

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO EM GEOGRAFIA

ANDERSON TOMÁS FERREIRA – WEREKENA

**PARTICIPAÇÃO DO POVO WEREKENA NA ELABORAÇÃO DO PLANO DE
GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL – PGTA, NA TERRA INDÍGENA ALTO
RIO NEGRO – AMAZONAS**

**WEREKENA MIRAITA UPARTISIPARISA MURAKI YUPIRŨGASA RAME, KUA
MAYE YUMUYÃ ARÃ MURAKI IWI UPE ASUI RIKUESAITA RESEWA – PGTA,
TETAMA IWI ĪDIJENA UIKUWA PARANA WASU-AMAZUNA UPE**

MANAUS – AM

2025

ANDERSON TOMÁS FERREIRA – WEREKENA

**PARTICIPAÇÃO DO POVO WEREKENA NA ELABORAÇÃO DO PLANO DE
GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL – PGTA, NA TERRA INDÍGENA ALTO
RIO NEGRO – AMAZONAS**

**WEREKENA MIRAITA UPARTISIPARISA MURAKI YUPIRÛGASA RAME, KUA
MAYE YUMUYÃ ARÃ MURAKI IWI UPE ASUI RIKUESAITA RESEWA – PGTA,
TETAMA IWI ĪDIJENA UIKUWA PARANA WASU-AMAZUNA UPE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Amazonas, para obtenção do título de Mestre em Geografia. Área de concentração: Amazônia: Território e Ambiente.

Orientadora: Profa. Dra. Ivani Ferreira de Faria

MANAUS – AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

F383p Ferreira, Anderson Tomás

Participação do povo Werekena na elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA, na Terra Indígena Alto rio Negro – Amazonas / Anderson Tomás Ferreira. - 2025.

145 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Ivani Ferreira de Faria.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Manaus, 2025.

1. Conhecimento indígena. 2. Resistência indígena. 3. Gestão Territorial. 4. Movimento Indígena. 5. Autonomia. I. Faria, Ivani Ferreira de. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Geografia. III. Título

ANDERSON TOMÁS FERREIRA – WEREKENA

**PARTICIPAÇÃO DO POVO WEREKENA NA ELABORAÇÃO DO PLANO DE
GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL – PGTA, NA TERRA INDÍGENA ALTO
RIO NEGRO – AMAZONAS**

**WEREKENA MIRAITA UPARTISIPARISA MURAKI YUPIRÛGASA RAME, KUA
MAYE YUMUYÃ ARÃ MURAKI IWI UPE ASUI RIKUESAITA RESEWA – PGTA,
TETAMA IWI İDIJENA UIKUWA PARANA WASU-AMAZUNA UPE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Amazonas, para obtenção do título de Mestre em Geografia. Área de concentração: Amazônia: Território e Ambiente.

Aprovado em: 11 de novembro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente



IVANI FERREIRA DE FARIA

Data: 11/11/2025 17:24:23-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Ivani Ferreira de Faria, Presidente
Universidade Federal do Amazonas
(PPGEOG – UFAM)

Documento assinado digitalmente



MARILINA CONCEICAO OLIVEIRA BESSA SERRA I

Data: 12/11/2025 10:56:22-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto
Universidade Federal do Amazonas
(PPGS – UFAM)

Documento assinado digitalmente



JESUETE PACHECO BRANDAO

Data: 09/12/2025 22:24:38-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Jesuete Pachêco Brandão
Universidade Federal do Amazonas
(PPGEOG – UFAM)

Aos meus pais Luiz Silva Ferreira, minha mãe Sidônia Tomás, pelo companheirismo, dedicação, paciência, incentivo nas horas difíceis em que tudo parecia dar errado e o mais importante pelo seu amor e carinho. O meu avô Fortunato e minha avó Loureça Tomas, dedico, de modo especial, essa conquista que é fruto de sua dedicação, amor e carinho. Obrigada pelos conselhos e por sempre estar ao meu lado nas orações. Ao meu povo indígena Werekena do Rio Xié pela disponibilidade e o comprometimento com este estudo. Este estudo é para nós.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os Povos Indígenas do Alto Rio Negro, em especial ao Povo Werekena, detentores de conhecimentos ancestrais sobre o Bem Viver, pelo compartilhamento desses saberes, que são base para a construção de um novo mundo no que se refere ao que o PGTA representa para nós. Esta pesquisa é uma semente que surgiu como proposta voltada ao Bem Viver do povo Werekena e que hoje se torna o resultado de um trabalho verdadeiramente coletivo.

Aos meus pais e amigos de luta, que sempre me motivaram e incentivaram ao longo desta jornada, e a todas as lideranças, povos e professores das comunidades, pela recepção e pela realização conjunta de todas as atividades de pesquisa; pela oportunidade de trabalharmos lado a lado na construção deste estudo, que marca nossa história como o primeiro trabalho acadêmico, em nível de Mestrado, escrito por mim enquanto pertencente ao povo Werekena.

Agradeço imensamente pelos dias vividos em cada comunidade, por poder experienciá-las e sentir de perto o sabor e o cheiro da floresta Werekena, confirmando que nosso povo permanece ali, resistindo e vivendo na terra deixada pelos nossos ancestrais.

Agradeço pelos conhecimentos e pelas partilhas sobre a vivência e os saberes vivos dos Werekena; por me receberem nas comunidades e nas famílias; e pela amizade fraterna que sempre existiu e continua firme, permitindo-nos construir um novo saber na elaboração desta dissertação.

À minha professora e orientadora, Ivani Ferreira de Faria, que possui a incrível capacidade de conduzir os caminhos da pesquisa sob um olhar crítico e decolonial; que soube me orientar em todo o processo de construção deste trabalho, permitindo que eu me formassemos como pesquisador e fortalecendo meu desenvolvimento profissional enquanto professor indígena. A ela, que me mostrou os caminhos da pesquisa participante, a importância de formular, refazer e aprofundar perguntas; de saber escutar mais do que falar; de construir a pesquisa coletivamente; e de firmar um compromisso ético com o meu povo.

Ao senhor Jorge Werekena, da comunidade de Campinas e presidente da ACIRX, pela amizade, pela união das forças de luta e por seu compromisso com o

Bem Viver do povo, no presente e para as futuras gerações; e por todo o apoio durante a pesquisa realizada no rio Xié, sempre disposto a colaborar no que fosse possível.

A todas as comunidades que participaram da pesquisa, especialmente às comunidades de Anamuim, Kunury, Umarituba, Tunú, Cumati, Santa Rosa, Campinas e Vila Nova, bem como aos demais sítios onde pernoitei e nos quais fui recebido com tanto amor e respeito.

Agradeço a todas as lideranças, professores, estudantes, sabedores e agentes de saúde que colaboraram nas rodas de conversa, nas palestras e nos diálogos realizados.

À FAPEAM, pelo financiamento da pesquisa e pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGEOG/UFAM, que me acolheu, assim como ao Grupo de Pesquisa e Laboratório DABUKURI/UFAM e a todos os professores que me orientaram ao longo das disciplinas obrigatórias e optativas, contribuindo para que eu me tornasse, a cada dia, um pesquisador mais preparado para o campo profissional e para a pesquisa, capaz de caminhar com as próprias pernas.

Aos avaliadores da banca de qualificação e defesa, professoras Dra. Marilina Conceição Serra Pinto e Jesuete Pacheco Brandão, pelas valiosas contribuições que aprimoraram o resultado final deste trabalho.

Por fim, agradeço profundamente aos meus amigos e, especialmente, à minha família, que sempre representou um espaço de aprendizado, fortalecendo-me a superar obstáculos e permanecendo ao meu lado nos momentos difíceis. Agradeço ao meu pai, que já partiu para a eternidade, mas cujos conselhos continuam a me motivar; com ele aprendi a respeitar as diferenças, valorizar o bem e buscar sempre um caminho mais justo.

RESUMO

Com a invasão das terras indígenas e os processos de colonização europeia, orientados pela lógica de “civilizar” e integrar os povos originários ao pensamento eurocêntrico, ocorreu a perda de terras, línguas, costumes e da cultura ancestral. Esse processo deu início a um período histórico de resistências, no qual os povos indígenas lutaram para existir e garantir a demarcação de seus territórios. No Rio Negro, os territórios indígenas foram fragmentados em colônias, depois em 14 Terras Indígenas e 11 Florestas Nacionais. Contudo, o desejo dos povos sempre foi a demarcação de um território único e contínuo — uma conquista alcançada com forte atuação da FOIRN e sustentada pela Lei do Indigenato, reafirmando que “somos os primeiros povos a ocupar essa terra”. Esse direito foi finalmente reconhecido no Art. 231 da Constituição de 1988, que assegura a posse permanente e o direito originário às Terras Indígenas, estabelecendo a obrigação do Estado de demarcá-las e protegê-las. Após a demarcação, foi instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), fundamentada na Constituição e na Convenção 169 da OIT. Dela surge o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), criado pelo Decreto nº 7.747/2012, estabelecendo que todas as TIs devem elaborar coletivamente seus planos de uso, proteção cultural e ambiental, e formas de economia. O PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro é fruto de um processo iniciado em 2014, envolvendo lideranças, homens, mulheres e jovens, coordenado pela FOIRN em parceria com o ISA. Neste contexto, esta pesquisa teve como objetivo principal analisar a participação do povo Werekena do Rio Xié na construção do PGTA. Como objetivos específicos, buscou-se: compreender o processo de elaboração do PGTA; analisar concepções de terra e território; identificar percepções de Bem Viver e sustentabilidade; identificar práticas sustentáveis no território Werekena; e evidenciar saberes próprios que contribuíram (ou poderiam contribuir) ao PGTA. A pesquisa fundamentou-se nas epistemologias Werekena, com enfoque coletivo e intercultural, utilizando procedimentos da pesquisa participante, que dialogam com nossa organização social. Para isso, realizou-se levantamento bibliográfico e documental, além de rodas de conversa com professores, estudantes, caciques e lideranças das comunidades do rio Xié. Embora o povo Werekena possua longa experiência de manejo coletivo da terra, sua participação no PGTA ocorreu de forma limitada, com convite apenas a representantes das comunidades. Defende-se que a participação deve ser direta, ampliada e constante, incluindo sábios, pajés, mulheres, jovens e todas as famílias, fortalecendo a autonomia e o protagonismo nas decisões. Práticas fundamentais, como o manejo da piaçava e da roça, não foram plenamente incorporadas à proposta elaborada pelo GT do PGTA. Conclui-se que metodologias de planejamento participante são essenciais para garantir protagonismo indígena em todas as etapas do PGTA, valorizando os aspectos culturais, ambientais e política do povo Werekena.

Palavras-chaves: Conhecimento indígena. Resistência indígena. Gestão Territorial. Movimento Indígena. Autonomia.

ABSTRACT

With the invasion of Indigenous lands and the processes of European colonization—guided by the logic of “civilizing” and integrating Indigenous peoples into a Eurocentric worldview—there was a loss and occupation of lands, languages, customs, and ancestral culture. This process initiated a historical period of resistance, in which Indigenous peoples fought to exist and to secure the demarcation of their territories. In the Rio Negro region, Indigenous territories were fragmented into colonies and later into 14 Indigenous Lands and 11 National Forests. However, the peoples’ desire was always the demarcation of a single, continuous territory—a conquest achieved through the strong efforts of FOIRN and supported by the Indigenato Law, reaffirming that “we are the first peoples to occupy this land.” This right was finally recognized in Article 231 of the 1988 Federal Constitution, which guarantees the permanent possession and original rights of Indigenous Peoples to their lands, establishing the State’s obligation to demarcate and protect them. After the demarcation, the National Policy for Territorial and Environmental Management of Indigenous Lands (PNGATI) was instituted, based on the Constitution and ILO Convention 169. From this policy emerged the Territorial and Environmental Management Plan (PGTA), created by Decree No. 7,747/2012, requiring all Indigenous Lands to collectively develop management plans addressing land use, cultural and environmental protection, and economic practices. The PGTA of the Alto Rio Negro Indigenous Land is the result of a process initiated in 2014, involving leaders, men, women, and youth, coordinated by FOIRN in partnership with ISA. In this context, the main objective of this research was to analyze the participation of the Werekena people of the Xié River in the construction of the PGTA. The specific objectives were: to understand the PGTA’s elaboration process; analyze conceptions of land and territory; identify perspectives on “Bem Viver” (Good Living) and sustainability; identify sustainable practices within Werekena territory; and highlight local knowledge that contributed (or could contribute) to the PGTA. The research was grounded in Werekena epistemologies, with a collective and intercultural approach, using participatory research methods aligned with the community’s social organization. Bibliographic and documentary reviews were conducted, along with conversation circles and dialogic meetings with teachers, students, chiefs, and leaders from Xié River communities. Although the Werekena have a long history of collective land management, their participation in the PGTA process was limited, as only representatives from the communities were invited. It is argued that participation must be direct, broad, and continuous, including elders, shamans, women, youth, and all families, strengthening autonomy and protagonism in decision-making. Fundamental practices—such as the management of *piaçava* and traditional agriculture—were not fully incorporated into the proposal developed by the PGTA working group. The study concludes that participatory planning methodologies are essential to ensuring Indigenous protagonism in all stages of the PGTA, valuing the cultural, environmental, and political dimensions of the Werekena people.

Keywords: Indigenous Knowledge. Indigenous Resistance. Territorial Management. Indigenous Movement. Autonomy.

MUKUAIKASA

Usika suiwaru kua kariwaita idijenaita retama upe, mairame uyumuyā mūdusara uriwa eurupa sui, mame tauputariwa yaiku arā asui yamāduai arama tayawete, yaderdei yane iwi, yane yēga asui payē mā yane kitiwaraita yane ramuyā uxari waita. Asui uyūpiru kua muramuyāsa kariwaita ruxara, yāse ūba taputari taxai takitiwaraita asui tarikusaite. Ape uyukua aite kua Demarkarisa iwi idijenaita supe. Kua tetama uikuwa Parana Wasu upu, tawa São Gabriel upe, ae usasa siya isesewara. Upita maye iwi kulunia, arire 14 idijena iwita yawe, arire 11 kaaita yawe, mā āita uputari iwi yepe yūtuwa asui upita arā yawewara. Ape mairame FOIRN umuyā muraki supiwa sesewara upita arama maye uiku waa kuiri, maye uaputariwa yawe. Muramuyāsa yepewasusa kariwaita ruaxara usasawa siya akayu asui kua papera Lei ūbeuwa asui upitasuka waa idijenaita rese “ Yādete ike wara, kuxima suiwaru yaiku kua iwi upe”. 1988 akayu ramē kua yane iwi yumuyā yumakairisa, maye uyeē waa papera Art. 231 upe Papera 1988 rame wara. ūbewa kua iwi yane yara asui aé yawewara kuri yaiku arā kua iwi upe, yāse yāde ike wara kuxima suiwaru. Asui yane ruixaira tarikute taumā asui tamuyākūta yane rese puxuwera waa sui, yaku arā ape ti marese. Arire wara, iwi yudemarkai riwewara, yane ruixaita umūduwa brazil rese, tumuya amū papera isese wara kua iwi yudemarkariwa aé isera PNGATI – Kariwa yēga rupi, ūbeuwa art. 84 upe, asui IV asui VI peyui, asui 169 ūbeuwa payē tetamita mūdu turususa rese, serawa OIT, ae uyūpitasuka kua papera pinimasa 5.051, 19 ara, abril yasi rame wara, akayu 2004 rame. Kua PNGATI suiwaru uyukua aite serawa PGTA – Maye yayumukaturu arā yane retama upe. Ae uyūpinimma papera pinimasa uikuwa 7.747, 5 ara, juniu yasi rese, 2012 akayu rame wara. Ae ūbeu muiri iwi uyudemarkariwa urikute uriku papera yūpiniawa asui ūbeuwa isesewara. Kua PGTA parana Wasu yara ipapera upe uyumuyāwa upe, ūbeu isesewara, ae yumuyā siyawa kutarisa, siya yumuatirisa suiwaru, mame aikue waa tuixaita, kurumiwasuita, apigawaita, payē kuyāita irumu, payē mayewa tetama suiwaraita. 2014 akayu rame uyūpiru uyumuyā FOIRN irumu, sui 05 yumuatirisa turusuwaita Tetama upe, asui ISA teyui, ae umaā waa iwi rese wara. Ūbeuwa resewara kua PGTA aé uyumuyā usemu waa siya suiwaru asui payē miraita tetama sui, kua muraki sikarisa usikai ukua maita Werekena miraita taikute kua papera uyumuyā rame, asui payē āita taukua pawa isewara. Asui amū maye takuasa iwi resewara, maye kariwaita umāduari iwi rese; Asui maye Werekenaita tapuraki asui tamuyākūta iwi rese ūba arā upawa mā aikue waa ape; asui maita aikuete Werekenaita ukuasa PGTA papera kuara upe. Kua sikaisa uyumuyā kūtarisa rupi, tēda waita rupi Werekenaita irumu siyasa upe, parana Xié kuara upe, mame aikue, ūbuesaraita, uyūbuesaraita, tuixaita, asui payē miraita irumu, mayu asui juniu yasi rese, 2024 akayu ramē. Yāse yawe kuxima waraita taumuyā, tayumuatiri takūtari arā tamuraki rese. Amuyā sikarisa papera upe, mamē ūbeu PNGATI asui PGTA resewara. Kua Werekena miraita, tariku maye taikusa kuxima taretama upe, maye āitate tamuyā maita purāga arā taiku taretama upe. Uyui ara, iwasusa aikue maita tapuderi arama takūtari tarupite, ti arā amū takūtari tarupi. Yāse siya viaji werekenaita timuyākūta tarese, tuixaita taresarai āita. PGTA uyumuyā rame yepeyepe tasuiwaru usu usēdu isesewara, yāse kua yatirisa yumuyā parana Wasu rupi, ape iwasu upita tasupe. Kuiri, kua yatirisa PGTA rese urikute uyui yumuyā yui, mā kūtarisa ae urikute yumuyā Xié upe, tēdawa yaweyawe rupia sui merupi, ti mā kutarasa rupi. Mame aikue waa paye, tuixa, kuyā, apigawaita asui payē tēdawa yaraita. Āita arāita arāte tamuyā papera pinimasa maye āita te uputariwa yawe. Kua muraki yumuyā waa Piasawa asui kupixa rese, ae ūba aikue PGTA pinimasa rese, mame ūbeu maita Werekena tapuraki isese, yāse yā muraki ipupe tarikue muiri ara tarikuesa upe. Aite yā takuasa, urikute uike papera upe, mame ūbeuwa maita asui manugara rese tapuraki arama kua yanerūde kiti. Kua muraki usemu waa siya suiwaru ae purāgawa, Irupi yupirai pee, usemu waa siya sui asui tasupe arā teyui. PGTA yupirūgasa sui ate upawasa upe, ukūtariwa papera pinimasa upe, Werekena taukuasa rupi iwi rese asui takitiwara resewara yui.

Yēga Rupitasa: Pitasukasāta. Iwimuraki. idijenamuraki. Āitarupite. Āitayarate.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Localização da área de estudo	22
Figura 2. Mapa Conceitual	26
Figura 3. Terras Indígenas na Mesorregião do Rio Negro.....	34
Figura 4. Terra Indígena Alto Rio Negro	34
Figura 5. Coordenadorias da FOIRN.....	41
Figura 6. Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro.....	42
Figura 7. Cartograma do território do povo Werekena	45
Figura 8. Cartograma das duas concepções de Surgimento do povo Werekena.	49
Figura 9. A voz do povo.....	68
Figura 10. Área de influência da CAIARNX.....	69
Figura 11. Elaboração Participativa dos Planos de Gestão: locais de Oficinas e Assembleia 2016 – 2017	72

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Área de Extensão e Situação Jurídica de Terras Indígenas no Rio Negro	39
Quadro 2. Censo do levantamento socioambiental FORIN e ISA (2017).....	44
Quadro 3. Pesquisadores do OGTA CAIARNX	74
Quadro 4. Produtos comercializados e preços.....	140
Quadro 5. Preços de produtos atualizados em 2025	142

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ACIRX – Associação das Comunidades Indígena do Rio Xié

ACIARN – Associação das Comunidades Indígenas do Alto Rio Negro

ACIBARN – Associação das Comunidades Indígenas Baré do Alto Rio Negro

AIDCC – Associação Indígena de Desenvolvimento de Cucuí

ACIPK – Associação das Comunidades Indígenas Putira Kapuamu

AIS – Agente Indígena de Saúde

AINBAL – Associação Indígena do Balaio

AM - Amazonas

AMIBAL – Associação das Mulheres Indígena do Balaio

AMIARN – Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

API – Assessor Pedagógico Indígena

CABC – Coordenadoria das associações Baniwa e Koripako

CAIBARNX - Associações Indígenas do Balaio, Alto Rio Negro e Xié

CAIMBRN – Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro

CAIARNX – Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié

CASAI – Casa de Apoio à Saúde Indígena

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COIDI – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê

CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista

DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

DAWII – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié Waupes e afluentes

EJA – Educação de Jovens e Adultos

FIMI – Fundo Monetário Internacional

FOIRN – Federação das Organizações do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional dos povos Indígenas

GT – Grupo de Trabalho

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

IDAM – Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal do Estado do Amazonas

ISA – Instituto Socioambiental

MEC – Ministério da Educação

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MS – Ministério da Saúde

NADZOERI – Organização Baniwa e Koripako

OCIARN – Organização das Comunidades Indígenas do Alto Rio Negro

OMC – Organização Mundial de Comércio

OINV – Organização Indígena Nova Vida

ONU – Organização das Nações Unidas

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OTAN – Organização do Tratado do Atlântico Norte

PARFOR – Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental

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

PPPI – Projeto Político Pedagógico Indígena

SEDUC – Secretaria de Estado de Educação

SEMA – Secretaria do meio Ambiente

SEMEDI – Secretaria Municipal de Educação e Escolar Indígena

SEMPA – Secretaria Municipal de Proteção e Defesa dos Animais

SEMSA – Secretaria municipal de saúde

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPU – Secretaria do Patrimônio da União

STF – Supremo Tribunal Federal

TI – Terra Indígena

UCIRT – União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié

UEA – Universidade Estadual do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

MEMORIAL	17
INTRODUÇÃO.....	21
CAPÍTULO I – TERRA INDÍGENA ALTO RIO NEGRO E O POVO WEREKENA	32
1.1. A Terra e os Povos Indígenas do Alto Rio Negro	33
1.2. O povo Werekena, localização e surgimento: o conhecimento dos sábios Werekena.....	42
CAPÍTULO II – POLÍTICA NACIONAL DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TERRAS INDÍGENAS – PNGATI E A CONSTRUÇÃO DO PGTA DA TI ALTO RIO NEGRO	51
2.1. Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI.....	51
2.2. Plano de Gestão Territorial e Ambiental/PGTA.....	61
2.3. Construção e elaboração do PGTA no Alto Rio Negro e formas de participação, saberes e valores de conhecimentos Werekena	65
2.4. Resultados do Diagnóstico e Propostas do PGTA da CAIARNX	78
2.5. Propostas e demandas do PGTA para a subregião da CAIARNX	88
CAPÍTULO III – TERRA E TERRITÓRIO NA VISÃO DO POVO WEREKENA, LUTAS PELA AUTONOMIA NO TERRITÓRIO.....	100
3.1. Terra e Território e Território para o povo Werekena e outras concepções	100
3.2. As Leis que Amparam e Assegura os Direitos sobre a Terra e Organização Própria no Território Indígena.....	111
3.3. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas	113
3.4. Estatuto dos Povos Indígenas	114
CAPÍTULO IV - BEM VIVER E SUSTENTABILIDADE DO POVO WEREKENA	122
4.1. Formas de ocupação e práticas de uso no Território	129
4.2. O Trabalho Escravo Werekena, sob domínio da Patronagem	131
4.3. A Piaçava e a sua forma de extração	133
4.4. Situação Linguística do povo Werekena.....	137
4.5. Formas de Sustentabilidade atual do Povo Werekena	138
4.6. Sustentabilidade: acordos Werekena para uso coletivo da Terra e dos elementos naturais.....	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
REFERÊNCIAS	149

MUKAMESARA

MĀDUARISA	
RESEWA.....	17
YUPIRŪSA.....	21
I – IWI ĪDIJENA PARANA WASU ASUI WEREKENA	
MIRAITA.....	32
Iwi asui ĭdijena miraita uikuwa Parana Wasu apira upe.....	33
Werekena miraita, uikusa asui maye yupirŭgasa: Werekena ukuasaraita	
suiwa.....	42
II – TETAMA WASU KŪTAISARA IWI RESEWARA ASUI MAĀ AKUE APE IWI ĪDIJENA –	
SERAWA PNGATI ASUI MAYE PGTA YUMYĀ PARANĀ WASU APIRA	
UPE.....	51
Maye yumuyā arā Muraki Iwi Yumariwa upe upe aé serawa –	
PGTA.....	51
Yupirugasa asui yumuyasa kua PGTA Paranā Wasu Apira upe asui maita taupartisipari,	
Werekenaita ukuasa asui kitiwara	
rese.....	61
Sikarisa asui mukamesa asui maye CAIARNX umāduai umuyā muraki PGTA	
irumu.....	65
Muraki rupiara asui murakita PGTA urikuwa Tetamaita supe uikuwa CAIARNX kuara	
upe.....	78
III – IWI ASUI IWIRESEWA, WEREKENA MIRAIRITA UKUASA RUPI ASUI AMU UKUSAITA	
IWI RESEWA.....	100
Papera pimnimasa ũbeuwa asui upitasukawa ĭdijena miraita Iwi resewa asui maye	
uikusawa arā ĭdijena Iwi upe.....	100
Tetamaita mūdu turususa yara ũbeuwa ĭdijena miraita Iwi resewa serawa	
ONU.....	111
Papera ũbeuwa ĭdijena miraita Resewa.....	113
IV – UIKUSA TIMARESESA ASUI RIKUESA RUPIA TIWA UPAWA WEREKENA MIRAITA	
YARA.....	114
Maita Uikusa asui maita tauzai maā Iwi upe.....	122
Muraki purarasa rupi Werekena Regatāo mūdusa.....	129
Piasawa asui maye yuyuka arā ae.....	131
Maye Uikusa Werekena Yēga.....	133
Maita Werekena uikusa rikuesa araita upe.....	137
Rikuesa rupira: Yukūtarisa maye Werekena tauzai arā Iwi asui payē maā aikue waa	
ape.....	143
Upasa purŭgitasa.....	145
Kuasarēda.....	149

MEMORIAL

Meu nome é Anderson Tomás Ferreira, nome indígena Katu, pertencente ao povo Werekena, nascido na Comunidade Indígena Anamuim, localizada na Terra Indígena Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Sou falante da língua indígena Yëgatu, português e espanhol.

