas famílias por conta do êxodo rural e foram relegados a passar fome. Vítimas da industrialização e do capitalismo no final do século XIX esses jovens encontram nas mãos dos salesianos a oportunidade de

abrigo, educação e formação profissional sendo dessa forma integrados à sociedade, sendo que o foco principal da Ordem era a educação (SMILJANIC, 2002).

No Brasil a ação salesiana junto às etnias indígenas tem início no final do século XIX, no Mato Grosso, onde a ordem funda uma missão para se instalar junto aos Bororo. Em 1915 D. Balzola, que dirigia a missão, é mandado para São Gabriel da Cachoeira – AM a fim de estabelecer as primeiras missões na região. O intercâmbio missionário era intenso e uma vasta literatura foi produzida por eles (SMILJANIC, 2002).

Entretanto a presença salesiana se deu no Brasil a partir de 1883:

[...]a perspectiva de reestruturação evangelizadora no Brasil incluía, trazer novas ordens religiosas para a região. Assim, a vinda dos salesianos para a Amazônia atendeu às solicitações de bispos da região imbuídos do espírito da recatolização. O primeiro a formalizar o pedido à Santa Sé pela presença salesiana na Amazônia, em 1881, foi o bispo de Belém do Grão-Pará, dom Antonio de Macedo Costa. Ele desejava confiar aos salesianos o Instituto de Artes e Ofícios e Agrícola da Providência, conhecido como o “Providência”[...]. (REZENDE, 2011, p. 50)

A Amazônia da chegada dos salesianos é um quadro caótico de decadência econômica. O ciclo da borracha perdia seu brilho. Nos rios regatões exploravam as populações indígenas com preços absurdos e forçando os homens a irem trabalhar nos piaçabais (REZENDE, 2011). Nesse contexto de redefinição econômica e social da Amazônia os salesianos se instalam na região e durante quase um século as missões do alto rio Negro levaram evangelização, educação e saúde às populações indígenas, contudo a chegada da “civilização” tinha um preço.

Em sala de aula é possível perceber a influência salesiana nos jovens. Desde sua caligrafia extremamente bem-feita ao seu comportamento comedido e devoção aos santos e anjos da Igreja Católica são alguns dos traços particulares que caracterizam os que foram educados formalmente na estrutura educacional salesiana. Entretanto, eu ainda não tinha visto as consequências físicas dessa presença. Aliás, tinha, porém não dei a devida atenção pois essas obras estavam na sede do município, e, portanto, não chamaram muita minha atenção.

Só foi possível perceber a grandiosidade da obra salesiana em toda sua plenitude quando fizemos nossa primeira incursão no rio Waupés, afluente do Negro e o primeiro a receber os salesianos entre as aldeias Tukano nos idos de 1995.

No final do ano de 2012 por conta da divulgação do Projeto de Plantas Mediciniais a equipe do NUGLAN (Núcleo Gestor de Estudos Linguísticos e Antropológicos do IFAM/CSGC) foi encaminhada à região do Waupés para apresentar o projeto às comunidades reunidas em Assembleia na comunidade de Loiro, próximo a Iauaretê. Nós do NUGLAN acompanhamos a equipe, onde foi possível ouvir diversos relatos a respeito de como se deu a implantação das missões salesianas na região em questão.

No trajeto passamos por diversos sítios arqueológicos e foi possível acompanhar a evolução da viagem da Cobra-canoa até a chegada no Alto Waupés. Serra da Panela, lugares míticos onde os deuses tukano travaram lutas míticas contra seres encantados que pretendiam exterminar a humanidade, tudo isso no caminho pelo rio Waupés até Loiro.

Figura 2. Figura antropomórfica – Itapinima – Rio Waupés

Foto: Joscival Vasconcelos Reis



Figura 3 – Serra da Panela. Rio Waupés

Foto: Roberta Enir



São Gabriel da Cachoeira é conhecido por possuir a maior concentração de etnias do Brasil, são vinte e três no total, e dezoito línguas ainda faladas. Essas diferenças culturais podem ser divididas da seguinte maneira: Família Linguística Tukano Oriental, Família Linguística Aruwake, Família Linguística Maku, Família Linguística Yanomami (Mapa-Livro FOIRN/ISA - 1998) e mais recentemente foi reconhecida pelo SGC Línguas a Família Linguística Tupi-guarany em virtude da presença do Nheengatu há mais de trezentos anos na região.

Os membros da família linguística Tukano Oriental afirmam terem um passado em comum. Sua origem mítica está ligada ao Mito da Cobra-Canoa ou Canoa da Transformação.

Segundo essas etnias seus avós míticos foram trazidos do mundo espiritual para esse no ventre de uma grande cobra que começou sua jornada no Lago do Leite (onde hoje é a Baía da Guanabara no Sudeste) e foi subindo pelo litoral. Toda vez que ela saía do rio subterrâneo por onde estava transitando para respirar ela deixava um pedaço da humanidade nesses lugares. Assim foi até sua chegada à região do Waupés, na Cachoeira de Ipanoré onde o restante da humanidade “desembarcou” dando origem aos povos que lá vivem. A hierarquia e a aplicação de critérios de casamento bem como alianças e arranjos sociais tiveram origem da relação que essas etnias desenvolveram em virtude de sua origem mitológica.

De certa forma a Cobra-Canoa que as “gestou” foi responsável pela configuração das relações étnicas da região. As demais Famílias Linguísticas e as respectivas etnias que delas fazem parte também tiveram uma origem mítica, entretanto, não são considerados “parentes” pelos povos tukano por não terem sido abrigadas pela Cobra. De forma extremamente resumida esse é o mito de criação dos povos tukano.

Quando as estruturas étnicas talhadas no decorrer de várias gerações são colocadas à prova pela presença salesiana nós vemos a mudança em diversas formas de relações que antes eram regidas por regras deixadas pelos “legisladores”, pelos avós da humanidade, como as regras de casamento interétnico e a reverência aos valores ancestrais. A herança da “Cobra-Canoa” vai sendo, pouco a pouco deixada de lado.

A presença salesiana marcou e ainda marca a vida das pessoas da região. Anteriormente a essa viagem tive a oportunidade de conhecer a comunidade yanomami de Maturacá onde os missionários também se estabeleceram, porém mais recentemente (década de 70). A experiência anterior com os yanomami não me preparou para o que estava por vir, a estrutura física da missão da Terra Yanomami de Maturacá não era nada fora do normal, uma reforma recente transformara a escola de madeira em alvenaria e havia sido construída uma quadra poliesportiva moderníssima. Mas em Taracuá era diferente.

Por volta das 6 da tarde do primeiro dia as luzes naturais já começavam a ficar esmaecidas e o céu azul ia ganhando um tom róseo, quando percebemos uma claridade ao longe. “Não há cidades nessa região. Que claridade é essa?” pensei comigo. Depois de uma curva no rio se delineou do meu lado esquerdo ao longe o que parecia ser uma pequena cidade.

Taracuá foi a primeira missão salesiana instalada no rio Waupés. Com uma grande igreja do mesmo porte que a Matriz em São Gabriel da Cachoeira, um hospital e uma escola, todos grandemente construídos. Erguia-se no meio da floresta Amazônica um feito arquitetônico que me impressionou e me intrigou “Como trouxeram os tijolos pra cá? Quem levantou essas

construções tão grandiosas? Havia a necessidade de trazerem muitos trabalhadores para construir essas estruturas”.

Passada a minha surpresa inicial nos instalamos no centro comunitário e fomos para o rio tomar um banho para depois comermos. Era uma noite de lua e certamente não havia a necessidade das luzes artificiais. Perto de nós um boto vem à superfície dando um susto em todos e colocando para correr aqueles que acreditam em suas histórias. Já no alojamento fui matar a curiosidade de como aquelas grandes construções foram ido parar ali e perguntei aos meus companheiros de viagem. O que me contaram foi que quando os padres chegaram a primeira coisa que fizeram foi convencer às famílias da necessidade de dar educação de branco para seus filhos.

Os meninos entre 5 e 14 anos ficariam em sistema de internato. O fundador da ordem, D. João Bosco, acreditava que educando o jovem em um regime disciplinar onde os valores cristãos estivessem presentes a todo instante eles cresceriam bons cristãos e bons cidadãos. É conhecida como Pedagogia Preventiva calcada no tripé: Razão, Religião e Amabilidade como fator de formação desses jovens e de transformação da sociedade. Mas isso não explica como as grandes construções chegaram até ali. O que me foi passado é que um grupo de trabalhadores recebeu treinamento dos padres para auxiliarem na construção nos moldes da Ordem, entretanto essa obra não teria sido possível sem a igual colaboração dos alunos da missão que também trabalharam em sua construção.

Os relatos a que tivemos acesso contam que nem sempre os pais e as crianças eram voluntários à saída dos jovens de perto de suas famílias sendo levados sob protestos para a missão, em boa parte das vezes os missionários convenciam os pais de que era necessário “educar” seus filhos como brancos para que eles pudessem ter uma vida melhor (e qual o pai que não deseja uma vida melhor para o filho?). Dentro da missão os evangelizadores cuidavam para que os jovens aprendessem Português, Matemática, uma profissão e se tornassem bons cristãos e bons cidadãos, para isso era necessário um corte abrupto com seu passado mítico. De agora em diante era proibido falar na língua materna estando o transgressor sujeito as punições mais diversas. Na década de 70, contam os relatos, que além do português era permitido falar tukano na missão de Pari-Cachoeira.

Saímos no dia seguinte às 6 da manhã em direção a Ipanoré onde deveríamos descer da voadeira e fazer uma parte do trajeto de caminhão em virtude da grande cachoeira que fica no lugar. Segundo o mito da “Cobra-canoa” foi ali em Ipanoré que ela saiu do rio subterrâneo, emergiu e deu origem à humanidade no Waupés. No período de seca é possível, inclusive,

vermos o buraco de onde ela saiu. Uma cratera na pedra muito profunda e muito larga. Enquanto esperávamos nossa carona de caminhão continuamos nossa conversa.

Existiu ali onde estávamos uma grande Casa do Conhecimento. Era uma das maiores da região e abrigava muitas pessoas em dia de festa servindo para vários rituais. Em um dia desses de festa chegaram os missionários salesianos. Ao descer da canoa os evangelizadores deram ordem de que queimassem a grande casa que na visão cristã abrigava práticas pagãs e profanas. A reação das pessoas foi de espanto e desolação com a destruição da Casa onde eram guardadas as memórias de seus ancestrais. Os coxos usados para fabricação do caxiri foram jogados no rio e de forma melancólica os povos da região veem arder a última grande Casa do Conhecimento.

Figura 4 – Ipanoré – Rio Waupés

Foto: Roberta Enir



Figura 5- Ipanoré – Rio Waupés

Foto: Roberta Enir



Figura 6. Ipanoré – Rio Waupés

Foto: Roberta Enir



A postura atual da Igreja Católica com relação às práticas tradicionais mudou bastante desde que a mesma fez sua preferência pelo mais pobres após o Concílio Vaticano II em 1965 e a reunião do Conselho Episcopal Latino-Americano realizada em 1968 (reunião realizada em Medelin), onde são realizadas reflexões sobre a temática do papel da Igreja junto aos pobres. Dessas reflexões nasce a Teologia da Libertação.

Chegamos a Loiro por volta das 16 horas do segundo dia. O cansaço era grande, alguns de nós resolveram descansar enquanto outros fomos visitar Iauaretê, sede do distrito e que fica a cerca de 30 minutos de voadeira da comunidade de Loiro. Conhecer Iauaretê ajudou a mostrar como foi e ainda é forte a presença salesiana na região. Com uma estrutura que rivaliza facilmente com a sede do município, Iauaretê possui comércio, e um Pelotão Especial de Fronteira do Exército Brasileiro (PEF).

Ao longe vemos a grande igreja erguendo-se na parte mais alta do lugar e ao seu lado o majestoso Colégio São Miguel. Absolutamente fantástico, construído no meio da floresta Amazônica com os mesmos recursos que as construções de Taracará, mão-de-obra treinada pelos padres e a presença de alunos internos. Na capela que fica ao lado da escola encontra-se uma cruz que os indígenas entregaram aos salesianos quando esses chegaram lá, provavelmente ela pertencia à Ordem dos Jesuítas que marcaram sua presença no outro lado da fronteira. Bem próximo ao Colégio temos o rio Papuri que faz nossa fronteira natural com a Colômbia, dali dá para ver a famosa Cachoeira da Onça. Descendo próximo ao porto encontramos formações rochosas de diversos tamanhos todas com marcações e desenhos muito antigos. Foi ali que o primeiro “cunhado” Tariano apareceu pedindo socorro, estava ele todo flechado e foi levado ao outro lado do rio pelo cacique Tukano que o acolheu e mais tarde o recebeu por genro. Com o

tempo esse agora “parente” trouxe a família para morar ali e é por isso que os tariano, apesar de aruwake falam tukano também.

Figura 7 – Iauaretê – Rio Waupés

Foto: Roberta Enir



Figura 8 – Igreja de Iauaretê – Rio Waupés

Foto: Roberta Enir



Figura 9 – Capela de Santa Luzia – Cruz Jesuíta – Iauaretê. Rio Waupés

Foto: Roberta Enir



Durante nossa visita conversamos com alguns membros da etnia arapaçu que nos contaram que não falam sua língua materna há muito tempo. De acordo com o relato houve uma grande guerra envolvendo essa etnia, muito antes da chegada dos brancos, num tempo que eles não conseguem precisar, essa guerra causou muitas mortes, e as crianças que sobreviveram foram adotadas nas comunidades Tukano.

Em conversa com os comunitários foi possível levantar dados importantes a respeito da vida na região e das necessidades básicas. A área em questão possui 04 etnias falantes de Tukano: Tukano, Tariano, Waik'hana (Pira-tapuia), Arapaço. As comunidades, em sua maioria, não possuem energia elétrica e quando a tem é por meio de um pequeno gerador. Não há fossas sépticas nem água encanada, poucas possuem AIS (Agente Indígena de Saúde) e nenhuma recebe com regularidade a visita de dentista, outros médicos especialistas. Entretanto quando perguntados de suas prioridades mais urgentes grande maioria demonstrou preocupação com a educação.

Poucos recursos, poucas salas, quase nenhum apoio, ausência de um PPP (Projeto Político Pedagógico) dificultam as atividades dos docentes que não podem oferecer um trabalho mais eficiente em virtude dessa problemática. São Gabriel da Cachoeira faz parte do Território Etnoeducacional do Rio Negro e vem procurando melhorar a educação escolar indígena na região, entretanto essa busca passa por obstáculos os mais diversos. A valorização e revitalização de conhecimentos tradicionais se tornam difícil tendo em vista o desconhecimento e despreparo das novas gerações para lidar com os mesmos, pois a marca da educação salesiana ainda está presente nas escolas da região, seja em sua estrutura administrativa, seja em sua filosofia educacional.

2.1.3 PRESENÇA EVANGÉLICA: UM CONTRAPONTO AOS SALESIANOS

A ação do SPI, aqui, assim como em muitas áreas isoladas, torna-se quase ilusória, devido de um lado à falta de fundos e, por outro, à falta de pessoal sensível. ... Quando muito, o delegado, monopolizando a exploração dos índios, pelo menos evita que sejam explorados por todos. Com esses escândalos e dilemas absurdos, o SPI é obrigado a contar com ... a falta de recursos e pessoal competente. (Nimuendaju, 1950, p. 127; In: WRIGHT, 2005).

O fenômeno evangélico entre os indígenas da região do alto rio Negro deve ser visto como algo resultante de um contexto de exploração onde o dominador branco impõe sua presença obrigando os nativos a trabalharem de forma compulsória em suas grandes extensões de terra além da exploração promovida pelo endividamento das comunidades junto aos

comerciantes. A forma como o evangelho surge na vida dessas populações se contrapõe ao que até então vinha sendo feito pela igreja e pelo Estado brasileiro.

Para entendermos os fatos é necessário lembrarmos o passado histórico da região, nos determos aqui na região do rio Içana onde teve início esse movimento que rapidamente se espalhou pelo Xié. A exploração da borracha e balata realizada de forma brutal por comerciantes colombianos e venezuelanos levou à morte e fuga de inúmeros indígenas do Içana nas primeiras décadas do século XX. O panorama no Waupés era um pouco diferente conforme podemos observar nas palavras de WRIGHT (2005).

Das duas organizações missionárias presentes na região nessa época - os monfortianos no alto Papuri, desde 1915, e os salesianos no Uaupés (Jauareté e Taraqua) desde 1914 - a primeira parece ter tido efeito pouco duradouro em controlar o tráfico de trabalhadores, educar ou converter os índios, e foi até acusada por um agente do SPI como “simplesmente comerciantes da borracha” (WRIGHT, 2005, p. 215)

Por outro lado, os Salesianos eram considerados, pelo menos pelos agentes no Uaupés, como os modelos de assistência que a população indígena precisava. De acordo com um agente que escreveu em 1932, “todos estariam perdidos se não fossem os salesianos que continuam seu trabalho maravilhoso” (*Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1932*), acrescentando que a solução para os problemas da área permanecia na proteção do incontrolável tráfico de trabalhadores; escolas, desenvolvimento agrícola, artes e estabelecimentos educacionais (ibid.) que os Salesianos ofereciam (para uma visão comparativa e mais crítica, ver Nimuendaju, 1950)”. Para os indígenas do Içana, entretanto, a configuração era outra, a ausência salesiana e do Estado brasileiro na figura do SPI até a década de 40 favoreceu a exploração brutal dessa gente por parte dos produtores de borracha colombianos.

Nimuendaju e o Marechal Boanerges Lopes de Sousa (que pesquisou a região um ano depois de Nimuendaju) mencionam dois: Natividade Rivas, que freqüentemente levava Baniwa para trabalharem balata no Rio Papunaua, na Colômbia, e era conhecido por sua exploração na venda de mercadorias; e Antônio Maia, instalado em Yutica, no alto Uaupés, conhecido por seu mau trato dos índios e que foi morto, pelos próprios índios, em 1927. Valentim Garrido assumiu o papel auto-nomeado de seu pai como "Delegado dos índios do Içana", designando chefes locais para organizarem o trabalho, até a chegada do SPI no final da década de 40. (WRIGHT, 2005, p. 210).

Sarampo e doenças de pele que eram inexistentes entre os baniwa antes de sua inserção compulsória na extração de borracha tornam-se lugar comum entre os indígenas. O resultado efetivo do extrativismo sobre os Baniwa durante as três primeiras décadas do século XX resultou na fuga de comunidades inteiras para longe do raio de ação desses produtores de borracha. O declínio da produção da borracha na região resultou em mais morte e desespero. Populações inteiras foram dizimadas do lado Venezuelano, no lado brasileiro o controle era exercido com mão de ferro pelo comerciante Garrido até sua morte em 1921(WRIGHT, 2005).

O regime de extração da balata era fundamentado na violência e agressão mútua. Atrocidades cometidas contra os indígenas eram vingadas com o assassinato de comerciantes. As famílias que dominavam o comércio se batiam entre si pelo domínio da região, os Garrido e os Manduca (WRIGHT, 2005). Sem dúvida a presença do elemento branco, tanto comerciantes quanto representantes do Estado brasileiro ou da Igreja era nesse momento extremamente destrutiva em virtude da forma como eram conduzidas essas relações.

A Segunda Guerra Mundial traz de volta o interesse do mundo pela borracha Amazônica e novamente parte da população local é levada a trabalhar para eles. Mais uma vez há um tráfico intenso dos Baniwa para território colombiano de maneira ilegal endossada pelo SPI. O êxodo da população local em fuga da crueldade das famílias Garrido e Manduca que exploravam a balata e a borracha ainda hoje é lembrado pelos mais velhos. Os agentes do Estado nesse momento servem de agenciadores da mão de obra dos que ficaram na região e a ausência da igreja no Içana até aquele momento colabora para tal fato.

Nesse contexto surge Sophie Muller, missionária americana de tendência claramente messiânica que percorreu a região do Içana a partir da Colômbia. Foi uma das responsáveis por traduzir o Evangelho para a língua baniwa. A mensagem pregada por ela seria um contraponto à situação dos indígenas da região. Seus discípulos cada vez mais numerosos levavam sua doutrina pela região o que chama a atenção das autoridades de São Gabriel. Os salesianos assim descrevem essa invasão Protestante:

Empenhados com a nova missão salesiana de (S. Isabel) iniciada em 1942 para neutralizar a propaganda dos Batistas do Colégio de Jucaby, perto de Uaupés [São Gabriel], os Salesianos conseguiram, com a graça de Deus e com o visível auxílio da Mãe Celeste, quase plena vitória. Neste Interim de mais de 6 anos, os protestantes trabalhavam clandestinamente, penetrando pelas fronteiras de Colombia e Venezuela ao Brasil, minando todo o território do rio Içana e seus afluentes com o veneno da heresia... (*Crônica da Nova Missão Salesiana, de Assunção, Rio Içana, Fundada aos 8 de Fevereiro de 1951*. Arquivos Salesianos, Missão Assunção, Rio Içana, Prelazia do Rio Negro; doravante, *Diários Salesianos*)” (WRIGHT, 2005, p.223).

Os salesianos encontravam-se empenhados em estabelecer a missão de Santa Isabel do Rio Negro no período em que ocorreram esses fatos o que, em parte, explica sua ausência na região. Após o sucesso de Sophie Muller é que finalmente a Igreja Católica se instala no Içana em 1951.

Os Salesianos tinham feito muito pouco até então no que diz respeito à assistência ao povo do Içana e seus afluentes e, de certa forma, sentiram que eles tinham deixado o caminho aberto para a penetração protestante. Eles reconheceram o tremendo sucesso com que Sophie Muller havia introduzido a doutrina evangélica: ‘Aparelhados com o conhecimentos das línguas indígenas , desde Colômbia e Venezuela, os Protestantes, sobretudo Miss Sophie Muller , desdobraram grandes atividades , que degenerou um verdadeiro fanatismo religioso. (WRIGHT, 2005, p. 224).

A presença da New Tribes Mission representava para o Estado brasileiro uma grande ameaça, pois comprometia a segurança de nossa fronteira. O delegado do S.P.I no Içana Ataíde Cardoso registrou várias queixas formais sobre a forma de evangelização da missionária. Uma delas é que a mesma gerava conflitos dentro das comunidades quando parentes se recusavam a aceitar a fé protestante. A segunda queixa e, tida como a mais grave pelo órgão, é o não reconhecimento da autoridade do estado brasileiro na região. A luta travada pelas almas dos índios baniwa no rio Içana iniciada nos anos 50 tem grande repercussão no meio militar, pois os protestantes eram acusados de insurgência e desobediência às leis nacionais. No ano de 1961 os militares de Cucuy expulsam Henry Loewem, um dos pastores responsáveis pela guerra de propaganda contra a Igreja Católica e o Estado brasileiro (WRIGHT, 2005).

A presença de Sophie e seus seguidores no Içana traz uma instabilidade à região. O *status quo* foi abalado pelas ideias libertárias e insurgentes pregadas pela missionária e pelos adeptos do Protestantismo que por lá se instalaram.

Os modelos educacionais adotados até então estavam diretamente ligados à educação salesiana ou de influência pentecostal proporcionada pelas igrejas protestantes que se instalaram no município. Subitamente os antepassados tornam-se sombras cada vez mais distantes nas lembranças do povo e seus ensinamentos vão se esmaecendo dia-a-dia.

2.1.4 *FILHOS DA COBRA-CANOVA: OUTROS GRUPOS ÉTNICOS DO ALTO RIO NEGRO. QUEM SÃO ESSES PARENTES?*

Apesar dos Tukano compartilharem muitos padrões culturais com os povos Aruak, há diferenças fundamentais que têm implicações para a história indígena. Ambos se organizam em várias fratrias patrilineares exogâmicas, cada uma consistindo de cinco ou mais *patrisibs*, nomeados e organizados em uma ordem seriada. Enquanto as fratrias Tukano não tem nome, não são localizados em territórios ribeirinhos determinados e são internamente divididas em grupos lingüísticos exogâmicos, as fratrias Aruak são unidades exogâmicas nomeadas, associadas a territórios específicos. Ambos os povos têm mitos de origem que contam a emergência de antepassados como uma ordem seriada de irmãos, na qual, para os Tukano, o primeiro a nascer é o que tem a posição mais alta e o último a nascer é o que tem a posição mais baixa; e, para os Baniwa, a posição na hierarquia é definida por outros critérios míticos. (WRIGHT, 2005, p. 15)

A ocupação do alto rio Negro remonta há mais de 3.000 anos (NEVES, In WRIGHT, 2005). São Gabriel da Cachoeira é conhecida por possuir a maior concentração de etnias do Brasil, são vinte e três no total, e dezoito línguas ainda faladas. Essas etnias são assim divididas: Família Linguística Tukano Oriental (etnias tukano, desano, kubo, wanano, tuyuka, piratupia/waik'hana, miriti-tapua, arapaçu, karapanã, bará, siriano, makuna, tatuyo, yuruti*, barasana*, taiwano*) Família Linguística Aruwak (etnias baré, baniwa, koripako, werekena e

tariano), Família Linguística Maku (etnias hupda, yuhupdé, daw e nadöb), Família Linguística Yanomami (etnia yanomami) (Mapa-Livro FOIRN/ISA - 1998) o Nheengatú (ou Língua Geral, da família tupi-guarani, tronco Tupi) foi levado à região e se tornou a primeira ou segunda língua de alguns grupos como os Baré, Werekena e alguns do grupo Baniwa (Mapeamento da Diversidade e Vitalidade Linguística na Cidade de São Gabriel da Cachoeira – SGC Línguas, 2011).

Os membros da família linguística tukano oriental afirmam terem um passado em comum. Sua origem mítica está ligada ao Mito da Cobra-Canoa ou Canoa da Transformação. Segundo essas etnias seus avós míticos foram trazidos do mundo espiritual para esse no ventre de uma grande cobra que começou sua jornada no Lago do Leite (onde hoje é a Baía da Guanabara no Sudeste) e foi subindo pelo litoral por um rio subterrâneo. Toda vez que ela saía do rio por onde transitava ela deixava um pedaço da humanidade nesses lugares.

Assim foi até sua chegada à região do Waupés, na Cachoeira de Ipanoré onde o restante da humanidade “desembarcou” dando origem aos povos que lá vivem. Convém salientar que a hierarquia e a aplicação de critérios de casamento bem como alianças e arranjos sociais tiveram origem da relação que essas etnias desenvolveram em virtude de sua origem mitológica.

A Cobra-Canoa que as “gestou” foi responsável pela constituição da identidade cultural da região. As demais Famílias Linguísticas e as respectivas etnias que delas fazem parte também tiveram uma origem mítica. De forma extremamente resumida esse é o mito de criação dos povos tukano. Quando as estruturas étnicas talhadas no decorrer de várias gerações são colocadas à prova pela presença do colonizador podemos perceber a mudança em diversas formas de relações que antes eram regidas por regras deixadas pelos “legisladores”, pelos avós da humanidade, como as regras de casamento interétnico e a reverência aos valores ancestrais. A herança da Cobra-Canoa vai sendo, pouco a pouco deixada de lado.

Segundo Wright os povos Aruwak do Noroeste da Amazônia incluem entre outros os Baniwa, os Kuripaco, os Waukuenai (área de escoamento do Içana-Guainia), os Werekena no rio Xié, os Baré entre Santa Isabel do Rio Negro no Brasil e San Carlos na Venezuela, os Tariana no médio e baixo waupés. Os povos tukano encontram-se a sudoeste perfazendo um total de dezessete grupos diferentes nas áreas dos rios Waupés, Papuri, Tiquié, Querari, Cuduiari (Brasil e Colômbia) e Pira-paraná (Colômbia).

Já os maku são conhecidos por ocuparem no Noroeste da Amazônia uma posição hierarquicamente inferior no sistema social da região. O termo maku é usado pejorativamente significando “índio selvagem” ou da floresta em oposição a “índios-do-rio” como os aruwak ou tukano (RAMOS & LOLLI, 2011/ISA). Os índios assim denominados rejeitam essa

denominação e se autoafirmam como Däw, Hupda, Yuhupdé, Nadob, Kákwa e Nukak (ATHIAS, In. RAMOS & LOLLI, 2011/ISA).

Os povos “Maku”, caçadores e coletores, que viviam nas fronteiras do território Aruaque, estavam justamente entre aqueles que os Baniwa e Kuripako aprisionaram, mas que poderiam eventualmente ser incorporados na estrutura hierárquica dos sibs dessas sociedades (isto é, eles não seriam necessariamente comidos a não ser por motivos de vingança) (WRIGHT, 2005, p. 52).

A exploração dos povos da região do Alto Rio Negro como mão de obra escrava por toda a Amazônia é bem documentada. Sabe-se do envio de escravos vindos da região para Manaus e Belém. Por longo tempo os regatões fizeram uso dessa mão de obra e exploraram de forma desumana e negociavam os mesmos com o apoio das tropas portuguesas. A presença dos comerciantes é quase tão antiga quanto a das tropas militares.

Diferente desse contexto encontramos outro povo que por longo tempo foi hostilizado, os yanomami. Esses se recusaram a abandonar sua língua e mesmo assim aceitaram a presença salesiana.

2.2 YANOMAMI – OS FILHOS DO SANGUE DA LUA

O Decreto Presidencial de 25 de maio de 1992 homologa a terra indígena Yanomami cobrindo 9.664.975 hectares (96.650 km²) de floresta tropical e é reconhecida por sua grande importância em termos de proteção da biodiversidade amazônica (ISA, 2011). Sobrepondo-se a essa área está o Parque Nacional do Pico da Neblina, criado no ano de 1979. No ano de 2011 foi criado um grupo gestor local para estudar a melhor forma de viabilizar a abertura do Parque à visitação pública bem como estudar a possibilidade de exploração de recursos do mesmo. É sabido que em suas terras existe grande quantidade de ouro e a maior jazida de nióbio do mundo. Essa configuração delicada traz diversas preocupações ao povo. Entretanto para termos uma visão mais panorâmica discorreremos aqui de algumas informações a respeito dos mesmos.

Os Yanomami, assim se autodenominam (Yano- residência temporária, - na fender-se, - mi: pessoas; isto é, pessoas que fazem moradia em diferentes lugares) (BEKSTA, 1988) foram um dos últimos grupos de indígenas a serem contatados já no final do século XX.

Polígamos no passado, essa prática perde a força nos dias de hoje devido à influência da Igreja e às dificuldades financeiras encontradas para sustentar mais de uma esposa. Praticantes de vários rituais e festas, o mais famoso deles é o Reahu ou a Festa da Banana ou Moqueação onde toda a comunidade e mesmo comunidades vizinhas são envolvidas na homenagem a um morto querido da aldeia (ENIR & GÓIS, 2010). Encontram-se tanto em território Venezuelano como em solo Brasileiro. No Brasil sua concentração está nos estados

de Roraima e Amazonas. A reserva indígena Yanomami cobre aproximadamente 192.000 km² a maior de nossas reservas indígenas estendendo-se em solo brasileiro e venezuelano na região de interflúvio do rio Orinoco (ISA/2011).

Radicados na região de Maturacá, Noroeste do Amazonas (fronteira com a Colômbia e a Venezuela); São eles os Kohoroxitari (termo pejorativo) ou Masiripuwëiteri (SMILJANIC, 2002), hoje Cauapuriwëiteri⁷, grupo étnico do qual os alunos com que trabalhei fazem parte, os mesmos tiveram o primeiro contato com os não-indígenas por volta da década 20 do século XX. O termo Kohoroxitari, usado para denominar esses indivíduos por outras etnias ou mesmo parentes yanomami de outros clãs é considerado ofensivo, pejorativo o que faz com que eles prefiram Masiripuwëiteri (SMILJANIC, 2002) e mais recentemente o uso de Cauapuriwëiteri.. Para Laudato (2009) várias hipóteses foram elaboradas para traçar o perfil histórico e étnico dos yanomami. A dificuldade de acesso às terras habitadas por eles e a fama dos mesmos criou ao redor deles uma aura de mistério e obstáculos que torna difícil sua localização.

[...]É oportuno também frisar que vários apelidos aplicados aos yanomami como Wauka, Guaiká, Xirixana, Guariba, etc, são denominações externas “doadas” aos yanomami por outros vizinhos [...] Uma última observação para todos os que se aproximam do mundo primitivo dos povos indígenas e em particular do povo yanomami: precisa vencer a fácil tentação, diria, a ingênua credence, que as línguas indígenas e em especial a língua yanomami sejam pobres de termos e de fácil aprendizagem. (LAUDATO, 2009, p. 14-15)

Os Yanomami constituem um grupo sociocultural e linguístico composto de, pelo menos, quatro subgrupos adjacentes que falam línguas da mesma família (*Yanomae*, *Yanōmami*, *Sanuma* e *Ninam*). Os Xamatawateri assim como os Kohoroxitari/ Masiripuwëiteri/ Cauapuriwëiteri são *Yanōmami*. No Brasil, a população Yanomami era de 19.338 pessoas, repartidas em 228 comunidades (ISA/2010). As comunidades de Maturacá e Ariabu são o resultado da cisão de um grupo da mesma etnia moradores da área de Masiripuwei que fugiram da perseguição dos Xamatawateri. A região de Masiripuwei era disputada por vários grupos em virtude da caça e da pesca abundantes. Os constantes conflitos resultavam sempre em mortes o que motivou algumas lideranças a retirarem seu povo da região (ENIR; GÓIS, 2010).

Após longa viagem e ainda sendo perseguidos pelos xamata, o povo advindo de Masiripuwei chega ao território hoje conhecido como Maturacá. Surge assim a primeira das aldeias e alguns anos depois mais um grupo chega ao local fundando a segunda aldeia do outro lado do canal Maturacá. Portanto, as comunidades Yanomami no Amazonas ficam nas aldeias de Maturacá e Ariabu no município de São Gabriel e nos rios Marawiá em Santa Isabel do Rio Negro e Demeni em Barcelos.

Nessa outra região onde se estabeleceram iniciaram se os primeiros contatos com a cultura do não indígena, iniciam-se também as pressões para a o abandono da identidade yanomami e adoção de uma identidade nacional pré-estabelecida. Ser indígena era incompatível com o conceito de ser brasileiro.

2.3 IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA E CONSTITUIÇÃO IDENTIDADE ÉTNICA: A CONSTITUIÇÃO DO SER BRASILEIRO

A discussão sobre a identidade nacional é um assunto debatido desde o início das Ciências Sociais no Brasil. Teorias racialistas de longa data formaram conceitos e pensamentos no qual a superioridade do homem branco e sua cultura se impunha como algo natural às demais “raças” tidas como inferiores. O pensamento do racismo científico criado por Gobineau perdurou por muito tempo no início dos estudos sobre a sociedade brasileira. Segundo essa visão nascida no século XIX na Europa, sociedades mestiças como a nossa estariam fadadas à extinção tendo em vista que o fator de degeneração principal era o fato da mistura das raças. Tal teoria postulava a superioridade do indivíduo branco e de sua sociedade sobre as demais, o que de certa forma justificava as posses das nações europeias sobre suas colônias na África, Ásia e América. A suposta superioridade racial do branco o capacitaria a “guiar” as demais raças a um estágio evolutivo cultural similar ao da cultura ocidental europeia, esse argumento justificou a escravidão e domínio de povos em todos os continentes.

No século XIX os debates a respeito do tema raça, etnia e nação ganharam relevância acadêmica. Nas palavras de Poutignat e Streiff-Fenart essa discussão trata da noção de etnia mesclada a outros conceitos como os de povo, raça e nação pois a questão étnica mantém relação ambígua com os mesmos (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p. 34). O termo em si, introduzido por Lapouge nas Ciências Sociais do séc. XIX tinha o objetivo de apenas distinguir raça de traços culturais.

Percebendo a relevância do conceito, Weber em sua obra “Economia e Sociedade”, trabalha os conceitos de raça, etnia e nação. Vivendo em uma Alemanha de transição onde a unificação territorial e política coloca sob a mesma bandeira grupos diferentes, o autor percebe a importância das características que extrapolem os fatores morfológicos e físicos das pessoas que fazem parte de uma sociedade. Para Weber, o que distingue a pertença racial da étnica é que a primeira se fundamenta na crença de uma comunidade de origem e a segunda numa crença subjetiva de uma origem mítica em comum. (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p. 37)

Ao escrever esse ensaio visando a entender da fragilidade vivida pela Alemanha, pôde perceber que ela se encontrava em desvantagem a outros países da Europa por não

possuir uma unidade nacional e por estar dividida em várias regiões com dialetos distintos. Enfim, havia uma fragmentação geográfica, cultural e lingüística. Estas categorias, todavia, extrapolavam o âmbito germânico e estiveram presentes na formação dos Estados Nacionais em geral; assim podiam ser instrumentos intelectuais para se pensar o caso brasileiro, ao viver essa fase histórica. (COSTA, 2011, p. 25)

A raça determinaria uma herança física adquirindo importância a quem estiver realizando o estudo quando precisa dar conta de explicar o comportamento humano com relação as hierarquizações sociais, não sendo situada para Weber, no mesmo patamar de etnia. Para Weber os grupos étnicos viviam de uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou de costumes, ou dos dois, ou na lembrança da colonização ou migração (COSTA, 2011, p.23). Esse pensamento pode nos ajudar a compreender como se construiu a ideia de Brasil, de nação para nós brasileiros. Diferente da Alemanha, não possuíamos uma fragmentação geográfica mas apresentamos uma grande diversidade lingüística e cultural (COSTA, 2011, p.22).

Através da análise de textos literários e do estudo concreto de nossa sociedade feito com a observação de tradições africanas ou movimentos messiânicos foi possível construir um discurso e desenvolver as escolas de Ciências Sociais no Brasil. Nomes como Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha contribuíram para a construção inicial dessas ideias, esses dois últimos são considerados como produtores de um discurso mais pragmático e científico (ORTIZ, 2012, p.14). Aqui usaremos como argumento trechos de textos da literatura nacional que comprovam a existência de tais pensamentos motivados pelas teorias raciológicas da época.

A superação do pensamento romântico representados pelas figuras de José de Alencar e Gonçalves Dias demonstrou o delineamento das novas concepções teóricas da época: o positivismo de Comte, o darwinismo social e o evolucionismo de Spencer (ORTIZ, 2012, p.14).

Todas essas teorias nascidas em meados do século XIX na Europa são distintas entre si, entretanto podem ser vistas sob um mesmo aspecto que seria o da evolução histórica dos povos (ORTIZ, 2012, p.15). Esses pensamentos incentivaram ideias como a da eugenia, da superioridade racial e mais modernamente ideias contidas no escopo principal do nazi-fascismo.

A aplicação das leis naturais da evolução à sociedade mostra que “superioridade” da civilização europeia se torna decorrência das mesmas. Ao trazer esses conceitos para a nossa realidade, uma sociedade ainda escravocrata e agrária fez com que fosse necessário analisar e explicar nosso atraso em comparação à sociedade europeia considerando-se os fatores apresentados aqui. Essa reflexão inicia o debate sobre a identidade nacional e a possibilidade do Brasil se constituir em um futuro como uma nação com um povo (ORTIZ, 2012, p.15).

Em virtude das diferenças existentes entre Brasil e Europa os conceitos para compreensão de nossa problemática só podem ser aplicados quando compreendidos dentro de um conjunto mais amplo que tornam possível entender o “real” motivo de nosso atraso. O entendimento das especificidades da região vai encontrar argumentos em duas noções particulares: a raça e o meio.

Em seu livro “Os Sertões”, Euclides da Cunha faz uma grande explanação a respeito do meio (sertão) e o homem (o sertanejo) (dele falaremos com um pouco mais de atenção a frente). Meio e raça constituem duas categorias do conhecimento que definiam o quadro interpretativo da realidade brasileira. Dessa forma o evolucionismo é combinado a esses conceitos que, para os teóricos europeus, pouco ou nada significavam, entretanto, para a definição e diferenciação do Brasil para com a metrópole era necessário perceber que vivíamos em um país geográfica e racialmente diferente do contexto europeu (ORTIZ, 2012, p;16). A esse respeito falaremos mais a seguir.

Segundo Ortiz (2012) a associação do nascimento de civilizações estava vinculada à presença de água, calor, fertilidade da terra. A questão que norteava o motivo de nosso atraso era por que nossa sociedade ainda se encontrava em estado de barbárie se possuíamos as condições preliminares para o surgimento de um povo civilizado? A resposta encontrada por Buckle, inglês teórico do assunto da época, foi o clima. Devido às intemperes do clima a civilização europeia não conseguia se fixar em nosso território. O homem aqui se rendeu ao clima e a terra.

Sílvio Romero não desconsidera a colocação de Buckle, mas em sua concepção esta ainda era incompleta, para ele deveria ser acrescido o fator racial. Novamente remetemo-nos à obra de Euclides da Cunha “Os Sertões”, onde o autor afirma a força do sertanejo através do domínio do meio da caatinga e seus pontos fracos estão na falta de harmonia com a civilização ocidental provocada pela necessidade de lutar contra o meio, cria-se aí a sub-raça do sertanejo, herdeira dos bandeirantes. Para Sílvio Romero a problemática racial é muito mais importante que o meio.

A miscigenação com os indígenas foi primeiramente abordada na década de 70 por Couto Magalhães (O Selvagem) onde o autor realiza “uma coleta heterogênea de informações sobre os índios”. Para a Literatura estávamos à procura de um tipo nacional legítimo. A literatura reflete a sociedade a qual pertence e a reinterpreta; seus desejos, temores, valores e preconceitos, todos fazem parte da argumentação usada pelos artistas e escritores. Autores como Gonçalves Dias e José de Alencar “fabricam” o modelo do índio ideal, europeizado e com valores cavalheirescos. O índio alencariano é inverossímil, sua descrição é idealizada.

Sobre a alvura diáfana do algodão, a sua pele, cor do cobre, brilhava com reflexos dourados; os cabelos pretos cortados rentes, a tez lisa, os olhos grandes com os cantos exteriores erguidos para a frente; a pupila negra, móbil, cintilante; a boca forte, mas bem modelada e guarneçada de dentes alvos, davam ao rosto pouco oval a beleza inculta da graça, da força e da inteligência. [...]Era de alta estatura; tinha as mãos delicadas; a perna ágil e nervosa, ornada com uma axorca de frutos amarelos, apoiava-se sobre um pé pequeno, mas firme no andar e veloz na corrida. Segurava o arco e as flechas com a mão direita calda, e com a esquerda mantinha verticalmente diante de si um longo forcado de pau enegrecido pelo fogo. (ALENCAR, O Guarani., p.14).

É válido aqui que façamos um parêntese para falarmos a respeito do Romantismo, movimento literário que surge na Europa no final do século XVIII indo até o final do XIX e contrapunha-se ao Neoclassicismo da época a fim de entendermos a presença dos valores e ideias racistas da sociedade da época, bem como sua busca pelo tipo nacional ideal.

Cultivando a ideia dos valores nacionais o movimento romântico nutre uma visão centrada no indivíduo, os autores retratam dramas pessoais como tragédias de amor, ideias utópicas, desejos de amores platônicos ou impossíveis e escapismo. O século XIX na literatura é, portanto, marcado pela valorização do “eu” pela arte voltada para o lirismo, a subjetividade.

O período histórico no Brasil foi marcado por um sentimento nacionalista, em especial pela Independência, em 1822. Temos aqui os elementos que caracterizam o período, presentes nas obras dos autores românticos. A exaltação da Pátria feita por Gonçalves Dias, e a nostalgia presente nas poesias de Álvares de Azevedo, percebe-se também o engajamento nas causas sociais, presente fortemente na obra de Castro Alves (O Poeta dos Escravos) que abordou temas polêmicos como a escravidão.

“Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, Senhor Deus!
Se é loucura... se é verdade
Tanto horror perante os céus?!
Ó mar, por que não apagas
Co'a esponja de tuas vagas
De teu manto este borrão?...
Astros! noites! tempestades!
Rolai das imensidades!
Varrei os mares, tufão!

Quem são estes desgraçados
Que não encontram em vós
Mais que o rir calmo da turba
Que excita a fúria do algoz?
Quem são? Se a estrela se cala,
Se a vaga à pressa resvala
Como um cúmplice fugaz,
Perante a noite confusa...
Dize-o tu, severa Musa,
Musa libérrima, audaz!...

São os filhos do deserto,
Onde a terra esposa a luz.
Onde vive em campo aberto

A tribo dos homens nus...
 São os guerreiros ousados
 Que com os tigres mosqueados
 Combatem na solidão.
 Ontem simples, fortes, bravos.
 Hoje míseros escravos,
 Sem luz, sem ar, sem razão. . .”
 (CASTRO ALVES, Navio Negreiro)

Castro Alves é sem dúvida a voz mais forte da Literatura que se levanta para falar sobre o negro quase esquecido nesse período (Romantismo). Tal situação só muda após a abolição da escravatura em 1888. A fim de compreendermos o impacto desses pensamentos fundados em uma ciência que justifica a inferioridade de uns em detrimento de outros por conta de sua cor/raça dentro da sociedade, continuaremos a observar tais reflexos dentro dos movimentos literários seguintes. Na Literatura entramos em um novo período conhecido como Realismo/Naturalismo.

A partir da segunda metade do século XIX a sociedade brasileira sofre grandes mudanças. De sociedade agrária passa a ser burguesa e urbana. A mão-de-obra escrava passa a ser substituída pelos imigrantes europeus que vinham trabalhar na lavoura cafeeira. Há nesse período uma intensificação da campanha abolicionista. É também nesse período que acontece a Guerra do Paraguai, a decadência da Monarquia e a ascensão da República.