Iniciei meus estudos do ensino fundamental na Escola Municipal Indígena Nossa Senhora Auxiliadora, na Comunidade de Anamuim, no rio Xié, concluindo-o em dezembro de 2006. Nos anos finais do ensino fundamental, discutimos a proposta do que é a educação escolar indígena, as leis que amparam os direitos dos povos indígenas e o direito de organização em nosso próprio território. Elaboramos propostas e estratégias para minimizar a exploração da mão de obra na extração de piaçabal e cipó, que em anos anteriores vinha sendo intensamente explorada pelos regatões. Essa luta me motivou a continuar os estudos em uma escola indígena que mostrasse o caminho da educação diferenciada, fortalecendo minha formação com pensamentos políticos, críticos e com a visão de Bem Viver do povo Werekena, no território Werekena, no rio Xié.

Em 2007 ingressei na sala anexa de Ensino Médio Boa Vista, uma extensão da Escola Estadual Indígena Nossa Senhora de Assunção, conhecida como Escola Indígena Kariamã, localizada no baixo rio Içana, Comunidade Indígena Hiniáli. A sala anexa Boa Vista localizava-se na Comunidade Indígena Boa Vista, na foz do rio Içana, na Terra Indígena Alto Rio Negro. Durante o ensino médio indígena, aprofundi-me nos direitos indígenas, na valorização dos saberes próprios e na valorização das línguas indígenas na oralidade e na escrita, especialmente a partir da cooficialização das línguas indígenas em São Gabriel da Cachoeira (Lei n. 145, de 11/12/2002; regulamentada pela Lei n. 210, de 31/10/2006), reconhecendo como línguas oficiais: Português, Baniwa, Yëgatu e Tukano. Concluí o Ensino Médio Indígena em dezembro de 2009.

Ainda em 2009, a Universidade Federal do Amazonas, por meio do Instituto de Ciências Humanas e Letras, lançou o edital da Licenciatura Indígena em Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, com oferta de vagas para três turmas — Baniwa, Yëgatu e Tukano — definidas pela territorialidade linguística. A seleção ocorreu por prova discursiva (escrita e oral) na língua indígena escolhida.

Realizei a prova em Yëgatu e fui aprovado nas duas etapas, sendo convocado para a turma Yëgatu no Polo de Cucuí, no Alto Rio Negro. Em 2010 iniciou-se o curso de Licenciatura Indígena, sendo o único curso superior realizado em Terra Indígena, conforme a legislação da Educação Escolar Indígena e a Convenção 169 da OIT.

O curso foi construído de forma participante, respeitando a territorialidade linguística, a diversidade cultural e os saberes próprios. A prática metodológica fundamentou-se na aprendizagem pela pesquisa e em um currículo flexível, construído a partir de problemáticas levantadas pelos próprios estudantes, priorizando as necessidades de cada povo e de cada território. A professora Dra. Ivani Ferreira de Faria, coordenadora geral e mentora do curso, sempre defendeu essa proposta.

A Licenciatura ampliou minha visão sobre a valorização dos saberes e inovou minha forma de aprender e ensinar. Trouxe fundamentos da educação escolar indígena diferenciada, direitos dos povos indígenas, autodeterminação, autonomia na construção de saberes, planejamento territorial e ambiental dentro da Terra Indígena. Concluí o curso em outubro de 2013.

Em 2010 iniciei minha carreira como professor indígena na Escola Municipal Indígena São José, no rio Xié, trabalhando com turma multisseriada da Educação Infantil ao 5º ano. Foi minha primeira experiência com a aprendizagem pela pesquisa. Trabalhamos, durante um ano, problemáticas definidas pelos estudantes, como a construção da casa Werekena e a construção da canoa Werekena.

Entre 2011 e 2015 trabalhei como professor indígena e coordenador com estudantes do Ensino Médio, na Sala de Extensão Anamuim, anexa da Escola Estadual Tenente Antônio de Cucui. Continuei aplicando a Aprendizagem pela Pesquisa, ainda que com desafios, pois a Seduc impunha um ensino disciplinar rígido. Mesmo assim, obtivemos resultados positivos: valorização das línguas indígenas na oralidade e escrita; valorização dos saberes culturais; pesquisas comunitárias; quebra de paradigmas do ensino disciplinar; compreensão das leis que amparam os direitos indígenas; e estratégias de luta contra os regatões na extração de piaçaba e cipó. A comunidade passou a adotar novas formas de subsistência, especialmente a produção e comercialização da farinha, reduzindo a dependência dos regatões.

De 2016 a 2018 trabalhei na Sala Anexa Boa Vista/Barekeniwa, na comunidade de Boa Vista, extensão da Escola Estadual Indígena Nossa Senhora de Assunção/Kariamã. De 2019 a 2022 atuei na Escola Municipal Indígena Pastor Jaime, também em Boa Vista, com estudantes do 6º ao 9º ano. A elaboração dos componentes curriculares pela Seduc e Semed trouxe impactos ao ensino via pesquisa. Alguns professores tinham formação PARFOR, outros Licenciatura Indígena ou Magistério. Em rodas de conversa, acordamos que cada professor trabalharia a pesquisa em sua área de conhecimento. Em cada bimestre, apresentávamos os resultados à comunidade. Trabalhei com Língua Indígena Yëgatu e Formas Próprias de Educar, sempre com metodologia da pesquisa.

Obtivemos resultados importantes: fortalecimento da oralidade e da escrita do Yëgatu; uso da língua no ambiente escolar, familiar e comunitário; valorização dos saberes culturais, cosmológicos e práticas sustentáveis; produção de textos pelos estudantes em Yëgatu e português, com autonomia e visão crítica para o Bem Viver.

Após minha formação e experiência, planejei continuar os estudos em pós-graduação. Mesmo demarcada, a Terra Indígena sempre corre riscos. Por essa preocupação, decidi estudar para compreender melhor as ferramentas de defesa dos territórios indígenas, especialmente do povo Werekena do rio Xié. Embora exista a FOIRN, surgiram dúvidas sobre como cada povo participa dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs). Assim, elaborei meu projeto e concorri ao mestrado em Geografia da UFAM. No segundo semestre de 2022 fui aprovado e, em 2023, iniciei o curso — um marco histórico para o povo Werekena, por ser o primeiro do meu povo a ingressar em um mestrado.

Toda minha trajetória está comprometida com a Educação Indígena e com o Bem Viver, autonomia e fortalecimento cultural do meu povo.

O ingresso no mestrado trouxe novos desafios: frequentar um novo espaço, território e ambiente educacional. A moradia e o cotidiano na cidade foram um processo de reterritorialização em Manaus. Meu objetivo na universidade é aperfeiçoar e ampliar conhecimentos para fortalecer minha formação e meu trabalho como professor indígena. As disciplinas obrigatórias e optativas ampliaram minha visão sobre temas centrais da Geografia.

Destaco a disciplina Gestão do Território e Geopolítica Ambiental, ministrada pela professora Ivani Ferreira de Faria, com prática metodológica da Aprendizagem pela Pesquisa. A abertura do mapa conceitual foi essencial para orientar a pesquisa. Debates sobre conceitos como desterritorialização e reterritorialização e compreendemos como povos indígenas e não indígenas resistem ao sistema capitalista e colonial. Refletimos sobre autogoverno e gestão territorial e ambiental a partir de nossos próprios territórios.

As disciplinas optativas — Questões Socioambientais e Sustentabilidade na Amazônia; História; Educação e Redação Científica — fortaleceram minha consciência crítica como universitário indígena que resiste e reafirma seus valores ancestrais.

As orientações de Pesquisa I, II e III, também com a professora Ivani, apontaram trilhas para uma pesquisa participante, crítica e decolonial. A metodologia não segue o padrão ocidental, mas inicia com problematização e envolve todos os sujeitos da pesquisa na construção do conhecimento, como aprendi na Licenciatura Indígena.

A experiência no estágio docência, na UEA, na disciplina Geografia da População, reforçou a importância da Aprendizagem pela Pesquisa: problematização central, mapa conceitual, plano de trabalho e desenvolvimento coletivo. Essa metodologia rompe com a aula tradicional, centrada no professor. Compreendi que a educação decolonial depende do compromisso dos docentes e que me sinto preparado para conduzir uma prática pedagógica anticolonial. A universidade precisa descolonizar suas práticas metodológicas e promover uma descolonização do saber acadêmico.

INTRODUÇÃO

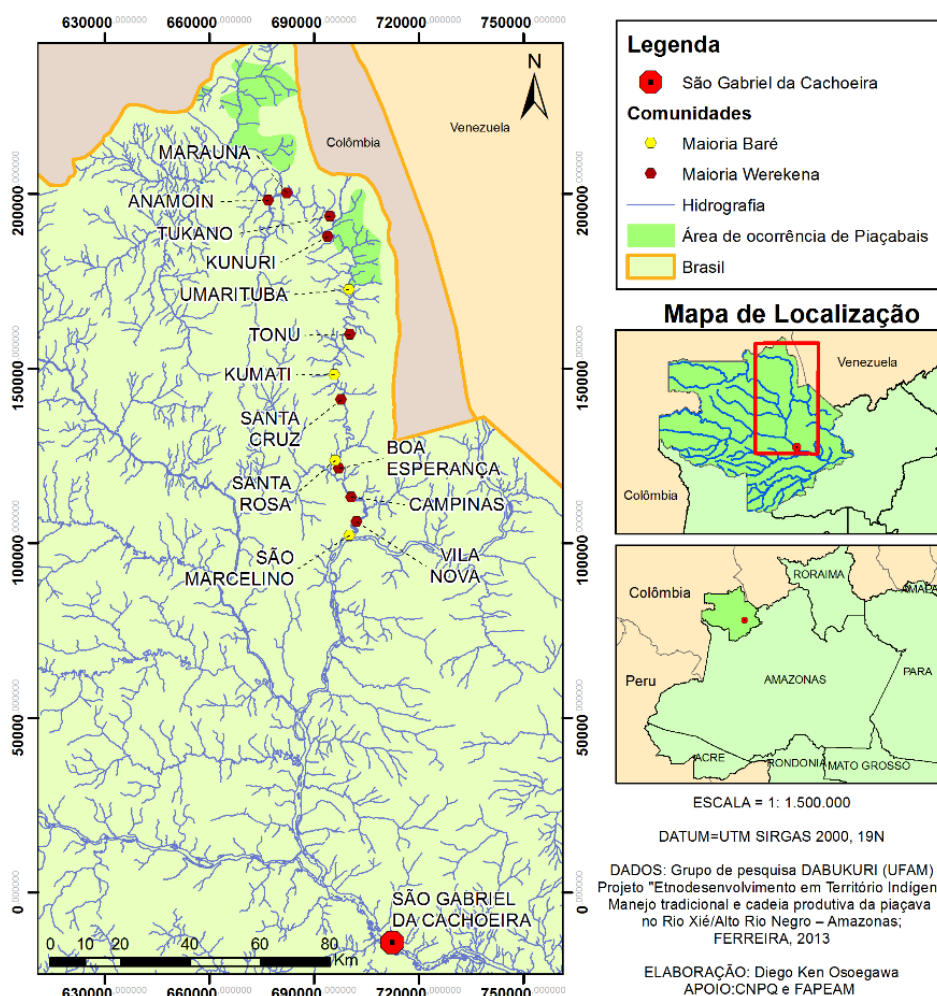
A presente pesquisa buscou compreender o processo de participação do povo Werekena durante a construção e elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Alto Rio Negro, discutindo as concepções de terra e território a partir do pensamento e da visão do povo Werekena que habita a calha do rio Xié, no município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Além dos saberes e concepções indígenas, a pesquisa apresenta também a discussão sobre as concepções do Estado brasileiro e de acadêmicos não indígenas acerca de terra e território.

A região do Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), possui enorme diversidade étnica e linguística. Na TI Alto Rio Negro existem cerca de 750 comunidades indígenas, onde vivem atualmente mais de 40 mil indígenas — aproximadamente 10% da população indígena do Brasil. Esses habitantes pertencem a 23 povos distintos, representantes de quatro famílias linguísticas: Tukano, Aruak, Maku e Yanomami (FOIRN, 2022). A região abrange uma área de 108.000 km², localizada no Noroeste Amazônico Brasileiro.

Além do rio Negro, outros rios importantes são seus afluentes: o Uaupés, o Içana, o Xié, entre outros. O povo Werekena habita a calha do rio Xié, convivendo com outros povos que migraram de diferentes regiões, como os Baré, Tukano, Desana e outros. Cerca de 60% — ou a maior parte — da população atual do rio Xié pertence ao povo Werekena. Eles são reconhecidos como naturais desse território, pois vivem ali desde seus processos históricos de origem até os dias atuais. Possuem trajetórias históricas próprias, materializadas no território, e conhecimentos culturais extremamente ricos, que precisam ser registrados, como suas concepções de terra e território, as formas de uso do território e as lutas pela conquista, autonomia e permanência nele.

Na calha do rio Xié, onde vive o povo Werekena, existem treze comunidades indígenas: Anamuim, São José, Tukano, Kunury, Umarituba, Tunú-Cachoeira, Cumati-Cachoeira, Santa Cruz, Santa Rosa, Boa Esperança, Campinas, Vila Nova e São Marcelino. Além dessas comunidades, há oito sítios: Boa Vista, Ukuki-Ponta, Pamã-Cachoeira, Masarabí, Kuatí, Kuesé, Nazaré e Kuté (Figura 01).

Figura 1. Localização da área de estudo
Comunidades do Território Werekena
 TI Alto Rio Negro - São Gabriel da Cachoeira/AM



Fonte: Dabukuri (2013). **Elaboração:** Diego Ken Osoegawa (2025).

A língua materna falada pelos antigos Werekena era a língua Werekena, pertencente à família linguística Aruak. Hoje, apenas os mais velhos ainda dominam essa língua. Entre os mais jovens, poucos compreendem, mas não falam, e a maioria já não fala nem entende. Atualmente, o povo adotou como primeira língua o Nheengatu, seguido pelo Português, pelo Espanhol e, por último, pela língua Werekena.

Nos últimos anos, muito se tem discutido sobre território indígena e políticas territoriais, especialmente com o debate do marco temporal no Supremo Tribunal Federal. Nossos direitos à terra e ao território enfrentam sérios riscos, mesmo sendo garantidos pela Constituição Federal de 1988.

A terra já foi demarcada, mas o desafio agora é como viver na Terra Indígena, respeitando nossa cultura, vivenciando nossos saberes, fortalecendo nossas formas próprias de gestão e exercendo nossa autonomia, buscando estratégias e novas alternativas de vida em nosso território.

A sustentabilidade dos povos indígenas — sua sobrevivência física e cultural — depende diretamente das formas de uso e manejo de seus territórios. Parte dessa luta já foi alcançada com a garantia da autonomia territorial, como no caso do território Werekena, que abrange a bacia do rio Xié, integrado à Terra Indígena Alto Rio Negro (Faria, 2009).

Há necessidade de repensar o território em diferentes dimensões, incluindo práticas de conservação e manejo dos elementos naturais, bióticos e abióticos, como água, rios, lagos, animais e vegetais, utilizando-os de forma sustentável, e não por meio da exploração predatória. O uso apropriado envolve consciência, valorização dos lugares históricos, delimitação e zoneamento de áreas de uso, como extração de cipó e outras fibras, manejo de lagos e áreas de caça. Entre essas práticas, destaca-se o manejo dos piaçabais do rio Xié, que foram intensamente explorados pelos regatões, em condições semelhantes à escravidão.

Nesse processo, a construção e a valorização de tecnologias sociais para a gestão territorial são fundamentais, para evitar o retorno de situações de exploração dos piaçabais e para fortalecer formas próprias de pensar e utilizar o território, subsidiando planejamentos de manejo e gestão.

O avanço da colonização do pensamento e dos saberes da sociedade envolvente cresce a cada dia em nossas comunidades. O aumento do consumo e da circulação de mercadorias introduz valores individualistas e exploratórios, incompatíveis com o uso sustentável dos elementos naturais de nossa Terra.

Diante disso, após intensa luta do movimento indígena, o governo brasileiro instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), com o objetivo de garantir e promover a proteção, recuperação, conservação e uso sustentável dos elementos naturais dos territórios indígenas. A PNGATI assegura a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras

gerações, respeitando a autonomia sociocultural dos povos, conforme previsto na legislação vigente, por meio do Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012.

Com essa política, poucos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) foram elaborados em Terras Indígenas, como é o caso dos Yanomami, Xingu e Alto Rio Negro, entre outras. A TI Alto Rio Negro foi uma das que conseguiu realizar o PGTA. Entretanto, além de elaborar o plano, existe a necessidade de implementá-lo e discutir as diferentes formas de sua execução, considerando a diversidade cultural presente na TI Alto Rio Negro.

Diante disso, tornou-se necessário desenvolver esta pesquisa para registrar, explicar criticamente e de forma coerente os procedimentos utilizados nas consultas, a participação do povo Werekena na construção e elaboração do PGTA, e compreender se essa participação foi de fato **participante** ou apenas **participativa**. Isso porque a metodologia empregada não envolveu o povo Werekena diretamente: apenas algumas pessoas foram convidadas para participar das discussões dentro da coordenadoria (CAIBARNX). O povo Werekena não foi consultado de maneira ampla e direta para que seus conhecimentos e saberes fossem incluídos no PGTA, nem para que sua forma de vivência e ocupação do território fosse considerada.

As análises preliminares indicavam que existe um modelo padrão para discussão dos PGTA's, conforme a cartilha elaborada pela FUNAI ou pela organização parceira — o Instituto Socioambiental (ISA) — responsável por apoiar sua elaboração. Surge, então, a questão: até que ponto esse instrumento, nascido da luta do movimento indígena e assegurado pela Constituição de 1988, não está sendo utilizado como uma forma sutil de colonialidade, visando integrar os povos indígenas à lógica ocidental? E até que ponto ele realmente prioriza nossos conhecimentos, valores e autonomia?

Para a execução da pesquisa, defini a problemática central da seguinte forma: **Como foi feita a construção e elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) com o povo Werekena na Terra Indígena Alto Rio Negro?** A partir dessa problemática, elaborei o mapa conceitual (Figura 2) e o plano de trabalho, orientando a realização da pesquisa com base na metodologia da pesquisa participante e da aprendizagem com pesquisa.

O mapa conceitual consiste em um conjunto de perguntas que orientam e organizam o processo investigativo, indicando os caminhos da pesquisa desde seu ponto de partida até seu fechamento, uma vez que toda pesquisa nasce de uma pergunta. Essa prática metodológica foi introduzida na Licenciatura Indígena em Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), desenvolvida pela professora Ivani Faria junto com os docentes e estudantes do curso, e reafirmada pelo Grupo de Pesquisa Dabukuri – Planejamento e Gestão do Território na Amazônia/UFAM.

Figura 2. Mapa Conceitual



Organização: O autor (2025).

Como sou egresso do curso de Licenciatura Indígena em Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável da UFAM, aprendemos a utilizar o mapa conceitual como ferramenta para a problematização e para a definição dos objetivos, conforme o eixo principal e os eixos secundários. A questão central corresponde ao objetivo geral, enquanto os eixos secundários orientam os objetivos específicos, ressaltando que as demais perguntas presentes nesses eixos não são objetivos em si, mas orientam a construção da problematização e dos procedimentos metodológicos.

A partir da problemática central foram elaborados quatro eixos, que estruturam os capítulos da dissertação. A questão central é: “Como foi feita a construção e elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) com o povo Werekena na Terra Indígena Alto Rio Negro?”. Essa problemática orienta o objetivo maior da pesquisa: analisar como foram realizados os processos de consulta para a elaboração do PGTA com o povo Werekena; de que forma o povo participou das discussões; e se essa participação foi de caráter participante ou apenas participativa, direta ou indireta. Assim, o resultado da pesquisa constitui um caminho e um instrumento de luta em defesa do direito permanente ao território, à autonomia e à sustentabilidade da vida em nossa terra, especialmente diante dos impactos ambientais, culturais e sociais percebidos hoje no Alto Rio Negro. Essa pesquisa é, portanto, necessária para que essas questões sejam registradas e analisadas criticamente e de forma coerente.

A pesquisa desenvolveu-se com base nas epistemologias do povo Werekena, em uma concepção coletiva e intercultural, utilizando procedimentos da pesquisa participante, pois ela se aproxima de nossa forma de organização social e política. Para isso, realizei levantamento bibliográfico e documental sobre legislações e direitos territoriais, PNGATI e PGTA da TI Alto Rio Negro, além do trabalho de campo por meio de rodas de conversa e diálogos com professores, estudantes, caciques e lideranças Werekena nas comunidades do rio Xié.

As rodas de conversa foram realizadas nos meses de maio e junho de 2024, juntamente com conversas dialogadas com lideranças, professores e demais comunitários. Durante o trabalho de campo no rio Xié, nos dias 12 e 13 de maio de 2024, consultei as comunidades, informando e explicando sobre minha pesquisa

de mestrado voltada ao PGTA. As próprias lideranças das comunidades definiram as datas das rodas de conversa.

As atividades iniciaram no dia 14 de maio de 2024, na Comunidade de Anamuim, localizada no alto curso do rio Xié. Em cada comunidade, permaneci cinco dias nas maiores e três dias nas menores. De Anamuim, segui para Kunury; de Kunury para Umarituba; de Umarituba para Tunú; de Tunú para Cumati-Cachoeira; depois para Santa Cruz; de Santa Cruz para Santa Rosa; de Santa Rosa para Vila Nova; e, finalmente, para São Marcelino. As rodas de conversa foram concluídas no dia 22 de junho de 2024.

É importante destacar a diferença entre conversa, entrevista e conversa dialogada, conforme Faria (2025). Conversa, na língua portuguesa, é uma forma de comunicação entre pessoas ou grupos para manter a sociabilidade, sem necessariamente possuir uma finalidade específica. No meio acadêmico, utiliza-se com frequência o termo entrevista como instrumento metodológico das ciências humanas e sociais, geralmente orientado por objetivos específicos e, por vezes, com tempo delimitado (dependendo da abordagem metodológica do pesquisador). A entrevista é amplamente usada também por profissionais da comunicação, como jornalistas, que muitas vezes não se preocupam com a concepção ou opinião profunda do “entrevistado”, mas com a informação que deve ser obtida.

Já a conversa dialogada parte do princípio da espontaneidade dos sujeitos sociais envolvidos na pesquisa. Ela vai além da conversa comum: possui uma finalidade, mas não é marcada pela objetividade rígida nem pelo tempo cronológico. O que orienta esse procedimento é a espontaneidade e a cordialidade entre os sujeitos pesquisador–pesquisado. O tempo não importa; importa o diálogo, que vai além da mera troca de palavras, permitindo compreender aquilo que se deseja saber no tempo dos participantes, e não no tempo do pesquisador.