Apesar de livre o negro oriundo do fim da escravidão é visto como cidadão de segunda categoria. A problemática racial é novamente considerada com a inserção desse elemento na dinâmica social. Segundo Nina Rodrigues e Sílvio Romero o índio estava fadado ao desaparecimento e o negro adquire uma importância em virtude de sua ligação com a prosperidade do homem branco que fora seu senhor, “As considerações de Sílvio Romero sobre o português, de Euclides da Cunha sobre a origem bandeirante do nordestino, os escritos de Nina Rodrigues, refletem toda a ideologia da supremacia racial do mundo branco” (ORTIZ, 2012, p. 20)

Nina Rodrigues, em seus estudos baseados nas premissas racistas procura compreender o sincretismo religioso vendo tal manifestação como uma religiosidade inferior. A absolvição incompleta dos elementos brancos na religiosidade do negro mostra para o autor a incapacidade do negro em apreender elementos essenciais da civilização europeia. Considerando-se essa visão o negro e o índio constituíam um problema para o processo civilizador.

A problemática da miscigenação apresenta-se como um impasse pois o mestiço era um produto das relações inter-raciais e para os autores da época apresentava todos os defeitos transmitidos pela herança biológica e moral como apatia, imprevidência, preguiça. Percebe-se que a construção da identidade nacional procura a todo custo expurgar os indivíduos que

considera nocivos. Esses traços seriam algo inerente do brasileiro. O esperado é que através da miscigenação com o elemento branco nossa sociedade se “melhorasse” através do branqueamento e tais características desaparecessem (eugenia). Entretanto, o fato de ser mulato era considerado algo inferior e nada desejável sendo um paradoxo. A miscigenação era necessária, porém seu fruto tido como inferior era indesejado.

Uma só palavra boiava à superfície dos seus pensamentos: ‘Mulato’. E crescia, crescia, transformando-se em tenebrosa nuvem, que escondia todo o seu passado.

Ideia parasita,

que estrangulava todas as outras ideias.

— Mulato!

Esta só palavra explicava-lhe agora todos os mesquinhos escrúpulos, que a sociedade do

Maranhão usara para com ele. Explicava tudo: a frieza de certas famílias a quem visitara; a conversa cortada no momento em que Raimundo se aproximava; as reticências dos que lhe falavam sobre os seus antepassados; a reserva e a cautela dos que, em sua presença, discutiam questões de raça e de sangue; a razão pela qual D. Amância lhe oferecera um espelho e lhe dissera: ‘Ora mire-se!’ a razão pela qual, diante dele, chamavam de meninos aos moleques da rua. Aquela simples palavra dava-lhe tudo o que ele até aí desejara e negava-lhe tudo ao mesmo tempo, aquela palavra maldita dissolvia as suas dúvidas, justificava o seu passado; mas retirava-lhe a esperança de ser feliz, arrancava-lhe a pátria e a futura família; aquela palavra dizia-lhe brutalmente: “Aqui, desgraçado, nesta miserável terra em que nasceste, só poderás amar uma negra da tua laia! Tua mãe, lembra-te bem, foi escrava! E tu também o foste! (AZEVEDO, Aluísio. O Mulato, p.135)

Outra obra de Aluísio de Azevedo, “O Cortiço”, retrata aspectos da sociedade brasileira como a miscigenação, a pobreza, a exploração sofrida pelos moradores dessas instalações no Rio de Janeiro do final do século XIX. Além disso e enredo centra-se nas figuras de dois imigrantes portugueses: João Romão e Jerônimo. O primeiro, dono do cortiço e o segundo é um simples trabalhador que veio para o Brasil recomeçar. É interessante aqui fazermos um breve resumo sobre a obra a fim de percebermos os traços relacionados ao tópico em questão aqui proposto que é o da problemática da identidade nacional com ênfase na questão racial como fator degenerativo do caráter do brasileiro.

João Romão é obcecado pelo trabalho como comerciante e enriquece as custas disso como também através de meios ilícitos (roubos que pratica no ato de suas vendas) e a exploração de Bertoleza, com quem mantém uma relação e a quem engana com uma falsa carta de alforria. Ao se tornar proprietário do correr de cômodos e de uma padaria no fundo dos mesmos sua renda aumenta e ele abandona Bertoleza. João Romão estabelece uma relação de aliança com outro comerciante ganancioso, o também português Miranda, o primeiro tinha fortuna, mas não tinha acesso à sociedade refinada, o segundo era o inverso. Seus interesses em comum os unem. Para consolidar a aliança Miranda pretende casar sua filha Zulmira com João Romão, esse, a fim de não ter aborrecimentos, devolve Bertoleza aos antigos donos.

Jerônimo passa a ser gerente da padaria de João Romão. Ele mora no cortiço com sua esposa Piedade e destaca-se por sua retidão, honestidade, caráter. Entretanto, Rita Baiana o seduz e ele mata o noivo da moça, abandona sua esposa para viver com a amante e esse é o começo de um processo de declínio, de decadência do cortiço. Piedade torna-se alcoólatra e a jovem Pombinha, moça culta que esperava por sua menarca para se casar é seduzida pela prostituta Léonie. A jovem abandona o casamento, entrega-se à prostituição e trona-se amante de Léonie. Os traços presentes nessa obra marcante de Aluísio de Azevedo mostram que o fato de se entregar aos costumes, cheiros e gostos no Brasil deturpou o nobre espírito lusitano de Jerônimo e João Romão. O fato de se unirem a mulheres negras e mulatas os “contaminou”, os abasileirou. Juntar-se a elas foi sua perdição, seu declínio.

Qual a importância da obra para a questão proposta? A identidade até então atribuída aos mestiços brasileiros era degenerativa. Fica claro que a mesma mostra como a sociedade via a questão da mistura, da miscigenação, o fato de entregar-se às paixões aqui oferecidas levou-os à perdição. No caso de João Romão, sua salvação seria Zulmira, livre da degeneração dos brasileiros.

Percebemos que no texto de Azevedo ainda existia a escravidão. E com o fim do século XIX chega o fim, pelo menos oficialmente, dessa que seria a grande mácula em nossa sociedade. O fim da escravidão decretou igualmente o fim do Império, mas pouco mudou para os marginalizados. O início do século XX inicia no Brasil com a instituição de uma nova forma de governo, a República. O regime da chamada República do Café com Leite foi uma época marcada por revoltas e conflitos sociais: Revolta da Armada, Revolta de Canudos, Cangaço, Revolta da Vacina, Revolta da Chibata, Guerra do Contestado. Nesse período o pré-modernismo com Euclides da Cunha coloca em primeiro plano a imagem do sertanejo nordestino (Os Sertões). Figuras da realidade nacional passam a fazer parte da literatura e a construção de uma identidade legitimamente brasileira inicia sua caminhada. Contudo, as teorias raciológicas ainda eram uma realidade e a eugenia era vista como a opção mais acertada para dar ao Brasil um futuro como civilização. Na Literatura Euclides da Cunha faria parte do que chamaremos de Pré-Modernismo.

III

O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas.

É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou

parede que encontra; a cavalo, se sofreia o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descansando sobre a espenda da sela. Caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. E se na marcha estaca pelo motivo mais vulgar, para enrolar um cigarro, bater o isqueiro, ou travar ligeiramente conversa com um amigo, cai logo — cai é o termo — de cócoras, atravessando largo tempo numa posição de equilíbrio instável, em que todo o seu corpo fica suspenso pelos dedos grandes dos pés, sentado sobre os calcanhares, com uma simplicidade a um tempo ridícula e adorável.

É o homem permanentemente fatigado.

Reflete a preguiça invencível, a atonia muscular perene, em tudo: na palavra remorada, no gesto contrafeito, no andar desaprumado, na cadência langorosa das modinhas, na tendência constante à imobilidade e à quietude.

Entretanto, toda esta aparência de cansaço ilude.

Nada é mais surpreendedor do que vê-lo desaparecer de improviso. Naquela organização combalida operam-se, em segundos, transmutações completas. Basta o aparecimento de qualquer incidente exigindo-lhe o desencadear das energias adormecidas. O homem transfigura-se. Empertiga-se, estadeando novos relevos, novas linhas na estatura e no gesto; e a cabeça firma-se-lhe, alta, sobre os ombros possantes, aclarada pelo olhar desassombrado e forte; e corrigem-se-lhe, prestes, numa descarga nervosa instantânea, todos os efeitos do relaxamento habitual dos órgãos; e da figura vulgar do tabaréu canhestro, reponta, inesperadamente, o aspecto dominador de um titã acobreado e potente, num desdobramento surpreendente de força e agilidade extraordinárias. Este contraste impõe-se ao mais leve exame. Revela-se a todo o momento, em todos os pormenores da vida[...]

(CUNHA, Euclides. Os Sertões)

Para Massaud Moisés (2012) o que chamamos de pré-modernismo é denominado de belle époque uma vez que “funciona como caixa de ressonância das grandes mudanças havidas na arte moderna após a Exposição Universal, realizada em Paris, em 1889” (MOISÉS, 2012, p.357). No início dos anos 20 no Brasil o movimento Modernista causa impacto na sociedade tradicional. São Paulo era, então, a cidade mais importante do país e sua elite consumia cultura importada da Europa. O Velho Continente se recuperava da Primeira Grande Guerra, as Vanguardas Europeias fervilham de novas ideias.

Um grupo de artistas desafia a elite e seus costumes e em homenagem aos 100 anos da Independência do Brasil realizam uma exposição com as tendências modernas. Muitas críticas são feitas e o objetivo deles que era chocar a sociedade foi conseguido. Um dos principais nomes do movimento modernista é Mário de Andrade. Entre as obras do autor encontramos “Macunaíma, o herói sem nenhum caráter”. Macunaíma é um marco por seu tom debochado, sua escrita informal e por ser uma dura crítica à sociedade brasileira.

Durante sua passagem pela região Norte Mário de Andrade tem contato com as histórias tradicionais dos povos da região, entre essas o mito de Macunaíma. Inspirado nele o autor escreve a rapsódia Macunaíma fazendo duras críticas à sociedade nacional da época.

O herói Macunaíma representa a sociedade primitiva, e os valores nela contidos entram em conflito com a sociedade nacional moderna. No decorrer a história ele perde sua identidade

e ao retornar não encontra mais seu povo. Cheio dos valores e vícios da sociedade moderna sua última luta o leva a se tornar uma estrela representando o fim das tradições de uma sociedade “pura”. O fato de virar uma estrela o recoloca na posição de mito onde há de ficar vivo nas lembranças e no imaginário popular.

Faz parte da temática de Macunaíma a crítica feita à linguagem culta dos clássicos, igualmente está presente a valorização da cultura popular através de mitos, lendas; a valorização da cultura indígena, a ironia ao falso protecionismo estatal sobre as culturas tradicionais; abordagem da realidade nacional.

A descrição de Macunaíma mostra como o brasileiro se via física e moralmente. Um herói sem nenhum caráter filho da miscigenação. Esse fruto da mestiçagem pouco valorizado e visto como fator de degeneração da sociedade em Macunaíma tem a face do índio, do negro e do branco em um único personagem.

1 – MACUNAÍMA

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói da nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma.

Já na meninice fez coisas de sarapantar. De primeiro passou mais de seis anos não falando. Si o incitavam a falar exclamava:

— Ai! Que preguiça!... E não diz mais nada.

(ANDRADE, Mário. Macunaíma: o herói sem nenhum caráter, p.13)

Peça importante na discussão étnica é a percepção de que a língua é marca importante nesse trajeto. A língua de um povo detém os segredos para desvendar sua cultura e são a chave que os liga aos seus ancestrais mais caros. O estudo linguístico com ênfase no traço étnico só teve início na metade do século XX no Brasil com a tradução feita por Mattoso Câmara da obra de Edward Sapir “A Linguagem: Introdução ao Estudo da Fala” (1954) é o marco inicial da etnolinguística. Entretanto os estudos linguísticos tiveram seus estudos iniciados bem antes.

Nossa identidade enquanto povo permanece ligada às questões étnicas e raciais. Tal discussão sobre a questão étnica e racial permanece ativa e a obra inovadora de Gilbert Freyre “Casa Grande e Senzala” vem contestar os postulados raciais anteriores. Apesar de não ser uma obra estritamente acadêmica na acepção da palavra (o próprio autor afirma ser um escritor com formação em Ciências Sociais, mas não se considera um sociólogo ou antropólogo) ela traz novo fôlego à discussão das questões étnicas e raciais no Brasil já nos idos dos anos 30, em plena Era Vargas. O momento histórico em que ela foi publicada coincide com o esforço do Estado Brasileiro para fortalecer uma identidade nacional e legitimar o poder.

Assim fazendo, Gilberto Freyre inova nas análises sociais da época: sua sociologia incorpora a vida cotidiana. Não apenas a vida pública ou o exercício de funções sociais definidas (do senhor de engenho, do latifundiário, do escravo, do bacharel), mas a vida privada. (CARDOZO, 2013).

“Casa Grande e Senzala” foi um dos primeiros esforços feitos para desmentir a teoria raciológica de degeneração por conta da miscigenação. Para Gilberto Freyre seria justamente o contrário, nossa vantagem estaria na miscigenação racial seria a ele também ele responsável pela criação do “Mito da democracia racial”.

A singular disposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sobre a europeia e dando um azeite à vida sexual, à alimentação, à religião, o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando ainda hoje em regiões de gente escura [...] (FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala, p. 66).

Segundo Costa (2011) a identidade nacional brasileira, foi influenciada pelo conceito de democracia racial, difundida pela obra Gilberto Freyre (1933), onde o tema central versava sobre a vida social no Brasil, em meados do século XIX.. O referido livro, “Casa Grande e Senzala” pregava a ideologia da harmonia nas relações entre brancos, negros e índios. Ainda segundo a autora “[...]Decorrente desses entendimentos amadurece ideia de brasilidade, um sentimento de pertencimento que fundamentava as origens nacionais nas raças lusa, africana e indígena[...]” o que segundo Roberto da Matta se caracterizaria como sendo a “fábula das três raças”. Entretanto as relações nunca foram harmônicas ou tranquilas como descritas por Gilberto Freyre, sua visão é a de um homem oriundo da elite. Foi a primeira reflexão feita a esse respeito, mas não foi a única.

Florestan Fernandes, ao abordar o mesmo tema sintetiza a questão afirmando que o brasileiro tem o preconceito de ter preconceito, onde as relações raciais são obscurecidas pelo mito da democracia racial, um ideal longe de ser verdadeiro (CARDOZO, 2013). O conceito de mito sugere o surgimento, uma explicação, um momento que nas sociedades tradicionais antecede o tempo, sendo impossível de ser datado.

Em nossa sociedade ocorre o contrário, não só é possível datá-lo como observar o momento histórico onde as mudanças ocorrem, um momento de transição de uma sociedade escravocrata, agrícola, patriarcal para uma capitalista onde a mão de obra livre era uma exigência básica, onde a urbanização e a industrialização aceleram e a nascente classe média surge em meio a essas mudanças.

O mito das três raças, ao se espalhar pela sociedade brasileira, especialmente no Estado Novo, fez com que grupos sociais de diversas classes, com fronteiras etnicamente delimitadas, passassem a repensar as relações raciais, nesse padrão. Os conflitos sociais se desdobraram em duas ordens - o mascaramento dos conflitos em relação aos indígenas e negros e a instigação dos conflitos em relação aos imigrantes, principalmente os germânicos. Dessa forma, identidades diversas foram colocadas embaixo de um único guarda chuva, o da nacionalidade. (COSTA., 2011, p. 26)

Para ser brasileiro necessariamente teríamos que abrir mão de outras identidades, das identidades étnicas resultantes de relações muito mais antigas e duradouras. Os mitos criacionais que uniam essas pessoas passaram a ser substituídos por mitos artificiais onde o importante era fazermos parte de um grande grupo, da nação. As culturas nacionais são repassadas de geração para geração perpetuando símbolos, representações e identidades que constroem sentidos, influenciam e organizam as ações humanas (HALL, 1985, p.39. In: COSTA, 2001).

2.4 SOCIOLINGUÍSTICA E ETNOLINGUÍSTICA: CONTRIBUIÇÕES NA REFLEXÃO DA CONSTRUÇÃO DA E IDENTIDADE ÉTNICO LINGUÍSTICA

A Linguística enquanto ciência ganha força já no século XX com os esforços do suíço Ferdinand Saussure e sua obra “Curso de Linguística Geral” (1916), entretanto os estudos da língua remontam a Panini, estudioso dos textos sagrados dos Vedas hindus (PEIXOTO, 2009).

Os gramáticos hindus dedicavam-se ao estudo do valor e do emprego das palavras. O mais conhecido deles foi Panini (século IV a. C.). Ele fez uma descrição detalhada do sânscrito e sua obra consistiu-se num tratado em quatro mil regras ou <sutras>. Mais tarde, este tratado foi explicado por Pantañjali (século II a. C.) (PEIXOTO, 2009, p. 02).

Dentro do enfoque linguístico os estudos evoluíram e passaram a ganhar corpo no que se refere ao uso da língua e linguagem dentro dos grupos sociais. Segundo Cezário & Votre (2015) o termo “sociolinguística” surge pela primeira vez na década de 50 desenvolvendo-se nos Estados Unidos como corrente a partir da década de 60:

[...] os trabalhos de Labov, bem como os de Gumperz e Dell Hymes e a conferência *The Dimensions of Sociolinguistics*. Na conferência, o autor afirma que o escopo da sociolinguística está na demonstração de que existe uma sistemática covariação entre a estrutura linguística e a estrutura social. (CEZÁRIO; VOTRE In. MARTELOTTA, 2015, p. 146).

Meillet (1926) em busca de uma explicação para as mudanças linguísticas na França vê que a modificação ocorrida na estrutura social acarreta uma mudança nas condições onde a linguagem se desenvolve e que, em virtude disso, a história das línguas é inseparável da história da cultura e da sociedade (CEZÁRIO, 2015).

Modernamente os sociolinguistas trabalham para consolidar as bases teórico-metodológicas do estudo da língua em situação real de uso e conjuntamente demonstram a natureza socioestrutural da linguagem. Pessoas de diferentes estratos sociais falam dialetos diferentes existindo inclusive variação gramatical.

O indivíduo, inserido numa comunidade de fala, partilha com os membros dessa comunidade uma série de experiências e atividades. Daí resultam várias semelhanças entre o modo como ele fala a língua e o modo dos outros indivíduos. Nas comunidades

organizam-se agrupamentos de indivíduos constituídos por traços comuns, a exemplo da religião, lazeres, trabalho, faixa etária, escolaridade profissão e sexo.[...] (CEZÁRIO; VOTRE In: MARTELOTTA, 2015, p. 147).

Dentro da realidade dos estudos linguísticos e sociolinguísticos surge a etnolinguística, disciplina que investiga as relações entre a língua e as visões de mundo a partir do contexto onde ela é produzida, seu campo de estudo foi delimitado por Edward Sapir, que exigia para ela o mesmo rigor de todas as ciências.

Sapir foi pioneiro nos estudos etnolinguísticos. Nascido na Polônia no ano de 1884, esse filho de judeu foi aluno de Franz Boas nas primeiras décadas do século XX de quem recebeu forte influência em sua formação acadêmica principalmente na percepção da importância da cultura nos estudos da linguagem. Com o convívio estreito entre ele e Boas, Sapir percebe a importância e a urgência em estudar e registrar as línguas indígenas ameríndias, dessa forma ele aplica o método comparativo do indo-europeu para as línguas ameríndias.

Nasce assim a etnolinguística através da contribuição de Sapir e seu aluno Whorf que prossegue seu trabalho após sua morte. Sapir também se destacou nas discussões sobre a importância do significado na forma gramatical e sua relação com a linguagem no contexto de formulação e transmissão de ideias. Tais argumentos foram reunidos na hipótese Whorf-Sapir que segundo Severo (2004) assim se configuram:

- i) a linguagem determina a forma de ver o mundo, e conseqüentemente, de se relacionar com esse mundo (hipótese do determinismo lingüístico); isso significa que
- (ii) para diferentes línguas há diferentes perspectivas e diferentes comportamentos (hipótese do relativismo lingüístico).” (SEVERO, 2004, p. 129).

Ainda expõe Severo sobre o assunto:

É interessante destacar que, para Sapir, tanto a língua como a cultura (realidade social) são passíveis de modificações: é da natureza da linguagem a mudança, visto que "não há nada perfeitamente estático" e a "deriva geral de uma língua tem fundo variável" (1969: 137). Entretanto, existe um paradoxo: embora ambas estejam sujeitas a mudanças, essas se dão em velocidades diferentes - a língua se modifica mais lentamente, pois "um sistema gramatical, no que depende dele próprio, tende a persistir indefinidamente. Em outras palavras, a tendência conservadora se faz sentir muito mais profundamente nos lineamentos essenciais da língua do que da cultura" (SEVERO, 2004, p. 129).

Em consequência a essa variação de tempo de evolução entre cultura e língua, a primeira nem sempre poderá ser simbolizada pela linguagem de acordo com a passagem do tempo sendo muito mais fácil simbolizar a cultura no passado do que no tempo presente.

A hipótese de Whorf-Sapir coloca a importância da cultura na estrutura da linguagem mesmo percebendo que a língua não evolui com a mesma rapidez que a cultura. A primeira está intimamente ligada à segunda conseqüentemente aos traços étnicos de um povo. O

conceito de etnia ainda não havia sido formulado nos anos 50 quando a hipótese Whorf-Sapir foi redefinida pelo primeiro, então seguidor de Sapir.

Poutignat e Streiff-Fenart no livro “Teorias da Etnicidade” seguido de Frederik Barth em sua obra “Grupos étnicos e suas fronteiras” procuram analisar a dimensão da questão étnica na sociedade moderna. O termo em si demorou a ser aceito pela comunidade científica da época. Apenas no início dos anos 70 é que ele passa a fazer parte da realidade das discussões dos estudos das Ciências Sociais nos Estados Unidos. Em um revisitar dos conceitos de pesquisadores anteriores percebe-se que o tema não era inédito, entretanto, nunca fora estudado como tal.

Vacher de Lapouge introduz nas ciências sociais a noção de etnia sem atribuir-lhe grande relevância. Ele, que era ferrenho defensor da “escola selecionista”, acreditava que a raça (conjunto de pessoas com um determinado tipo hereditário era o que realmente importava para a história). Ele justifica a criação do termo etnia para que se previna o erro de confundir características morfológicas com um modo de agrupamento a partir de laços intelectuais, linguísticos ou culturais, portanto, a partir daí podemos diferir raça e etnia. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997).