Esse procedimento é o que mais se aproxima das formas próprias de comunicação dos povos indígenas e comunidades tradicionais, baseadas na oralidade, muitas vezes coletiva, mas também ocorrendo no âmbito familiar para fortalecer regras sociais, elementos culturais e tradições de cada povo. Por isso, Faria (2025) adota o termo conversas dialogadas.

A pesquisa participante e a observação participante foram desenvolvidas com base na participação coletiva durante reuniões, seminários, palestras, assembleias regionais e sub-regionais, rodas de conversa e atividades nas escolas com professores, comunitários, pais e estudantes. Nessas ocasiões, discutiram-se formas de uso do território, práticas de sustentabilidade em uso e práticas abandonadas, além do mapeamento do território por meio de cartogramas participativos, que demonstraram conquistas, desafios e projetos internos organizados pelo próprio povo Werekena. Também foram registradas as formas e meios de organização comunitária e familiar, bem como os momentos de participação nas decisões cotidianas da vida nas comunidades indígenas.

A pesquisa bibliográfica foi realizada para identificar as concepções do Estado e de pesquisadores acadêmicos sobre os conceitos de terra e território, assim como para dialogar e comparar esses conceitos com as concepções Werekena, especialmente no que se refere à autonomia, sustentabilidade, Bem Viver e uso do território. Também foi feita a análise documental do PGTA elaborado para a TI Alto Rio Negro, articulada à problemática central e aos eixos construídos para a pesquisa.

Foram analisados documentos produzidos por órgãos governamentais e não governamentais, como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o Instituto Socioambiental (ISA), a FUNAI e a prefeitura municipal, bem como leis e diretrizes sobre direitos indígenas. Foram examinados projetos e ações governamentais que impactam a autonomia e a autodeterminação — direitos prescritos na Constituição Federal de 1988. As análises buscaram apresentar argumentos críticos amparados na legislação universal e nacional relativa aos direitos originários dos povos indígenas sobre suas terras, sustentados por suas memórias, formas próprias de pensar, organizar-se e viver, de modo a valorizar, e exigir valorização, com base em seus princípios, tradições e direitos.

A pesquisa participante, por meio das rodas de conversa, abordou as respostas, os discursos, os pensamentos e as perspectivas dos sábios indígenas, professores, lideranças comunitárias e lideranças das associações de base, durante reuniões e demais espaços coletivos. O objetivo foi analisar as concepções de terra, território, sustentabilidade, autonomia, Bem Viver e a importância do PGTA

para os Werekena. Também foram realizadas conversas dialogadas com representantes de instituições governamentais (FUNAI) e não governamentais (ISA e FOIRN), orientadas pelas questões do mapa conceitual, assim como levantamento bibliográfico sobre os pensamentos acadêmicos e do Estado nacional acerca dos conceitos de terra e território.

O **primeiro capítulo** aborda as questões: “O que é a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI? O que é o Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA? Para que, para quem e por quem foi elaborado o PGTA da TI Alto Rio Negro?”. Nesse eixo, utilizei dados documentais referentes à PNGATI para compreender como ela surgiu, questionar os objetivos de sua criação e analisar criticamente os conteúdos nela apresentados. Como o PGTA é um desdobramento direto da PNGATI, também foi necessário estudar documentos e vídeos explicativos sobre essa política. Paralelamente, realizei conversas dialogadas e rodas de conversa com lideranças Werekena para analisar o entendimento e a importância atribuída à PNGATI e ao PGTA para o Bem Viver do povo.

O **segundo capítulo** organiza as seguintes problemáticas: “Como foi feito o PGTA na TI Alto Rio Negro? Como foi a participação do povo Werekena na construção do PGTA? Qual a importância do PGTA para o povo Werekena? Os saberes e conhecimentos próprios dos Werekena foram considerados no PGTA? O que é autonomia para os Werekena e como essa autonomia pode ser visibilizada no PGTA?”. Nesse capítulo, apresento o processo de construção do PGTA no Alto Rio Negro, os procedimentos metodológicos utilizados e como o povo Werekena participou das discussões e consultas. Analiso se os saberes e conhecimentos Werekena foram incorporados ao PGTA, conforme previsto na PNGATI e nos direitos constitucionais dos povos indígenas. Discuto ainda sua importância no cotidiano e na prática atual, e se o povo Werekena vive, de fato, a partir do plano elaborado coletivamente.

O **terceiro capítulo** trata das perguntas: “O que é terra e território para o povo Werekena? Quais concepções dos acadêmicos e do Estado nacional sobre terra e território se aproximam da visão Werekena? Quais são as lutas e resistências pela autonomia territorial no Alto Rio Negro? Quais leis amparam e

asseguram os direitos de organização própria no território?”. Desenvolvo o significado e o valor dos conceitos de terra e território a partir dos saberes ancestrais Werekena e sua vivência atual. Analiso também pensamentos de geógrafos e pesquisadores não indígenas, bem como a visão estatal sobre esses conceitos. O capítulo apresenta ainda os resultados referentes às lutas, entraves e resistências enfrentadas pelo povo Werekena para alcançar governança e autonomia no rio Xié, além das leis que asseguram seus direitos territoriais e organizativos. Destaco que conhecer os direitos constitucionais é fundamental como instrumento de defesa e argumentação em favor dos direitos originários.

O **quarto capítulo** aborda: “O que significa Bem Viver e viver bem para os Werekena? O que é sustentabilidade para o povo Werekena? Como o povo Werekena usa seu território? Quais práticas de sustentabilidade são utilizadas? As concepções de território, Bem Viver e sustentabilidade foram consideradas na construção do PGTA?”. Esse capítulo analisa o Bem Viver a partir da vivência cultural Werekena, interpretando seu significado na tradição e nos saberes ancestrais e investigando se essa concepção vem sendo modificada com a implementação do PGTA. Apresenta também as práticas de sustentabilidade, o manejo da terra e dos elementos naturais, e verifica se existem projetos de sustentabilidade implementados pelas associações locais (ACIRX), FUNAI e FOIRN, articulados ao Bem Viver Werekena no rio Xié.

Por fim, espera-se como resultado a análise de se os saberes e práticas de Bem Viver, as concepções de terra, território e autonomia Werekena estão presentes no PGTA, bem como uma reflexão crítica sobre os impactos atuais e futuros desse plano para o povo Werekena — especialmente no que se refere ao Bem Viver como instrumento de afirmação cultural e de autonomia.

CAPÍTULO I – TERRA INDÍGENA ALTO RIO NEGRO E O POVO WEREKENA

Atualmente, no Brasil, a maioria das Terras Indígenas está demarcada; no entanto, ainda há muitas terras a serem regularizadas. Diversos povos indígenas encontram-se sem-terra, ou com territórios insuficientes para garantir suas condições mínimas de sobrevivência. Soma-se a isso a situação dos indígenas que vivem nas cidades, cuja presença começou apenas recentemente a ser considerada nas discussões e nos interesses do movimento indígena e indigenista.

Antes da Constituição Federal de 1988, os direitos territoriais dos povos indígenas não eram reconhecidos, o que permitia múltiplas interpretações e colocava nas mãos de administradores públicos e dirigentes políticos a concessão, ou não, desses direitos, com base em critérios subjetivos e muitas vezes arbitrários. Assim, as Terras Indígenas demarcadas antes de 1988 são, em sua maioria, reduzidas e insuficientes para garantir a sobrevivência mínima dos povos, gerando crescente pressão por retomadas e ampliações de territórios em todo o país, especialmente nas regiões Nordeste, Centro-Oeste, Sul e Sudeste.

A demarcação de terras, segundo Faria (2007), e para todos os povos indígenas, é a primeira condição de sobrevivência. No entanto, observa-se que, mesmo após a demarcação, e vivendo em condições socioambientais desfavoráveis, os povos indígenas do Alto Rio Negro vêm resistindo e precisam pensar em outras formas de sobrevivência, utilizando seus sistemas próprios de economia sustentável, seus conhecimentos e a sociobiodiversidade de seus territórios.

A Terra Indígena Alto Rio Negro, onde se encontra a área de estudo desta pesquisa, foi homologada em 1998, com 8,15 milhões de hectares, sendo habitada por 22 povos das famílias Tukano Oriental e Aruak, falantes de 19 línguas pertencentes a quatro famílias linguísticas: Tukano Oriental, Arawak, Japurá-Uaupés e Tupi (esta última representada pelo Nheengatu, falado pelos povos Baré, Werekena e parte dos Baniwa do Baixo Rio Içana). É uma das regiões com maior diversidade cultural e linguística do mundo, ficando atrás apenas de Oaxaca, no México (Faria, 2003).

Nessa perspectiva, um dos principais diferenciais da Amazônia — e especificamente da região do Alto Rio Negro — é a diversidade dos povos

indígenas que ocupam este território desde tempos imemoriais. Mesmo em condições desfavoráveis, esses povos resistem às pressões antrópicas da sociedade nacional e, por isso, necessitam fortalecer e registrar suas tecnologias sociais e econômicas ancestrais, bem como seus projetos de vida presentes e futuros, para sobreviver hoje e continuar sobrevivendo a partir de sua própria organização e autonomia. Nesse sentido, o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) é fundamental.

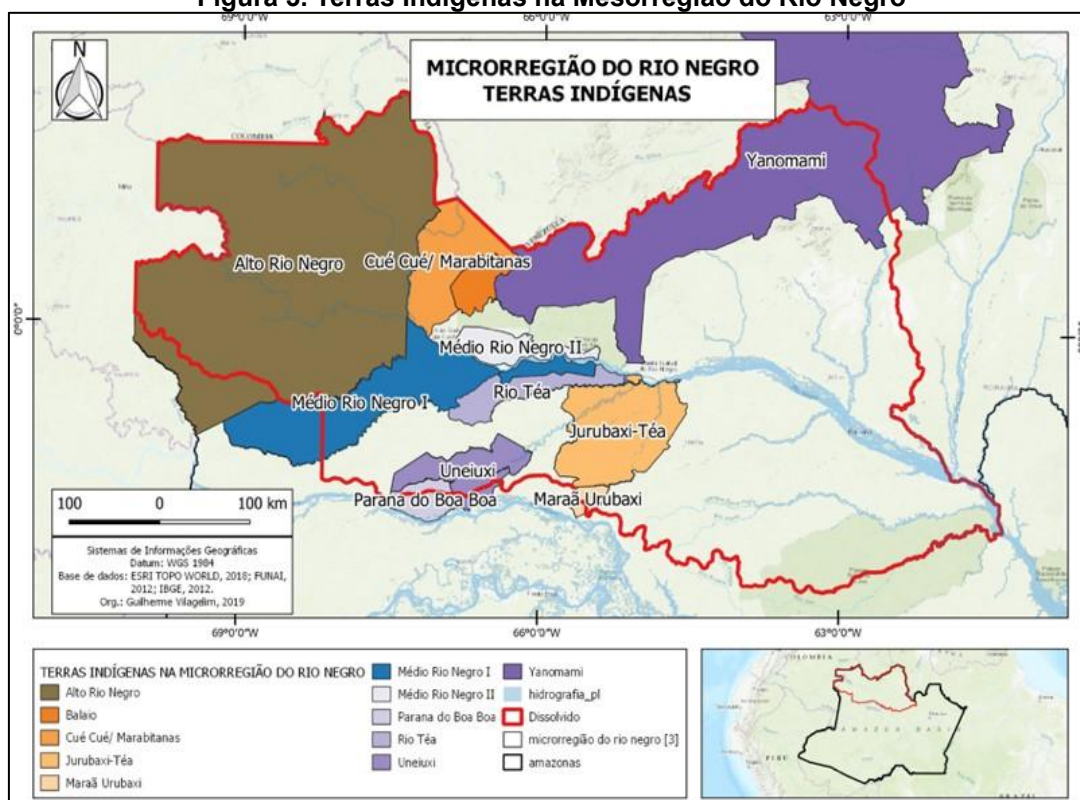
Além da grande diversidade cultural existente no Alto Rio Negro, essa região abriga uma ampla diversidade de ecossistemas, com variações em comunidades biológicas, produtividade primária, biomassa e potencialidades de uso da sociobiodiversidade (Faria, 2003).

Trata-se de uma zona coberta por uma densa floresta equatorial úmida sobre solos ácidos (latossolos – cor avermelhada ou amarela), se alterna com áreas de igapós (parte da floresta sujeita a inundações periódicas) e/ou de caatingas amazônica, conhecida como campinarana (vegetação de floresta baixa que cresce sobre solos arenosos). A heterogeneidade na distribuição dessa vegetação repercute sobre a localização das nações indígenas e sua densidade populacional, assim como na espacialização das áreas economicamente aproveitáveis para a agricultura, a pesca, a caça, a coleta e sobretudo, no sistema produtivo. As áreas de campinarana e igapó são impróprias para a agricultura, embora os igapós tenham alta produtividade pesqueira nos períodos de enchentes (Faria, 2003, p. 13).

1.1. A Terra e os Povos Indígenas do Alto Rio Negro

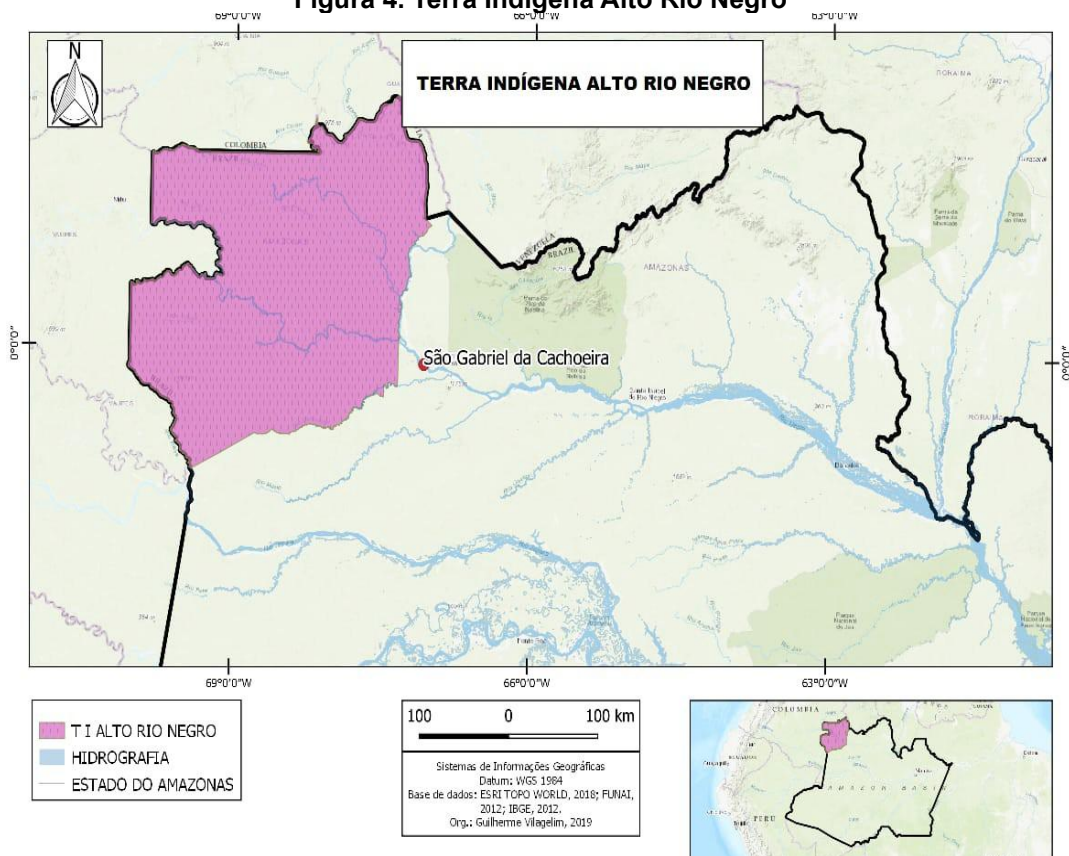
No noroeste do estado do Amazonas, na mesorregião do Alto Rio Negro, está localizado o município de São Gabriel da Cachoeira, conhecido como o “mais indígena do Brasil”. Esse município é território de 23 povos indígenas, com uma população residente de aproximadamente 48 mil pessoas (IBGE, 2022), das quais 80% se autodeclararam indígenas e ocupam cerca de 750 comunidades distribuídas nas Terras Indígenas (Figura 3) Alto Rio Negro I e II, Yanomami, Uneiuxi, Teá, Apaporis e Marabitanas Cué Cué (Faria, 2003). Faria (2007) afirma que, no Alto Rio Negro, a luta pela reconquista da terra durou 498 anos, desde a chegada dos colonizadores nessa região. A luta jurídica teve início na década de 1970 e somente foi concluída em 1998, com a homologação e regularização da Terra Indígena Alto Rio Negro (Figura 4), resultado dos esforços de organizações como FOIRN e COIAB, além de órgãos indigenistas e ambientalistas.

Figura 3. Terras Indígenas na Mesorregião do Rio Negro



Fonte: Santos (2019).

Figura 4. Terra Indígena Alto Rio Negro



Fonte: Santos (2019).

Durante o período de luta pela demarcação das terras, os territórios dos povos indígenas do rio Negro passaram por diversos processos de fragmentação, como a divisão em colônias indígenas e, posteriormente, a demarcação de 14 Terras Indígenas e 11 Florestas Nacionais. No entanto, o desejo desses povos sempre foi a demarcação de um território único e contínuo, conforme destaca Faria (2007). Nesse processo, a FOIRN exerceu papel fundamental para a conquista e efetivação desse direito.

O direito à terra não foi concedido pelo Estado brasileiro, mas é fruto de uma luta coletiva do movimento indígena e de indigenistas ao longo de décadas, amparado também pela Lei do Indigenato, que reconhece que “somos os primeiros povos a ocupar essa terra”. Somente em 1988 esse direito foi finalmente reconhecido e regulamentado pela Constituição Federal, em seu artigo 231, que assegura a posse permanente e o direito originário dos povos indígenas sobre suas terras, bem como a obrigação do Estado de demarcar e protegê-las contra invasores.

Segundo Faria (2008), grande parte das demarcações de Terras Indígenas foi realizada sem acompanhamento técnico, sem participação dos próprios povos e sem parecer antropológico. Um exemplo citado é o caso da Terra Indígena Kayapó-Xikrin do Bacajá, que foi delimitada em 1976 a partir de um simples sobrevoo da área, demarcação que não corresponde ao território tradicional desse povo.

Diante disso, é possível afirmar que as lutas pelo direito à demarcação de Terras Indígenas devem ocorrer de forma participante e baseada em consulta, conforme garantido pela legislação nacional e internacional que trata da proteção e inviolabilidade desses territórios. As consultas e a participação efetiva dos povos indígenas na demarcação das terras e na elaboração dos PGTA são fundamentais. No caso do povo Werekena, o processo de elaboração do PGTA do Alto Rio Negro deveria ter ocorrido de maneira plenamente participante, envolvendo todo o povo, indo além de interesses de grupos políticos ou do Estado brasileiro.

Vale ressaltar que, desde o século XVII, a legislação já reconhecia a soberania e o direito dos povos indígenas ao território, como nas Cartas Régias de 30 de julho de 1609, promulgadas por Felipe III, que reconheciam o domínio

indígena sobre seus territórios e sobre as terras onde se situavam suas aldeias. O Alvará de 1º de abril de 1680 afirmava ainda que as terras dos índios não poderiam ser afetadas pelas sesmarias e seriam isentas de qualquer tributo (Cunha, p. 31).

A Constituição Federal de 1967, em seus artigos 26 a 30, também define diferentes tipos de terras reservadas para os povos indígenas.

Art. 26 – A união poderá estabelecer, em qualquer parte do território nacional, áreas destinadas a posse e ocupação pelos índios, onde possa viver e obter meios de subsistência, com direito de usufruto e utilização das riquezas naturais dos bens nelas existentes, respeitadas as restrições legais.

Parágrafo único. As áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial das tribos indígenas, podendo organizar-se sob uma das seguintes modalidades:

- a) Reserva indígena;
- b) Parque indígena;
- c) Colônia agrícola indígena;
- d) Território Federal Indígena.

Art.27 – Reserva indígena é uma área destinada a servi de habitat a grupo indígena, com os meios suficientes a sua subsistência.

Art. 28 – Parque indígena é uma área contida em terra na posse de índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e de fauna e as belezas naturais da região.

Art. 29 – Colônia agrícola indígena é a área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturados e membros da comunidade nacional.

Art. 30 – Território Federal indígena é a unidade administrativa subordinada à União, instituída em região na qual pelo menos um terço da população seja formada por índios.

O reconhecimento das Terras Indígenas, conforme a Lei 6.001/73 (Estatuto do Índio), previa em seu artigo 65 que as demarcações fossem concluídas até 1978. Isso não ocorreu porque o governo militar priorizou apenas a política de emancipação e integração dos povos indígenas à sociedade nacional, conforme expressa a própria lei (Faria, 2008, p. 30).

Na Constituição Federal de 1988, o artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias também determinou que a conclusão das demarcações deveria ocorrer até o dia 5 de outubro de 1993, o que igualmente não foi cumprido. O processo de demarcação de Terras Indígenas nunca foi simples nem passivo.

No município de São Gabriel da Cachoeira, a demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro nasceu da mobilização do movimento indígena por meio das associações locais. A primeira delas foi a União das Comunidades Indígenas do

Rio Tiquié (UCIRT), criada em 1970. Em 1978, foi encaminhada à FUNAI, juntamente com lideranças de Taracuí, Yauareté, Içana e Pari-Cachoeira, a primeira proposta de demarcação de uma área única e contínua (Faria, 2008).

O processo foi longo e conflituoso com o governo militar e, mesmo após a Constituição de 1988, permaneceu difícil devido ao Projeto Calha Norte. Esse projeto foi criado em 1985, durante o governo de José Sarney, com o objetivo inicial de garantir a soberania e a defesa da fronteira norte, abrangendo os estados do Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

Os principais objetivos do projeto incluíam:

- aumentar a presença militar na região, com a instalação de pelotões de fronteira e o fortalecimento de bases já existentes;
- monitorar e combater atividades ilegais, como tráfico de drogas e contrabando;
- integrar a Amazônia ao restante do país, por meio do incentivo ao desenvolvimento econômico e social local.

O presidente José Sarney, por meio do Decreto nº 94.946/87, além de propor outras denominações para Terras Indígenas, distinguiu duas noções de índio, os aculturados e os não aculturados, estabelecendo políticas diferenciadas para cada grupo, uma de caráter protecionista e outra assimilacionista. Esse decreto foi justificado pelo então ministro do Interior, João Alves Filho, que alegou a necessidade de estabelecer uma denominação própria para as terras ocupadas por povos indígenas, já que até então eram chamadas administrativamente de áreas indígenas. Segundo ele, essa denominação poderia dificultar as ações do governo no apoio às comunidades e, ainda, os diferentes estágios de aculturação dos povos poderiam atrapalhar a implementação do Projeto Calha Norte (Faria, 2003).

A luz do Projeto Calha Norte, em concordância como Decreto nº 94.946 /87 e com as Portarias Interministeriais de nº 25 a 29, de 6 e 7 de março de 1989, o Alto Rio Negro foi fragmentado em duas áreas indígenas (Kuripaco e Maku), nove colônias indígenas (Pari-Cachoeira I, II e III - Iauareté I e II - Médio Içana - Içana Aiari- Içana Rio Negro - Cubate - Xié - Cuiari), uma reserva indígena (Balaio) e nove florestas nacionais a saber: Flona Cuiari, Içana Aiari, Cubate, Taracuí I e II, Urucu, Xié, Içana e Piraiauara. O Conselho de Segurança Nacional escolheu a área de Pari-Cachoeira, no Triângulo Tukano, como experiência do PCN, para pôr em prática a estrutura fundiária ora inventada - colônias indígenas - em

represália aos Tukano que sempre almejaram à autodeterminação. A colônia indígena foi a alternativa encontrada para contornar a irredutibilidade indígena em ver seu território retalhado em lotes individuais e neles conviver com brancos. O processo de demarcação das colônias indígenas em Pari-Cachoeira caracterizou-se, do início ao fim, por várias irregularidades. Os procedimentos legais previstos no Decreto nº 94.946, de 23/09/87, para demarcar as colônias indígenas, não foram respeitados (Faria, 2003, p.70-71).

Em 1978 foi criada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), com sede em São Gabriel da Cachoeira, tendo como objetivos a autodeterminação dos povos, o resgate e a valorização da cultura indígena, o apoio à subsistência econômica e social e a articulação com organizações interlocais e regionais. Sua área de abrangência inclui os municípios de Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira.

A FOIRN, juntamente com as associações de base, é filiada à COIAB, fundada em 1989 e sediada em Manaus. A COIAB tem como objetivos articular as organizações indígenas, preservar as tradições culturais dos povos, fortalecer a luta pela demarcação de Terras Indígenas conforme os interesses indígenas, promover a autodeterminação e a educação bilíngue, estimular a conscientização política, fomentar alternativas econômicas e manter a união das organizações indígenas da Amazônia brasileira. A ação coletiva dessas organizações foi fundamental na luta pelos direitos indígenas, especialmente no processo de demarcação das Terras Indígenas.

A luta da FOIRN, da COIAB e dos povos do Alto Rio Negro era pela demarcação de um território único e contínuo, com 8.150.000 hectares, e não pela fragmentação em ilhas. Em 1989, após longas discussões e denúncias de irregularidades no processo de demarcação da TI Alto Rio Negro apresentadas à FUNAI e encaminhadas à Procuradoria Geral da República (informação nº 0011/PRJ/88), recomendou-se a revisão da demarcação e a extinção do termo "Colônias Indígenas".

Conforme os artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, iniciou-se então o processo de demarcação das catorze Terras Indígenas, substituindo a denominação anterior de colônias indígenas. O Decreto nº 94.946/87 foi revogado no governo do presidente Fernando Collor de Mello por meio do Decreto nº 022/91,

cujo artigo 12 declara que as áreas indígenas e as colônias indígenas passam à categoria de Terras Indígenas.

Segundo Maximiliano Menezes (2024), do povo Tukano e ex-diretor da FOIRN, a demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro passou por um processo de discussão, identificação e delimitação acompanhado por antropólogos e geógrafos. Após a emissão da portaria declaratória, na qual o Estado reconhece oficialmente a área como terra tradicionalmente ocupada, realizou-se a demarcação sob responsabilidade da FUNAI e, posteriormente, o registro da área no cartório da União por meio da Secretaria do Patrimônio da União (SPU).

Como diretor da FOIRN na época, a discussão sobre demarcação de terra indígena Alto rio Negro ocorreu nos anos de 1996, 1997 e 1998. Acompanhei todo o processo, conseguimos demarcar as 05 terras indígenas, Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, TEA e Apapóris. A terra indígena Cue-cue-Marabitanas, não foi demarcada na época por motivo que os parentes Bare não se identificavam como indígenas, se consideravam como descendentes de brancos, nordestinos, mas ficamos de lutar para que um dia possam se reconhecer que também são indígenas. O rio Xié está dentro da terra indígena Alto rio Negro, somente a Comunidade Vila Nova ficou fora por uma falha técnica, mas que hoje pertence a Terra indígena Cue-cue-Marabitanas que está no processo de delimitação (Maximiliano Correia Menezes, Tukano, 2024).

Após a finalização do processo de demarcação, cabe à União fiscalizar e proteger as Terras Indígenas por meio da ação da Polícia Federal. No entanto, isso raramente ocorre na prática, e são os próprios povos indígenas que atuam como principais fiscalizadores diante de ameaças e invasões.

A Terra Indígena Alto Rio Negro foi homologada em 14 de abril de 1998, sob gestão da FUNAI, como resultado da luta de 22 povos indígenas com línguas, costumes, crenças e conhecimentos territoriais diversos. Assim, após a demarcação, os povos passaram a lutar pela garantia de seus direitos na gestão do território, buscando formas de administração que respeitassem suas especificidades socioculturais (Quadro 1).

Quadro 1. Área de Extensão e Situação Jurídica de Terras Indígenas no Rio Negro

Terra Indígena (TI)	Extensão (ha)	Situação jurídica
Alto Rio Negro	8.026.994,80	Homologada em 1998
Médio Rio Negro I	1.808.390,85	Homologada em 1998
Médio Rio Negro II	317.610,47	Homologada em 1998
Rio Apapóris	108.258,82	Homologada em 1998
Rio Téa	415.433,93	Homologada em 1998
Balaio	261.400,24	Homologada em 2009
Uneiuxi (com ampliação)	553.125,69	Declarada em 2006

Cué-Cué Marabitanas	788.826,94	Declarada em 2013
Jurubaxi-Téa	1.212.199,98	Declarada em 2017

Fonte: FOIRN, PGTA Wasu (2021).

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), fundada em 1987 no município de São Gabriel da Cachoeira, surgiu para promover a união dos povos, fortalecer as políticas indígenas e lutar pela demarcação das terras. Atualmente encontra-se organizada em cinco coordenadorias que reúnem oitenta e sete organizações de base comunitária em toda a bacia do rio Negro. São aproximadamente setecentas e cinquenta comunidades, habitadas por mais de quarenta mil indígenas pertencentes às famílias linguísticas Tukano, Aruak, Maku e Yanomami, distribuídas, segundo a FOIRN (2019), nas seguintes coordenadorias (Figura 5):

a) COIDI – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté. Abrange a calha do médio e alto Uaupés, Papuri e seus afluentes. Nessa região habitam os povos Tukano, Kubeo, Tariano, Piratapuia, Wanano, Karapanã, Siriano, Hupda, Arapaso, Miriti-Tapuia, Tuyuka, Desana, entre outros. Cada povo fala sua própria língua, sendo o Tukano a mais utilizada entre eles.

b) NADZOERI – Organização Baniwa e Koripako, anteriormente denominada CABC (Coordenadoria das Associações Baniwa e Koripako). Abrange a calha do rio Içana e seus afluentes, onde habitam os povos Baniwa, Koripako, Baré, Werekena e Tariano. Cada povo fala sua língua e utiliza também o Nheengatu.

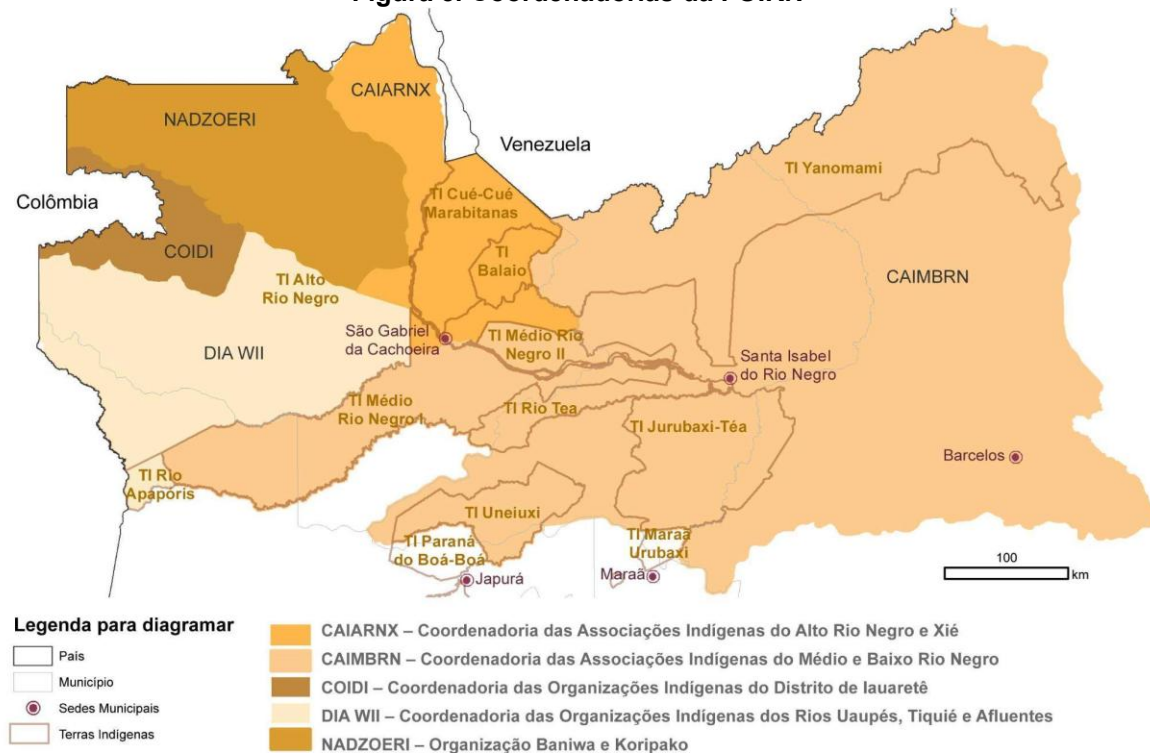
c) DIA'WII – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Uaupés e Afluentes. Abrange um extenso trecho da TI Alto Rio Negro, desde o baixo curso do Uaupés, passando pelo Tiquié e pela região do Traíra, estendendo-se até a TI Rio Apapóris.

d) CAIBARNX – Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié. Abrange a calha do alto rio Negro e a calha do rio Xié, onde habitam os povos Baré e Werekena, falantes das línguas Werekena e Nheengatu.

e) CAIMBRN – Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro. Abrange as regiões dos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e

Barcelos. Nessa área habitam os povos Baré, Baniwa, Tukano, Werekena, Desana, Dow, Nadëb, Tuyuka, Pira-tapuya, Wanano, entre outros.

Figura 5. Coordenadorias da FOIRN



Fontes: Base Cartográfica, IBGE; Terras Indígenas, ISA, Coordenadorias, FOIRN. 2020.

Fonte: FOIRN (2022).

A organização social dos povos do Alto Rio Negro, localizado no Noroeste Amazônico, distingue-se da maior parte das sociedades amazônicas pela existência de grupos de descendência patrilinear, exogâmicos e hierarquizados. Cada povo indígena organiza sua sociedade, sua economia e suas alianças com outros povos conforme suas próprias normas e tradições. Segundo Rezende (2006), em geral, estão estruturados em grupos familiares que facilitam a convivência respeitosa entre os irmãos maiores e os irmãos menores, correspondentes aos primeiros (chefes) e últimos (servidores) na hierarquia social da região do Alto Rio Negro. Apesar da diversidade cultural, há muitas características comuns entre os povos, especialmente no que se refere à origem, às atividades de subsistência, à arquitetura própria e à cultura material (Figura 6).

mata de caatinga, além de piaçabais, patawazais e caranazais¹. Esses últimos ocorrem em áreas de terra firme da floresta amazônica, entrecortadas por zonas alagadiças formadas por antigos canais ou igarapés.

Nas margens do rio Xié existem treze comunidades indígenas: Anamuim, Maraúna (São José), Tukano, Kunury, Umarituba, Tunu-Cachoeira, Cumati-Cachoeira, Santa Cruz, Santa Rosa, Boa Esperança, Campinas, Vila Nova e São Marcelino. Além dessas comunidades, há oito sítios: Boa Vista, Ukuki-ponta, Pamã-Cachoeira, Masarabí, Cuatí, Cuecé, Nazaré e Cuté.

O rio Xié tem relação histórica com a extração da piaçava, devido à grande ocorrência de piaçabais na região dos tributários situados na margem direita no sentido montante. As comunidades mais próximas dessas áreas de piaçabais são Anamuim, Tukano, Kunury e Umarituba.

De acordo com os dados do Censo Demográfico de 2022, a Terra Indígena Alto Rio Negro possui uma população indígena de 18.042 pessoas. Essa informação, divulgada pelo Portal da Funai, é baseada em dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Dentro desse total estão incluídos o povo Werekena e os demais povos que habitam o rio Xié.

Segundo o censo socioambiental realizado na região da Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié (CAIARNX), há 4.582 pessoas residentes na área. Esse número difere ligeiramente daquele registrado nos formulários comunitários, que indicaram 4.810 pessoas. Essa diferença ocorre porque, nos formulários comunitários, a contagem era feita coletivamente e o grupo presente estimava o número de pessoas e famílias residentes na comunidade no momento da entrevista.

Para a elaboração do censo socioambiental, a equipe de levantamento trabalhava diretamente com os agentes indígenas de saúde, registrando pessoa por pessoa. No formulário de censo foram incluídas informações sobre etnia, sexo e idade. Dos 4.582 registros, 2.243 são do sexo feminino e 2.339 do sexo masculino. A etnia mais numerosa na região é a Baré, com 2.476 pessoas. Também

¹ Piaçabais, são áreas de ocorrência da piaçava; patawazal, área de ocorrência do patawá (palmeira) e caranazal, área de ocorrência da palmeira denominada na região de caraná, cujas folhas são muito usadas para confeccionar telhados das casas tradicionais e palhoças.

se observa uma forte presença Werekena, com 677 pessoas, seguida por 585 Baniwa, 297 Tukano e 136 Desana. Outras etnias registradas incluem 93 Koripako, 80 Piratapuia, 68 Tariano, 41 Tuyuka, 31 Hupd'äh, 24 Kubeo, 18 Kotiria, 9 Arapaso e 47 pessoas classificadas em outras etnias (Bará, Caboclo, Karapanã, Yeba Mahsã).

Abaixo apresentamos o número de pessoas por etnia na região da CAIARNX (Quadro 2), conforme o formulário do censo socioambiental (FOIRN e ISA, 2017).

Quadro 2. Censo do levantamento socioambiental FORIN e ISA (2017)

Etnia	Número de pessoas	Percentual (%)
Baré	2.476	54,0
Werekena	677	14,7
Baniwa	585	12,7
Tukano	297	6,4
Desana	136	2,9
Koripako	93	2,0
Piratapuia	80	1,7
Tariano	68	1,4
Tuyuka	41	0,8
Hupd'äh	31	0,6
Kubeo	24	0,5
Kotiria	18	0,3
Arapaso	9	0,2
Outras / sem resposta	47	1,0
Total	4.582	100

Fonte: FOIRN; ISA (2017).

O censo evidencia a quantidade de pessoas do povo Werekena na coordenadoria, confirmando-o como o segundo povo mais numeroso, conforme destacado no quadro acima. No rio Xié, o povo predominante é o Werekena, embora também haja presença significativa do povo Baré e de outros povos, que, apesar de menos numerosos na região como um todo, constituem maioria em algumas comunidades devido ao processo histórico de formação local. Os povos do rio Xié se organizam em comunidades e sítios.

As comunidades geralmente se originam de um sítio próximo aos roçados, formado inicialmente por uma família que vai se expandindo. À medida que a família cresce, seus descendentes permanecem no local, o que eventualmente leva à formação de uma comunidade. Como a identificação étnica no Alto Rio Negro segue o princípio da patrilinearidade, a etnia de uma pessoa corresponde sempre à etnia do pai (Ossegawa, 2017).

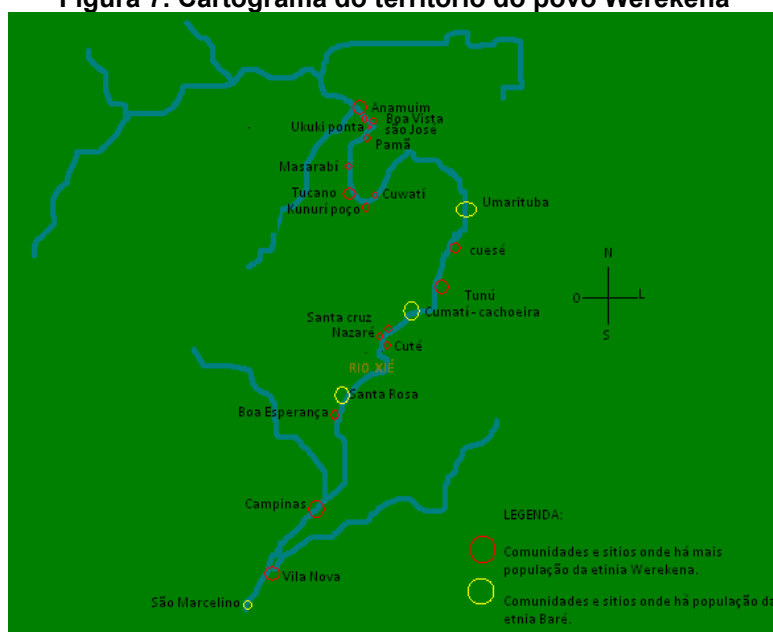
Por essa razão, especialmente nas comunidades menores, a etnia da família fundadora exerce grande influência na composição étnica local. Se o chefe da família for Baré, seus filhos também serão Baré; se a maioria for Werekena, a comunidade tende a manter predominância Werekena. Dessa forma, encontram-se comunidades com maioria Baré mesmo estando inseridas no território tradicional werekena.

Diante disso, torna-se fundamental compreender os elementos socioculturais do povo Werekena, por constituírem o grupo majoritário na região. As informações apresentadas a seguir baseiam-se em bibliografia existente, observações de campo e relatos sobre a origem, a história e os modos de vida do povo Werekena.

[...] os Werekena sentem orgulho de seu povo e cultura, que possui seus próprios processos históricos e conhecimentos tradicionais, que são diferentes de outros povos, que os identifica como pertencentes a um grupo social que continua existindo e não está extinto (Ferreira, 2013, p. 5).

A sustentabilidade dos povos indígenas, assim como sua sobrevivência física e cultural, depende diretamente das formas de uso e manejo de seus territórios. O território do povo Werekena na Terra Indígena Alto Rio Negro compreende as comunidades supracitadas, localizadas ao longo do rio Xié, conforme apresentado na (Figura 7).

Figura 7. Cartograma do território do povo Werekena



Elaboração: O autor (2013).

O cartograma acima apresenta as comunidades e os sítios da região do rio Xié, onde vivem os povos Werekena e Baré. Além desses dois povos mais representativos, outros também convivem na região, como os Tukano, Desana, Baniwa, entre outros.

Os casamentos exogâmicos, isto é, entre pessoas de diferentes povos da região, contribuem para a transformação das comunidades, pois o cônjuge passa a residir na comunidade, misturando populações, culturas e costumes. Assim, as comunidades se tornam sociedades multiétnicas e multilíngues.

O povo Werekena possui língua própria, de denominação homônima, classificada no tronco linguístico Aruak. Contudo, atualmente, a língua predominante no rio Xié é o Nheengatu, seguida pelo português. Essas duas línguas têm se sobreposto à língua Werekena, que está criticamente ameaçada de extinção, conforme classificação da UNESCO, estimando-se cerca de vinte falantes, todos idosos (Osoegawa, Faria, Povo Werekena et al., 2020).

Os Werekena são um povo que preserva processos históricos próprios, transmitidos pelos sábios tradicionais, que ainda detêm conhecimentos milenares sobre o surgimento do povo na região e os motivos de sua permanência nesta terra. Segundo esses sábios, desde a origem ancestral diversas concepções narram como surgiram de fato.

Os resultados da pesquisa indicam que os sábios do alto curso do rio Xié, especialmente da comunidade de Anamuim e dos sítios próximos, possuem conhecimentos diferentes dos sábios que vivem no médio Xié. No alto curso residem os descendentes de antigos pajés e guerreiros. Na comunidade de Tunú vive um pajé que ainda realiza a cerimônia do pariká para cura de doenças, acompanhado de sábios tradicionais. Assim, identificaram-se duas concepções sobre o surgimento do povo Werekena.

Os anciãos Werekena do alto curso do rio narram que seu povo tem uma longa história de surgimento. Segundo o relato oral, os Werekena se originaram de um animal da espécie dos macacos, denominado em língua Werekena como Mu'rluri. Em espanhol é conhecido como Arawato e, em português, é o macaco guariba, de pelos alaranjados.

Explicam ainda que os Werekena se assemelham aos guaribas, mas não aos guaribas atuais; referem-se ao homem primitivo que possuía forma semelhante à dessa espécie. Por isso, afirmam que a pele dos Werekena não é muito escura, pois sua origem estaria ligada a um animal de pelos alaranjados.

Relatam que esse povo surgiu de um grande buraco de pedra localizado em uma serra denominada Ti'rlimini, que significa "buraco de pedra". Essa serra situa-se no igarapé Namuĩ, que deságua na atual comunidade de Anamuim. O igarapé é afluente do rio Xié, que se encontra com o rio Negro no município de São Gabriel da Cachoeira. Foi desse buraco que os ancestrais teriam saído, e ainda hoje ali habita grande quantidade de macacos guaribas, simbolizando o local de origem do povo Werekena. Assim, as narrativas dos sábios confirmam essa concepção ancestral.

Na tradição, os caçadores não podem matar os guaribas desse buraco. Caso o façam, adoecem ou podem até morrer, pois os guaribas são considerados espíritos dos antigos e do povo Werekena atual. Quando uma pessoa morre, sua alma retorna ao local de origem, de onde vieram seus ancestrais.

Antigamente, essa região era habitada por outros seres humanos que não existem mais atualmente. Naquele tempo, todos os animais falavam. O Mu'rluri já existia desde a origem do mundo e vivia dentro do buraco Ti'rlimini, mas não saía por medo de animais ferozes.

Naquela época, existiam três homens poderosos chamados Napirikuri, Napiruri e Dzuri. Napirikuri era considerado o mais poderoso, Napiruri o segundo e Dzuri o último. Eles possuíam o poder de transformar seres vivos e todas as coisas em qualquer forma desejada, e percorriam o mundo inteiro.

O Napiruri era aquele que permanecia por mais tempo na terra da região do rio Xié. Entre todos os seres vivos, escolheu o Mu'rluri para se tornar o único que sobreviveria naquela região como ser humano. Realizou então um ritual cerimonial para que os outros seres vivos que falavam ficassem cegos e que alguns se transformassem em pedra. Assoprou o Mu'rluri, concedendo-lhe o poder de falar na língua chamada Werekena, e disse que quem o encontrasse e o encarasse se transformaria em pedra. O Mu'rluri começou a descer o rio e a entrar nos seus

afluentes, alcançando as cabeceiras dos pequenos igarapés. Todos os animais que falavam foram se transformando em pedra.

Atualmente, quando viajamos ao longo do rio, podemos observar diversas pedras nos poços, nas margens e no meio das cachoeiras que possuem formas de animais, como onça, preguiça, caranguejo, lontra, veado, tamanduá, anta e outros. Também existem pedras que apresentam formas de utensílios, como jarros, pilões e demais vasilhas.

A partir do momento em que todos se transformaram em pedra, tornaram-se humanos invisíveis. Desde então, passaram a se opor aos humanos visíveis, que são os seres humanos atuais. Por essa razão, segundo a tradição, às vezes esses seres invisíveis fazem mal às pessoas, causando doenças. Esses seres são conhecidos como “Manjuba”. Para os sábios tradicionais do alto rio Xié, a língua Werekena é aquela que Napiruri entregou ao Mu’rluri ao transformá-lo em humano, atribuindo-lhe o papel de ancestral de todos os Werekena do rio Xié.

No conhecimento dos sábios tradicionais que vivem no médio curso do rio Xié, especialmente na comunidade de Tunú, existe outra narrativa sobre a origem do povo Werekena, distinta daquela dos sábios do alto curso. Segundo essa versão, antigamente existiam pessoas com o poder de criar todas as coisas existentes e também de transformá-las no que desejassem. Essas pessoas eram chamadas de Napirikuri, Napiruri e Dzuri. Acredita-se que eles percorriam o mundo inteiro e que eram vistos como deuses ou profetas dos povos indígenas daquela época. Segundo essa tradição, tudo o que existe foi criado por eles.

Naquele tempo, ainda não havia nascido o homem, isto é, o verdadeiro homem Werekena. Existia apenas uma mulher, que vivia na região desde a origem do mundo. Os humanos invisíveis já existiam e não queriam que ninguém nascesse para habitar e governar a região. Napiruri, vendo que a mulher vivia sozinha, sentiu compaixão e usou seu poder para que ela engravidasse, sem que tivesse relação com qualquer homem.

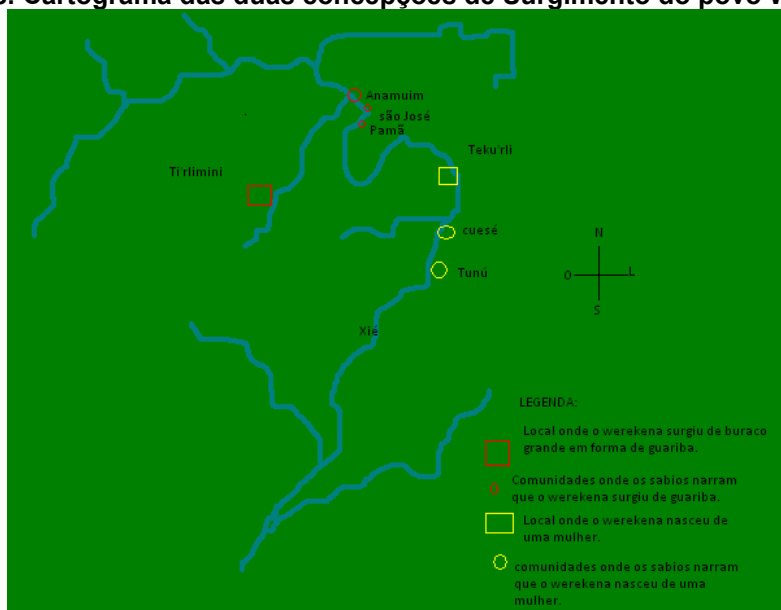
A mulher grávida procurou então um lugar distante de seus inimigos, os seres invisíveis, que poderiam fazer mal ao seu filho, chegando a matá-lo. Encontrou um poço de cachoeira e, às margens da grande praia ali existente, deu à luz seu filho, que recebeu o nome de Werekena.