Weber, no capítulo que consagra, em *Economie e Societé*, às relações comunitárias étnicas, distingue mais claramente as três entidades que são a raça, a etnia e a nação. O que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é “realmente” fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem. Quanto à nação, ela é como o grupo étnico, baseada na crença da vida em comum, mas se distingue deste último pela paixão (*pathos*) ligada à reivindicação de um poder político. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997, p. 37)

Para os estudos das ciências sociais hoje o conceito de raça enquanto marca exterior só é relevante quando se leva em conta a relação comportamental entre dois indivíduos por causa dela. A identidade étnica vai além da semelhança física dita racial, os chamados grupos étnicos.

[...] são esses grupos que alimentam crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou migração, de modo que esta crença torna-se importante para a programação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente. (Weber, [1921] 1971, p.416. In: POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997).

Mas o que define um povo etnicamente? Observemos, por exemplo, o povo conhecido como judeus. Dispersos pelos romanos em 72 d.C e espalhados por várias partes do mundo, hoje, após a Segunda Grande Guerra possuem novamente um Estado Nacional, entretanto, mantiveram-se coesos enquanto povo apesar da ausência de um espaço nacional, devido à perpetuação de seus usos, costumes, religião e língua.

Grupos étnicos, para Lapouge, seriam os ‘...agrupamentos que resultam da reunião de elementos de raças distintas que se encontram submissos, sob o efeito de acontecimentos históricos, a instituições, a uma organização política, a costumes ou ideias comuns.(...) a solidariedade assim constituída subsiste para além da fragmentação do grupo que a produziu. Uma vez que este desaparece como entidade sociopolítica, permanece sempre 'uma certa atração entre as partes disjuntas e uma antipatia particular para com os grupos sociais de outras origens'. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1997, p. 34)

Diversos são, portanto, os marcadores étnicos e entre os mais evidentes está a língua materna. A manutenção da língua dos ancestrais tem sido a luta dos povos não só indígenas, mas de todos os que procuram manter suas raízes originárias. Durante o período da Segunda Guerra Mundial, populações germânicas residentes no Brasil foram impedidas de falar em alemão por ordem do governo Vargas. Esse período claramente foi marcado pela construção de uma suposta “legítima identidade nacional” e qualquer manifestação que contribuísse para o questionamento ou a não consecução desse objetivo seria rechaçada, fosse o uso da língua germânica em solo brasileiro por colonos alemães, fosse a língua indígena de um povo tradicional de nosso território.

Tudo o que destoava da normalidade prevista pelos padrões sociais ou que pudessem significar perigo ao regime de Vargas era duramente atacado e sofria as consequências. Da mesma forma que sofreram os imigrantes alemães com perseguições e proibição de falar a língua materna, assim foi com os povos indígenas que já de longa data sofriam com preconceitos e estigmatizações sociais diversas. Agora mais uma vez impedidos de falar a própria língua eram vítimas do sistema.

O preconceito de que os indígenas brasileiros são alvo por parte de muitos brasileiros não indígenas é, sem dúvida, um dos fatores responsáveis pelo desprestígio, enfraquecimento e desaparecimento de muitas línguas indígenas no Brasil (MAIA, Marcus. Manual de Linguística: subsídios à formação de professores indígenas na área de linguagem. 2006, p. 17).

Em 1987 quando Marcus Maia trabalhava no Museu do Índio (FUNAI/RJ) e participou da organização de um encontro de professores da etnia Karajá em conjunto com subgrupos Javaé e Xambioá. Durante a preparação para a atividade ele visitou diversas aldeias da etnia. Estudante da língua Karajá, ao chegar na aldeia PI Xambio, arriscou tentar conversar em Karajá com as crianças que vieram alegremente recebê-lo:

– “Aõhe!” saudei em Karajá. “Dearã Marcus Maia wanire”, me apresentei. Imediatamente cessou a algazarra e fez-se um silêncio pesado entre os indiozinhos. Entreolhavam-se desconfiados e sérios. “Kaiboho aõbo iny rybè tieryõtenyte?” Vocês não sabem a língua Karajá, perguntei. A menina, então, se afastou em retirada estratégica. Fui, em seguida, à casa de uma líder da comunidade, a Maria Floripes Txukodese Karajá, a Txukó, me apresentar. Lá, um dos meninos me respondeu:
 – “A gente não fala essa gíria não, moço!” Outro, maiorzinho, concordou:
 – “Na cidade, a gente diz que nem sabe de índio, que nem fala o *indíoma*, senão o povo mexe com a gente”. (MAIA, 2006, p. 17)

Experienciei algo semelhante no ano de 2009 quando iniciei os trabalhos com os jovens alunos yanomami no Projeto Kamië Yanomami Keya Yai: Orgulho de ser Yanomami. A maior parte do tempo eles andavam em grupo e permaneciam em silêncio. Quando iniciamos os trabalhos na sala de Códigos e Linguagens, depois de muitas conversas, eles confessaram não falar na língua Yanomami com tanta frequência pois havia o risco de alguém ouvir. Tal fato me chocou e de pronto disse a eles que ali, em nosso espaço de convivência e trabalho, eles poderiam falar a língua sem medo ou receio de serem ridicularizados. Os demais professores que dividiam o espaço comigo concordaram em tornar a sala um local de liberdade linguística e assim foi.

Desse grupo, através da preocupação que surgiu com a reflexão sobre o tema da língua materna, surge o Programa de iniciação científica PIBIC Jr. Yanomami Pey Akāwa Yai: Prioridade da Língua Yanomami. O aluno que realizou a pesquisa estava preocupado com a vitalidade linguística da comunidade onde ele morava, Maturacá. Com a aplicação de questionários e a realização de entrevistas com pessoas de várias faixas etárias na aldeia foi possível verificar que estava acontecendo, gradualmente, por parte dos jovens, a troca da língua Yanomami pelo Português. Além disso observamos um crescente desinteresse dos jovens pelos ritos e tradições do povo.

A maioria dos jovens yanomami que participaram do trabalho Projeto Kamië Yanomami keya yai – Orgulho de ser yanomami, dominava muito bem a modalidade escrita da língua normatizada por Henry Ramirez no final da década de 90.

O resultado dessa interação com os jovens yanomami através do projeto foi um livro com o mesmo nome onde constam algumas de suas histórias. O domínio da forma escrita da língua contribui grandemente para a manutenção e perpetuação de ideias e tradições, munidos desse instrumento os povos tradicionais indígenas têm produzido seus próprios materiais, contado suas histórias, seus mitos e transmitido para além de suas comunidades os conhecimentos e tradições desses povos. Dentro dessa perspectiva é interessante avaliarmos a atuação do Estado Brasileiro no sentido de criar meios e viabilizar políticas públicas que possam dar suporte a essas populações para realizar seus projetos educacionais levando-se em conta suas tradições e as exigências das já existentes políticas educacionais nacionais.

2.5 POLÍTICAS PÚBLICAS E IDENTIDADE ÉTNICA: DESAFIOS A SEREM ENFRENTADOS

Políticas públicas de integração dos povos indígenas à sociedade envolvente desde o início da República desfavorecem a manutenção das tradições, entretanto ações promovidas por organizações e movimentos sociais bem como a conquista de diversas vitórias do campo político vêm, paulatinamente, trazendo avanços nessa questão.

Cabe aqui realizarmos uma retrospectiva analítica a respeito da legislação vigente que garante aos povos indígenas o uso e perpetuação de seus conhecimentos tradicionais e suas línguas. Cronologicamente a primeira legislação de impacto direto na vida desses povos foi a Lei 6001/71, Estatuto do Índio, que esclarece em seu Art. 1º. “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 harmoniosamente, à comunhão nacional.”(Lei 6001/71).

A mesma prevê em seu Art. 46 que a alfabetização dos jovens indígenas dar-se-á na língua materna.

Contudo, o RCNEI de 2002, documento que referencia a formação de professores indígenas, em seu Cap 4 item 4.6 reconhece o desafio de promover uma formação bilíngue de forma a instrumentalizar corretamente os professores que dela farão uso, o mesmo documento expõe a necessidade da busca por meios que propiciem a troca de experiências entre os que estão em formação e demonstra particular preocupação com relação à marginalização das línguas indígenas em comparação com a portuguesa.

[...]Observa-se, de forma bastante freqüente, que muitas das línguas faladas pelos povos indígenas na sua sociedade durante os cursos ocupam um lugar marginal e eventual no currículo. São pouco contempladas como objeto de estudo, e também pouco utilizadas como língua veicular nas situações de comunicação oral e escrita. Raramente são faladas na comunicação formal entre professores indígenas e entre estes e seus formadores, estando muitas vezes restrita à comunicação informal entre professores indígenas quando falantes da mesma língua[...].

[...]O português, nesses casos, é, em sua maioria, a segunda língua dos alunos e a primeira língua do formador. Assim, se para o exercício da alteridade e da identidade é enriquecedora a convivência de diferentes sociedades, culturas e línguas indígenas em um mesmo programa de formação (realidade educacional comum no país), tem implicado arriscadas situações sociolinguísticas relativas ao uso e à valorização insuficientes das línguas indígenas ante o português. (RCNEI 2002)

O mesmo critica a objetivação de uma educação bilíngue sem uma real reformulação curricular para atender à plena formação desses professores.

[...]Ou seja, conceitualiza-se e objetiva-se a educação bilíngue ou multilíngüe, mas no desenho curricular e na sua prática se obedece a uma proposta em que a língua indígena está restrita a estudos esporádicos em períodos condensados numa só disciplina, ocupando uma fração insuficiente da carga horária total, com pouca produção de conhecimentos nas demais áreas de estudo para suprir as necessidades da formação do professor e da escola. Para enfrentar essa tendência, é necessário e

imprescindível dar-se atenção especial às línguas indígenas na organização curricular dos cursos como um todo, articuladas às demais áreas de estudo[...]. (RCNEI 2002)

O mesmo documento, entretanto, determina ser importante o aprendizado da língua oficial nacional em virtude da necessidade de comunicação com órgãos oficiais e com o restante da sociedade nacional, porém sem deixar de lado as línguas maternas de cada povo.

[...]Por outro lado, o ensino da língua portuguesa deve também levar em conta não só o contexto sociolinguístico em que as duas ou mais línguas se encontram para aquelas sociedades, mas os tipos de texto que circulam em determinadas esferas sociais com as quais os membros das sociedades indígenas entram em contato e se relacionam: comércio, prefeituras, órgãos estaduais e federais. A apropriação desses gêneros é uma questão de sobrevivência, de acesso e de participação no momento histórico e político da sua região e do país. Tais medidas a serem tomadas no planejamento, execução e avaliação da proposta curricular dos programas de formação, no tocante às suas políticas linguísticas, podem vir a contribuir para a criação de uma nova tradição pedagógica[...].(RCNEI 2002).

No mesmo ano de 2002 especificamente em São Gabriel da Cachoeira a particularidade multilíngue da região gerou a criação da Lei 145/2002 de Cooficialização das 3 línguas indígenas majoritariamente faladas no Alto Rio Negro a saber, Tukano, Baniwa e Nheengatu. Porém, não foram tomadas medidas práticas para que a lei fosse plenamente colocada em prática e o ensino das línguas cooficiais e das demais línguas da região dentro do sistema educacional proposto pelo Estado Brasileiro ainda é um desafio. Até o ano de 2009 as escolas municipais e estaduais de ensino fundamental da sede do município de São Gabriel ofereciam uma das línguas cooficiais em seu currículo da primeira fase, normalmente o nheengatu, entretanto, alegando falta de profissionais qualificados e a não obrigatoriedade de oferecimento das mesmas em seus currículos fez com que o oferecimento de língua indígena nos currículos ficasse restritos às escolas das comunidades indígenas.

Nossa Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB 9394 igualmente prevê em seu artigo 26, a inclusão do ensino da Cultura e História Africana e Indígena nos Currículo Oficial do ensino fundamental e médio das redes públicas e particulares, num primeiro momento em 2003 a Lei 10.639 regulamenta a inclusão no currículo oficial do ensino de cultura e história afro-brasileira e em 2008 a Lei 11.645/2008 faz o mesmo com história e cultura indígena. Convém ressaltar que estas são frutos da atuação incansável do movimento negro e indígena que em suas agendas de reivindicações tiveram a educação uma de suas bandeiras constantes.

A respeito especificamente da questão linguística a LDBN assim expõe em seu Art. 78 sobre a oferta de educação bilíngue e intercultural aos povos indígenas:

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de

ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não índias. (LDBN)

Numa tentativa de flexibilizar o sistema e tornar possível a adoção das línguas indígenas no currículo escolar o PL 5944/2013 alterava a redação de dois artigos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - **LDBN** 9394/96 - a fim de garantir que as escolas indígenas não passassem pelas avaliações usando-se os mesmos critérios das escolas não indígenas e permitir que as línguas indígenas fossem usadas não só na alfabetização e no ensino fundamental, mas também nos ensinos médio, profissionalizante e superior foi vetado integralmente pela Presidência da República que afirma que o mesmo foi apoiado pelos ministérios da Educação e do Planejamento e que o PL seria contrário ao interesse público.

A questão presente é que os documentos apresentados mostram, teoricamente, a predisposição do Estado Brasileiro em promover uma educação multicultural e bilíngue onde a identidade étnica de cada grupo seja respeitada, entretanto ao ser vetado o PL 5944/2013 o mesmo Estado mostra seu despreparo para operacionalizar efetivamente esse tipo de educação. As justificativas apresentadas são pautadas em pareceres técnicos, entretanto ao afirmar em seu veto que tal proposta iria contra os interesses públicos fica a questão: Contrário aos interesses de que público? Os povos indígenas anseiam há muito por expandir as possibilidades educacionais e vêm frustrados seus interesses nesse momento. Não há uma política linguística clara no Brasil, o que existe é a supremacia da Língua Portuguesa sobre as demais e uma crescente marginalização das línguas indígenas.

SEÇÃO III – MITO E IDENTIDADE

A necessidade de manter-se conectado à sua herança ancestral faz com que valorizem ainda nos dias de hoje a mitologia criacional apesar das influências externas procurarem debelar os esforços da manutenção cultural.

O poder dos símbolos e mitos na região do alto Rio Negro é muito presente e o universo mitológico yanomami é permeado de seres fantásticos. Suas histórias procuram responder às perguntas que toda sociedade se faz: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos depois da morte? A festa do Reahu faz parte desse mosaico cultural yanomami.

Essa festa é um momento marcante onde realizam a homenagem póstuma à uma pessoa ilustre da comunidade. Algumas poucas pessoas tiveram a oportunidade de ver e mesmo documentar esse momento extremo da vida desse povo. Devido à influência da Igreja Católica e mesmo de Igrejas Pentecostais dentro dessas áreas tal prática é cada vez mais rara. Durante nossa experiência com esse povo um fato marcante foi presenciar parte do ritual conhecido como Reahu no ano de 2011 na comunidade de Maturacá.

Retomamos aqui a importância do uso da etnografia e da observação como instrumento de auxílio para a compreensão e documentação desse universo. Roberto Cardoso de Oliveira em “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever” enfatiza a importância das três ações no trabalho de campo a fim de dar clareza e precisão de informações coletadas pelo pesquisador (OLIVEIRA, 2000).

“[...]O olhar: Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo - ou no campo - esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo.[...]O ouvir: Se, aparentemente, a entrevista tende a ser encarada como algo sem maiores dificuldades, salvo, naturalmente, a limitação lingüística - isto é, o fraco domínio do idioma nativo pelo etnólogo -, ela torna-se muito mais complexa quando consideramos que a maior dificuldade está na diferença entre "idiomas culturais", a saber, entre o mundo do pesquisador e o do nativo, esse mundo estranho no qual desejamos penetrar[...] O escrever: e, seguramente, no ato de escrever, portanto na configuração final do produto desse trabalho, que a questão do conhecimento torna-se tanto ou mais crítica [...]” (OLIVEIRA, 2000, p. 19 – 24)

3.1 O TEMPO ANTES DO TEMPO: MITOLOGIA E POVOS TRADICIONAIS

Assim contaram os ancestrais sobre o grande herói Hōrōnāmi, espírito forte que viveu entre os yanomami num tempo muito distante, quando os animais caminhavam sobre a terra da mesma forma que os homens. Nesse tempo, Hōrōnāmi, grande pajé, ensinou ao homem tudo que precisavam saber pra viver. Colocou ordem nas coisas, fez os animais se tornarem como são hoje. Viajou muito, enfrentou grandes perigos, morreu, mas como tinha espírito forte no

final venceu. Foi o primeiro de espírito forte a ser homenageado com o Reahu e essa é a sua história.

Hōrōnāmi”

Hōrōnāmi pēhīni pruka pē kái pērioma, mōrāmā wai kái pēriomahe, yhā Honāmini mōrāmaki pehi pata pēaamāi piēkoma pei a puhī tao yaro, Hōrōnāmi pēniaāsi ēyēpēha mōrā emapē pehi pata pēaamāi piēkomahe, ihire pē Hōrōnāmi niasi ēyēpēmahi mahi mōrā kuprawē aka praukuwē.

Hōrōnāmi akaxiwē Rihumāwē āwāhā yai kuoma, pei mapē hūxomixi keyohowēha awaha tapomahe hihumawē.

Pēhīni mōrāma waporaheni pēkai pēhīni wā toproma, ihire ema pehi tihetimaia e pēhī amixirini ēa hama, xei ya amixirihe e kuma.

Hōrōnāmi eha ikuparuni, yorehi siha tiēprari ni tēka tēka tēka kuopēha, siha tirērē kini, opo ēpata prorourou xoakēma, pēhī eha tararema ēā pēprarioma, xei yaro ya titia tararihe e kuma, ēā hurayoma hape yarēprari e kuīhurayoma hape yarēprari mōrā māūha pē hēa tehiapē e kuma, pēhīni ārēpo ekoha tērēni e opo yarēprarema.

Ihāre are kuawei Hōrōnāmi a hurayoma, ihāre ārimāri pehe haa xoarema, mōrā māpata wāriāraheni tēpēāpata ahetetaoma.

Kuaai tieti xama ahe pata harema, kahu usiha tē pehi pata taiyatarou tararema ihā ēā Hōrōnāmi hama, xoape ata itori e kuma, ēā pata hurayoma ēēēē! E kuma ihā Hōrōnāmini etēpē wahimai xoa kema, xoape hei ware kui pitahami atahu, pei tēpērē xitaiwei tēpēha prēreni watēpē wapē, hei hea kahami watēpērē waiwei tēpē wai kōōtihē. Wapuhi rēaaī tama inahakuwē peiwa puhiaieihe, xitāxitā tēpērē prērēiwei watē pēha waa prani, wasiha paokoproni xei wāwārē hai kuohena ya kuaai wē e kuma.

Kuai tieti, Mōrōriwē ahe haa xoarema, roa hiha puu a pehirē tuyēiwēi ahe hōrā ha harema, urihi ama payēkēi mōrōriwēni roa hi amomiapata karēmai piēkoma, weti ahōrārii yaiwē Hōrōnāmi a puhī kurayoma, inaha a puhī kui yaro, tē rīaha taprani- Hōrōnāmi a opi ora kaatarohēriima, tē waima yahatotoi roa hi amomia.

Ahetetamapoma, Hōrōnāmi aha ahetepraruni tē tararema, tē wai isitonipi yaro tēno taano tama, inaha tē kuta, tararema, pixa hena tuku yaharai KUUUUU!

Pei a Mōrōriwē rērēpraarani a kuta ama weti arii yaiwē Hōrōnāmi a puhi kui yaro, ēā hama, xori ata haio e kuma, ihā ēā Mōrōriwē hurayoma, iii! E kui hurayoma, Hōrōnāmi aha Mōrōriwē nakarēni a wārima xori exi watē taī e kuma, iha ēā Mōrōriwē hama, xori puu uta kakukayo, ihirē ya pehi tuyēi e kuma, ihā a Hōrōnāmi ximai xoakema, xori ata rukēri pei yaha rukē anī ya upē puu kakukai e Mōrōriwē kuma, Hōrōnāmi ēā hurayoma , teka nohi isitonipiwei a kuorani a rukēi xoa kema, pei a puhi tao yaro roa hira pata pretamarema iha a kōririmoa xoarayohērīma, Mōrōriwēni roa hika pata komi tamarema, ihā a Hōrōnāmi miomio momarema, Hōrōnāmi a puhi tao yaro roa hipata homopramarema, anohore kiriaī mata yai tani a kuorani kama e pooani pēi xoki pēpraī xoa rayoma Mōrōriwē.

Iha Hōrōnāmi are kua wei, waka ei wārixewē kipihe haa xoarema, pei tē kipi hūhūrūa pata hemataniwaka e naki tēki pata tihatokema, tēā pata pē prarioma, anohore huxuaī mata yai tani iii! Te pata kuorani tē kipi pata himo pēni yakaroa prayou xoa kema, hahaēē e ikāwā Hōrōnāmi! Ihā ēā pata waka hama, ei tē tēā kui tēni warehe ki hami hore xoriwēxo tiehetimou mata yai tani e waka kuma.

Ihi kipiha xeyomarihērini, asikirēmāriwē ahe pata haa xoarema, texi pata imi yaro tē mamō pata xatipraono tama, iha Hōrōnāmi ēā no nakou kukema, kuaai tieti tēāxi pata imi rēprarioma Hōrōnāmi iha , kuaai tieti Hōrōnāmi ēā hama , ihā exi pata toprarioma ēā pata hurayoma , xei ware ata yokē marī ya hepē xiki rāiki e pata kuma, kuaī tieti henakiwai pēaaī too mino kirii pei hemori pata tīpraī tikooma , ihā tē pata miomio , momarema pei tehe posi wai yautamaī pērayoma , iha ēā hama Hōrōnāmi , hei ware kui hii horepi hi praopēha ihi hi pepiha wa xirō kuopē pei tehipē uxirē prērēiwei watē pēha wani wasi pao koopē Hōrōnāmi kui-xoa oma , ihā tē pata āiāi mōu xoakema.

Kuaai tieti Hāxōriwē ahe haa xoarema , weyu a miā norē pou wei tē miā he pata harema , tē pata kuma , weyu yēēē, weyu yēēē! Exi tēha miā rii yaiwē Hōrōnāmi a puhi kurayoma , ihā Hōrōnāmi ēā hama , exi watēpē miano pou e kuma , ihā Hāxōriwē ēā hurayoma , weyu ya miano pou a kuorani tē miā pata pēprou kōrāyoma weyuyēēē weyuyēēē, tē miā pata kuma , Hōrōnāmini ihā pēē tara tara e nahe wāhimikema, heirē watēpē miano pou, xei ihirē ya tēpē miano pou Hāxōriwē e kuma , kuorani e naheha karemarēni tē pata porepi miomio pramapoma , tehe pata porepi pita ahami hirīramama, kuaai tieti Hōrōnāmi aha Hāxōriwē Haromarini etē pēē keaaī hirai xoakema.

Īha arē kuawei , wārixewē ihirupīhe kāi haa xoarema , Hōrōnāmīni ihirupī wārixewē imisika hiprai hearayoma pēhī hikari hamī kipīno kuo tēhē, ĩhāmī aha Hōrōnāmī hurohērīni ekīpīhe pēhī harema , wārixewē a payēmou he hakema watupariwē ĩha anohi ihirupī pēyēmapou puhima, inaha a payēmou kuo tēhē Hōrōnāmīni a pita anī xēyēprarema, ĩha e mamō xatiprakema , kuaai tieti Hōrōnāmīni a wārixewē wārii kukema , kurata kīrē yehipouwei kī wārima , hei exi watēkī yehipou e kuma , ĩhā wārixewēni kurata si keaai hīrama Hōrōnāmī ĩha , pei tērē heawaawei watē pēarinī, watēha iximārīni watēmōkī ixino tēha keapē inaha si kurata wārixewēni keaai hirakema Hōrōnāmī ĩha , kīpīha kōponī a ihirupī nomawē he hapeheroma ĩha wārixewē tē mīa suwē piēkou xoakema , inaha e ihirupī nōmāā kurayouha kīpī wārixewē hesiopīxo pora waika aha pēria xoakema , ai tēpē mayo kuo māo pēha.

Īhī kīpī puhīha ohotamomarīni , paxori kukuri kī nopē pata hua xoarayoma , a Hōrōnāmī komīa tarohērīma kīā pata hua māiha , a ēēē moataro hērīma, ĩha e pēā paxo huoha oxīu pē noa tatahērīma, ĩha a Hōrōnāmī matotoa tarohērīma, ĩhamī nō hōri roa tarohērīma, opo pēkapē hixā atarahērīma, ĩhā māu au au upē koatarohērīma, Hōrōnāmī pei māpēhe hayuaha haikirīni , ārimā kī ahetepramārēi yaro tēkī iyē pata tikēkēwē xiino kiriotayoma , ĩhā a ēēē mōa kōrīni , paxo kukuri tē kīā pata pē prariotayoma, xiki toto makepraopēha a kutou tēhē yētu a pehi iomāi kukeyorumāhe paxo pēni, kuaai tēhē Hōrōnāmīni tēkī pata prarīramāi piēkoma , yētu tēā pata pēprariotayoma, kukuuu , tē pata kuma pei tē pata hai yaro , tē pata kurani a Hōrōnāmī yēpia katiti reherīma kukunani , pata arē mia hea awei a Hōrōnāmī yēpia tararema , ĩhā pata ēā pēprou kāi hokēprariomā , oxīu a no hore kiriai māta yai tani ĩhī tahao , a kui heaoma , ĩnāha e pata kui heaoha pēni e mīā ĩkīi xoa kema , patani yī e kīha tērēni , kīha heakaha yaumākutuni , tēno owē pata tapīi xoa kema , ĩhā oxe a wapai xoa kema , oxeni yī kasi kasi e kī niaprarema oxīu.

A noa tama patani, pata kamāni yī tēkī nakaxi wai yēa piēkēa makema , yētu tē nopē pata wayu henapīprario hērīmā , ĩhamī nōhōri nohi ohotaa tarohērīma, ārima kī pepīha kīpī upratou tēhē Hōrōnāmī a puhī tao yaro he puruu noka oimama , hepara kīpī kuupēha heano wēpīkema , apa yai tēni warea warīhe, ehe kupīma Īha oxe tieti e mīa pēprarioma , kuaai tieti yētu tēā pata hama kukuuu, tē pata kuurani hawē xināri ūpata reraimama, tē pata reraimāi tēhē patani tē mamō kīpī pata niāa horohopema , ĩha kuku napata tixikāpīi xoa kema , anoha Hōrōnāmī hepara kīpīni yurīrēni , he pakohe kāi kōpīrayohērīma, heha yapīpanī he reahupīarema.

Hõrõnãmĩ”

Hõrõnãmĩ morava com o pai e muitos irmãos. Eles sobreviviam comendo frutas chamadas mõrã. No lugar onde eles urinavam nascia um pé de mõrã , por isso em todos os lugares existe essa fruta.

Hõrõnãmĩ, que tinha o apelido de akaxiwë (mudo) tinha o nome verdadeiro de Rihumãwë que quer dizer “aquele que gosta de se aventurar nas serras”.Por eles comerem da fruta mõrã eles estavam sempre em festa (alegres) pois a fruta assim os deixava.

Hõrõnãmĩ então começa a fazer prodígios. O pai dele de tanto cortar árvore de mõrã tem sede e nessa hora Hõrõnãmĩ diz ao pai: “Eu beberei água primeiro pai, depois o senhor bebe”. Hõrõnãmĩ então toma água e depois pega um cipó e tece um paneiro (cesto grande similar ao aturá mas com um espaçamento maior entre as fibras para carregar materiais indígenas), ele então coloca o paneiro em um buraco e de lá sai um tatu.

Hõrõnãmĩ então avisa ao pai que poderia ir beber água. Nessa hora o homem vê o tatu e diz ao filho que deveriam matar o bicho para comer e tomar com vinho de mõrã. O filho concorda com o pai que começa a juntar material para matar o tatu. Ele pega uma casa de cupim para desentocar o animal.

Hõrõnãmĩ dá início as suas jornadas. Ele conhece então gente diferente, os wãriãraheni , povo pássaro parecido com maritaca. Ele viu que eles comiam a mõrã de forma que desperdiçavam a fruta e não gostou dessa atitude. Hõrõnãmĩ não quis conversa com eles. Ele parte sem falar com os homens pássaro.

Deixando pra trás a “tribo de pássaros”ele encontra com a anta. Naquele tempo todos os animais falavam. A anta andava com duas patas e pelas árvores como o macaco. Hõrõnãmĩ vê a anta nas árvores e fala: “Xoape (tio) é muito perigoso andar pelas árvores , é melhor você descer pro chão”. Ele então explica que nas árvores era fácil ser caçado, que no chão ele poderia comer as frutas que caem das árvores e quando satisfeito poderia se esconder no cerrado. A anta agradece e concorda com Hõrõnãmĩ depois disso a anta não mais falou.

Hõrõnãmĩ continua seu caminho e encontra o tatuzinho . O pequeno animal estava derrubando uma árvore enorme com seu machado (pooa) chamada roa pra pegar o mel que tinha nela. O moço ouve um barulho enorme ao longe e fica intrigado procurando por quem faz esse som. Bem devagar ele se aproxima do tatuzinho que por ser bem pequeno não foi visto

por Hōrōnāmī . Antes de cortar a árvore o tatuzinho faz uma exclamação “*pixa hena tuku yaharai KUUUUU!*” e com seu pequeno machado ele derruba a grande árvore.

Hōrōnāmī fica surpreso ao ver o tamanho do tatuzinho. Ele pergunta: “Xori (cunhado) o que você está fazendo?” O tatuzinho responde : “Estou derrubando a árvore pra me alimentar com o mel que tem nela. É isso que eu como.” O tatuzinho , então, convida Hōrōnāmī a ajudá-lo entrando no pequeno buraco da árvore. Quando o homem entra, o tatuzinho que também tinha o espírito forte, fecha o mesmo com Hōrōnāmī lá dentro. Ao se ver preso Hōrōnāmī dá um grito que destrói a árvore.

Vendo o que aconteceu o tatuzinho assustado tenta convencer Hōrōnāmī de que não foi ele que fechou o buraco da árvore. Porém , zangado, Hōrōnāmī corta o tatuzinho ao meio.

Na sua viagem Hōrōnāmī encontra agora com dois dorminhocos: o tatu canastra e o Kurupira. Naquele tempo eles não tinham os olhos abertos ainda. Eles estavam deitados um de ponta-a-cabeça do outro. Hōrōnāmī ouviu de longe o ronco dos dois, intrigado ele dá uma paulada no tatu para acordá-lo.

O tatu acorda assustado e zangado com o Kurupira pois pensa que foi ele quem bateu, acontece que nessa hora seus olhos finalmente se abrem. Eles começam a brigar, depois que terminaram de brigar Hōrōnāmī riu da briga dos dois.

O tatu canastra se arrependeu de ter brigado com o amigo e pergunta: “quem é esse que me fez brigar com meu cunhado?”

Continuando sua jornada Hōrōnāmī encontra-se com o besouro em uma árvore com muitas frutas e pede a ele para dar um pouco pois estava com fome , acontece que o besouro era avarento (xi imi imi) e não quis dar fruta ao Hōrōnāmī que ficou zangado. Nessa hora Hōrōnāmī vê que o besouro tem os cabelos muito compridos e pede para ele descer para cortá-los. Ele diz assim: “Tio (xoape), seu cabelo está muito grande, desce aqui pra cortar.” Então o besouro desce e responde: “É verdade meu filho ... meu cabelo me incomoda pra dormir.vou descer.”Nessa hora , quando Hōrōnāmī vai cortar o cabelo do besouro ele dá um corte na nuca dele, formando a divisão que o besouro tem hoje entre a cabeça e o corpo. O besouro então fica pequeno e Hōrōnāmī o condena por sua avareza a viver no oco da árvore e a comer a casca da mesma.

Quando Hõrõnãmĩ encontra o macaco da noite ele estava chorando por estar sem tabaco (pěě). Hõrõnãmĩ então se aproxima e pergunta: “tio (xoape) por que você está chorando?” e o macaco responde : “Porque estou sem tabaco” . Hõrõnãmĩ dá então para o macaco um tabaco muito forte. Assim que o macaco coloca o tabaco na boca ele fica tonto, sua cabeça roda e ele cai no chão. Hõrõnãmĩ ,que era muito poderoso, tira o efeito do tabaco e explica para o macaco como se planta a semente: “Tio , se você quiser plantar o tabaco tem que primeiro roçar o cerrado, derrubar e queimar , fazer um buraco pequeno e depois de 3 dias o tabaco já terá brotado. Faça assim que não vai faltar.” O macaco da noite agradece e fala que vai fazer como foi explicado. Hõrõnãmĩ resolve voltar pra casa.

Em sua casa ele começa a pensar nos macacos que estão na serra. São macacos bons pra caçar. Ele então decide ir até lá pra caçar os macacos. Acontece que Hõrõnãmĩ não percebeu os sinais. A serra pra onde ele foi era coberta por uma terra vermelha como o sangue.

Nessa serra moravam os macacos dos quais Hõrõnãmĩ tinha falado, o que ele não sabia era que quem os chefia era um ser mágico parecido com um grande gavião.

Hõrõnãmĩ aproxima-se dos macacos e logo se vê cercado por eles. Ele começa a abatê-los e eles estão cada vez mais próximos. Nessa hora ele não percebe que o ser que os lidera anuncia sua chegada com um grito. Hõrõnãmĩ continuar a derrubar os macacos quando o ser o agarra e o mata levando-o para seu ninho para servir de comida aos seus filhotes.

Na casa de Hõrõnãmĩ seu irmão, que era um pajé muito poderoso ,com o espírito muito forte, em sonho vê a morte do irmão e acorda. Ao acordar ele conta a sua mãe que fica muito triste e chora a morte do filho. O irmão de Hõrõnãmĩ então decide vingar-se, chama o irmão mais novo, pega a rede de cipó de Hõrõnãmĩ e coloca no alto de uma árvore.

Ele e o irmão mais novo começam a treinar com o arco e flecha, o irmão mais novo não consegue acertar mas quando o mais velho acerta a flecha a rede se arrebenta toda. Ele decide que é hora de partir.

Eles começam então a seguir os rastros de Hõrõnãmĩ e ficam muito tristes pois veem os passos do irmão morto.

Hõrõnãmĩ , mesmo morto, era muito poderoso ainda. Nessa hora sua cabeça sai do ninho do pássaro e vai parar perto de seus irmãos. Os irmãos dele então, pegam a cabeça e ela fala do ser que o matou.

No momento em que falavam o ser mágico grita novamente no céu e os irmãos de Hõrõnãmĩ começam a disparar suas flechas. O ser logo cai morto no chão.

Eles decidem voltar com a cabeça de Hõrõnãmĩ para ser cremada. Ao chegar em casa uma festa é dada para cremar a cabeça de Hõrõnãmĩ, a festa da Banana, e o “mingau de banana” é feito para honrar Hõrõnãmĩ. Foi a primeira vez que o povo honrou alguém dessa forma. (ENIR&GÓIS, 2010)

3.1.1 REAHU: A FESTA

Hõrõnãmĩ foi o primeiro de espírito forte homenageado com o Reahu, depois dele vários outros vieram. Aqui faremos o relato vivido ao presenciarmos esse ritual tão antigo quanto os próprios yanomami.

A preparação para a festa começa no ano anterior e o festeiro, aquele que irá homenagear o ente querido planeja cuidadosamente a festa que deve oferecer comida para a comunidade e convidados de outras comunidades. Roças são plantadas a fim de alimentar a todos e o planejamento da caçaria é feito cuidadosamente.

Uma semana antes do início da festa os caçadores saem para providenciar os víveres a serem oferecidos aos convidados. No total são três dias de festa que começa com chegada dos homens da caçaria onde eles providenciaram a caça e moquearam os víveres que serão oferecidos aos convidados e comunidade. Cabe as mulheres têm participação ativa na movimentação a responsabilidade por se pintar e providenciar o beju necessário ao festejo. Todas as comunidades onde o homenageado tiver parentes devem ser convidadas para a festa.

Há momentos intensos de dança onde homens e mulheres se apresentam separadamente, todos com corpos pintados em homenagem aos elementos da natureza mais importantes para eles como pássaros, cobras, macacos, sol, chuva, lua. Os trabalhos são dirigidos pelo perioma ou pajé e pelo festeiro.

Para os yanomami a morte leva ao mundo dos antepassados, depois de morto não devemos mais pronunciar o nome de quem se foi, vida e morte se completam num círculo perpétuo. Os restos mortais do homenageado são desenterrados e junto com todos os seus pertences são queimados em uma grande fogueira. Outros aspectos permeiam esse festejo, o carro-chefe é sem dúvida a homenagem ao falecido, entretanto nessa oportunidade são também feitas alianças políticas e matrimoniais. Há um misto de tristeza e alegria permeando a atmosfera da aldeia.

Alguns fatos interessantes acontecem nessa ocasião festiva onde sentimentos tão antagônicos se fazem presentes. Alianças políticas são traçadas, casamentos são realizados há muita alegria e risos, mas também muito choro e muita dor. É um misto de sentimentos onde os velhos no centro do pátio sentados no banco do xapono⁵ contam como foi a viagem até a aldeia e lembram de outras viagens e aventuras.

3.1.2 OS EVENTOS

Durante os três dias de festa há muita dança e cantoria. O paricá⁶ é usado pelos pajés da aldeia e oferecido aos visitantes. Com o objetivo de conectar o homem com o mundo espiritual o ritual do paricá é praticado diariamente nas aldeias yanomami (com a desaprovação do pároco local que repreende o uso). Entretanto nem todos estão aptos a praticar o paricá, apenas os iniciados têm condições de tomar parte. Eles são pouco a pouco introduzidos nesse mundo e quando nele estão capazes de falar com os animais, com os espíritos ancestrais e ver fatos futuros.

A vida dos yanomami não se limita mais às longas estadas e viagens na floresta, noites repletas de conversas e discursos na grande maloca comunitária, sob o luar de milhares de estrelas. Hoje incorporam à sua vida a escola bilíngue, as assembleias indígenas, os imensos problemas causados pela invasão garimpeira e suas consequências, as doenças. Nos diálogos noturnos, no repensar dos valores da vida, eles estão se abrindo para uma nova visão do mundo. (ANDUJAR, 2006:168. In: BARBOSA, 2009).

O surgimento do paricá⁴ como elemento cultural Yanomami tem uma origem mítica. Contam os mais velhos que no tempo em que homens e animais viviam como irmãos e os animais andavam e falavam existiu uma mulher muito bela chamada Pararãñoma. Ela era casada com a onça. A onça era muito ciumenta apesar da fidelidade e do amor de Pararãñoma. Um dia a onça saiu para caçar e os homens que viviam próximos à casa deles decidiram possuir a jovem mulher. Quando chegaram ela tenta fugir, mas não consegue. Acontece que Pararãñoma era um espírito forte e toda vez que um homem tentava possuí-la caía morto. Assim vários deles morreram. Quando a onça retornou e viu a cena logo pensou que sua esposa o traía e ficou muito zangado.

A ira da onça foi tanta que num ato de loucura ele ordena que a mulher vá no mato pegar lenha, quando ela retorna ele faz uma fogueira e joga a inocente no fogo. Pararãñoma morre, porém, seu espírito é muito forte e das cinzas de seu corpo brota uma árvore. A partir desse dia

⁵ Xapono: casa comunal yanomami em formato circular com um grande orifício ao centro no teto.

⁶ Paricá: Psicofármaco. Provoca estado não ordinário da consciência ampliando-a e não causando sua privação.

o homem que quisesse ter contato com o mundo espiritual teria que recorrer à casca dessa árvore para falar com os antepassados.

Durante o Reahu o paricá também acontece. O Perioma tirewe que dirige os trabalhos espirituais recebe no xapono os demais iniciados da aldeia e convidados que sopram o paricá nas narinas uns dos outros e entrando num transe onde a experiência extrassensorial relatada por eles vai de encontros com os antepassados a visões de seres míticos. Tudo cercado de muita cantoria e muita dança. As mulheres não participam desse momento, segundo alguns falam, as mulheres do mundo espiritual são ciumentas e não se agradariam de ter as mulheres humanas usando o paricá.

Depois da chegada dos caçadores e de uma intensa agenda de danças são realizadas conversas e vários acordos são firmados. Casamentos são festejados. É um evento que mesmo tendo como tema central a morte de um parente querido é a oportunidade em que pessoas que não se viam há muito de se confraternizem.

3.1.3 O RITUAL

Paxoriwe estava imóvel na rede. O corpo dele estava enfeitado com símbolos de pajé, tinha na boca uma espessa brejeira de tabaco e todo o corpo pintado de urucu. Ao redor dele se desenvolvia uma intensa movimentação. As mulheres e os homens com ritmos e nêias alternadas e diferentes demonstravam aos presentes seu luto e sua dor [...] Todos de uma vez entraram com passos cadenciados; alguns rapazes carregando paus que tinham ido cortar na mata para preparar a fogueira que teria assim acolhido e queimado o falecido. (LAUDATO, 2009, p. 127)

O homenageado tem todos os seus pertences são colocados para fora de sua moradia. A cerimônia é seguida de cantos e choro. Uma grande fogueira é feita e o corpo e pertences do indivíduo são nela colocados. Após consumir tudo, a fogueira se extingue e os parentes recolhem as cinzas colocando-as em um pilão onde serão piladas e peneiradas. Um mingau de banana é feito e as cinzas agora bem finas são colocadas sobre o mingau servido a alguns iniciados e membros da família. Um ar solene de amor e reflexão cai sobre os participantes. Em seus rostos é possível ver a consternação por despedir-se em definitivo de seu ente querido.

Segundo consta na mitologia Yanomami a primeira vez que essa homenagem aconteceu foi para festejar a memória de um de seus maiores ídolos: Hõrõnãmi.

Hõrõnãmi, mesmo morto, era muito poderoso ainda. Nessa hora sua cabeça sai do ninho do pássaro e vai parar perto de seus irmãos. Os irmãos dele então, pegam a cabeça e ela fala do ser que o matou. No momento em que falavam o ser mágico grita novamente no céu e os irmãos de Hõrõnãmi começam a disparar suas flechas. O ser logo cai morto no chão. Eles decidem voltar com a cabeça de Hõrõnãmi para ser cremada. Ao chegar em casa uma festa é dada para cremar a cabeça de Hõrõnãmi, a festa da Banana, e o “mingau de banana” é feito para honrar Hõrõnãmi. Foi a primeira vez que o povo honrou alguém dessa forma. (ENIR; GÓIS, 2010, p. 41)

A festa ainda prossegue por algum tempo e quando o homenageado tinha parentes em outras aldeias, por vezes, partes de seu corpo eram dadas a eles a fim de realizarem o Reahu em suas comunidades. Essa é uma oportunidade boa de reunir os parentes, reforçar alianças tendo como pano de fundo principal a homenagem ao morto.

A prática milenar do Reahu faz parte de uma realidade totalmente diferente da nossa. Compreender esse universo simbólico que o compõe é essencial para percebermos a riqueza da cultura Yanomami. Um olhar destreinado, desatento ou preconceituoso interpretará tal prática como primitiva e desnecessária, entretanto, ela é parte fundamental da identidade étnica desse povo e sem ela parte da estrutura de conhecimento tradicionais rui por completo. A reverência e o respeito dedicado ao homenageado revelam que apesar da finitude da vida há que se resguardar os ensinamentos dos que nos antecedem.

Eles São um grupo étnico a parte com origem mítica distinta, hierarquia e divisão social. Para os yanomami sua origem vem de Periporiwë, Omãwë, Joacywë, e Horonami. Como seu contato com o homem branco é relativamente mais recente eles ainda mantêm muito de sua ancestralidade, contudo as ameaças aos seus territórios são reais e constantes. Convém ressaltar que o grupo Yanomami não faz parte da parentela dos Tukano nem dos Aruwak.

Suas relações se dão de longa data, entretanto, com o estabelecimento das políticas indigenistas oficiais do estado brasileiro essas se tornaram mais frequentes e sofreram mutações com o passar do tempo.

O contato cada vez mais estreito entre as etnias e a sociedade nacional provocou mudanças profundas em seu modo de ver e pensar a vida. Seus ritos e mitos foram questionados e por muito tempo vistos como inferior sendo demonizado na maioria das vezes. Em um esforço conjunto o movimento indígena vem provocando o repensar conceitual dessa realidade forçando à sociedade a rever conceitos. Para ser brasileiro não há que se abrir mão da herança étnica. Uma coisa não inviabiliza a outra, tal questão é de longe um dos assuntos mais debatidos no movimento indígena.

3.2 POVOS INDÍGENAS E A MITOLOGIA:

A discussão da mitologia e dos conhecimentos tradicionais torna-se relevante para nossa compreensão desse mundo longe de nossa realidade não indígena. Para prosseguirmos em nossas análises é necessário percebermos qual o papel da mitologia nas sociedades tradicionais e qual o papel dela na manutenção da identidade étnica.

Em um tempo onde a Ciência ainda não existia e a humanidade dava seus primeiros passos para a organização das sociedades a única forma de explicar o início de tudo, de onde viemos e para onde vamos depois da morte física era através da mitologia. Vista por muito tempo como superstição o tema mitologia tornou-se foco de estudos e meio de compreensão do pensamento de sociedades tradicionais ao redor do mundo. Lèvi-Strauss, Joseph Campbell, Mircea Eliade e vários outros estudiosos se dedicaram e dedicam a compreender o universo mitológico dessas sociedades mostrando que acima de tudo o ser humano é fruto de suas experiências e as mesmas são construídas coletivamente e mantidas por fios que os ligam à sua ancestralidade através dessas histórias.