No mesmo instante, os inimigos apareceram e cercaram a praia. Percebendo o perigo, a mulher cavou um buraco na areia, colocou seu filho dentro e o cobriu cuidadosamente. Quando os inimigos chegaram, ela fingiu procurar seu “Teku’rli”, que em Nheengatu significa “Tasira”, termo que em português se refere ao “ferro de cova”. Esse objeto não era feito de ferro, mas de pedra misturada com argila.

Os inimigos perguntaram onde estava o filho recém-nascido. Ela respondeu que a criança havia morrido e que havia sido lançada ao fundo do rio. Como não encontraram indícios do bebê, foram embora. Após sua partida, a mulher retirou o filho do buraco. Naquele momento, Napirikuri apareceu, usou seu poder e realizou uma cerimônia para proteger o menino Werekena, impedindo os inimigos de voltarem a persegui-lo.

Atualmente, o poço é denominado “Teku’rli”, que em Nheengatu significa “tasira poço”. Localiza-se abaixo da comunidade de Kunurí, na cachoeira conhecida como Cuwatí. Os antigos Werekena chamavam esse local de “Waxi”, que significa onça. Portanto, o nome original é Cachoeira da Onça. Este é o lugar onde, segundo os sábios que residem no médio curso do rio Xié, nasceu o primeiro Werekena. As duas narrativas sobre o surgimento do povo Werekena, relatadas pelos sábios tradicionais do alto e do médio rio Xié, apresentam concepções distintas sobre a origem do povo. O cartograma apresentado na (Figura 8) mostra os lugares de origem de cada uma delas.

Figura 8. Cartograma das duas concepções de Surgimento do povo Werekena



Elaboração: O autor (2013).

Os sábios do alto curso afirmam que os Werekena surgiram de um grande buraco de pedra associado ao macaco guariba, enquanto os sábios do médio curso afirmam que o povo teve origem no nascimento de uma criança gerada por uma mulher. Na primeira concepção, os animais falavam e os seres invisíveis, chamados de manjubas, ainda não existiam; passaram a existir somente após os animais falantes serem transformados em pedra. Na segunda concepção, quando o primeiro Werekena nasceu, os seres invisíveis já habitavam a região.

Sobre qual dessas concepções é a verdadeira, nunca haverá uma resposta definitiva. Ambas constituem narrativas fundamentais sobre a origem do povo Werekena e, como outras que possam surgir, devem ser compreendidas como verdadeiras dentro da lógica cultural do próprio povo. A ideia de que só pode existir uma única verdade é própria da epistemologia ocidental e não corresponde aos modos indígenas de conceber o mundo.

CAPÍTULO II – POLÍTICA NACIONAL DE GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL DE TERRAS INDÍGENAS – PNGATI E A CONSTRUÇÃO DO PGTA DA TI ALTO RIO NEGRO

2.1. Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI

A nossa terra, o nosso território, é o centro do mundo. A partir dele, os nossos antepassados orientavam e buscavam os caminhos que indicavam a direção para o Bem Viver do nosso povo. Por meio dos saberes e conhecimentos milenares transmitidos de geração em geração, na prática cotidiana e na aprendizagem pela oralidade, nossos ancestrais exerciam a gestão de seu próprio território, administrando seus conhecimentos e práticas de forma sustentável, sem poluir ou prejudicar a terra.

Muito antes do contato, das invasões e dos massacres perpetrados pelos colonizadores europeus, já existia uma organização territorial no Alto Rio Negro. Cada povo respeitava o território dos demais, ainda que houvesse disputas entre eles. Assim, é evidente que a governança sustentável do território não foi introduzida pelos colonizadores. As formas de governança já existiam, fundamentadas em um saber coletivo e diferenciado. Os colonizadores trouxeram, na verdade, práticas de exploração e extermínio dos elementos naturais e culturais, além de modos autoritários e individualistas de pensar e ocupar o território.

Portanto, nossos ancestrais gerenciavam a terra por meio de saberes espirituais, ecológicos e culturais da floresta, transmitidos oralmente e vivenciados na prática cotidiana.

A resistência Werekena emerge justamente a partir do contato com os não indígenas. Ela se expressa nas lutas pela mãe Terra, na defesa da continuidade da existência no território de pertencimento cultural, espiritual e ambiental.

Nós Werekena, somos os primeiros moradores, desta Terra. O rio Xié é nossa casa, a morada dos nossos antepassados, onde moram os espíritos vivos, as plantas, os animais, os rios, o ar, a chuva. São protegidos e amparados por espíritos vivos. Os saberes e conhecimentos sobre a terra esta em nós porque nós vivemos aqui e quem conhece nossa terra somos nós (Fortunato Candido, Werekena, Sítio Pamã Rio Xié, 2024).

A partir da demarcação das terras indígenas, foi instituída pelo Estado brasileiro a Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas, conforme o art. 84, caput, incisos IV e VI, alínea “a”, da Constituição Federal, considerando a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004:

Art. 1º Fica instituída a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas/PNGATI, com o objetivo de garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente (Decreto, nº 7.747, de 05 de junho de 2012).

A Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI) é fruto das reivindicações dos povos indígenas e de conquistas do movimento indígena no Brasil. Constitui-se, portanto, como resultado de mais uma etapa da resistência indígena, garantida, amparada e assegurada pela Constituição Federal no Artigo 231, que trata dos direitos dos povos indígenas.

A PNGATI é um instrumento de autonomia que possibilita a construção de uma gestão participativa e coletiva do território por meio do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), elaborado a partir da realidade e das necessidades de cada povo em seu território. Essa construção se baseia nos processos de etnomapeamento e etnozoneamento, considerando que cada povo vive de maneira distinta em seus territórios, conforme suas culturas, modos de vida e saberes. Tais saberes precisam ser protegidos, visibilizados e registrados pelos próprios povos, para que não sejam esquecidos ou apropriados por outros.

Nesse sentido, a PNGATI abriu caminhos para que as organizações indígenas possam exercer autonomia na elaboração da gestão de seus territórios. O Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PGTA) surge a partir da PNGATI, com o propósito de que cada povo construa sua própria gestão a partir dos fundamentos de vida de seus ancestrais, orientada pelo Bem Viver e pelos conhecimentos tradicionais de forma sustentável.

Todos esses saberes e conhecimentos devem ser contemplados nos PGTA de cada povo, valorizando-se os conhecimentos próprios e, quando necessário,

incorporando conhecimentos de outros povos, sempre à luz dos princípios da interculturalidade.

Todos esses saberes e conhecimentos devem ser contemplados nos PGTAs de cada povo, valorizando-se os conhecimentos próprios e, quando necessário, incorporando conhecimentos de outros povos, sempre à luz dos princípios da interculturalidade. Atualmente vivemos em um contexto de partilha, intercâmbios, interculturalidade e pluralidade de povos, culturas e tecnologias, o que torna ainda mais relevante a construção de PGTAs que reflitam essa diversidade sem perder a centralidade das epistemologias indígenas.

Os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de terras indígenas são importantes ferramentas de implementação da PNGATI, podendo ser definidos como instrumentos de caráter dinâmico, que visam à valorização do patrimônio material e imaterial indígena, à recuperação, à conservação e ao uso sustentável dos recursos naturais, assegurando a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações indígenas (FUNAI, 2013, s/p).

O Decreto nº 7.747/12, em seu Capítulo II, referente às diretrizes e aos objetivos, destaca que a PNGATI constitui um instrumento que assegura o reconhecimento e o respeito aos direitos dos povos indígenas, às suas crenças, usos, costumes, línguas, tradições e especificidades. O decreto também reafirma o reconhecimento e a valorização das organizações sociais e políticas dos povos indígenas, bem como a garantia de suas expressões dentro e fora de suas terras.

Dessa forma, conforme o decreto, a PNGATI é uma ferramenta legal que busca proteger a voz dos povos indígenas tanto dentro quanto fora das terras indígenas, funcionando como um caminho de diálogo com órgãos governamentais e não governamentais. Todo projeto de vida deveria ser pensado e organizado pelos próprios indígenas, de dentro para fora, e não imposto de fora para dentro.

O protagonismo e a autonomia dos povos indígenas deveriam ser respeitados e fortalecidos, assegurando suas formas próprias e específicas de organização e garantindo a participação indígena na governança do território, conforme previsto na PNGATI. Os PGTAs devem ser elaborados pelas representações indígenas em conjunto com as comunidades, de forma participante, e não apenas mediante participação consultiva. Essa construção precisa valorizar

as mulheres indígenas e promover o uso sustentável dos elementos naturais no território de cada povo.

Assim, a PNGATI deveria funcionar como um instrumento que orienta os caminhos para a construção da vida coletiva dos povos indígenas e para a garantia das condições de existência das futuras gerações.

Reconhecimento e valorização da contribuição das mulheres indígenas e do uso de seus conhecimentos e práticas para a proteção, conservação, recuperação e uso sustentável dos recursos naturais imprescindíveis para o bem-estar e para a reprodução física e cultural dos povos indígenas; contribuição para a manutenção dos ecossistemas nos biomas das terras indígenas por meio da proteção, conservação e recuperação dos recursos naturais imprescindíveis à reprodução física e cultural dos presentes e futuras gerações dos povos indígenas (PNGATI, 2020, s/p).

Todo e qualquer projeto a ser desenvolvido com os povos indígenas deve assegurar que as comunidades sejam consultadas e ouvidas, garantindo o direito à consulta prévia, livre e informada, conforme estabelecido na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.

Os nossos direitos, como povo indígena, em relação a serviços ambientais, proteção, recuperação de recursos naturais seja ela material ou imaterial, cultural e ambiental, devem ser reconhecidas e respeitadas pelas autoridades. Os governos estaduais e municipais, FOIRN, ISA devem executar as ações de trabalho, conforme o que consta na aprovação das propostas definidas nas leis e no PGTA. Devem atender a nossa necessidade, conforme nossa realidade. Foram feitas muitas reuniões e nada de executar os planos aprovados. Não queremos ser apenas ouvidos e consultados. Nós Werekena, queremos que as propostas se apliquem na prática (Jorge Narciso, Werekena, presidente da ACIRX, comunidade campinas, maio 2024).

A PNGATI está organizada em seis eixos estruturantes. A análise de seu Artigo 4º permite compreender seus objetivos e sua aplicação prática.

Eixo I: Proteção territorial e dos recursos naturais:

a) promover a proteção, fiscalização, vigilância e monitoramento ambiental das terras indígenas e seus limites;

b) promover a participação dos povos, comunidades e organizações indígenas nas ações de proteção ambiental e territorial das terras indígenas, respeitado o exercício de poder de polícia dos órgãos e entidades públicos competentes;

c) contribuir para a proteção dos recursos naturais das terras indígenas em processo de delimitação, por meio de ações de prevenção e de defesa ambiental pelos órgãos e entidades públicos competentes, em conjunto com os povos, comunidades e organizações indígenas;

d) promover a elaboração, sistematização e divulgação de informações sobre a situação ambiental das terras indígenas, com a participação dos povos indígenas;

e) apoiar a celebração de acordos e outros instrumentos que permitam o acesso dos povos indígenas aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam localizados fora dos limites de suas terras;

f) promover ações de proteção e recuperação das nascentes, cursos d'água e mananciais essenciais aos povos indígenas;

g) apoiar o monitoramento das transformações nos ecossistemas das terras indígenas e a adoção de medidas de recuperação ambiental;

h) assegurar, sempre que possível, que bens apreendidos em decorrência de ilícitos ambientais praticados em terras indígenas sejam revertidos em benefício dos povos e comunidades indígenas afetados, na forma da legislação vigente;

i) promover o etnozoneamento de terras indígenas como instrumento de planejamento e gestão territorial e ambiental, com participação dos povos indígenas; e

j) promover e garantir a integridade ambiental e territorial das terras indígenas situadas nas áreas de fronteira, por meio de ações internas e de acordos binacionais e multilaterais, a fim de combater e controlar os ilícitos transfronteiriços, com especial atenção à proteção da vida de mulheres e homens indígenas, de todas as gerações

Eixo II: governanças e participação indígena

a) promover a participação de homens e mulheres indígenas na governança, nos processos de tomada de decisão e na implementação da PNGATI;

b) promover a participação dos povos indígenas e da FUNAI nos processos de zoneamento ecológico econômico que afetem diretamente as terras indígenas;

c) promover o monitoramento da qualidade da água das terras indígenas, assegurada a participação dos povos indígenas e o seu acesso a informações a respeito dos resultados do monitoramento;

d) apoiar a participação indígena nos comitês e subcomitês de bacias hidrográficas e promover a criação de novos comitês em regiões hidrográficas essenciais aos povos indígenas;

e) promover a participação dos povos indígenas nos fóruns de discussão sobre mudanças climáticas; e

f) realizar consulta aos povos indígenas no processo de licenciamento ambiental de atividades e empreendimentos que afetem diretamente povos e terras indígenas, nos termos de ato conjunto dos Ministérios da Justiça e do Meio Ambiente;

Eixo III: áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas:

a) realizar consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas no processo de criação de unidades de conservação em áreas que os afetem diretamente;

b) elaborar e implementar, com a participação dos povos indígenas e da FUNAI, planos conjuntos de administração das áreas de sobreposição das terras indígenas com unidades de conservação, garantida a gestão pelo órgão ambiental e respeitados os usos, costumes e tradições dos povos indígenas;

c) promover a participação indígena nos conselhos gestores das unidades de conservação localizadas em áreas contíguas às terras indígenas; e

d) assegurar a participação da FUNAI nos conselhos gestores das unidades de conservação contíguas às terras com presença de índios isolados ou de recente contato;

Eixo IV: prevenção e recuperação de danos ambientais:

a) promover ações com vistas a recuperar e restaurar áreas degradadas nas terras indígenas;

b) promover ações de prevenção e controle de desastres, danos, catástrofes e emergências ambientais nas terras indígenas e entornos;

c) promover ações de prevenção e controle da contaminação por poluição e resíduos sólidos e de outras formas de degradação de recursos naturais das terras indígenas;

d) identificar as espécies nativas de importância sociocultural em terras indígenas e priorizar seu uso em sistemas agroflorestais e na recuperação de paisagens em áreas degradadas;

e) promover a recuperação e conservação da agrobiodiversidade e dos demais recursos naturais essenciais à segurança alimentar e nutricional dos povos indígenas, com vistas a valorizar e resgatar as sementes e cultivos tradicionais de cada povo indígena;

f) promover ações para a recuperação de áreas degradadas e a restauração das condições ambientais das terras indígenas, em especial as de prevenção e combate à desertificação;

g) promover a regularização ambiental de atividades e empreendimento instalados no interior de terras indígenas, incentivando a adoção de medidas compensatórias e mitigatórias; e

h) promover medidas de reparação dos passivos socioambientais causados por atividades e empreendimento inativos no interior de terras indígenas, observada a legislação específica;

Eixo V: uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas:

a) garantir aos povos indígenas o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes em terras indígenas;

b) fortalecer e promover as iniciativas produtivas indígenas, com o apoio à utilização e ao desenvolvimento de novas tecnologias sustentáveis;

c) promover e apoiar a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais usados na cultura indígena, inclusive no artesanato para fins comerciais;

d) apoiar a substituição de atividades produtivas não sustentáveis em terras indígenas por atividades sustentáveis;

e) apoiar estudos de impacto socioambiental de atividades econômicas e produtivas não tradicionais de iniciativa das comunidades indígenas;

f) desestimular o uso de agrotóxicos em terras indígenas e monitorar o cumprimento da Lei no 11.460, de 21 de março de 2007, que veda o cultivo de organismos geneticamente modificados em terras indígenas;

g) apoiar iniciativas indígenas sustentáveis de etnoturismo e de ecoturismo, respeitada a decisão da comunidade e a diversidade dos povos indígenas, promovendo-se, quando couber, estudos prévios, diagnósticos de impactos socioambientais e a capacitação das comunidades indígenas para a gestão dessas atividades;

h) promover a sustentabilidade ambiental das iniciativas indígenas de criação de animais de médio e grande porte;

i) promover a regulamentação da certificação dos produtos provenientes dos povos e comunidades indígenas, com identificação da procedência étnica e territorial e da condição de produto orgânico, em conformidade com a legislação ambiental; e

j) promover assistência técnica de qualidade, continuada e adequada às especificidades dos povos indígenas e das diferentes regiões e biomas;

Eixo VI: Propriedades intelectual e patrimônio genético:

a) reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos indígenas sobre conhecimentos, práticas, usos tradicionais, costumes, crenças e tradições associados à biodiversidade e ao patrimônio genético existente nas suas terras, de forma a preservar seu direito na repartição dos benefícios, na forma da legislação vigente; e

b) apoiar e valorizar as iniciativas indígenas de desenvolvimento de pesquisa, criação e produção etnocientífica e tecnológica, para possibilitar inovação e fortalecimento de base econômica, social e ambiental;

Eixo VII: capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental:

a) promover a formação de quadros técnicos, estruturar e fortalecer os órgãos públicos e parceiros executores da PNGATI;

b) qualificar, capacitar e prover a formação continuada das comunidades e organizações indígenas sobre a PNGATI;

c) fortalecer e capacitar as comunidades e organizações indígenas para participarem na governança da PNGATI;

d) promover ações de educação ambiental e indigenista no entorno das terras indígenas;

e) promover ações voltadas ao reconhecimento profissional, à capacitação e à formação de indígenas para a gestão territorial e ambiental no ensino médio, no ensino superior e na educação profissional e continuada;

f) capacitar, equipar e conscientizar os povos indígenas para a prevenção e o controle de queimadas e incêndios florestais; e

g) promover e estimular intercâmbios nacionais e internacionais entre povos indígenas para a troca de experiências sobre gestão territorial e ambiental, proteção da agrobiodiversidade e outros temas pertinentes à PNGATI.

Os objetivos apresentados orientam como o PGTA poderia ser elaborado, valorizando os saberes e conhecimentos indígenas e promovendo a formação necessária para que sua construção ocorra de maneira consciente, tanto na gestão quanto na execução do projeto de vida de cada povo. No entanto, isso não ocorreu com o povo Werekena. O PGTA deveria constituir um caminho aberto para a construção de um projeto de vida voltado ao bem viver. Os saberes locais são fundamentais nesse processo de discussão e elaboração, pois é o povo Werekena que habita o território, que vivencia cotidianamente sua realidade e que detém os conhecimentos necessários para orientar a gestão de sua própria terra.

Nós Werekena, somos os primeiros moradores, desta Terra. O rio Xilé é nossa casa, a morada dos nossos antepassados, onde moram os espíritos vivos, as plantas, os animais, os rios, o ar, a chuva. São protegidos e amparados por espíritos vivos. Os saberes e conhecimentos sobre a terra está em nós porque nos vivemos aqui, quem conhece nossa terra somos nós (Fortunato Candido Werekena. Sítio Pamã, rio Xilé, junho 2024).

Os espaços educacionais, tanto nas escolas indígenas quanto nas não indígenas, devem trabalhar a PNGATI e o PGTA, promovendo a discussão e a reflexão sobre os saberes sustentáveis e as epistemologias próprias que fortalecem uma Gestão Territorial consciente e sustentável, capaz de minimizar os impactos

ambientais e os preconceitos existentes sobre os povos indígenas. Os conhecimentos estão presentes na vivência e na prática diária dos povos indígenas e também de grupos não indígenas que não se enquadram no modo de vida da sociedade ocidental capitalista.

A PNGATI incorpora algumas epistemes do sistema capitalista ao utilizar o termo “recursos naturais”. Para nós, povos indígenas, não se trata de recursos, mas de elementos naturais que possuem direito à vida, assim como os demais seres humanos. Esses elementos fazem parte da nossa mãe terra, integrando um único sistema de vida. No sistema capitalista, entretanto, são compreendidos como mercadorias e, por isso, tratados como recursos, pois têm preço no mercado.

A gestão da PNGATI também foi estruturada para ser conduzida e executada por representantes governamentais, como o Ministério da Justiça, o Ministério do Meio Ambiente, a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) e a FUNAI, sendo que a Secretaria Executiva do Comitê Gestor da PNGATI é exercida pela própria FUNAI.

Art. 6º - O Comitê Gestor da PNGATI, responsável pela coordenação da execução da política, será integrado por representantes governamentais e representantes indígenas, conforme ato conjunto dos Ministros de Estado da Justiça e do Meio Ambiente.

I - Promover articulações para a implementação da PNGATI;

II - Acompanhar e monitorar as ações da PNGATI; e

III - propor ações, programas e recursos necessários à implementação da PNGATI no âmbito do plano plurianual, das diretrizes orçamentárias e do orçamento anual (PNGATI, 2004, s/p).

A estrutura e o funcionamento do Comitê Gestor da PNGATI são definidos pelos Ministros de Estado da Justiça e do Meio Ambiente. A construção dos comitês locais deve ocorrer de acordo com as demandas e especificidades dos povos e comunidades indígenas, com escolhas feitas por nós mesmos, pois esses comitês são fundamentais e necessários para o planejamento e a gestão do território.

Entretanto, a PNGATI é pensada e planejada por órgãos do Governo e por alguns representantes indígenas cuja forma de escolha não é clara. Não se sabe ao certo como esses representantes foram indicados ou escolhidos, nem se sua seleção atende a critérios geopolíticos que favorecem o controle do Estado brasileiro sobre nossas vidas e nossos territórios. Isso contraria o que a própria PNGATI afirma em seu Art. 1º, de acordo com o Decreto nº 5.051, de 19 de abril de

2004, ao determinar o respeito à autonomia sociocultural dos povos indígenas, nos termos da legislação vigente. Também diverge do que está previsto no Eixo 2, que trata da governança e participação indígena, ao afirmar como objetivo “promover a participação de homens e mulheres indígenas na governança, nos processos de tomada de decisão e na implementação da PNGATI”, sem explicitar, porém, como essa participação ocorrerá ou de que forma os representantes serão escolhidos.

Assim, a PNGATI configura-se como uma política pública planejada para todos os povos indígenas, enquanto projetos como o PGTA devem ser específicos a cada povo, de acordo com seus contextos socioculturais e territoriais, e planejados e geridos pelos próprios povos. Se o processo funcionasse minimamente conforme a legislação, mesmo com suas contradições, os PGTA poderiam ser instrumentos realmente autônomos, construídos a partir dos saberes, conhecimentos e epistemologias ancestrais, abrindo caminhos para fortalecer, de fato, o Bem Viver.

2.2. Plano de Gestão Territorial e Ambiental/PGTA

Segundo a FUNAI (2013), o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) consiste na construção e implementação de planos de gestão territorial das terras indígenas demarcadas, conforme previsto no Plano Plurianual do Governo Federal (PPA 2012–2015), no âmbito do Programa Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas, e em acordo com o Ministério do Meio Ambiente.

Para nós, povos indígenas, o PGTA é um conceito novo, que passa a integrar o vocabulário de nossas línguas. Trata-se de um conceito que busca projetar a vida a partir do contato com a sociedade envolvente e dos impactos ambientais e territoriais que sofremos. Para nossos ancestrais, não era necessário projetar a vida por escrito. Eles viviam praticando o bem viver de forma contínua, orientados pelo pensamento coletivo e pelo respeito às pessoas, aos seres e à natureza. A gestão do território era realizada por meio dos hábitos de vivência e das formas próprias de uso da terra, baseadas na oralidade e na prática cotidiana.

Atualmente, tornou-se necessário discutir, registrar e gerenciar nossos projetos de vida. O PGTA, idealmente, deveria iniciar com um diagnóstico da vida ancestral, considerando como nossos antepassados organizavam seu território e

seus conhecimentos. A partir desse diagnóstico, seria possível planejar o futuro do povo Werekena e de outros povos em seus territórios.

Historicamente, com a invasão dos colonizadores, ocorreram mudanças profundas na forma de vida de nossos antepassados. Houve impactos significativos na cultura, na tradição e no modo de pensar. A terra, o rio, o território, as quantidades de peixes e de caça já não são os mesmos de antes. Até mesmo o pensamento foi colonizado e influenciado pela lógica eurocêntrica.

O PGTA é, portanto, um conceito recente para os Werekena e muitos ainda não sabem o que é ou para que serve, mesmo após sua elaboração pela FOIRN. Apenas algumas lideranças compreendem:

Para nós, Werekena, o conceito “Plano de Gestão Territorial e Ambiental” não existia na nossa língua, é um pensamento novo, mas é dizer, respeito a organização de nosso trabalho dentro da nossa terra, um projeto de vida, é como as saúvas, que todos trabalham coletivamente. O caminho é trilhado com visão intercultural, com nosso conhecimento e de outros povos. Podemos dizer, também que é um planejamento de como queremos viver, sem destruir a mata, sem poluir o rio, ter peixe para comer, proteger e respeitar nossa floresta. Viver do nosso jeito Werekena, pensada e construída por nós mesmo dentro da nossa terra e na terra onde moramos com nossos filhos e parentes. (Nildo Cândido de Oliveira, Werekena Liderança, Comunidade Tunú, rio, Xié 08 de junho de 2024).