Em nossos tempos contemporâneos presentes em que o tecido social de nossa sociedade é permeada por questões de igualdades e diferenças, surgem os conceitos de multiculturalismo e interculturalidade para postular o direito de ser diferente em uma sociedade que tenta homogeneizar os indivíduos.

A mitologia é essencial para a manutenção das identidades étnicas e mesmo individuais. Sendo assim observemos a definição do termo por Mircea Eliade:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais.[...] (ELIADE, 2013, p. 11.).

O tempo histórico difere e muito do tempo mítico. O tempo cronológico é o que nos ordena dentro da sociedade, o que nos dá início, meio e fim. É a forma mais legítima da modernidade ordenar nossa vida. Mas o que existia antes do tempo? Antes da ordenação cronológica que conhecemos hoje existia o tempo mítico onde os Seres Sobrenaturais criaram tudo o que há o que ainda haverá de existir. Joseph Campbell em sua obra

“Mito e transformação elucidada que ainda hoje existem sociedades ágrafas que vivem muito perto da natureza. Seu horizonte, no tempo e no espaço é estreito e não tendo registro de épocas anteriores a noção de passado é limitada vivendo em uma proximidade com a época atemporal do início dos tempos, na era mitológica de seus avós. (CAMPBELL, 2008, p. 53)

É impressionante a capacidade de criação da mente humana. No último século estivemos na lua, enviamos sondas às profundezas da Terra, pesquisamos as origens da vida, e pensar que tudo começou com ponderações e perguntas do tipo ‘de onde vim? para onde vou? O que vai acontecer comigo depois que morrer?’. Em nossa incapacidade de responder tais perguntas

criamos enredos a fim de dar explicações que fizessem sentido e nos permitisse seguir nossa breve jornada sobre a Terra.

Num tempo anterior à Ciência e à Filosofia cabia à Mitologia explicar o inexplicável, responder aos questionamentos mais profundos dos anseios humanos e dar sentido a nossa existência na Terra. Conceitos baseados em ideias raciológicas por muito tempo mantiveram no patamar de civilizado apenas as histórias míticas vindas de origem greco-romana ou nórdica por um simples fato, estão no “berço da civilização”, na Europa, relegando a plano de subcultura ou de cultura inferior todo e qualquer registro. A única exceção a isso seja as civilizações do Antigo Egito e Mesopotâmia que apesar de sua importância, sofreram um progressivo processo de branqueamento. Era inconcebível para os estudiosos europeus que povos não europeus da África tivessem condições de criar uma civilização sofisticada.

De lá para cá muita coisa mudou. Foi possível rastrear as origens humanas até seu verdadeiro berço genético e as teorias que colocavam a raça como definidora do caráter e grandeza de um povo caíram por terra. Em nossas pesquisas a respeito da temática foi possível perceber semelhanças entre a mitologia clássica e a mitologia indígena.

Na mitologia judaico-cristã a presença do bem contrapondo-se ao mal é a chave de interpretação da moral das histórias atreladas à obediência e aos encaminhamentos de Javé ou Jeová aos destinos do “seu povo escolhido”. Entretanto, na mitologia grega não há essa visão e sim uma percepção cíclica da vida sendo a mesma regida por regras a serem obedecidas.

O mito de Prometeu é extrema importância para a compreensão da nossa estrutura enquanto sociedade pois nos coloca frente a frente com as conquistas tecnológicas da humanidade quando observamos o domínio do fogo. Poderíamos aqui explorar ainda a questão da Caixa de Pandora, entretanto, nos manteremos apenas com a conquista do fogo a fim de relacionarmos o mesmo mito com outros dois do mesmo tema, porém de culturas diferentes.

Dos fatores civilizacionais mais importantes talvez surgimento do fogo seja o marco definitivo que nos tira da pré-história e lança os seres humanos para novas jornadas. Os avanços tecnológicos possíveis a partir do domínio da produção desse elemento nos levaram do descobrimento das Américas no século XV à exploração espacial do século XX.

O mito ocidental do surgimento do fogo reporta-se a Prometeu. Simbolicamente sendo um divisor de águas, é através de seu domínio que passamos a sermos criaturas mais ativas dentro da criação e temos domínio do cozimento dos alimentos que, segundo Lèvi-Strauss, é o que nos leva à nossa parte civilizada. É também com o domínio do fogo que a indústria bélica tem seu início e com ela a criação de poderosos exércitos que varreram a face da terra e ainda hoje exercem seus domínios sobre os demais.

Entretanto, o mito de Prometeu é um entre muitos, que tenta explicar o surgimento desse elemento essencial à construção de nossa sociedade. É tido como o mais importante em virtude de sua origem helênica, entretanto, em todas as sociedades de povos originários, seja no Brasil ou fora dele, há uma mitologia que versa sobre o mesmo assunto. Abordaremos aqui duas versões, uma do povo Ƴmərî mahsã conhecido como Desana-Wari Dihputiro pōrã no Rio Uaupés, afluente do Alto Rio Negro e outra do povo Yanomami Cauapuriwëteri, hoje radicados na região do Pico da Neblina em São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro.

a) Origem do Fogo do povo Ƴmərî mahsã

No princípio do mundo, os Ƴmərî mahsã sofriam muito. Alimentavam-se somente de carnes cruas e de outras coisas não cozidas. Um dia, descobriram que uma velha chamada Peha ñehkõ, a “Avó das lenhas (do fogo)” possuía o fogo e comia somente coisas cozidas ou assadas. Eles foram provar a sua comida, gostando muito dela. Por isso, pediram para a velha que dividisse o fogo com eles. Mas Peha ñehkõ não queria dividir o fogo com ninguém: por ela mesmo ser o fogo, tudo o que tinha dentro de seu corpo transformava-se em fogo. O ânus dela era a porta principal para fazer fogo, principalmente quando estava peidando.

Como ela se recusava a dividir o fogo com eles, os Ƴmərî mahsã resolveram um dia roubá-lo. Decidiram roubar-lhe o fogo quando estivesse fazendo um grande fogo para queimar o capim. Eles foram então visitar a velha quando ela estava na roça. Vendo-os chegarem, ela perguntou:

___ “O que vocês andam fazendo por aqui, meus netos?”

___ “Viemos matar os macaquinhos que comem as frutas da sua roça, nossa avó!”

___ “Então, guardem um para mim, eu quero comer um macaquinho assado!”

___ “Tá bom! Em breve lhe traremos um macaquinho para comer!”

Entretanto no mato, chamaram o seu caçula. Transformaram-no no macaquinho chamado meneisî ñigũ, “macaquinho preto”, em seguida o empacotaram em folhas que dificilmente pegam fogo, tais como as folhas das árvores chamadas em desana burusêna, waimaka, porã, nêgêho e õã. Por fim, amarraram o pacote com os cipós waiyura-dá, õsû sîgã-dá o oma sîgã-dá, também difíceis de queimar. Antes de entregar o embrulho para a velha, explicaram para seu irmão caçula, que haviam transformado no macaquinho, como fazer para roubar o fogo. Disseram-lhe que assim que tivesse uma boa oportunidade, devia agarrar as lenhas acesas e correr imediatamente para perto deles. Depois dessas explicações, foram até a velha para entregar-lhe a encomenda.

Pegando o embrulho, a velha o enterrou na terra, com o peito para baixo. Mas eles fizeram-na pensar que em virar o peito para cima, o que ela fez. Sobre ele, ela colocou lenhas e peidou por cima. A lenha pegou fogo. Assim que a lenha estava na brasa, o caçula agarrou a brasa e correu para o mato onde o estavam esperando os seus irmãos. Ele chegou morto perto dele. Eles o benzeram, o chamando de volta à vida e ele ficou bom.

A avó do fogo os amaldiçoou dizendo:

— “Vocês que roubaram o fogo amado, envelhecerão rapidamente de tanto se aquecer no fogo e a sua geração se queimará dia após dia! No fim, vocês serão preguiçosos.”

Depois de se apropriarem, os ʘmǎrî mahsã tiveram que tomar muito cuidado para não deixa-lo apagar. Passaram assim muito tempo cuidando do fogo. Eles carregavam o fogo com uma tocha feita com a fibra de fazer cuêio, isto é, com tururi.

Um dia, eles resolveram caçar e pescar do outro lado do rio. Por isso, ficaram esperando um meio de atravessar o rio. Depois de algumas horas, Jacaré chegou com a sua canoa. Pediram que lhe fizesse o favor de ajuda-los a atravessar o rio. Acertaram o seguinte: Jacaré levaria primeiro o fogo e, depois, viria buscar os ʘmǎrî mahsã. Jacaré os mandou colocar o fogo bem na proa da sua canoa. Ele começou a atravessar o rio mas, quando chegou no meio, resolveu guardar o fogo para o seu uso pessoal. Sem pensar duas vezes, levou o fogo para o fundo do rio. Assim os ʘmǎrî mahsã perderam o fogo.

Jacaré procurou se esconder num lugar onde os ʘmǎrî mahsã não poderiam chegar perto. Estes o procuraram no mundo inteiro, não encontrando. Estavam prestes a desistir da sua busca quando encontraram a sua casa. Ele morava com suas duas filhas perto do sítio atual conhecido com o nome de Bela Vista, no rio Uaupés. Mas ele nunca abriria sua casa. Os ʘmǎrî mahsã estudaram uma maneira de fazê-lo sair dela. Um dia, descobriram que ele gostava muito de comer rãs. Sem esperar o dia seguinte, foram fazer uma festa perto da casa dele. Começaram a festa no início da noite. Ouvindo o barulho da festa perto de sua casa as duas filhas de Jacaré saíram para pegar as rãs. Mandaram o pai iluminar o lugar onde estavam as rãs, mas estas sempre pulavam para o escuro. Jacaré iluminava do fundo da maloca para fora. Não conseguindo pegar as rãs, pediram para o pai que saísse da maloca para iluminar o lugar a fim de que elas pudessem correr mais facilmente atrás das rãs. Jacaré, que estava com muita vontade de comer rãs, obedeceu ao pedido das filhas.

Ouvindo as conversas dos três, dois dos irmãos correram até a porta da casa de Jacaré, de modo a esperar sua saída e prendê-lo. Assim o fizeram (por isso hoje as rãs costumam cantar dentro de casa ou no teto antes do relâmpago cair no sítio, ou, ainda, antes de uma morte. Deve-se logo procurar um kumu para afastar a doença). Depois de prender Jacaré, exigiram dele o

fogo, mas ele se negou a lhes dar. Então, eles o jogaram no chão e começaram a revistar e cortar seu corpo à procura do fogo (é por isso que o jacaré é cheio de marcas e cortes no corpo). Mas nada encontraram. Não achando o fogo em nenhuma parte do corpo de Jacaré, chamaram Japu, seu primo. Quando este chegou, o encarregaram de revistar de novo o corpo inteiro de Jacaré. O que ele fez! No final, ele disse que o fogo estava mesmo com Jacaré. Meteu então o bico na ponta do seu nariz, onde estava escondido o fogo. É por isso que o japu tem a ponta do bico cor de fogo.

Depois de retomar o fogo de Jacaré, os $\text{U}\text{m}\text{r}\text{i}$ mahsã o jogaram nas águas do rio, mas ele ficou boiando em cima da água. Não querendo mais ver esse sujeito maldoso, encheram a sua barriga de pedras de modo a afundá-lo. As pedras levaram Jacaré para o fundo do rio. É por isso que o jacaré tem sempre pedras na barriga, dizem os velhos. Para que não ocorresse outro incidente com o fogo, os $\text{U}\text{m}\text{r}\text{i}$ mahsã decidiram guardá-lo nas pedras, nos galhos do urucuzeiro, nos cipós e essas pedras eram iguais a fósforos para os $\text{U}\text{m}\text{r}\text{i}$ mahsã.

Aqui acaba a história do fogo.

(A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro pōrã. UNIRT/FOIRN – 1996)

b) “Iwariwë - O Jacaré” povo yanomami Cauapuriweteri

Antigamente os animais andavam como os homens e nesse tempo os Yanomami comiam os alimentos crus. Onde vivia esse povo, vivia também o Jacaré. Segundo os yanomami, Iwariwë o Jacaré, foi seu primeiro cacique ele escondia um segredo do fogo, mas o povo não sabia esse segredo. Ele e sua esposa comiam os alimentos cozidos escondidos dentro de casa sem que o povo soubesse, comiam bem devagar para o povo não descobrir. Acontece que uma noite o povo ficou desconfiado com o som que saía da casa de Iwariwë. À noite quando dava meia-noite ouvia-se o barulho das bocas comendo o alimento cozido (kaxa) os vizinhos ouviam o som.

O povo de tanto ouvir esse som à noite ficou curioso e quando amanheceu eles chamaram Iwariwë e a esposa dele para pegar o alimento (kaxa). Todos fingiram que foram para o mato, para enganar o jacaré para coletar o alimento.

Quando eles enganaram o Jacaré e a mulher dele todos voltaram para a casa dele, depois que todos voltaram começaram a procurar o segredo, nesse lugar todos procuravam o segredo, o povo Xirianari (formiga) foi quem descobriu a cinza de uma folha queimada. Quando o jacaré voltou ele viu que a casa estava toda varrida de tanto procurarem o segredo, ele ficou muito zangado, ficou sentado sério.

Com isso o Beija-flor convidou várias tribos para poder fazer o Jacaré rir. No dia eles começaram a dançar, como o jacaré estava muito zangado ele não olhava ninguém dançar e as outras pessoas riam dos que dançavam engraçado, o povo já estava acabando de dançar, o penúltimo a dançar era o Beija-flor, ele achava que iria fazer o Jacaré rir.

Ele começou a dançar muito engraçado e todos riam dele menos o Jacaré que nem olhava para ele. O beija-flor perdeu para o jacaré. O Beija-flor mirim era o último a dançar. Ele começou a dançar em círculos mexendo todo o corpo, vendo dançar o beija-flor mirim o Jacaré riu e soprou o fogo, quando ele soprou o fogo Yõrë Këterariweni (Bico-de-pimenta) pegou o fogo que queimava sua mão.

Quando Yõrë Këterariweni voava com o fogo a mulher do Jacaré urinou a grande distância para apagar, nessa hora o Xiãpoa Kawëni- (japó) salvou o fogo levando-o mais alto e deixou num galho de uma árvore (abiurã) para que todos pegassem o fogo.

A mulher do jacaré zangada diz: “você podem pegar o fogo, mas quando morrerem vocês serão cremados por ele”. Dizendo isso o jacaré se jogou de uma cachoeira enorme chamada kaxa, ao cair ele grita seu próprio nome. A esposa do jacaré cai junto com ele e eles passam a viver lá. É com o Jacaré que surgiu o fogo.

(Projeto Kamië Yanomami Keya Yai – Orgulho de ser yanomami - 2010)

A origem mítica do fogo como algo que não pertencia aos humanos e foi dada à humanidade de forma duvidosa (pois em todos os casos o fogo chegou até nós roubado) está presente nos três mitos. Assim como o mito de Prometeu os mitos indígenas mostram o momento de passagem da humanidade de seu estado bárbaro para a organização social como a conhecemos. Da origem crua dos alimentos para a sofisticação dos mesmos cozidos. A mitologia é ponto de extrema importância nas culturas tradicionais pois mantém a ligação com a ancestralidade tornando o mundo um lugar factível possível de convivência e harmonia. Entretanto, para fins de análises um pouco mais objetivas enfocaremos aqui a etnia yanomami e sua relação com o mito do fogo.

Para os yanomami todo o conhecimento teve início com kai wakë rë kuparionowei ou a criação do fogo. Nesse ponto o herói Iwariwë, o primeiro cacique yanomami, o mítico Jacaré, era o único senhor do fogo e o mantinha guardado para uso pessoal no fundo de sua garganta. Dominar o fogo era algo extremamente importante pois trazia além do conforto nas noites frias e do luxo do cozimento da comida o status de dominar uma força tão poderosa criadora e ao mesmo tempo destrutiva, seu domínio igualava os homens aos deuses.

Com o domínio do fogo toda vida yanomami se organizou, da escolha cuidadosa do galho de cacau seco Pohoro hiki para o preparo do fogo até a confecção de armas de guerra e

utensílios de uso doméstico e caça nohi pëyëorewë (Instrumento de armas defesas) , do cozimento de alimentos antes comidos crus ao cozimento de remédios Hura henaki e benzimentos para mulheres grávidas Xamãriwë huxomi rëamai (pajé fazendo o ritual com espírito de anta para facilitar a criança nascer), toda vida yanomami passa a se organizar a partir do domínio do fogo que proporciona a esse povo a permanência em lugares onde era possível queimar a capoeira e cultivar pequenas roças melhorando assim a alimentação da comunidade e proporcionando o crescimento populacional.

A vida dessa população tradicional foi ordenada desde o início dos tempos pelas normas estabelecidas por seus Seres Míticos Sobrenaturais que, assim como outros povos ensinou o povo a se ordenar socialmente, a aproveitar os elementos da natureza e a explorar de forma respeitosa os recursos por ela oferecidos. Esses ensinamentos, passados de geração para geração ganham uma nova perspectiva através da necessidade de “integração nacional” apregoada pela nascente República no final do século XIX e ganhando força no governo Vargas na década de 30 como já explicitado anteriormente.

Contemporaneamente, a luta dos povos indígenas em manter sua cultura passa por desafios antes inesperados. A chegada de Colombo ao Novo Continente provocou a desestabilização de sociedades inteiras e, especificamente no Brasil, a presença do colonizador português destruiu física e espiritualmente diversas etnias. Esforços vêm sendo empreendidos pelo movimento indígena a fim recuperar suas heranças culturais e manter a identidade étnica dos grupos.

Por mais que tenhamos legislações específicas que tentam recolocar em evidencia as culturas indígenas e afro-brasileiras, a implementação a implementação no sistema educacional nacional ainda a um desafio de reconhecer os conhecimentos tradicionais e mitológicos em sala de aula. Dentro dessa realidade a região multiétnica de São Gabriel da Cachoeira encontra-se em um dilema. O convívio multiétnico, realidade há muitas gerações, foi afetado pela presença do estado e outros grupos sociais, assim como a perpetuação de conhecimentos tradicionais. Como atender às exigências do estado brasileiro e da sociedade nacional e manter suas tradições é a grande questão.

3.3 MITOLOGIA EM SALA DE AULA

A fim de quebrar paradigmas e fazer cumprir a Lei 11.645/2008 que trata da obrigatoriedade no ensino fundamental e médio das redes públicas e privada de ensino da história e cultura africana, indígena no currículo oficial, nos propusemos a realizar no ano de

2012 o projeto “Histórias de Nossos Ancestrais”, executado com as turmas de primeiro ano do ensino médio técnico do Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia do Amazonas, Campus São Gabriel da Cachoeira com culminância na Semana dos Povos Indígenas da instituição a Ekatiri N~~amã~~ (Dia de alegria na língua Tukano). Faremos aqui a descrição do projeto e das atividades realizadas.

3.3.1 DESCRIÇÃO DO PROJETO E ATIVIDADES:

3.3.1.1 *JUSTIFICATIVA DO PROJETO:*

O conhecimento mitológico presente ainda hoje entre os povos tradicionais pouco a pouco vem perdendo força em virtude da pressão sofrida por essas populações para sua integração à sociedade nacional. Uma cultura globalizada faz com que as tradições ancestrais de povos milenares sejam colocadas em xeque. A perpetuação desses conhecimentos passa pela valorização dos mesmos em setores tidos como privilegiados ou com status. A conscientização da juventude para a importância das tradições é essencial para que os conhecimentos trazidos de outras Eras não se percam, entretanto, como disputar com as novas tecnologias e as pressões externas? Como tornar atrativo para os jovens aprender sobre seu povo e suas tradições? Tendo isso em mente e considerando o previsto na Lei 11.645/08 nos propomos a executar o projeto de ensino intitulado “Histórias de Nossos Ancestrais” a ser realizado nas turmas de 1os. anos do Ensino Médio Técnico do IFAM/CSGC na disciplina de Língua Portuguesa.

3.3.2 OBJETIVOS, METODOLOGIA, ÁREAS DE ESTUDO, DESCRIÇÃO, CRONOGRAMA E AVALIAÇÃO:

3.3.2.1 *OBJETIVO GERAL:*

Resgatar histórias, lendas e mitos das etnias presentes nas turmas de 1º. ano

3.3.2.2 *OBJETIVOS ESPECÍFICOS:*

- Produzir texto narrativo e os elementos que o compõe
- Identificar a diversidade linguística da região
- Realizar mapeamento de quantas e quais são as etnias presentes nas turmas de 1º. ano
- Discutir a importância das línguas indígenas e a necessidade de mantê-las vivas
- Incentivar troca de experiências entre os alunos de diversas etnias
- Motivar a “contação” de histórias entre os colegas

- Documentar as diversas histórias contadas pelos alunos
- Realizar exposição dos trabalhos realizados

3.3.2.3 *METODOLOGIA:*

Para realização das atividades foram realizadas pesquisas bibliográficas bem como entrevistas aos mais velhos a fim de levantar histórias e mitos das etnias.

3.3.2.4 *ÁREA DE ESTUDOS:*

A área de concentração de estudo do projeto encontrou-se no eixo de Códigos e Linguagens nas disciplinas de Artes e Língua Portuguesa a tendo como tema transversal a interculturalidade.

3.3.2.5 *DESCRIÇÃO:*

A ideia do projeto surgiu da demanda de atividades culturais produzidas pelos primeiros anos do IFAM Campus São Gabriel da Cachoeira para a Semana dos Povos Indígenas – IV Ekatiri Namé⁶, a se realizar no Campus dos dias 16 a 20 de abril.

A proposta de trabalho centra-se nas histórias tradicionalmente contadas pelas diversas etnias do Alto Rio Negro que foram contadas, escritas e ilustradas pelos alunos dos primeiros anos dos cursos técnicos integrados ao ensino médio do Instituto em São Gabriel da Cachoeira. Ao final foi realizada uma exposição com os trabalhos produzidos pelos alunos.

Os alunos se dividiram em grupos e escolheram uma das 23 etnias do alto rio Negro para trabalhar a temática das histórias tradicionalmente contadas nas aldeias. Depois de selecionadas as 04 histórias de cada etnia elas foram escritas em Português e, quando possível também na Língua Indígena de origem da mesma. Foram feitas as ilustrações das histórias e a culminância ocorreu com uma exposição dos trabalhos do 1º.ano.

A apresentação dos trabalhos, bem como todo o processo de produção é parte integrante das atividades de Língua Portuguesa sendo, portanto, avaliadas como uma das notas a serem somadas na média bimestral.

3.3.2.6 *CRONOGRAMA DE REALIZAÇÃO:*

Fases da execução	Data
Divisão dos grupos de trabalho	Março de 2012
Levantamento de informações a respeito da etnia escolhida	Março de 2012

Levantamento das histórias a serem contadas/realização de entrevistas	Março de 2012
Catologação das histórias	Março de 2012
Elaboração dos textos	Março de 2012
Ilustração das histórias	Março/Abril de 2012
Término da Ilustração das histórias	Até 17 de abril de 2012
Apresentação dos trabalhos	Semana dos Povos Indígenas de 16 a 20 de abril de 2012
Apresentação da avaliação e dos resultados finais	Abril de 2012

3.3.2.7 AVALIAÇÃO

A integração das diversas etnias existentes em sala de aula foi possível através do uso da pesquisa bibliográfica e de campo sobre as principais histórias de cada povo. Além das etnias presentes na região fazem parte do espectro social da região os comerciantes, servidores públicos e militares com suas famílias oriundas de outras regiões do país. Nesse sentido, a contribuição e troca de experiências serviu para desfazer aquelas imagens pré-estabelecidas pela sociedade nacional a respeito do índio e suas tradições.

Durante a realização dos trabalhos foi oportunizado aos alunos entrevistar anciãos de diversas etnias a fim de levantar o máximo de informações a respeito das tradições mitológicas de cada povo, além disso, realizaram também pesquisas bibliográficas e ilustrações sobre os temas.

A consecução dos objetivos mostra ser possível e necessário persistir na diversificação de metodologia do ensino de língua portuguesa. Tornar o aprendizado da língua desmistificado, aproximando-o da realidade da turma, tirando a sacralidade da língua a fim de mostrar que seu aprendizado se aplica em questões práticas e do dia-a-dia ao mesmo tempo em que se atende ao previsto na Lei 11.645/08 e fortalece os laços dos alunos com suas culturas de origem fazendo-os revisitar a mitologia de seus povos e promovendo a troca de experiências intertribais.

A luta pela terra e por saúde foram suas bandeiras iniciais, hoje, além delas, a educação é ponto focal das reivindicações do movimento. Uma educação que seja global, entretanto mantenha o valor dos conhecimentos tradicionais, esse é o desafio para as próximas gerações de líderes. Concepções de multiculturalismo e interculturalidade são discussões teórico-metodológicas na construção de novos caminhos para atender a essas novas demandas de pensar a relação de conhecimento mitológico .

Para atender a essas novas demandas é necessário repensar concepções pedagógicas que sejam viáveis para atender tamanha diversidade étnica e cultural. Para tanto a perspectiva intercultural onde há uma visão de que todas as culturas têm uma contribuição a dar e onde haja respeito pelas diferenças culturais. Concretizar a proposta de uma educação intercultural é um desafio enfrentado não só no Brasil. O termo intercultural vem sendo amplamente usado desde que se iniciaram esforços internacionais “por uma educação para a paz, para os direitos humanos, para a ecologia , para os valores” (FLEURI, 2003, p.16).

Tais propostas educativas pressupõem a renovação dos paradigmas científicos e metodológicos. Nessa direção, o pensamento complexo, as relações interdisciplinares, o desenvolvimento da telemática, abrem novas perspectivas epistemológicas indispensáveis para a compreensão e promoção da transversalidade das relações interculturais (Yus Ramos, 1998, p. 10).(FLEURI, 2003, p.16)

O desafio da educação multicultural, intercultural e interétnica se coloca como uma realidade onde diversas culturas convivem. Para os povos indígenas o mesmo surge a partir do momento em que devem se enquadrar ao sistema educacional proposto pelo estado brasileiro dando importância às particularidades de cada povo. A jornada que os trouxe até aqui foi árdua e passou por momentos de muita dor e luta.

Continuar a luta pelos direitos indígenas e reorganizar essas relações étnicas de acordo com as necessidades da sociedade moderna fazem com que as novas lideranças procurem se organizar em instituições multiétnicas como a FOIRN que luta pelos interesses dos povos da região.

3.4 MULTICULTURALISMO E AS RECONFIGURAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICAS E CULTURAIS NO RIO NEGRO

Para compreendermos o papel do multiculturalismo em nossa sociedade faremos aqui uma revisão sobre alguns conceitos importantes ao nosso ver para a compreensão das reconfigurações

O autor Denys Cuche, em seu livro “A Noção de Cultura nas Ciências Sociais”, reforça a necessidade de se compreender que não basta descrever as interações e seus efeitos, mas é preciso considerar o contexto, pois: “A pluralidade dos contextos de interação explica o caráter plural e instável de todas as culturas (...) Por esta abordagem, torna-se possível pensar a heterogeneidade de uma cultura ao invés de nos esforçarmos para encontrarmos homogeneidade ilusória” (Cuche, 1996:107).(COSTA, 2001, p. 30)

A identidade cultural de um povo pode ser vista como um processo de construção, desconstrução e reconstrução onde os atores sociais fazem suas escolhas. Nessa perspectiva de relações torna-se importante perceber o papel da educação na construção da identidade, tendo,

portanto, importante papel em silenciar as diferenças e homogeneizar a cultura e costumes a serem perpetuados onde os valores eurocêntricos são tidos como padrão e os demais tidos como cultura inferior são abandonados; toda a estrutura escolar tem sido pensada para atender a essa demanda, desde seu espaço aos conteúdos dados, tudo é pensado e medido para atender a essa demanda (COSTA, 2001, p.31).

Tudo o que foi dito anteriormente nos mostra como e em que se baseou a construção de nossa “brasilidade”. Somos fruto de processos de exclusão e desigualdade onde a exploração e a pseudo superioridade racial pregada por teorias racistas coloca em desvantagem grupos como os negros, os imigrantes, os mestiços e os indígenas. Em um contexto mundial mais amplo a discussão pela necessidade de garantir direitos a igualdade de tratamento a esses grupos tem seu início após a Segunda Guerra Mundial com a criação da ONU e a Declaração dos Direitos Universal dos Direitos Humanos em 1948.

Mesmo após o conflito mundial e a criação da ONU conflitos se intensificaram modernamente com a ascensão de pensamentos racistas a patamares de políticas estatais como o nazismo, o apartheid e políticas de segregação racial nos Estados Unidos da América.

Notadamente a mídia controlada por grupos cujos interesses estariam vinculados em manter o status quo onde as chamadas minorias seriam privadas de ascensão social, política, educacional tornando-se invisibilizadas e marginalizadas, trabalha ainda hoje a fim de cooperar com suas forças financiadoras. (MCLAREN, 1999, p. 105 – 106)

Os debates avançam com teóricos como Peter McLaren, Andrea Semprini, Boaventura de Souza Santos e as discussões acerca do que convencionou-se chamar de Multiculturalismo. O Multiculturalismo vem como resposta às novas configurações criadas pela globalização, pelo crescimento do capitalismo e pela necessidade da sociedade dominante em manter um padrão pré-estabelecido a fim de ter o controle, para tanto, vender uma imagem pré-estabelecida de uma sociedade onde o negro deve manter-se como serviçal, onde o hispânico permanece com o estereótipo de narcotraficante e onde o indígena além de descaracterizado surge como uma figura de um passado distante não mais existindo no mundo real vem sendo um dos pontos onde a mídia branca vem sendo muito bem sucedida (MCLAREN, 1999, p. 105-106)

Na medida em que nos aproximamos do ano 2000, estamos, cada vez mais, vivendo identidades simuladas que nos ajudam a ajustar nossos sonhos e desejos de acordo com os termos do nosso aprisionamento como sujeitos ‘esquizóides’ em um mundo gerado artificialmente [...] Não é segredo algum, especialmente após o levante ocorrido em Los Angeles – ou como Mike Davis chama ‘ L.A. Intifada’ (Kantz e Smith, 1992) – que a mídia controlada pela elite branca (a qual com frequência é apoiada por cientistas sociais brancos que culpam as vítimas) [...] Além do mais, a mídia branca tem usado o termo racialmente pornográfico ‘selvageria’, para referir-se aos recentes atos de violência dos centros urbanos [...] (MCLAREN, 1999, p.105)

Segundo Semprini (1999) um dos pontos nevrálgicos do multiculturalismo é a questão da diferença. Essa é uma realidade concreta onde as mesmas podem ser motivos de tensão e desagregação, entretanto, num contexto onde está presente há milênios, o fato é que a convivência e a tolerância mútua é possível e necessária para a sobrevivência e prosperidade de todos.

[...] A diferença é antes de tudo uma realidade concreta, um processo humano e social, que os homens empregam em suas práticas cotidianas e encontra-se inserida no processo histórico. Assim, é impossível estudar a diferença desconsiderando-se as mudanças e as evoluções que fazem dessa ideia uma realização dinâmica[...] (SEMPRINI, 1999, p. 11).

Para compreendermos essa dinâmica vamos aos fatos. Quando aqui chegaram, os colonizadores portugueses encontraram uma terra povoada por inúmeras etnias indígenas. Para os europeus essas terras eram desconhecidas, contudo, as inúmeras etnias que a habitavam possuíam uma grande diversidade cultural. O inicial contato “amistoso” é substituído por uma conquista sangrenta. Segundo Darcy Ribeiro em “O Povo Brasileiro” a estrutura do estado português, apoiado pela igreja na figura da Companhia de Jesus impôs não só nova religião aos nativos, mas também uma nova estrutura de governo e organização social.

Arrancados abruptamente de um sistema onde a economia era baseada na produção coletiva de bens para um sistema onde sua mão-de-obra escrava seria utilizada para enriquecer seus “senhores de além-mar”, os indígenas viram ruir suas sociedades e modelos de organização.

Onde outrora só existiam nações indígenas que se relacionavam entre si, que guerreavam entre si, passa a ser um espaço de posse do Império Português na América. Em pouco tempo, além do elemento branco que se insere nesse contexto, chegam levas de homens escravizados na África para formar o grosso da mão-de-obra na nova colônia portuguesa.

Num contexto como esse, manter a identidade é algo difícil que pode não ter sucesso. Legalmente, para manter suas terras na colônia, Portugal necessita transformar os nativos em súditos. A necessidade da miscigenação torna-se atroz fazendo com que uma nação mestiça se configure pouco a pouco. Por outro lado, o negro que aqui chegava como mercadoria, perdia sua condição humana tendo suas tradições e culturas demonizadas. O reflexo disso em nossos dias podem ser vistos nas constantes perseguições que as religiões afro-brasileiras sofrem por parte de diversas vertentes da sociedade nacional. A firme ideia de inferiorização dos negros junto aos demais grupos nacionais e a invisibilidade dos indígenas tentou unificar culturalmente nossa sociedade. Entretanto, as matrizes que formam nosso espectro cultural trouxeram uma sociedade múltipla onde o diferente é a regra.

Aqueles dedicados a entender o intrincado modelo de relações étnicas existente no que chamamos sociedade perceberam a presença de traços que vêm sendo perpetuados geração após geração. Séculos de escravidão geraram uma sociedade calcada na exclusão e desigualdade.

Sendo, portanto, a diferença um dos pontos-chave no multiculturalismo, uma realidade estando inserida em nosso processo histórico-social onde devemos observar o passado considerando-se o que gerou essa diferença, e o movimento contínuo de mudanças.

Nessa perspectiva de incluir sem descaracterizar e valorizar a cultura do outro o movimento negro articula-se e em sua luta consegue a aprovação da lei que obriga o ensino da cultura e história africana. Fruto da luta do movimento a Lei 10.639/03 garantiu essa inclusão curricular desses conteúdos no ensino médio. O objetivo seria desmistificar conceitos há muito criados a respeito das relações existentes entre a Casa-grande e a Senzala. Na mesma perspectiva, o movimento indígena, através da aprovação da Lei 11.645/08 obteve vitória semelhante ao ver incluído na grade curricular o ensino de história dos povos indígenas.

Os mitos criados em torno da história desses povos, negro e indígena, há muito que servem para manter o *status quo* de inferiorização dos mesmos perpetuando conceitos como o de que os índios são preguiçosos e de que os negros, não fariam parte da raça humana, sendo justificada sua escravização. Esses estereótipos que por séculos não foram contestados, através de ações educacionais, estão gradativamente sendo desafiados. Segundo Costa (2001) “Esta reavaliação de concepções do conhecimento trouxe à tona a necessidade de refletir sobre uma dimensão interdisciplinar e transdisciplinar na formação do educador. A autora enfatiza a necessidade de uma ação crítica e reflexiva exige um trabalho que questione a própria construção do conhecimento que legitimaram alguns conhecimentos e discursos e marginalizaram outros (COSTA 2001).

Entramos em um mundo onde a identidade e a herança étnica se digladiam com as imposições da sociedade moderna, da economia mundial e do Estado Brasileiro. A dominação sobre as minorias se dá de diversas formas, e não podemos excluir a opressão exercida pela língua. A língua é fonte de opressão e a exerce sobre os que não a dominam. Grupos minoritários que não dominam a forma culta da língua são tidos como inferiores e colocados à parte.

Os grupos dominantes sempre vão querer ocupar a posição de poder gramatical; isto é, assumir o papel externo, objetivo e de julgamento do *ele* sugerindo que o uso que eles fazem da língua é livre de preconceito. A cultura branca, de acordo com MacCannell, é uma enorme totalização que arroga a si própria o direito de representar todos os outros grupos étnicos. (MCLAREN, 1999, p. 137)

Conflitos étnicos oriundos desse tipo de exclusão criaram paradigmas em nossa sociedade que ainda muito reais. Dentro dessas relações o sujeito branco não se vê como elemento étnico pois parte do princípio que ele é o padrão. Nas palavras de MacCannel (1992):

Nas suas interações com outros, como os grupos no poder conseguem sustentar a impressão de que eles são menos étnicos do que as pessoas sobre quem eles exercitam o seu poder; em outras palavras, como conseguem alimentar a impressão de que suas próprias características e qualidades são meramente corretas, enquanto as qualidades correspondentes dos outros são “étnicas”? (MACCANNELL, 1992, p. 121-122. In: MCLAREN, 1998, p. 136)

O domínio de determinados grupos sobre outros, portanto, interfere na questão identitária gerando conflitos. Dentro do cenário global moderno essa dominação exercida por grupos com poderio econômico e pela mídia branca torna sociedades tradicionais alvos para suas ações de homogeneização cultural. Dentro desse enfoque o tema multiculturalismo e globalização vêm ganhando força nas discussões no cenário mundial.

É válido que façamos aqui um resumo sobre as tendências das diversas linhas de multiculturalismo. Usaremos aqui a classificação de Peter McLaren por compreendê-la como sendo didática. Nas palavras do autor o objetivo em realizar a tarefa de enumerar e conceituar as diferentes formas de multiculturalismo era de transcodificar e mapear o campo cultural de raça e etnicidade para formular uma tentativa de esquema teórico que auxilie a percebermos as diversas maneiras através das quais a diferença é tanto construída quanto engajada (MCLAREN, 1998. p. 110).

O primeiro a ser enumerado e conceituado é o Multiculturalismo Conservador que temo como objetivo a homogeneidade cultural não havendo lugar para fronteiras étnicas, diversas línguas e costumes. O autor percebe que além do exposto existem outros motivos para rejeitar o Multiculturalismo Conservador, ver a brancura não como forma de etnicidade, segundo por usar o termo diversidade como forma de mascarar a ideologia de assimilação onde os grupos étnicos são vistos como “acréscimo” por ter como padrão apenas os conhecimentos e valores culturais da classe média onde a escola organizada para atender às demandas dos dominantes vê no insucesso das minorias uma suposta “bagagem cultural inferior” e falta de valores familiares fortes (COSTA, 2001, p. 75).

O Multiculturalismo Conservador justifica o motivo do sucesso de uns e do fracasso de outros através dessa visão.

Um reflexo e reforço das convicções afirmadas por aqueles autores [...] é o exame SAT usado nas escolas do segundo grau para a admissão nas universidades. Fish observa que um dos autores desta tese, Carl Campbell Brigham, defendeu em seu *A Study of American Intelligence* uma classificação de raças que identificou os nórdicos como a raça superior e, em ordem decrescente, situou as raças menos superiores como

os alpinos, mediterrâneos, orientais, novos orientais e os negros. (MACLAREN, 1998, p. 116)

No Multiculturalismo Humanista Liberal argumenta-se que há uma igualdade natural entre as raças e que o déficit intelectual existente entre elas seria em virtude não de inaptidão, mas por ausência de oportunidades (MCLAREN, 1998, p.119). Já no Multiculturalismo Liberal de Esquerda há a ênfase na diferença cultural e sugere que “a ênfase nas igualdades das raças abafa aquelas diferenças culturais importantes” (MCLAREN, 1998, p.120).

O Multiculturalismo crítico e de resistência percebe “a diversidade como um objetivo, mas que deve ser afirmada a partir de uma política crítica e de compromisso com a justiça social” (COSTA, 2001, p.77).

Para Peter McLaren o multiculturalismo crítico é o que mais se aproxima da abordagem intercultural. Dentro desse contexto e agora conhecendo as faces do multiculturalismo podemos voltar à análise das relações étnicas no lato rio Negro, agora sob a luz desses conceitos. Percebendo o contexto regional do Alto Rio Negro e refletindo de Multiculturalismo crítico de McLaren foi possível observar que o que hoje é teorizado pela academia como uma necessidade a ser discutida há muito ocorre entre as etnias da região. A relação claramente intercultural existente entre elas mostra que antes da chegada do colonizador e de sua multiculturalidade assimilacionista as relações interétnicas ocorriam pautadas na troca de conhecimentos, práticas e saberes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Minha jornada me trouxe até aqui e o que pude observar me fez mudar a perspectiva de vida e de mundo. A Amazônia com sua prodigiosa beleza esconde muitas riquezas, mas, sem dúvida, a maior delas é o povo resultante da confluência de idas e vindas para cá. Estereotipada e marginalizada merece lugar de destaque no cenário nacional e que estudos sérios, em todas as áreas sejam feitos em sua imensidão. Seus povos indígenas, detentores de conhecimentos ancestrais que podem vir a auxiliar nossa moderna sociedade na solução de problemas como a descoberta da cura de males terríveis, estão aqui presentes desde muito antes da chegada do conquistador, mas o fato é que durante muito tempo nossa sociedade marginalizou os povos originários de forma a colocá-los em escala inferior frente às tradições deixadas pelo colonizador europeu.

Hoje em dia a sociedade munida de tecnologia e interligada pela rede mundial fez esses povos ganhar visibilidade nunca antes sonhada. Em tempo real é possível informar ao mundo fatos que acontecem em suas terras, invasões, mortes e manifestações culturais. Atingir à sociedade de forma ampla contribuiu sem dúvida para o empoderamento desses povos.

A dívida da sociedade nacional para com os mesmos é impagável assim como para com o povo negro vindo escravizado da África e seus descendentes de hoje, entretanto, numa República onde a democracia ainda jovem caminha de forma cambaleante ainda, construímos uma nova visão a respeito das identidades desses povos, de suas necessidades e seus direitos. Estamos muito longe do ideal, sem dúvida nenhuma, entretanto é melhor caminhar a passos curtos do que se negar a ver a necessidade de caminhar para a modernidade. O destino da sociedade moderna está em saber trabalhar valores tradicionais, novas tecnologias e respeito ao próximo. A caminhada é árdua mas deve ser feita a todo custo.

As observações realizadas a partir da experiência vivenciada no IFAM-CSGC tiveram forte impacto na minha forma de ver e entender o mundo. Vinda de uma realidade totalmente diferente o choque inicial foi substituído pela curiosidade e pelo respeito a grande diversidade étnica da região.

É desalentador ver que a juventude pouco valoriza sua herança, muito disso por conta do bombardeio de informações que a sociedade envolvente remete a esses povos. Não que eles não devam se adaptar às exigências da sociedade, é natural do ser humano que tal fato ocorra, entretanto, a supervalorização da cultura externa e a desvalorização das tradições ancestrais pode ser o fim de conhecimentos antigos.

Depois de conviver com esses povos percebo que o papel que cada um deles exerce dentro do contexto regional é essencial para a manutenção do equilíbrio entre as etnias. É inegável o papel dos não indígenas na atual reconfiguração das relações étnicas regionais. O impacto do não indígena nessas culturas nativas por vezes quase as eliminou por completo, mas, em dado momento, houve o despertar para a necessidade de prosseguir lutando por suas tradições.

Não tenho dúvida que cada um dos atores desses episódios na história da região Amazônica e do alto rio Negro tiveram participação decisiva para a configuração das relações étnicas. Cada passo dado em direção ao desconhecido os levou ao que temos hoje. A importância dos salesianos como responsáveis pela inserção dos povos indígenas da região à sociedade nacional pode ser questionada se positiva ou negativa, mas jamais poderá ser negado seu valor no processo civilizador da região. Assim como eles os comerciantes que, sem sombra de dúvidas, também podem ser responsabilizados por boa parte das mazelas desses povos, também tiveram importante participação na reconfiguração das relações étnicas.

Mais modernamente, na visão do Estado, a presença do mesmo se fez mais forte com a chegada de efetivos maiores do Exército Brasileiro, da Força Aérea e bem mais recentemente, da Marinha do Brasil. A inclusão de jovens indígenas em suas fileiras faz parte de um esforço do Estado em integrar definitivamente a região ao restante do país fazendo com que o jovem indígena se sinta não apenas indígena como também brasileiro.

Houve reconfiguração nas relações étnicas no alto Rio Negro? Sem dúvida. Não há como passar imune à presença avassaladora do conquistador. Não há como permanecer incólume à presença do Estado e das instituições que o representam, das igrejas e outras organizações. A essas populações cabe o desafio de aprender a lidar com essas presenças sem perder seu referencial cultural, linguístico e social mais do que já foi perdido. Outro desafio é o de conscientizar a juventude dos valores de suas culturas e mostrar que para ser brasileiro não há a necessidade de deixar de lado suas tradições, é possível ser indígena e brasileiro, talvez esse seja o passo fundamental para chegarmos mais rápido ao destino final de nossa evolução, a harmonia e o bem viver.