O PGTA origina-se da PNGATI, instituída pelo Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012, que recomenda que todas as Terras Indígenas elaborem seus Planos de Gestão Territorial e Ambiental. Assim, o PGTA, conforme definido em lei, é um documento planejado coletivamente pela comunidade, no qual se estabelece o uso do território, a preservação e a valorização cultural e ambiental, bem como as formas de economia desenvolvidas dentro e fora da terra indígena. O PGTA deve ser reconhecido e valorizado tanto pelos órgãos governamentais quanto pelos não governamentais.

Conforme descrito em seu próprio documento orientador, o PGTA constitui um planejamento do Bem Viver do povo. Representa a autonomia nas definições sobre as ações relacionadas ao território e deveria assegurar o bem viver nas comunidades.

Estes planos devem expressar o protagonismo, a autonomia e autodeterminação dos povos na negociação e no estabelecimento de acordos internos que permitam o fortalecimento da proteção e do controle territorial, bem como ser um subsídio que oriente a execução de políticas

públicas voltadas para os povos indígenas. O Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, é um instrumento que surge do protagonismo indígena, segundo suas aspirações e visões de futuro, com a colaboração e o apoio do Estado e de parceiros da sociedade civil” (FUNAI, 2013, p. 8-9).

Surge, assim, a autonomia e o protagonismo indígena, em que o povo decide por si o seu próprio destino, toma decisões livremente e governa a si mesmo, sem depender de uma governança autoritária e rompendo com a tutela. Tutela significa depender de outra pessoa ou instituição para sobreviver, como se não fôssemos capazes de pensar e decidir por nós mesmos. Nós, povos indígenas, já fomos colonizados e tutelados; agora, é necessário descolonizar o pensamento e exercer a autodeterminação sobre o nosso próprio projeto de vida, com o apoio do Estado e a parceria da sociedade civil.

O apoio do Estado é essencial, pois cabe a ele zelar pelo nosso bem viver e garantir o cumprimento dos direitos assegurados na Constituição Federal de 1988. Não queremos a continuidade da tutela, mas sim o respeito aos nossos direitos.

Assim, o professor Gualberto da Silva ilustra esse pensamento:

O direito de autodeterminação é o direito da autonomia indígena, amparada na lei que trata sobre nossa organização. A luta pelos nossos direitos indígenas, por autonomia na governança de nossos territórios, a partir de organizações sociais próprias, representa a nossa independência moral e intelectual” (Gualberto da Silva – Baré/Professor – Comunidade Vila Nova, Rio Xié, 14 de junho 2024).

O PGTA “é uma forma de não esquecermos os conhecimentos de nossos antepassados, mesmo que o mundo esteja em transformação contínua” (FUNAI, 2013, p. 9).

Muito antes das leis dos não indígenas, nossos antepassados já realizavam a gestão ambiental e territorial de nossas comunidades e territórios, ao pensar o futuro a partir dos conhecimentos dos mais velhos, das formas de manejo e do fortalecimento da saúde de cada pessoa, família e povo.

Ao praticarem o ritual de Kariamã, o Dabukri, o wayuri (trabalho coletivo), os benzimentos de proteção das pessoas e dos lugares, e os acordos entre os moradores das comunidades sobre o uso do território, respeitavam as áreas de outros povos. Havia, portanto, acordos de convivência. Esses acordos eram estabelecidos oralmente e na prática cotidiana. O poder político do tuxawa era

transmitido de pai para filho, conforme a cultura patrilinear, e as decisões eram tomadas de forma coletiva, cabendo ao tuxawa organizar os trabalhos e os acordos de convivência.

Com o contato mais intenso, esses hábitos sofreram impactos e as formas de organização e gestão territorial foram moldadas pelo pensamento colonizador. O tuxawa ou líder passou a ser chamado de “capitão”, muitas vezes com poder majoritário e individual. A organização política clânica patrilinear e hereditária foi enfraquecida e, atualmente, o líder ou capitão é indicado ou eleito. A democracia substituiu a autonomia, e grande parte do povo já não conhece suas lideranças tradicionais.

As organizações indígenas foram criadas, como as associações de base, as coordenadorias e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), seguindo o modelo democrático da sociedade ocidental. Hoje, os capitães das comunidades passam por processos de descolonização do pensamento, e as práticas de gestão precisam basear-se nos princípios do bem viver de cada comunidade, respeitando os diferentes povos que nela residem. As comunidades indígenas não são mais formadas por um único povo. Por isso, a governança e a gestão do território precisam ser interculturais e dinâmicas.

Assim, o PGTA, enquanto documento escrito e assumindo parcialmente características da sociedade ocidental, é uma novidade para repensarmos, refletirmos, garantirmos e assegurarmos nosso modo de vida conforme a PNGATI, pois o contato já ocorreu e não há como retornar a um tempo anterior. Contudo, é fundamental assegurar nossa autonomia na elaboração, no planejamento e na implementação do PGTA, a partir de uma perspectiva intercultural.

O PGTA deve registrar e organizar as ideias necessárias ao diálogo com o Estado e à construção de parcerias com instituições que apoiem as políticas de vida dos povos indígenas. Segundo as lideranças do rio Xié, o PGTA é o instrumento por meio do qual expressamos às autoridades o que queremos e como desejamos trabalhar em nossas comunidades. O PGTA existe para organizar e fortalecer parcerias em favor do bem viver do nosso povo e das futuras gerações.

2.3. Construção e elaboração do PGTA no Alto Rio Negro e formas de participação, saberes e valores de conhecimentos Werekena

O Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena Alto e Médio Rio Negro, conhecido como PGTA Wasu, é, segundo o próprio documento, resultado de um longo processo de construção coletiva que envolveu lideranças, jovens, homens e mulheres das diferentes sub-regiões da Terra Indígena Alto Rio Negro, iniciado em 2014². Trata-se de uma iniciativa coordenada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em cooperação com as cinco coordenadorias e com a parceria de execução do Instituto Socioambiental (ISA).

As coordenadorias envolvidas são: Coordenadoria Hiniáli, que abrange a área da NADZOERI (rios Içana e Aiari); Coordenadoria Baixo Rio Uaupés e Tiquié, correspondente à área da DIA'WII; Coordenadoria do Alto Rio Negro e Xié, correspondente à CAIARNX; Médio e Alto Rio Uaupés e Papuri, área da COIDI; e a calha dos rios Marié e Cauaburis, parte da área de abrangência da CAIMBRN. Ressalta-se ainda que, além dessas cinco coordenadorias, foi criada a sub-região administrativa Tawa, correspondente à sede e área periurbana do município.

A elaboração do PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro seguiu a mesma agenda de produção do PGTA Wasu, que cobre toda a área de abrangência da FOIRN, bem como das demais Terras Indígenas vizinhas. O PGTA Wasu foi organizado segundo as coordenadorias e estruturado em 11 documentos distintos, entre eles: PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro; PGTA da Terra Indígena Balaio; PGTA da Terra Indígena Cué Cué Marabitanas; Recomendações para Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Rio Apapóris e Entorno, na região do rio Traíra; PGTA das Terras Indígenas Médio Negro I, Médio Negro II e Rio Téa; PGTA da CAIARNX (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié); PGTA da COIDI (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê); PGTA da DIA'WII (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié,

² Inserimos essa data pois as oficinas de formação começaram em 2014, embora a FOIRN entenda que o PGTA iniciou em 2015 com as entrevistas.

Uaupés e Afluentes); PGTA da NADZOERI (Organização Baniwa e Koripako); PGTA da TI Jurubaxi-Téa; e PGTA da TI Uneiuxi (FOIRN, 2021)³.

O relato abaixo sintetiza todo o processo, apresentando suas etapas e instâncias de discussão (FOIRN, 2021, p. 72–78):

1. Curso básico de gestão territorial e ambiental nos anos de 2014/2015: Formação de 30 pessoas, representantes indígenas das cinco coordenadorias regionais da FOIRN (três de cada regional), servidores públicos da CR-Funai, técnicos do ICMBio e assessores do ISA. Quatro módulos presenciais em São Gabriel da Cachoeira, sede municipal, e três etapas de dispersão nas comunidades dos participantes.
2. Oficinas inaugurais sobre PNGATI e PGTA (2015): a parceria FOIRN – Funai – ISA organizou sete conferências com o objetivo de socializar, em uma etapa conhecida também como sensibilização, a PNGATI, seus objetivos, eixos e ferramentas com comunidades estratégicas. Foram organizadas de acordo com as cinco sub-regiões das Coordenadorias, além de oficinas específicas para os povos Hupd’äh e Yuhupdëh. Com participação de 200 pessoas em média em cada oficina.
3. Levantamento Socioambiental FOIRN e ISA (2017 e 2018) das comunidades localizadas nas nove Terras Indígenas do alto e médio rio Negro: Atualização de um diagnóstico georreferenciado sobre perfil da população por comunidade. Foram levantados por meio de entrevistas comunitárias e com os núcleos familiares informações sobre mobilidade, religião e rituais, educação escolar, comunicação, lixo, energia, saúde, benefícios sociais e associações indígenas, bem como, aspectos socioeconômicos.
4. I Encontro do Grupo de Trabalho (GT) do PGTA (maio/2017): Devolutiva e revisão dos resultados do Levantamento nas sete TIs e preparação do GT para as consultas nas comunidades. O GT PGTA é composto por parte dos pesquisadores indígenas que participaram do Levantamento, lideranças de associações, coordenadorias e diretoria da FOIRN, equipe local de servidores da Funai, equipe de técnicos do ISA e ICMBio. Cerca de 40 pessoas.
5. Fóruns de Consulta PGTA em comunidades estratégicas: 35 consultas realizadas, sendo que 27 delas ocorreram na TI Alto Rio Negro. Devolutiva dos resultados do Levantamento Socioambiental. Representantes do GT PGTA conduziram as consultas sobre prioridades temáticas, acordos e recomendações. A dinâmica utilizada promoveu discussões por sub-regiões e em grupos de homens, mulheres e jovens.
6. II Encontro do Grupo de Trabalho (GT) do PGTA (novembro/2017): 10 dias de encontro que foram organizados em dois momentos:
 1. Interno ao grupo de trabalho com a apresentação e discussão das propostas resultantes das consultas em rodas temáticas.
 2. Com setores públicos, em formato de mesas temáticas de diálogo.
7. III Encontro do Grupo de Trabalho (GT) do PGTA (julho/2018): Discussão da versão preliminar dos PGTA por coordenadorias da FOIRN e preparação para a validação nas assembleias regionais e na Assembleia Geral da FOIRN.
8. Validação dos PGTA nas assembleias das Coordenadorias e na Assembleia Geral da FOIRN (segundo semestre/2018): Discussão dos documentos por sub-regiões e do PGTA Wasu, na Assembleia Geral da FOIRN.

³ FOIRN. Planos de Gestão Territorial e Ambiental do Alto e Médio Rio Negro. Disponível em: <<https://pgtas.foirn.org.br>>. Acesso em: 07 dez. 2025.

9. Edição e revisão de textos por Terras Indígenas e regiões administrativas.

Segundo o que foi relatado na pesquisa, com base nas informações obtidas junto à FOIRN, entre 2015 e 2018 foram realizadas oficinas inaugurais, oficinas do Grupo de Trabalho do PGTA, consultas nas comunidades e validações em assembleias regionais, Assembleia Geral e no Conselho Diretor da FOIRN. O Instituto Socioambiental, a Funai (Coordenação Regional do Rio Negro) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) colaboraram e integraram a Comissão de Governança dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro.

A elaboração dos PGTA do Alto e Médio Rio Negro demandou intensa dedicação do movimento indígena local. Foram inúmeras reuniões, pesquisas, estudos e revisões de textos. Por meio das entrevistas realizadas no levantamento, a FOIRN, juntamente com pesquisadores e lideranças locais, conseguiu alcançar praticamente todas as moradias. Durante as oficinas, encontros e assembleias, muitas pessoas, incluindo mulheres, jovens e representantes de associações, participaram ativamente e de forma entusiasmada da construção dos planos de futuro.

Segundo a FOIRN (2024), a elaboração do PGTA Wasu foi organizada por sub-regiões administrativas, correspondentes às coordenadorias, que constituem uma forma de organização político-territorial e cultural da Terra Indígena Alto Rio Negro. Os povos indígenas do Alto Rio Negro são representados pela FOIRN, sediada no município de São Gabriel da Cachoeira. Cada sub-região, apresentada pelas Coordenadorias de Base (Figura 9), representa também o povo e a voz das comunidades.

Essas representações indígenas no rio Negro foram responsáveis pela articulação necessária à elaboração do PGTA nas cinco sub-regiões administrativas, realizando processos de consulta e promovendo a conscientização para que os povos compreendessem o PNGATI e o PGTA. É nesse contexto que esta pesquisa se concentra, diagnosticando e analisando como ocorreu a participação do povo Werekena na conscientização e na construção do PGTA do Alto Rio Negro.

A área de estudo desta pesquisa corresponde à área de abrangência da Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié, conhecida como CAIARNX, com destaque para o povo Werekena, representado pela Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié (ACIRX).

Figura 9. A voz do povo



Fontes: Base Cartográfica, IBGE; Terras Indígenas, ISA, Coordenadorias, FOIRN. 2020.

Fonte: FOIRN (2022).

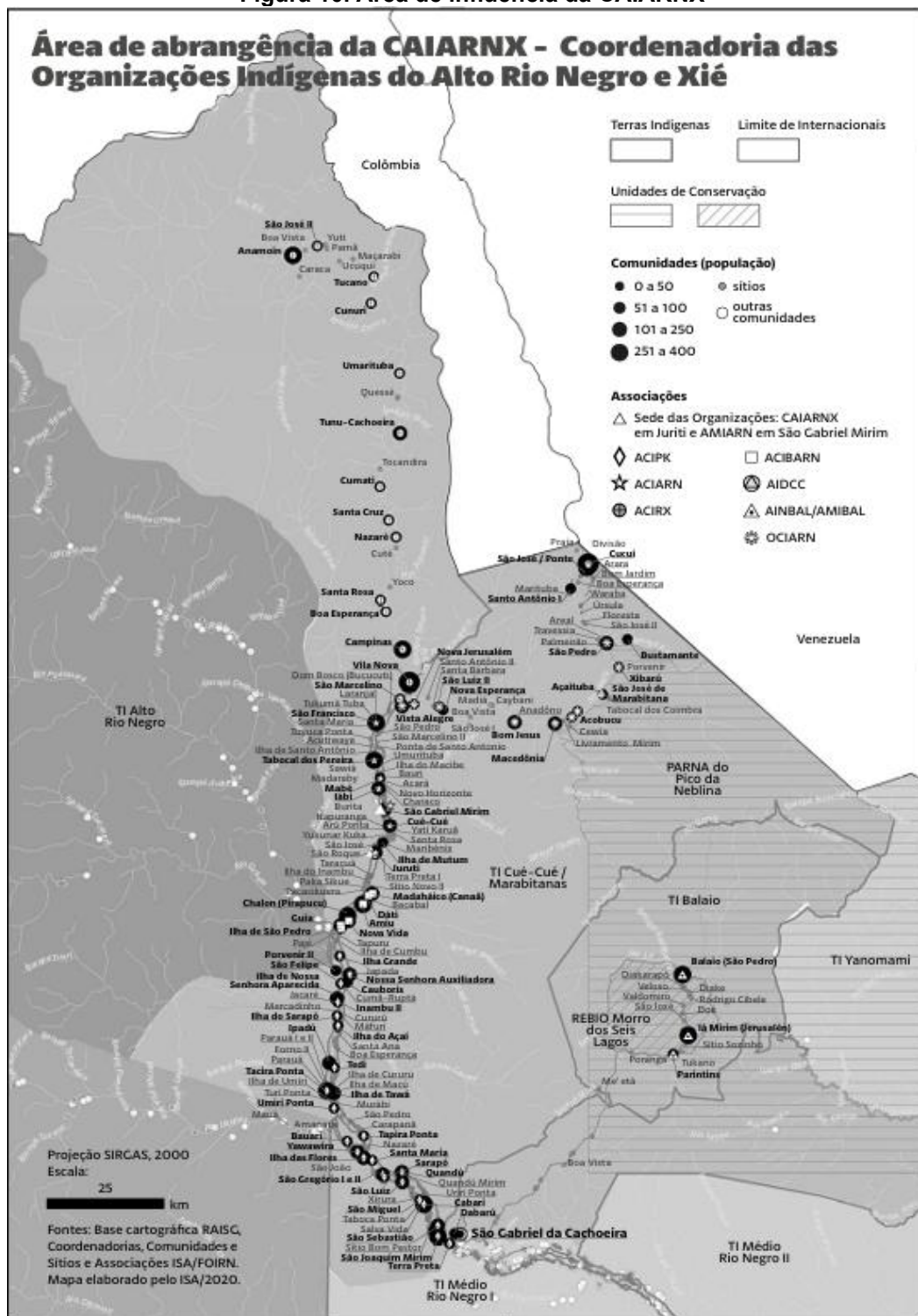
A Terra Indígena Alto Rio Negro foi homologada em 1998 e a Terra Indígena Balaio em 2009. A Terra Indígena Cué Cué Marabitanas, no período de discussão do PGTA do Alto Rio Negro, ainda estava em processo de demarcação e homologação. Um dos esforços deste plano foi justamente fortalecer esse processo e chamar atenção para a necessidade de homologação da Terra Indígena Cué Cué Marabitanas.

A CAIARNX, posteriormente denominada CAIBARNX, foi fundada em 2004, resultado de um esforço significativo para qualificar e fortalecer a representação do movimento indígena do Rio Negro e aproximar as comunidades e associações de base da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

A área de abrangência da CAIARNX inicia-se no movimento de subida do rio Negro (sentido norte), a partir da comunidade de São Joaquim Mirim, estendendo-

se pelo entorno do centro urbano de São Gabriel da Cachoeira e alcançando a comunidade e distrito de Cucuí. Inclui também toda a calha do rio Xié e o território da Terra Indígena Balaio. Dessa forma, a CAIARNX abrange as Terras Indígenas Alto Rio Negro, Balaio e Cué Cué Marabitanas (Figura 10).

Figura 10. Área de influência da CAIARNX



Fonte: PGTA; CAIARNX (2020).

A construção dos PGTA's da CAIARNX, conforme registrado no documento, é fruto de uma ação coletiva na qual comunidades, lideranças, instituições e demais participantes desempenham papel central. Para registrar adequadamente essa participação, é importante destacar o empenho das lideranças da CAIARNX e de diversas associações, entre elas: Associação Indígena do Balaio (AINBAL); Associação das Mulheres Indígenas do Balaio (AMIBAL); Associação das Comunidades Indígenas Baré do Alto Rio Negro (ACIBARN); Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié (ACIRX); Associação das Comunidades Indígenas do Alto Rio Negro (ACIARN); Associação Indígena de Desenvolvimento de Cucuí (AIDCC); Organização das Comunidades Indígenas do Alto Rio Negro (OCIARN); Associação das Comunidades Indígenas Putira Kapuamu (ACIPK); Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMIARN); Organização Indígena Nova Vida (OINV), além dos Departamentos de Mulheres Indígenas e da Juventude Indígena da FOIRN.

O esforço tripartite entre a FOIRN, a Coordenação Regional do Rio Negro da Fundação Nacional do Índio (CR RNG-Funai) e o Instituto Socioambiental (ISA) foi igualmente fundamental para a preparação, execução e continuidade de todas as etapas do processo (FOIRN, 2024).

A construção do PGTA teve a missão de trazer os anseios e desejos das comunidades para as políticas públicas, onde os próprios povos disseram, o que e como deve ser feito projeto de vida no futuro em que não haja divisão entre as comunidades e sim acordos e bem viver (FUNAI, 2024, s/p).

O povo Werekena, muitas vezes, fica isolado das discussões e não participa diretamente do movimento indígena, sobretudo dos debates sobre o PGTA. Apenas algumas lideranças foram convidadas para participar de encontros e assembleias e, mesmo quando retornavam à comunidade, muitas vezes não discutiam nem repassavam as informações aos demais comunitários.

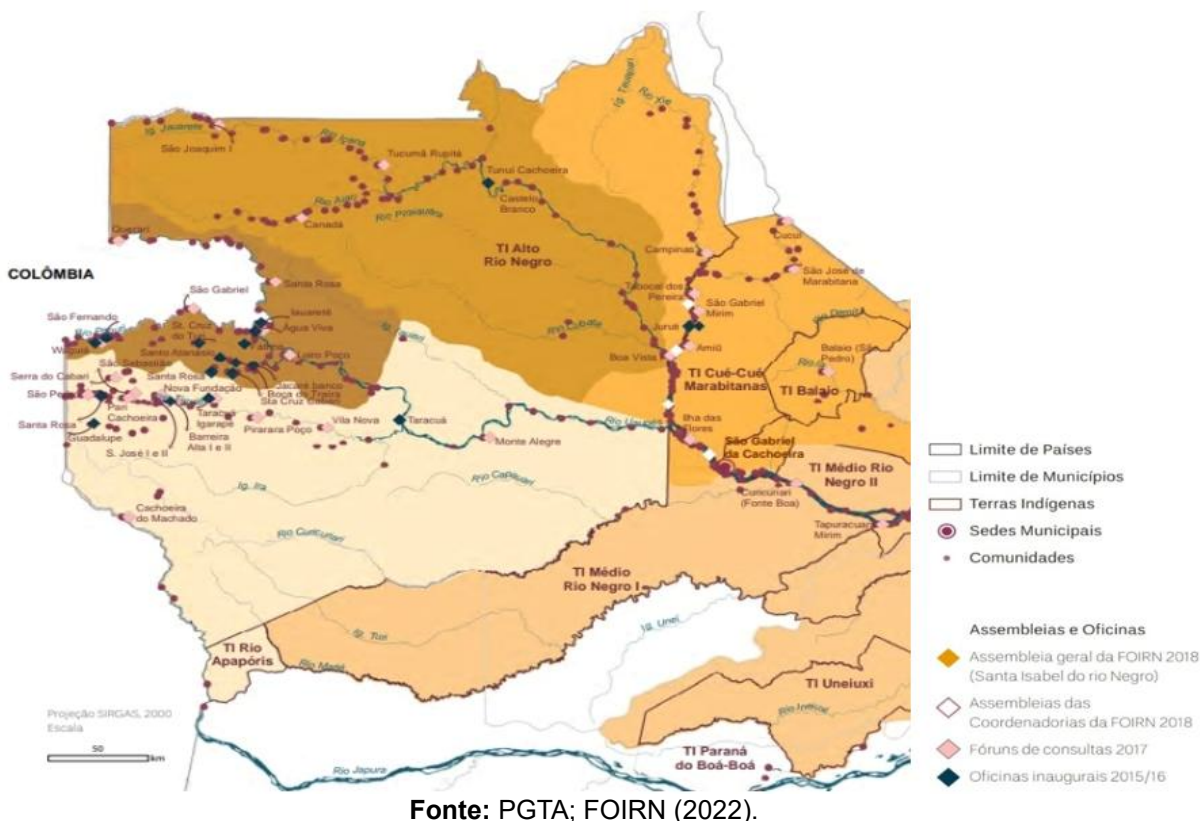
Como mencionado anteriormente, as coordenadorias e associações são apenas formas de representação do povo. Dessa forma, o PGTA foi construído de maneira participativa, mas não participante, ou seja, de forma indireta, envolvendo apenas algumas lideranças das comunidades ou pessoas selecionadas pela FOIRN como bolsistas do PGTA.

O Senhor Gerônimo Cândido (Werekena, cacique, morador do sítio Kuwati-Cachoeira, rio Xié), em 07 de junho de 2024, relatou: *“A maioria dos encontros e assembleias foi realizada nas comunidades do rio Negro, ficando difícil o nosso deslocamento para essa região distante, pois moramos na cabeceira do rio Xié. Assim, sempre ficamos sem participar e muitas vezes nem sequer éramos comunicados”*.

A elaboração deste PGTA iniciou-se com a oficina inaugural que aconteceu em outubro de 2015 na comunidade de Juruti. Para esta oficina foram mobilizadas cerca de 45 comunidades da região do Alto Rio Negro, do Rio Xié e do Balaio. Participaram aproximadamente 200 pessoas. Na ocasião, os participantes decidiram se organizar em grupos por área de abrangência das associações locais. E, desta forma, via grupos de associações, organizamos nossos encontros dos PGTA, para revisão de informações e elaboração de propostas. Estes grupos foram sempre seguidos por apresentações e debates com todos os participantes. Na oficina inaugural, além de aprofundar a discussão e o entendimento do que são e para que servem os Planos de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA, os participantes traçaram um panorama inicial de suas comunidades e registraram problemas e potenciais que compõem este plano. Ou seja, as ações a serem realizadas internamente, entre comunidades nas TIs, e externamente, com instituições governamentais e da sociedade civil (PGTA CAIARNX, 2020 p.17).