O povo yanomami, inspiração desse trabalho, e que me acompanhou pelo trajeto desse até aqui é prova de que a convivência com outros povos e a manutenção de seus traços culturais é possível e necessário para sua sobrevivência. Essa estratégia já adotada por outros garante que os Yanomami estejam presentes entre nós não como lembrança, mas como povo vivo e vibrante. No coração da floresta os yanomami resistem bravamente, sua vida não se resume mais às longas conversas em volta da fogueira nem nos preparativos para os rituais sagrados,

hoje eles se preparam para dialogar nas mesas de negociação com os napë (homem branco, forasteiro), lutam por educação intercultural verdadeira e acreditam que os antepassados velam por eles do infinito.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **O Ensaio como forma** (p.15-45). In: ADORNO, W. T. **Notas e Literatura I**. Tradução de Jorge Almeida. Editora 34. Coleção Espírito Crítico, 2003. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/0B0pxrzVyC-DvN2YxODYwOTEtMWNiOS00MzNhLTgxYjItOWUxMDhmMjhhkYWYz/view>>. Acesso em: 20 jun. 2015.
- ALENCAR, José. **O Guarani**. Domínio Público.
- ALVES, Castro. **Navio Negroiro**. Domínio Público.
- ALVES, Nilda; GARCIA LEITE, Regina. A necessidade da orientação coletiva nos estudos sobre o cotidiano: duas experiências. **Revista Portuguesa de Educação**, v. 14, n. 2, 2001. Universidade do Minho, Braga, Portugal. Disponível em <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=37414203>> Acessado em: 10 jun. 2015.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Ed. Saraiva. RJ. 2012
- AZEVEDO, Aluísio. **O Mulato**. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br>> Acessado em 10 jul. 2015.
- _____. **O Cortiço**. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br>> Acessado em 10 jul. 2015.
- BAGNO, Marcos. **Preconceito linguísticos: o que é, como se faz?** Edições Loyola – 49ª. Edição – São Paulo.
- BARBOSA, Maria Vasconcelos. **Fotografia: A arte da Integração. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais** (Antropologia). PUC – SP. 2009. Disponível em <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp110906.pdf>>. Acessado em 20 ago. 2015.
- BARRETO, Evanice Ramos Lima. **Etnolinguística: Pressupostos e tarefas**. Partes. (São Paulo) Junho de 2010. ISSN 1678-8419. Disponível em <<http://www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp>>. Acesso em 29 nov. 2015.
- BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia: Análise do processo de desenvolvimento**. EDUA. 2011.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT & STREIFF-FENART. **Teorias da Etnicidade**. 1995.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia: Formação Social e Cultural**. Ed. Valer. Manaus. 2009.
- BEKSTA, Pe. Casimiro. **Primeiras Letras para o povo Kohoroxitári – Yanomami** SEDUC – Núcleo de recursos tecnológicos. Manaus/AM – 1985.
- BESSA FREIRE, José Ribamar at al. **A Amazônia Colonial (1616 – 1798)**. BK. Editora. Manaus. 2008.
- BOAS, Franz. **Arte Primitiva**. Coleção Antropologia. Editora Vozes. Petrópolis. 2014.

CABALZAR, Aloísio (editor). RICARDO, Carlos Alberto. **Povos Indígenas do alto e médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira.** Instituto Sócio Ambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM. FORIN – 1998.

CAMARGO & ALBUQUERQUE, Dulce Maria Pompêo, Judite Gonçalves de. **O Eu e O outro no Ensino Médio Indígena.** 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v27n95/a07v2795.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2015.

CANDAU, Vera Maria. **Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença.** PUC – RJ. Departamento de Educação. 2008. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05.pdf>> Acesso em: 02 fev. 2016.

CARDOZO, Fernando Henrique. **Pensadores que inventaram o Brasil.** Cia das Letras. SP.2013.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de; NORONHA, Nelson Matos de (orgs). **A Amazônia dos Viajantes: História e Ciência.** EDUA. FAPEAM. Manaus. 2011.

CASTRO, Celso (org). Franz Boas. **Antropologia Cultural.** Ed. Zahar: Rio de Janeiro, 2004.

CERBONE, David R. “**Fenomenologia**”. Ed. Vozes. Petrópolis – RJ. 2013.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e Sociais.** Ed. Vozes: Petrópolis. 2013.

COSTA, Renilda Aparecida. **Identidade Nacional Brasileira e a Educação: Homogeneidade X Pluralidade Cultural.** UNIPLAC. Disponível em <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/101520>> Acesso em: 02 fev. 2015.

_____. **Religião de Matriz africana em Lages (SC) espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial.** UNISINOS. Disponível e, www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/3898 Acesso em 02 fev 2015.

CRESWELL, John W. **Projeto de Pesquisa: Métodos Qualitativo, Quantitativo e Misto.** Ed. Artmed. Porto Alegre. 2010.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões.** Disponível em: <www.dominiopublico.org.br>. Acesso em: 12 ago. 2015.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em Ciências Humanas.** Ed. Presença. 2008.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador.** Trad. Ruy Jungman Ed. Zahar: Rio de Janeiro. 2010.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade.** Coleção Debates. Ed. Perspectiva: São Paulo. 2013.

ENIR & GÓES, Roberta & Sarney Barbosa. **Projeto KAMIYË YANOMAMĪ KËYA YAI: ORGULHO DE SER YANOMAMĪ-** Ideia – João Pessoa – 2010

FALCÃO, João Alberto Ferreira. **A Educação Salesiana no Internato de Barcelos Analisada à luz dos sistema pedagógico salesiano e da visão de ex-alunos.** Dissertação de mestrado em educação – UFAM – 2008. Disponível em: <www.passeidireto.com/arquivo/5177950/a-educacao-salesiana-no-internato-de-barcelos-analisada-a-luz-do-sistema-pedagog>. Acesso em: 22 mai. 2015.

FERNADES & FERNANDES. Américo Castro (Diakuru) e Dorvalino Moura (Kisibi). **A mitologia Sagrada dos Desana-wari Dihputiro pōrã.** UNIRT/FOIRN. 1996.

- FIORI, Neide A. **Rumos do nacionalismo brasileiro nos tempos da segunda guerra mundial: o “nacional” e as minorias étnicas “inimigas”**. Caderno de Sociologia. Porto Alegre: v. 4, 1993, p. 131-144.
- FIGLIAREZZA, Romeu. **Metodologia da Pesquisa**. Ed. UFPB. 2003.
- FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura e educação**. Revista Brasileira de Educação, UFSC Centro de Ciências da Educação. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a02>>. Acesso em: 05 fev. 2016.
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. Paz e Terra. 1967.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Paz e Terra. 1970.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Editora Global. SP. 2003.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. DP&A editora. Rio de Janeiro – 11ª. Edição – 2006
- LOPES, Edward. **Fundamentos da Linguística Contemporânea**. CULTRIX, 20ª.Ed. – São Paulo , 2008.
- GERHARDT & SILVEIRA (Org.). **Métodos de Pesquisa**. Tatiana Engel, Denise Tolfo. Ed. UFRGS. 2009
- GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Ed. Artmed. Porto Alegre. 2005.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcer**. Vol. 1, 2 e 3. Ed. Civilização Brasileira. 1999.
- HALL, Stuart. “A identidade Cultural na pós-modernidade”. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HOEBEL & FROST, “**Antropologia Cultural e Social**”. São Paulo. Cultrix.1976.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A Gramática dos conflitos sociais** Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 2007.
- ISA. **Povos Indígenas no Brasil** – 2006/2010.
- KANTOR, Íris. “**Usos diplomáticos da ilha-Brasil: Polêmicas cartográficas e historiográficas**”. VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, vol.23. no. 37 – 2007. Disponível <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752007000100005&script=sci_arttext> Acessado em 21/02/2016
- KRÜGER, Marcos Frederico. **Amazônia: Mito e Literatura**. VALER. Manaus. 2013.
- LABURTHE-TOLRA & WARNIER. “**Etnologia –Antropologia**”. Ed. Vozes. 1997.
- LADISLAU, Alfredo. “**Terra Imatura**”. Organização Tenório Telles. Ed.Valer. Manaus. 2008
- LAUDATO, SDB Luís. “**Ritos e mitos do povo yanomami**”. FSDB. Gráfica Rondonprint. Manaus. 2009

LOPARIC & LOPARIC (ORG.), Zeljko e Andréa Maria Altino de Campos. “Edmund Husserl: Investigações Lógicas – Sexta investigação (Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)”. Coleção Os pensadores. Ed. Nova Cultura. SP 1996.

LYONS, John. “**Lingua(gem) e Linguística**”. Rio de Janeiro. LTC. 2009.

LYONS, John. “**Introdução à Linguística Teórica**”. São Paulo: Edusp, 1979

Mapa – Livro. FOIRN/ISA – 1998

MAIA, Marcus. “**Manual de Linguística, subsídios para a formação de professores Indígenas na área de linguagem**”. MEC – 2006. Série Via dos Saberes.

MANO, Marcel “**Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história**”. Revista de Ciências Sociais no. 34. Periódicos UFPB. Abril de 2011. Disponível em <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/viewFile/12189/7054> > Acesso em: 19/02/2016

MARCONI & LAKATOS, Maria de Andrade e Eva Maria. “**Metodologia Científica**” – São Paulo – 2011. Ed. Atlas.

MARTELOTTA, Mário Eduardo et al. “**Manual de Linguística**”. Ed. Contexto. S.P.2015

MATTA, Roberto da. “**O que faz o Brasil, Brasil?**”. Rio de Janeiro: Editora Rocco. 1986.

MOISÉS, Massaud. “**A Literatura Brasileira através de textos**”. São Paulo – Ed. Cultrix. 2012

MORESI, Eduardo (Org.). “**Metodologia da Pesquisa.**” UCB. 2007. Disponível em <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAfhplAL/metodologia-pesquisa>> Acesso em 03/02/2016

MCLAREN, Peter. “**Multiculturalismo Crítico**”. Tradução Bebel Orofino Schaefer. Ed. CORTEZ. Coleção Perspectiva. SP.1999

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. “**Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**”. São Paulo. Ed. UNESP; Brasília: Paralelo 15. 2006.

_____. “O Trabalho do Antropólogo” São Paulo. UNESP. Disponível em <[file:///C:/Users/Usuario/Downloads/OLIVEIRA,%20Roberto%20Cardoso%20de.%20O%20trabalho%20do%20antropologo%20\[livro%20completo\].pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/OLIVEIRA,%20Roberto%20Cardoso%20de.%20O%20trabalho%20do%20antropologo%20[livro%20completo].pdf)> Acessado em 05/01/2016

ORTIZ, Renato. “**Cultura brasileira e identidade nacional**”. Rio Grande do Sul: Brasiliense, 2012.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. “**Mura, guardiões do caminho fluvial**”. Disponível em <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/revista_estudos_pesquisas_v3_n1_2/05_Mura_guardiaes_do_caminho_fluvial_Eliane%20Pequeno.pdf > Acessado em 08/01/2016

PESSOA Jr, Osvaldo. **Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência I**. FFLCH. USP. 2010. Disponível em < <http://www.fflch.usp.br/df/opessoa/TCFC1-14.htm> > Acesso em 19/07/2015

PETEAN, Antônio Carlos Lopes. “**Preconceito e etnocentrismo nas reflexões de Michel de Montaigne e Claude Lévi-Strauss**” – Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri. MG. Publicações Acadêmicas. 2012. Disponível em < http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2011/09/Preconceito-e-etnocentrismo-nas-reflex%C3%B5es-de-Michel-de-Montaigne-e-Claude-L%C3%A9vi-Strauss_antonio-carlos.pdf > Acesso em 20/07/2015

PRADO Jr, Caio. **Teoria do Conhecimento Marxista e o método dialético materialista**. Ridendo Castigat Mores. 2001. E-book. Disponível em < <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/caio.pdf> > Acesso em 02/02/2015

PEIXOTO, Maria da Silva. “**A Linguística antes de Ferdinand De Saussure – Uma Retomada Histórica**”. Disponível em < <http://www.cepad.net.br/linguisticaelinguagem/EDICOES/09/Arquivos/07.pdf> > Acesso em 29/11/2015

POUTIGNAT, P.; SPREIFF-FENART, Jocelyne. “**Teorias da etnicidade. Seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**”. São Paulo: UNESP, 1998.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO IFAM CAMPUS SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA – 2010.

RAMIREZ, Henri. “**Iniciação à Língua Yanomami**”. Belvedere. Manaus. 1992.

REZENDE, Justino Sarmiento. “**Da escola com os Salesianos para a escola indígena**”. Universidade Católica Dom Bosco. MS. 2011. Disponível em < <http://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/7926-escola-indigena-municipal-utapino-pona-tuyuka-e-a-construcao-da-identidade-tuyuka.pdf> > Acesso em 05/03/2015

RIBEIRO, Darcy. “**O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**”. SP: Companhia das Letras, 2000;

RICCI, Magda. “**Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840**”. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/tem/v11n22/v11n22a02> Acessado em 01/03/2016

SMILJANIC, Maria Inês. “**Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)**”. Journal de la société des americanistes, 88/2002. Disponível em < <https://jsa.revues.org/2763> > Acesso em 30/11/2015.

STRAUSS, Claude Lévi. “**Mito e significado**”. Edições 70. Lisboa. Portugal. 2014.

SANTANA, José Carlos B. de. “**Euclides da Cunha e a Amazônia: visão mediada pela ciência**.” Rev. História, Ciências, Saúde Vol. VI 2000. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702000000500008 > Acesso em 18/02/2016

SANTOS, Boaventura de S. **“Educação e Multiculturalismo Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural”**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **A construção multicultural da igualdade da diferença**. 1999. Disponível em < <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/ficheiros/135.pdf> > Acesso em 15/02/2016

_____. **Uma concepção multicultural de direitos humanos**. 1997. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF Acesso em 15/02/2016

SANTOS, Milton. **“Por uma outra Globalização: do pensamento único à consciência Universal.”** Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

SCHAFF, Adam. **“História e Verdade”**. Martins Fontes, São Paulo, 1987.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de O. **“Arqueologia da Amazônia”**. Resenha. Unicamp. Revista de História da Arte e Arqueologia. 2015. Disponível em < <http://www.unicamp.br/chaa/rhaa/downloads/Revista%206%20-%20artigo%2016.pdf> > Acesso em 16/02/20156

SEMPRINI, Andrea. **“Multiculturalismo”**. Tradução Laureano Pelegrin. EDUSC. 1999.

SEVERO, Cristine Gorsiki. **“Linguagem e Sociedade: Algumas Reflexões sobre Determinismo.”** Acesso em 19/02/2016.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **“Metodologia do Trabalho Científico”**. 2007. Ed. CORTEZ

SELL, Carlos Eduardo. **“Sociologia Clássica: Marx, Durkheim, Weber.”** 2010. Petrópolis, RJ. Ed. Vozes

SILVA & MENEZES (Org.). Edna Lúcia, Eстера Muszkat. **“Metodologia da Pesquisa e Elaboração de Dissertação”**, 2001, Ed. UFSC.

SOUZA, Elias Brasilino de. **“Cidadania Indígena e políticas Públicas na perspectiva da sustentabilidade: um estudo sobre o Médio e Alto rio Negro.”** EDUA. Manaus. 2010

TEIXEIRA & MOTA, Lovania Reohrig e Mailce Borges. **“Edward Sapir e Mattoso Câmara Jr. :Intersecções”**. Periódicos UFSC. Disponível em < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/viewFile/1984-8420.2011v12n2p15/21356> > Acesso em 22/12/2015

TRIVINOS, Augusto S.N. **“Introdução às Ciências Sociais: A pesquisa qualitativa em Educação”**. Ed. Atlas. São Paulo. 1987.

WEBER, Max. **“Economia y sociedad”**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

WRIGTH, Robin M. **“História Indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro”**. Mercado das Letras. 2005

<http://www.funai.gov.br>

<http://prodoc.museudoindio.gov.br/>

www.revistadehistoria.com.br

ANEXOS

ANEXO A – PL 5954/2013

PL 5954/2013

Ofício nº 1.613 (SF)

Brasília, em 11 de julho de 2013.

A Sua Excelência o Senhor Deputado Marcio Bittar Primeiro-Secretário da Câmara dos Deputados

Assunto: Projeto de Lei do Senado à revisão.

Senhor Primeiro-Secretário, Encaminho a Vossa Excelência, a fim de ser submetido à revisão da Câmara dos Deputados, nos termos do art. 65 da Constituição Federal, o Projeto de Lei do Senado nº 186, de 2008, de autoria do Senador Cristovam Buarque, constante dos autógrafos em anexo, que “Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de diretrizes e bases da educação nacional), para dispor sobre a avaliação na educação indígena”.

Atenciosamente,

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de diretrizes e bases da educação nacional), para dispor sobre a avaliação na educação indígena.

O Congresso Nacional decreta: Art. 1º Os arts. 32 e 79 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de diretrizes e bases da educação nacional), passam a vigorar com a seguinte redação: “Art. 32.

..... § 3º A educação básica, o ensino profissionalizante e o ensino superior serão ministrados em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem e avaliação.”

(NR) “Art. 79. § 4º Os processos de avaliação educacional respeitarão as particularidades culturais das comunidades indígenas.”

(NR) Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Senado Federal, em 11 de julho de 2013.

Senador Renan Calheiros
Presidente do Senado Federal

ANEXO B – LEI No.10.639/2003

**Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos**

LEI Nº 10.639, DE 9 DE JANEIRO DE 2003.

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

Mensagem de veto

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"

"Art. 79-A. (VETADO)"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 9 de janeiro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Cristovam Ricardo Cavalcanti Buarque

ANEXO C – LEI No. 11.645/2008

Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

LEI N° 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008.

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º O art. 26-A da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Fernando Haddad

ANEXO D – LEI No.145/2002

Lei nº. 145 de 11 de dezembro de 2002.

Dispõe sobre a co-oficialização das Línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa, à Língua Portuguesa, no município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas.

O Presidente da Câmara Municipal de São Gabriel da Cachoeira/AM

FAÇO saber a todos que a Câmara Municipal de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas decretou a seguinte:

LEI:

Art. 1º. A língua portuguesa e o idioma oficial da República Federal do Brasil.

Parágrafo Único - Fica estabelecido que o município de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas, passa a ter como línguas co-oficiais, as Nheengatu, Tukano e Baniwa.

Art. 2º. O *status* de língua co-oficial concedido por esse objeto, obriga o município:

§1º. A prestar os serviços públicos básicos de atendimento ao público nas repartições públicas na língua oficial e nas três línguas co-oficiais, oralmente e por escrito:

§2º. A produzir a documentação pública, bem como as campanhas publicitárias institucionais na língua oficial e nas três línguas co-oficiais.

§3º. A incentivar a apoiar o aprendizado e o uso das línguas co-oficiais nas escolas e nos meios de comunicações.

Art. 3º. São válidas e eficazes todas as atuações administrativas feitas na língua oficial ou em qualquer das co-oficiais.

Art. 4º. Em nenhum caso alguém pode ser discriminado por razão da língua oficial ou co-oficial que use.

Art. 5º. As pessoas jurídicas devem ter também um corpo de tradutores no município, o estabelecido no *caput* do artigo anterior, sob pena da lei.

Art. 6º. O uso das demais línguas indígenas faladas no município será assegurado nas escolas indígenas, conforme a legislação federal e estadual

Art. 7º. Revogadas as disposições em contrário.

Art. 8º. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Sala de Sessões da Câmara Municipal de São Gabriel da Cachoeira/Estado do Amazonas, em
11 de dezembro de 2002.

DIEGO MOTA SALES DE SOUZA

Presidente da Câmara Municipal

ANEXO E – CARTA DAS LIDERANÇAS YANOMAMI

Santa Isabel do Rio Negro, 18 de setembro de 2014.

Ilmos. Srs do Conselho Estadual de Educação

Nós, professores e lideranças yanomami reunidos no “XII Curso de Formação de Professores Yanomami para o Magistério”, realizado no período de 1º de setembro a 1º de outubro de 2014 no Sítio Puraquequara, no município de Santa Isabel do Rio Negro, respeitosamente dirigimo-nos a V. Sas. com o objetivo de expor a situação das escolas indígenas diferenciadas e reivindicar as demandas cabíveis para a efetiva resolução dos problemas.

Iniciamos a exposição dos problemas pelo rio Marauaiá, município de Santa Isabel do Rio Negro.

As escolas desse rio apresentam os seguintes problemas:

- A prefeitura não assume a construção nem a manutenção da estrutura das escolas;
- Os professores e as escolas não são reconhecidos como parte do sistema educacional do município;
- Falta de pagamento dos professores;
- Não há fornecimento de material didático, material escolar consumível, merenda e apoio pedagógico.

Passando para as escolas do rio Demini, município de Barcelos os problemas são os seguintes:

- A prefeitura não assume a construção nem a manutenção da estrutura física das escolas;
- Não há entrega de material escolar de consumo, material didático, nem de merenda;
- Não há acompanhamento pedagógico;
- Não existe apoio para a produção de material didático específico;
- Há a necessidade de formação continuada na área de informática para os professores yanomami.
- Os professores yanomami não são do quadro efetivo.
- Não há um barco de apoio para transporte de materiais nem de professores;
- Não há energia nas escolas;
- Não existe pessoal de apoio para limpeza e merenda;
- Não há o decreto de criação das escolas yanomami.

Diversas vezes tentamos estabelecer o diálogo com o município de Santa Isabel. Nessas tentativas não obtivemos sucesso. Com relação ao município de Barcelos existe diálogo com a prefeitura mas não tem sido suficiente para atender as nossas demandas.

Tendo em vista o título V art. 49 da lei 6001/1973; lei nº 9394/96 art. 23 parágrafo 2, art 26, art. 32 parágrafo 1, 2 e 3; art 78 inciso I e II, art. 79 parágrafo 1 e 2 incisos I ao IV; Resolução da Câmara de Educação Básica (CEB) nº 003/1999 art 1 e 3 incisos I ao VI, art 4º incisos I e II, art 5º incisos I ao V fazemos as seguintes reivindicações.

- Aumento de salário dos professores de Barcelos.
- Reconhecimento das escolas e dos professores do município de Santa Isabel;
- Apoio do estado para as escolas indígenas de Barcelos;
- Destacar um professor yanomami para ser supervisor das escolas do Rio Demini e dois para o Rio Marawiá.
- Estadualização das Escolas de Santa Isabel
- Estruturar escolas com equipamento eletrônico;
- Equipar as escolas com energia solar;
- Criar a estrutura física das escolas de acordo com as especificações da comunidade;
- Equipar as escolas com material didático, permanente e de consumo;
- Concurso público diferenciado;
- Contratar pedagoga para fazer acompanhamento das escolas Yanomami;
- Fornecer merenda escolar regionalizada;
- Contratar pessoal de apoio para fazer limpeza e merenda;
- Adquirir barco para transporte de merenda e material;
- Formalizar decreto de criação das escolas Yanomami em Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos;
- Criar Setor de Educação Escolar Indígena no município de Santa Isabel de Rio Negro;
- Formar parcerias com instituições para a produção de material didático bilíngue;
- Curso de formação continuado na área de informática para os professores Yanomami;”

A carta segue com os cumprimentos dos participantes e a esperança de que dessa vez eles sejam ouvidos pelas autoridades. Diferentemente dos “parentes” de Maturacá os yanomami desses municípios não tiveram a presença dos missionários salesianos até o final dos anos 60 quando foi instalada a primeira missão Salesiana do Marauíá. Em 1989 a FUNAI instalou uma base no lugar chamado Apuí (SECOYA, 2010). Mais recentemente, para fazer um contraponto a essa presença salesiana, surge na região a missão evangélica Novas Missões fortemente

combatida pela liderança yanomami mais proeminente no cenário nacional e internacional: Davi Kopenawë Yanomami.

Visualizar esse complexo quadro de relações considerando apenas o enfoque educacional de forma alguma nos habilitaria a discutir de maneira mais ampla a teia relacional que foi tecida em torno dessa e das demais etnias da região em consequência da presença religiosa entre eles.