As primeiras entrevistas que deram início ao processo de construção do PGTA Wasu ocorreram em sete Terras Indígenas: Alto Rio Negro, Rio Apapóris, Balaio, Cué Cué-Marabitanas, Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II e Rio Téa, no período de agosto de 2016 a março de 2017. Posteriormente, em 2018, a FOIRN e o ISA complementaram o levantamento realizando entrevistas em mais duas Terras Indígenas de sua área de abrangência: Jurubaxi-Téa e Uneiuxi (Figura 11).

Figura 11. Elaboração Participativa dos Planos de Gestão: locais de Oficinas e Assembleia 2016 – 2017



Para compreender melhor por que afirmo que a elaboração do PGTA foi participativa e não participante, apresento a discussão de Faria (2007; 2018; 2021) sobre a diferença entre metodologias participantes e metodologias participativas.

As metodologias participantes, são práticas metodológicas não extrativistas, fundamentadas numa visão decolonial e democrática/comunitária em uma construção conjunta e contínua que reúne vários sujeitos sociais envolvidos diretamente nos projetos ou atividades que se querem realizar. Significa construir junto, permitindo a formação e a qualificação dos “atores” considerados como sujeitos, protagonistas do processo histórico. Estas têm como pressupostos o envolvimento dos povos/comunidades como sujeitos, visando legitimá-los, dando-lhes visibilidade, e maximizar o impacto social tanto do resultado da pesquisa quanto dos processos pedagógicos e da partilha dos conhecimentos ao longo do processo promovidos pela leitura crítica de suas sociedades. Enquanto a metodologia e o planejamento participativo são definidos e planejados pelos “outros”, de forma exógena e alienígena, de fora para dentro. Esse tipo de atuação pode ser promovido, portanto, por governos, pesquisadores e organizações não-governamentais para legitimar seus projetos e planos pré-elaborados, usando o discurso da participação, quando a sociedade figura como objeto de convencimento e “manipulação”, sendo necessária apenas em uma das fases do processo. Nesse sentido, o Estado, quando se trata de elaborar políticas e executar projetos, capturou o termo participativo como princípio das ações governamentais usados em diversos Ministérios, no caso do Brasil. As metodologias participantes, ao contrário, nascem da organização das bases populares, que apresentam suas propostas e projetos ao governo

e organizações, atuando como sujeitos do processo, desde a discussão à sua finalização, proporcionando-lhes o empoderamento sobre o destino de suas vidas e de seu futuro de forma democrática e comunitária. Desse modo, propomos o termo participante para contrapor a visão colonialista que o termo participativo assimilou (Faria, Castro e Osoegawa, 2021, s/p).

Na oficina inaugural foram discutidas as propostas de elaboração do PGTA da CAIARNX com os participantes presentes. Os membros da gestão 2017–2020 da CAIARNX que participaram da oficina foram: Pascoal Gonçalves Filho (Baré), coordenador; Tiago Fernandes Sampaio (Tukano), vice-coordenador; Antônio Cândido Baltazar (Werekena), secretário; e Ronaldo Ambrósio Melgueiro (Baré), tesoureiro. No grupo de membros da CAIARNX, apenas Antônio Cândido Baltazar representou o povo Werekena do rio Xié, e a maioria das lideranças Werekena dessa região não esteve presente.

Durante a oficina inaugural, foram escolhidas e indicadas as pessoas que atuariam como pesquisadores, preparados para realizar o trabalho de consultas do PGTA junto aos povos nas comunidades indígenas de suas respectivas sub-regiões administrativas. Esses pesquisadores passaram a desempenhar o papel de articuladores e orientadores no processo de discussão e elaboração do PGTA, além de atuar na conscientização das comunidades sobre o significado da PNGATI e do próprio PGTA.

A proposta do PGTA incluía pesquisar a vivência do povo nas comunidades, bem como os conhecimentos culturais que ainda são praticados, desde os mais antigos até os atuais. A elaboração do PGTA da CAIARNX buscava garantir a participação da maioria de seus membros no processo de construção, o que não ocorreu, pois apenas alguns Werekena participaram da etapa inicial.

O passo seguinte foi o treinamento dos pesquisadores indígenas que contou com participantes das cinco regionais da FOIRN em um grupo de trabalho que ficou conhecido como GT-PGTA. Da região da CAIARNX participaram lideranças, entre as quais mulheres e jovens indígenas das nossas associações, coordenadoria regional e diretoria da FOIRN. Após o treinamento houve o amplo esforço de passar por todas as comunidades e sítios da região para o levantamento socioambiental. A região da CAIARNX contou com a participação de Alberto Camico, Antônio Baltazar, Nilson Farias e Pascoal Gonçalves, todos moradores da região (PGTA CAIARNX, 2020, s/p).

Na calha do rio Xié, durante o processo de elaboração do PGTA da CAIARNX, foi realizada apenas uma consulta, na comunidade de Campinas, no

ano de 2017. Nas demais comunidades, segundo relato do senhor Antônio Baltazar, pesquisador Werekena do PGTA, não foi possível realizar as visitas, pois faltou apoio da FOIRN e do ISA. Durante a formação dos pesquisadores, havia sido informado que haveria logística e recursos para a realização das pesquisas nas comunidades indígenas do rio Xié. No entanto, segundo ele, no final de 2017, conseguiu viajar até a comunidade de Anamuim, mas apenas realizou um trabalho parcial, devido à ausência de apoio logístico necessário para a articulação do PGTA nessa região, que é distante da sede do município.

Segundo o ISA (2020), para a realização das entrevistas destinadas ao levantamento do diagnóstico, a equipe articulava previamente com as lideranças, especialmente capitães das comunidades, para que convocassem os moradores com antecedência, o que garantiria maior participação nas entrevistas. No caso das comunidades Werekena, isso não ocorreu, resultando em uma participação parcial. A maioria dos moradores não sabia o que era o PGTA, tampouco compreendia suas finalidades e o impacto das entrevistas no projeto de vida do povo.

O levantamento referente à elaboração do PGTA da CAIARNX, incluindo a investigação sobre a participação do povo Werekena, teve início com o treinamento de 44 pesquisadores de diferentes povos (Quadro 3). Entre eles, apenas um pesquisador era Werekena do rio Xié, conforme consta na lista de pesquisadores (PGTA FOIRN, 2020, p. 86).

Quadro 3. Pesquisadores do OGTA CAIARNX

Pesquisador(a)	Coordenadoria
Adelina de Assis Sampaio	CAIARNX
Adilma Lima Sodré	COIDI
Alberto Evangelista Camico	CAIARNX
Alcimar Sander Rezende	Entorno de SGC
Antonio Candido Baltazar	CAIARNX (Werekena — único do Rio Xié)
Antonio Ramos	COIDI
Armindo da Silva Franciso	NADZOERI
Cleocimara Reis Gomes	CAIMBRN
Edmar Figueiredo Sanches	COIDI
Estevão Monteiro Pedrosa	DIA'WII
Eucimar dos Santos Aires	CAIMBRN
Everaldo Bruno Garcia	CAIMBRN
Gabriel Ribeiro dos Santos	CAIARNX
Germano J. B. Campos	DIA'WII
Horipio Emilio Pacheco	NADZOERI

Ismael Pimentel dos Santos	DIA'WII
Jaciel José Prado Freitas	COIDI
Jarbas Goes Dias	DIA'WII
João Claudio	NADZOERI
João Florentino da Silva	NADZOERI
Jonilson Lelis Gonçalves	COIDI
José Sidney V. Meireles	DIA'WII
Larissa Duarte	DIA'WII
Lenilza Marques Ramos	DIA'WII
Lucas Alves Bastos	DIA'WII
Lucas R. da Silva	CAIMBRN
Luis Gilberto Rodrigues	COIDI
Madalena Costa Horácio	CAIMBRN
Marcelo Fernandes Piloto	NADZOERI
Mateus Gomes Macedo	DIA'WII
Mauricio Garcia Sanches	NADZOERI
Mauro Pedrosa	Entorno de SGC
Nilson Melgueiro Farias	CAIARNX
Nivaldo Castilho	COIDI
Orlando Andrade Fontes	NADZOERI
Pascoal Gonçalves Filho	CAIARNX
Plinio Guilherme Marcos	NADZOERI
Rogelino da Cruz Alves Azevedo	DIA'WII
Rosivaldo Lima Miranda	DIA'WII
Roberval Sambrano Pedrosa	DIA'WII
Silvério da Silva de Lima	NADZOERI
Vamberto Plácido Rodrigues	CAIMBRN
Walter Lopes da Silva	NADZOERI
Wilson Julio Quincas	NADZOERI
Yolanda Apolinário Venceslau	NADZOERI

Organização: O autor (2025).

Para a realização da pesquisa de campo destinada à elaboração do PGTA, foram aplicadas perguntas norteadoras conduzidas de forma coletiva nas comunidades, por meio de entrevistas com os moradores. Essas questões buscaram identificar a situação real das famílias e diagnosticar aspectos fundamentais da vida comunitária, como segurança alimentar, acesso e qualidade dos serviços públicos, além das condições de saúde e educação.

O levantamento ocorreu entre 2016 e 2017. Ao total foram 44 pesquisadores indígenas que utilizaram quatro diferentes formulários. Um para as entrevistas coletivas/comunitárias; um para entrevistas domiciliares feitas por família; um censitário; e um fotográfico. Para otimizar a coleta e sistematização dos dados um aplicativo digital (Open Data Kit – ODK) e tablets foram usados pelos pesquisadores em campo. Os dados atualizam informações georreferenciadas, com localização exata e trazem a avaliação da população sobre temas chave, como segurança alimentar e atendimento de serviços públicos, em especial, de

saúde e educação. Os formulários foram então transferidos e revisados em uma base de dados comum às TIs do médio e alto Rio Negro (ISA, 2020, s/p).

Perguntas da entrevista com as comunidades:

1. Quantas famílias e pessoas estão morando na comunidade?
2. Quantas famílias se mudaram da comunidade desde 2010, para onde foram? Quais os principais motivos da saída das famílias da comunidade para a cidade (os centros urbanos)?
3. Quantas famílias se mudaram para a comunidade desde 2010?
4. Religião dos moradores da comunidade. Indicar número de famílias por religião.
5. Mora na comunidade algum (grande) benzedor (ou outro especialista ritual)? Quantos?
6. A comunidade pratica rituais, festas que são parte das tradições locais/indígenas? Quais?
7. Existe escola funcionando na comunidade?
8. Quais séries estão funcionando e com quantos estudantes por série?
9. Como é a estrutura física da Escola?
 - a) Sede própria construída pelo governo
 - b) Sede construída pela comunidade
10. Existe Plano Político Pedagógico da Escola?
11. A escola já adquiriu produtos locais para merenda escolar (merenda regionalizada)? Em que ano (período)?
12. Existem pessoas da comunidade cursando formação superior? Quantos? Em quais instituições e cursos.
13. Há alguém da comunidade com formação superior? Quantos? Formados em quais instituições e cursos? Está empregado, se sim qual local e empregador?
14. Existe radiofonia regulada na frequência da FOIRN? E existe orelhão comunitário?
15. Há problemas na comunidade devido ao acúmulo de lixo? O que é feito com o lixo produzido na comunidade?
16. Tem motor de luz comunitário? Qual a potência em Kva? Como a comunidade se organiza para comprar o diesel?
17. Existem quantos geradores de uso familiar?
18. Existem outras fontes de energia (solar, fornecimento domiciliar de energia elétrica etc.)?
19. Como é o abastecimento de água potável?
20. Como avaliam o atendimento de saúde na comunidade?
21. Frequência de atuação dos profissionais da saúde: quantas vezes o auxiliar de enfermagem, enfermeiro, médico e dentista atenderam na comunidade nos últimos doze meses?
22. Ocorrência de casos graves de saúde na comunidade nos últimos dois anos. Quanto (a)s: mordida de cobra; acidentes (quedas, afogamentos, por exemplo), malária, microfilária e doenças da mulher (câncer de mama e de útero, por exemplo).
23. Nos últimos dois anos, ocorreram casos de homicídio na comunidade? Quantos?

24. Nos últimos dois anos, ocorreram casos de suicídio na comunidade? Quantos? Qual gênero, etnia e idade?
25. Número de pessoas da comunidade que têm vínculo de trabalho e recebem salário
26. Aposentadoria. Número de mulheres que recebem aposentadoria
Número de homens que recebem aposentadoria
27. Número de mulheres que receberam salário maternidade nos últimos doze meses
28. Número de famílias que recebem o Bolsa Família.
29. A comunidade participa de alguma associação ligada à FOIRN? Quais?
30. Qual é a principal dificuldade para a associação funcionar?
31. Iniciativas que a comunidade participou nos últimos 2 anos e avaliação: quem foram parceiros, como avaliam (bom, regular ou ruim) e se teve continuidade ou não.
32. Bebida alcoólica é um problema na comunidade? Há regras ou restrições da comunidade para o Comércio de bebida alcoólica?

Perguntas da entrevista com as famílias:

1. Nome do entrevistado (a).
2. Número de moradores da casa.
3. Quais as espécies/variedades que mais pesca no verão? E no inverno?
4. A pesca é suficiente para o sustento da sua família?
5. Com que frequência você vai pescar?
6. Como estão os peixes, comparando com cinco anos atrás:
Diminuíram de tamanho? Se sim, quais espécies? Diminuíram de quantidade? Se sim, quais espécies? Estão mais ariscos? Se sim, quais espécies?
7. A família tem vendido peixe? Com que frequência? Onde costuma vender? Qual o preço por quilo de peixe?
8. O que caçou no último mês?
9. Você tem cachorro que caça?
10. Algum tipo de caça deixou de existir na área da comunidade nos últimos anos?
Se sim, quais Espécies?
11. Quantidade de roças em mata primária (velha), em capoeira alta e baixa e tempo gasto para
Chegar nelas?
12. A família tem vendido produtos da roça? Para quem? Por quanto?
13. A família tem vendido algum produto de extrativismo? Para quem? Por quanto?
14. Em sua última viagem à cidade o que trouxe de rancho e outras mercadorias?
15. A família recebeu nos últimos 3 anos o seguro-defeso?
16. Como você avalia a alimentação da sua família (boa, razoável ou ruim)? Se a resposta anterior for
ruim, quais as principais causas?
17. Sua família passou mais de 4 meses na cidade nos últimos 12 meses (período de um ano)?
18. Tem uma casa na cidade ou vila? Onde?
19. Como faz para receber o dinheiro do Bolsa Família?
20. Principais mudanças na vida após a chegada do Programa Bolsa Família?

Censo populacional:

Junto ao Agente de Saúde, o pesquisador(a) registrou, para cada morador vivo da comunidade, informações básicas como data de nascimento, gênero (mulher ou homem) e etnia. No entanto, ao analisar o conjunto de perguntas aplicadas no levantamento do PGTA no Alto Rio Negro — especialmente entre os Werekena do Rio Xié — percebe-se que a maioria delas está orientada para identificar problemas atuais a partir de uma lógica estritamente capitalista. Trata-se de um questionário voltado à noção de “Viver Bem” associada ao acúmulo de bens materiais, produtos industrializados e estabilidade financeira, como se o bem-estar pudesse ser reduzido ao acesso a itens de consumo.

Essa perspectiva, embora registre aspectos importantes da vida cotidiana, limita-se a uma visão comercial de necessidades. As perguntas deveriam, sobretudo, buscar compreender e diagnosticar as epistemes ancestrais: as formas tradicionais de uso e manejo do território, as práticas coletivas de reprodução da vida, a memória dos antepassados e a relação espiritual, cultural e ambiental que estrutura o modo de ser Werekena. Somente articulando passado e presente seria possível construir um verdadeiro projeto de vida do povo, orientado para o Bem Viver coletivo e para o fortalecimento das práticas que resistem ao avanço do sistema capitalista que tem, historicamente, pressionado e transformado a vida nas comunidades.

Portanto, a construção da gestão territorial Werekena deve ser alicerçada no conhecimento ancestral, em um processo contínuo de estudo, pesquisa e afirmação cultural, capaz de formar um povo com visão coletiva, ecológica e politicamente fortalecida diante das ofensivas externas.

2.4. Resultados do Diagnóstico e Propostas do PGTA da CAIARNX

De acordo com o PGTA CAIARNX (2020), foram contabilizadas 1.038 famílias e 4.810 pessoas na região da CAIARNX, resultado da aplicação do formulário comunitário em 94 locais, abrangendo 69 comunidades e 25 sítios visitados nas entrevistas com os moradores. Os resultados do diagnóstico incluíram levantamentos sobre migração e mobilidade, religião, rituais e benzedores, escola

formal, comunicação, energia, água potável, manejo do lixo, saúde, benefícios sociais e renda, governança e movimento indígena.

a) Migração e mobilidade:

O levantamento investigou as razões que motivam a migração, tanto a saída da comunidade para a cidade quanto o retorno da cidade para a comunidade. A pesquisa do PGTA CAIARNX apontou que, nos dois anos anteriores ao levantamento, 114 famílias mudaram para as comunidades. Esse dado indica um movimento proveniente da própria região e sugere que a migração não ocorre exclusivamente em direção aos centros urbanos. No mesmo período, foram contabilizadas 146 famílias que se mudaram das comunidades. A maior parte dessas famílias deslocou-se para o centro urbano de São Gabriel da Cachoeira.

As quatro principais razões destacadas para a migração foram: educação escolar, responsável por 19 casos; morar com outros parentes, com 14 casos; acesso a benefícios sociais, com 9 casos; e oportunidades de geração de renda, com 8 casos. A seguir, aparece o motivo relacionado a conflitos comunitários, identificado como o sétimo motivo de migração. Em oitavo lugar, registraram-se 3 casos associados a questões de saúde.

b) Religião, rituais e benzedores:

O levantamento realizado durante a elaboração do PGTA CAIARNX apontou que 541 famílias se identificam como católicas e 454 como evangélicas. Observa-se que essas religiões, embora originárias de contextos não indígenas, são apropriadas pelas comunidades, que muitas vezes experimentam impactos em seus conhecimentos tradicionais, como nas práticas de realização de festas de santo ou ceias evangélicas. A convivência com os conhecimentos dos antigos, com os benzedores e com a realização de rituais foi discutida na conferência inaugural do PGTA em 2015, em Juruti, e nos grupos de trabalho em 2017, quando se reafirmou que a evangelização não deve interferir na cultura e nos conhecimentos indígenas. Essa discussão buscou garantir que não haja perda de saberes locais e ancestrais, uma vez que os conhecimentos indígenas devem ser respeitados e incentivados para a vivência no presente e nas futuras gerações.

O levantamento registrou que 38 comunidades possuem benzedores e que existem, no total, 68 pessoas na região da CAIARNX detentoras desses conhecimentos e práticas. É importante ressaltar que há diferentes categorias de benzedores e conhecedores de saberes indígenas.

O diagnóstico indicou também que a maior parte das comunidades e sítios entrevistados realiza festas e rituais. Entre elas estão festas e danças indígenas como dabukuri, mawaku, kariamã, karisu, yapurutu, jabuti, saúba, wakarã, ambaúba, acarã, araripirã e veado, além de celebrações mais recentes, como festas juninas, conferências, santas ceias evangélicas, festas de santo, jogos esportivos indígenas e comemorações de feriados nacionais. As práticas indígenas, locais e ancestrais fortalecem a memória da cultura viva.

c) Escola formal:

A educação formal corresponde à educação escolar implantada nas comunidades indígenas que funciona sob responsabilidade da Secretaria Municipal de Educação e Educação Escolar Indígena, SEMEDI, e da Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino, SEDUC. O levantamento apontou a existência de 64 escolas em funcionamento nas comunidades, o que significa que quase todas as 69 comunidades visitadas possuem escolas próprias. Entretanto, o espaço para a realização das atividades escolares é, muitas vezes, garantido pela própria comunidade, como registrado em 33 localidades. Entre as escolas construídas pelo governo, foram contabilizadas 30 unidades. Em ambos os casos, a falta de infraestrutura adequada é um problema recorrente. Conforme afirmou o GT da CAIARNX, a oferta de ensino escolar nas comunidades é expressiva em termos quantitativos, mas enfrenta dificuldades relacionadas à estrutura física e ao transporte.

Os Projetos Políticos Pedagógicos Indígenas, PPPIs, ferramenta central da escola para estabelecer suas diretrizes e metodologias, estavam concluídos em apenas 7 escolas. Em 40 delas, o PPPI encontrava-se em elaboração e, em 22, o processo sequer havia sido iniciado. Conforme descrito na introdução do documento, apenas 9 comunidades oferecem ensino médio, o que demonstra que a maioria das escolas é de nível fundamental.

A pesquisa também registrou a oferta limitada de Educação de Jovens e Adultos, EJA. São 13 comunidades que contam com essa modalidade, segundo o levantamento. Mesmo restrita, a EJA atende 174 estudantes, sendo 150 em suas próprias comunidades e 24 fora delas.

No que diz respeito à segurança alimentar e à merenda regionalizada, o levantamento apontou que 35 escolas da região chegaram a participar de programas de compra e utilização de merenda regionalizada. Entretanto, a experiência não teve continuidade. As comunidades que relataram participação o fizeram por, no máximo, três anos, entre 2002 e 2014. Na avaliação do GT CAIARNX, a merenda regionalizada é importante e deve ser retomada, com as devidas adaptações à realidade local.

Quanto à formação de professores, na época do levantamento registrou-se que 61 pessoas estavam cursando o ensino superior, distribuídas em 28 comunidades da CAIARNX. Os cursos mencionados incluem licenciatura indígena polítics educacionais e desenvolvimento sustentável, ciências naturais, ciências biológicas, engenharia, licenciatura em física, licenciatura em pedagogia, bioquímica, nutrição, informática e educação física. Registrou-se também que 68 pessoas de 29 comunidades já haviam concluído o ensino superior, em cursos como matemática, pedagogia, ciências sociais, artes plásticas, biologia, filosofia, física, educação física, letras, história, geografia e licenciatura indígena. A maioria atua em instituições de ensino da região, como escolas e secretarias de educação. Apenas duas comunidades informaram que as pessoas formadas não estão empregadas. No entanto, nas oficinas do GT para elaboração dos PGTAs, foi ressaltado que, apesar do aumento no número de pessoas com formação superior, ainda existem muitos desafios para a educação.

d) Comunicação, energia e água potável:

Em relação aos meios de comunicação nas comunidades indígenas da CAIARNX, os principais recursos são a rádio fonia e o telefone público conhecido como orelhão. Sobre a rádio fonia, o levantamento indicou a existência de 27 estações funcionando e 7 quebradas. As demais comunidades e sítios não possuem esse meio de comunicação, que em grande parte das localidades é a única forma de contato com outras comunidades e com instituições responsáveis

por saúde e educação. Quanto aos orelhões, das 15 comunidades que possuem o aparelho, em 8 ele está quebrado, o que significa que apenas 7 comunidades afirmaram ter um orelhão funcionando. Atualmente, algumas comunidades receberam a instalação do serviço de internet via Starlink fornecido pela FOIRN, mas o funcionamento não teve continuidade por falta de pagamento dos pacotes contratados.

No que se refere à energia, 16 comunidades afirmaram ter geradores a diesel de uso comum em funcionamento, com potência variando entre 2 e 60 KVA. Há ainda 10 comunidades que possuem motores de uso comum, mas que estão quebrados. Na maior parte dos casos, 19 comunidades realizam uma contribuição coletiva para pagar pelo diesel. Foram registrados 240 geradores de uso familiar, sendo o meio mais comum para garantir energia. O GT PGTA da CAIARNX destaca que esse número de geradores é crescente.

Na região, 17 comunidades registraram outras fontes de energia, como placas solares com baterias e inversores, ou a distribuição pela Companhia Energética do Amazonas, CEAM, como nos casos de Balaio e Cucuí. Apesar da existência de uma linha de transmissão, a falta de manutenção obriga as comunidades da Terra Indígena Balaio a utilizarem geradores.

Sobre água potável, a maior parte das comunidades e sítios, 60 no total, afirmaram coletar e consumir água da chuva. Em seguida, aparecem 24 comunidades que consomem água do rio. Há 3 comunidades com poço comum, 2 com poço artesiano e outras 2 que afirmaram consumir água de fonte.

e) Manejo do lixo:

O levantamento sobre o manejo do lixo nas comunidades indígenas da região da CAIARNX mostrou que, para 25 comunidades e sítios, o acúmulo de resíduos é percebido como um problema. As entrevistas abordaram os tipos de lixo e seus destinos.

Para pilhas e baterias, 1 comunidade afirmou possuir coleta seletiva, 24 comunidades as depositam em buracos ou lixeiras, e 25 afirmaram enterrá-las. Três comunidades declararam queimar esse tipo de lixo, 1 comunidade afirmou reaproveitá-lo e 6 descartam as pilhas e baterias no rio. A maioria das respostas,

38 comunidades, indicou não possuir destino organizado para esses resíduos, que possuem alto potencial tóxico.

Quanto aos plásticos, somente 2 comunidades têm coleta seletiva, 5 depositam os resíduos em buracos ou lixeiras e 3 enterram. Oitenta e quatro comunidades e sítios queimam os plásticos, prática predominante na região. Cinco comunidades afirmaram reaproveitá-los, 1 declarou descartá-los no rio e 5 não possuem destino organizado.

Sobre as latarias, 27 comunidades afirmaram não possuir destino organizado, 26 as depositam em buracos ou lixeiras, 23 enterram, 20 queimam, 6 descartam no rio e 2 comunidades organizam algum tipo de coleta. Não há registro de reaproveitamento de latarias.

Quanto ao lixo de papel, 1 comunidade enterra, 4 depositam em buracos ou lixeiras, 1 reaproveita e 1 afirma não possuir destino organizado. A grande maioria, 91 comunidades e sítios, queima o papel utilizado.

O GT da CAIARNX apontou a necessidade de investigar de forma mais detalhada os locais e práticas de descarte, registrando-os em fotos e incentivando o debate sobre o destino final dos resíduos nas comunidades.

f) Saúde:

No que diz respeito ao atendimento de saúde, o levantamento do PGTA registrou que 48 comunidades consideram o atendimento regular, 16 afirmam que o atendimento é ruim e apenas 5 o avaliaram como bom. A frequência de atendimento foi registrada, na maior parte dos casos, como anual ou semestral.

Em 37 comunidades e sítios houve atendimento médico uma vez nos últimos doze meses anteriores ao levantamento, enquanto 16 receberam visitas semestrais. Em 7 comunidades não houve visita médica durante esse período. Vinte e cinco comunidades receberam uma visita de enfermeiros no último ano e 22 tiveram duas visitas de enfermagem nos últimos doze meses.

O levantamento registrou, nos dois anos anteriores às entrevistas, 51 casos de mordida de cobra, 115 casos de microfilária e 17 casos de doenças da mulher, como câncer de mama e de útero. Chama atenção o número elevado de casos de malária, 953 no total, embora esse número provavelmente seja maior, pois algumas

comunidades com alta incidência não souberam informar a quantidade exata de casos.

Quanto aos agentes indígenas de saúde, AIS, a região da CAIARNX conta com 44 agentes que vivem em suas próprias comunidades. Essa iniciativa de formação é uma reivindicação histórica do movimento indígena e se articula com a luta pelos direitos indígenas. Nas Terras Indígenas do Rio Negro, esses agentes foram formados em uma ação conjunta da FOIRN com a Fiocruz, que buscou e continua buscando apoio das instituições responsáveis pela saúde indígena, DSEI-ARN e SESAI, além de realizar parcerias com as secretarias estadual e municipal de educação para estabelecer uma formação de base.

Na região da CAIARNX, o levantamento registrou 6 casos de suicídio no período dos dois anos anteriores. Homicídios são raros na região, de acordo com o GT da CAIARNX. Foram apurados 21 casos de acidentes, como quedas e afogamentos.

Sobre o consumo de bebida alcoólica, 20 comunidades o percebem como um problema. Destas, 10 afirmaram que existem regras ou restrições relacionadas ao consumo e 10 declararam que, embora reconheçam o problema, não há regras estabelecidas, sendo necessária uma discussão coletiva para enfrentá-lo.

g) Benefícios sociais e renda:

O conceito crescente no cotidiano das comunidades envolve o uso do dinheiro, a comercialização, o acesso ao emprego, a aposentadoria e a obtenção de benefícios sociais oferecidos por programas governamentais. O levantamento do GT do PGTA contabilizou 263 pessoas atualmente assalariadas na região. Em relação à aposentadoria, 218 homens e 261 mulheres a recebem. Quanto ao salário-maternidade, 150 mulheres foram beneficiadas nos últimos doze meses. O programa Bolsa Família é acessado por 618 famílias, o que corresponde a aproximadamente 60 por cento do total das famílias da região.

h) Governança e movimento indígena:

No que se refere à governança e ao movimento indígena, o levantamento identificou as associações indígenas existentes na área da CAIARNX. Das comunidades e sítios entrevistados, 62 afirmaram participar de uma das dez

associações atuantes na região. Entre essas, 14 participaram de alguma iniciativa nos últimos dois anos, totalizando 22 iniciativas registradas, uma vez que algumas comunidades participaram de mais de uma ação. As iniciativas mencionadas envolvem atividades produtivas, especialmente relacionadas à roça, ao artesanato, à piscicultura, à avicultura e ao extrativismo, com destaque para a piaçava. Incluem também ações de valorização dos conhecimentos indígenas, como oficinas de medicina tradicional, revitalização e registro das línguas indígenas, fortalecimento das escolas indígenas, manejo ambiental e, mais recentemente, discussões sobre a estruturação de atividades de turismo, sobretudo no entorno de São Gabriel da Cachoeira.

O levantamento também apresentou as principais dificuldades enfrentadas pelas associações. As mais citadas foram dívidas acumuladas, com 21 casos, e a falta de disponibilidade da diretoria, também com 21 registros. A falta de recursos foi mencionada em 10 casos, a dificuldade de gestão financeira em 5, e a dificuldade de entendimento ou conflitos entre comunidades representadas apareceu em 5 situações. A ausência de sede própria e a falta de infraestrutura de comunicação foram apontadas em 1 caso.

Em relação às entrevistas com as famílias residentes na região da CAIARNX, das 3.638 famílias entrevistadas, apenas 716 pertencem diretamente à sub-região da CAIARNX, não havendo precisão quanto ao número exato de famílias Werekena. As perguntas direcionadas às famílias trataram de atividades de produção e segurança alimentar, incluindo pesca, caça, roça, extrativismo, venda de produtos, consumo de itens industrializados, permanência no centro urbano e impactos do programa Bolsa Família.

O registro indica que a grande maioria das famílias, 660, respondeu que pesca, o que significa que mais de 90% praticam a atividade. No entanto quando consideramos a questão que indagou sobre se a pesca é suficiente para o sustento da família, foram 437 famílias que responderam afirmativamente. O GT da CAIARNX aponta que há regiões onde o pescado é de acesso mais difícil, ou seja, a distribuição dos que julgam como suficiente é desigual. [...] indica também que muitas vezes a pergunta sobre se a pesca é suficiente pode significar e implicar diferentes questões. Desde uma qualificação do entrevistado como bom pescador e provedor da família, o que pode levar as pessoas a responderem sim, até a consideração de suficiente como fartura ou que nunca falta, o que não corresponde com a realidade. Ainda sobre pescaria e pescado, 558 famílias afirmaram que nos últimos cinco anos os peixes diminuíram de tamanho. Outro fator levantado foi que 406 famílias não vendem a pesca

enquanto 251 vendem pescado. No entanto, na maior parte das respostas (195) a venda é classificada como ocorrendo de vez em quando e são poucos os registros de venda frequente (7 respostas). É consenso na região que os peixes estão diminuindo em tamanho, além do levantamento registrar que 598 famílias, 83% das entrevistadas na região, têm essa percepção, o grupo de trabalho e as conferências inaugurais confirmam essa percepção. Sobre o peixe estar mais arisco, 606 famílias responderam que sim. Sobre a caça, 442 famílias afirmaram que a praticam e 274 não caçam. Paca, queixada e cotia, respectivamente, foram mais citados como animais mais comuns de serem caçados. Os três animais que as famílias entrevistadas mais afirmaram ter deixado de existir são: queixada; anta e veado. Fazer roça é outra atividade que aparece como predominante entre as famílias entrevistadas na região da CAIARNX. Das 716 famílias entrevistadas, 616 possuem roça. Como destaque, a região do Balaio apontou que dentre 38 famílias, 37 têm roça. Na região do Xié, de 128 famílias, 123 têm roça. Ao contrário da pesca, os produtos da roça são vendidos pela maior parte das famílias, 449, enquanto 167 famílias responderam não comercializar produtos da roça. A farinha de maniva aparece como produto da roça mais vendido, foram 402 registros. Seguindo o resultado do levantamento, outros produtos foram citados como comercializáveis pelas famílias: 193 famílias afirmaram vender beiju, 181 famílias citaram banana, 177 a farinha de tapioca, e 139 o abacaxi. O extrativismo de manejo tradicional é também uma prática comum entre as famílias. Sobre os produtos do extrativismo na região da CAIARNX, 97 famílias afirmaram vendê-los. Os itens, e a quantidade de famílias que os vendem contabilizados pelo levantamento foram: madeira 24 famílias, tucum 14, cipó 8 famílias e piaçava 7 famílias. A maioria das respostas, 57, citou “outros produtos” extrativistas e mencionaram vender: cipós, arumãs e borracha. Sobre o consumo de materiais industrializados, o levantamento apurou quais itens básicos as famílias consomem. O açúcar foi mencionado por 588 famílias, o café por 587 e bolachas por 459. O arroz aparece em 454 entrevistas como item de consumo, enquanto o sabão aparece em 449 registros. Finalmente, o sal é elencado como item de consumo em 385 famílias e o combustível, em sua maior parte gasolina, figura em 318 respostas. Na avaliação das famílias sobre alimentação, a maioria respondeu que considera a alimentação como sendo boa, 440. Uma parcela, 226 famílias, avaliou sua alimentação como sendo razoável e somente 10 famílias apontaram como ruim este quesito. Dentre os motivos, a falta de peixe, 8 casos, foi mencionada como principal causa. A falta de roça foi assinalada por somente uma família. Em uma questão direcionada à permanência das famílias na cidade no último ano anterior a entrevista, são poucas, 58 famílias, que passaram mais de quatro meses no centro urbano. Para acessar recursos do Programa Bolsa família são necessárias viagens ao centro urbano de São Gabriel da Cachoeira, 227 famílias fazem a viagem a cada 2, 3 meses e 208 famílias viajam todo mês. Viagem que é custosa e com diversos riscos (PGTA CAIARNX, 2020, p.24-25).

A citação acima e os resultados supracitados demonstram como eram conduzidas as análises das respostas. Na verdade, não há análise, apenas a descrição dos resultados em sua forma quantitativa. Não se observa qualquer questionamento sobre os motivos da redução do tamanho dos peixes, do desaparecimento da anta, do queixada e do veado, ou mesmo sobre os modos de fazer roças e de utilizar os elementos do extrativismo. Em nenhum momento foram

examinadas as formas próprias de plantar, pescar, caçar ou retirar os cipós, palhas, piaçava e outros materiais do extrativismo vegetal.

Eu sou Ex-pesquisador e bolsista, indicado pela FOIRN, pois na época eu era Secretário da CAIARNX, passamos pelos treinamentos apenas para fazer pesquisa para responder as perguntas já pronto. Segundo o que nos orientaram era para bem do nosso povo Werekena. Com as respostas das perguntas iria melhorar a vida do nosso povo. Mas no que entendi o PGTA são acordo de convivência que devemos fazer para vivermos bem nas nossas comunidades, sem confusão. É projeto para nossa vida com nossos filhos. Temos agora apenas acordo de convivência, cada um respeita a terra do outro, como caçar, roçar, tirar madeira, tirar frutas e outras coisas (Antônio Baltazar – Werekena, comunidade de Santa Rosa R. Xié, 10de maio de 2024).

O senhor Antônio Baltazar-Werekena, da comunidade de Santa Rosa do Rio Xié, afirmou que houve pequenas oficinas de formação sobre o PGTA. Foram disponibilizados tablets e o aplicativo Open Data Kit, ODK, nos quais já constavam perguntas prontas para os entrevistados. As perguntas tratavam de temas como terras para plantio, disponibilidade de peixe para consumo, tipos de produtos extraídos ou comercializados, existência de conflitos no uso da terra, quantidade de pessoas, educação e promoção da saúde.

Ele relatou que foram apenas uma vez à comunidade de Anamuim e que, devido à falta de apoio e de logística, o trabalho não teve continuidade. Confirmou que não sabia qual seria o resultado do trabalho que estavam realizando. Acrescentou ainda que não houve oficinas nas comunidades para conscientização sobre a PNGATI e o PGTA, pois as idas às comunidades tinham apenas o propósito de aplicar entrevistas com perguntas previamente elaboradas. Após responder às perguntas, os dados eram enviados ao grupo de técnicos do ISA, sem que houvesse qualquer retorno para as comunidades Werekena.

Mais uma vez, evidencia-se que o projeto foi participativo, mas não participante, pois utilizou os bolsistas apenas como entrevistadores, sem que compreendessem a finalidade das perguntas e respostas, o tipo de análise a ser realizada ou a importância de refletirem sobre os dados coletados. Conforme afirma Antônio Candido Baltazar, bolsista Werekena, trata-se de um processo instrucionista em que se faz apenas o que é mandado, sem entender o porquê e para quê.

2.5. Propostas e demandas do PGTA para a subregião da CAIARNX

O grupo de trabalho para elaboração dos PGTA da CAIARNX discutiu e organizou propostas e demandas distribuídas em oito temas: 1. Território, governança e direitos indígenas; 2. Proteção e fiscalização territorial; 3. Educação Escolar Indígena; 4. Saúde Indígena; 5. Infraestrutura, comunicação, lixo e saneamento; 6. Manejo e iniciativas produtivas; 7. Cultura e salvaguarda de patrimônios socioambientais; 8. Mulheres e jovens.

As propostas foram formuladas de maneira ampla para atender a toda a abrangência da CAIARNX, contudo, cada tópico proposto incide diretamente sobre o povo Werekena que reside no rio Xié. Diante disso, destaco a seguir as propostas que tratam especificamente dos povos da região do rio Xié, conforme registrado no documento da FOIRN (2020).

- 1) Território, governança e direitos indígenas:
 - Garantir a autonomia e decisão dos povos indígenas sobre o próprio território;
 - Envolver as instâncias de governança indígena na tomada de decisões. (Associações, comunidades, coordenadorias regionais, lideranças e FOIRN);
 - Que os direitos assegurados via Constituição Federal sejam efetivos, plenos e que não sofram retrocessos;
 - Abrir, manter e aprimorar instâncias de participação indígena nas agências governamentais;
 - Projetos esclarecidos, consentidos e construídos de forma participativa com povos indígenas;
 - Manter diagnóstico atualizado – com descrição de seus objetivos, situação jurídica e propostas de atuação da associação ACIRX;
 - Oficinas de formação política e em gestão administrativa para associações;
 - Divergências: poucos recursos para associações de base;
 - falta de continuidade dos membros das associações, dos representantes na FOIRN e da assessoria. Falta de participação, interesse e contribuição de moradores das comunidades com as associações;
 - Fortalecer a rede de comunicadores indígenas do Rio Negro, com participação de comunicadores nas agendas da CAIARNX e ampliação dos comunicadores para as regiões das 10 associações com prioridade inicial para as regiões do Xié e do Balaio;
 - Valorização dos anciões tanto mulheres como homens;
 - Criar condições para participação de conhecedores (as). Convites especializados, formas de contribuição (troca ou remuneração). Elaborar projeto para remuneração;
 - Planejar e executar ações junto às associações de base e com a CAIARNX (PGTA CAIARNX, 2020, s/p).

Em cada proposta estabelecida pelo GT do PGTA há responsáveis pela execução. Entre os responsáveis citados estão as associações indígenas, as

comunidades, a FOIRN, a Funai e demais instituições competentes, a SEMEDI, a SESAI, o DISEI, o Exército, o ISA, o MEC e a SEDUC.

De acordo com as propostas apresentadas e com base na pesquisa realizada no rio Xié, nas rodas de conversa, verifica-se que nem todas as ações previstas foram contempladas ou executadas conforme consta no PGTA. A falta de decisões coletivas articuladas entre a CAIARNX e a ACIRX, bem como a ausência de recursos para promover a articulação necessária, contribuiu para essa lacuna. Segundo o atual presidente da ACIRX, o senhor Jorge Narciso, da etnia Werekena, não há apoio para a realização de seu trabalho na região. Ele afirma que não se trata de desinteresse das comunidades em participar, mas da falta de diálogo entre as lideranças e as comunidades, especialmente aquelas mais distantes. A proposta escrita apresenta boa elaboração, mas, na prática, não se concretiza.

Outro ponto crítico refere-se à comunicação, mencionada na proposta como ampliação do número de comunicadores e oferta de formação adequada. Essa formação não ocorreu. Em algumas localidades, os agentes de saúde atuavam como comunicadores por serem responsáveis pelo uso da rádio fonia, mas atualmente a rádio fonia não funciona e tampouco os telefones públicos. Hoje, algumas famílias adquirem Starlink para uso particular, oferecendo o serviço como uma atividade comercial, com cobrança entre cinco e dois reais por hora. Embora seja uma iniciativa familiar, essa prática tem atendido a comunidade em situações de emergência e para comunicação com parentes distantes.

A proposta também previa a valorização dos anciãos sábios e detentores de conhecimentos sobre remédios tradicionais, com remuneração pelo seu trabalho. Até o momento, essa valorização não se concretizou. Em relação às mulheres, a situação é igualmente preocupante. Não existem associações de mulheres, sua participação é reduzida quando se trata do movimento indígena e elas não são inseridas de modo efetivo para atuarem em defesa de seus direitos. Os jovens também não são incorporados ao movimento indígena, embora esse papel de formação e engajamento devesse ser promovido pelas escolas e pelas associações, conforme previsto nas propostas.

2) Proteção e fiscalização territorial

- Postos permanentes de fiscalização e atendimento à população estruturados e com equipe;

- Estabelecer e fortalecer equipe e equipamentos básicos em pontos estratégicos de fiscalização –BR 307, Cucuí, Foz do Xié e Foz do Uaupés;
- Realizar encontros para discutir termo de convivência entre Exército e comunidades
- Estabelecer regras e prestação de informações para abordagens feita pelo Exército (ex: registro de imagens e apreensão de caças, materiais de insumo e construção ou animais de estimação);
- Realizar formação de agentes ambiental e florestal. Garantir condições (transporte, equipamento, alimentação e ajuda de custo) para atuação dos agentes;
- Elaborar acordos de convivência e acordos comuns para o uso de recursos, território e convivência;
- Que os acordos sejam respeitados e reconhecidos como instrumentos de gestão.

3) Educação escolar indígena:

- Inclusão de história indígena como disciplina escolar;
- Fortalecer o departamento de educação indígena das secretarias de ensino;
- Participação de conhecedores (as) na educação escolar com remuneração;
- Elaborar material de formação que considere os conhecimentos indígenas e não indígenas e estruturar;
- bibliotecas nas escolas indígenas;
- Estabelecer junto com as comunidades possibilidades de atuação para os formandos na região;
- Estimular formação para áreas de atuação de interesse das comunidades;
- Prover cursos profissionalizantes em áreas de interesse das comunidades;
- Possibilitar que escolas anexas tenham autonomia de planejamento e execução;
- Que professores (as) das escolas anexas participem dos encontros pedagógicos; da escola matriz e que tenham acompanhamento técnico. Para encontros pedagógicos é necessária assessoria pedagógica;
- Consultar comunidades sobre modelo ideal para construção das escolas;
- Otimizar recursos locais (matérias primas) para construção, construir ou reformar as escolas;
- Não relacionar a escolha de construção da escola a relações políticas entre prefeituras e certas comunidades;
- Construir ou acordar com a comunidade um espaço de moradia para professores;
- Criar biblioteca e espaços de compartilhamento e arquivo de conhecimentos;
- Garantir professores (as) qualificados e formação continuada. Valorização de salários e benefícios;
- Os PGTAs podem apoiar no entendimento de itens importantes para os PPPIs como valorização, cultural, segurança alimentar e sustentabilidade econômica;
- Estabelecer padrão em conjunto com comunidades respeitando calendários e metodologias criadas partir de experiências escolares nas comunidades;
- Valorização dos alimentos tradicionais na merenda escolar;
- Acordos nas comunidades para cultivo e criação de alimentos;
- Divulgação do plano de visita dos API;
- Inserir metodologia de ensino via pesquisa no PPPI;
- Garantir acesso à internet aos estudantes e professores, iniciar em comunidades estratégicas, Cucuí, Anamuim, Campina, Tabocal dos Pereira e Amiu;

- Discutir processo de seleção dos professores com comunidade escolar;
- Estabelecer e cumprir cronograma de entrega dos materiais;
- Comunicar escolas das comunidades com antecedência o cronograma de distribuição;
- Realização de conferências e eventos organizado pelo Conselho de Educação Escolar Indígena; Municipal, sobre situação da educação escolar na região da CAIARNX. (Sugestão de locais: Balaio, Ilha das Flores, Juruti, Pirarucu, Anamuim e Cucuí);
- Organizar seminário por três regiões: Xié, Balaio e Rio Negro (PGTA CAIARNX, 2020, s/p).

As propostas estabelecidas pelo GT do PGTA para a Educação Escolar Indígena, embora tenham sido elaboradas por meio de um processo participativo, não estão sendo plenamente executadas. A maioria das ações previstas está em funcionamento, mas algumas não foram implementadas, como a remuneração dos sábios e sabedores de conhecimentos indígenas. Quanto à formação de professores, incluindo cursos de aperfeiçoamento ou formação continuada, os processos mais recentes apresentam fragilidades. O Magistério Indígena e a Licenciatura Indígena foram discutidos e construídos coletivamente, porém os cursos mais novos, como os ofertados pelo PAFOR da UEA, já não foram pensados de forma coletiva, especialmente no que diz respeito às práticas metodológicas, que seguem modelos convencionais e não dialogam adequadamente com a Educação Escolar Indígena. Assim, a minoria dos professores do rio Xié possui graduação ou formação específica em magistério indígena, sendo a maioria composta por docentes que têm apenas o ensino médio. Além disso, a escolha de professores, em muitos casos, ocorre por interesses familiares ou financeiros, o que resulta na lotação de professores novatos sem critérios pedagógicos consistentes.

No que se refere à representação no âmbito da educação municipal, não há nenhum representante Werekena na SEMEDI ou na SEDUC que conheça a realidade do povo e defenda suas demandas. Essa ausência enfraquece a política de Educação Escolar Indígena no rio Xié. O centro do saber e da formação de cidadãos críticos e conscientes é a escola, mas os saberes comunitários e os espaços tradicionais de aprendizagem também são fundamentais e devem ser integrados ao processo escolar de forma interdisciplinar. Contudo, os Projetos Político-Pedagógicos Indígenas das escolas estão paralisados, sem continuidade, e necessitam ser retomados e discutidos novamente.

Infelizmente, o curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável da UFAM, uma conquista histórica das reivindicações dos povos do Rio Negro, encontra-se descontinuado desde 2019, principalmente devido aos cortes orçamentários ocorridos durante o governo Bolsonaro. Até o momento, não houve retomada das atividades. Estudantes das turmas Tukano, Yegatu e Baniwa interromperam o curso no sexto período e as turmas de 2018 sequer chegaram a iniciar. De acordo com informações do atual coordenador, senhor Auxiliomar Ugarte, o curso será extinto por determinação do MEC. Essa informação causa estranhamento, pois o mais provável é que a UFAM não tenha interesse em manter o curso e, por isso, pretende encerrar as turmas em janeiro de 2026, ofertando disciplinas isoladas e rompendo com toda a proposta política, pedagógica e metodológica originalmente concebida. Considero que os atuais professores e coordenadores, por não terem participado do processo de discussão e construção do curso, não compreendem o quanto ele é inovador e diferenciado.

2) Saúde Indígena;

- Valorizar a prática da medicina tradicional e conhecedores (as);
- Inserir conhecedores (as) no quadro das equipes multidisciplinares do DSEI-ARN, CASAI e SESAI e que sejam remunerados (as);
- Reconhecimento e valorização dos conhecedores (as) nas comunidades;
- Construir espaços para cultivo e armazenamento de remédios tradicionais em comunidades estratégicas (Acobucu, Amiu, Balaio, Campinas, Ilha das Flores);
- Estabelecer e divulgar agenda padronizada considerando demandas das comunidades, e que a equipe da saúde esteja preparada e qualificada para trabalhos de campo, nas comunidades
- Priorização de indígenas formados para atendimento nas comunidades;
- Garantir permanência do atendimento e acordos com as comunidades para manutenção dos polos base;
- Reconhecer AIS como parte essencial do atendimento à saúde e como categoria oficial;
- Incluir AIS no planejamento e instâncias de decisão do DSEI-ARN
- Garantir ajuda de custo e insumos básicos, equipamentos, para que AIS possam exercer suas funções;
- Formação continuada dos AIS;
- Incentivar diálogos entre conhecedores (as) e AIS;
- Construção dos polos base de Vila Nova (Xié) e Ilha das Flores
- Adquirir motores, voadeiras, barcos e viaturas apropriadas – com proteção contra intempéries do tempo, bancos e macas – para o transporte de pacientes;
- Instalação e manutenção de radiofonia em comunidades estratégicas (Iá Mirim, Ilha das Flores, Vila Nova, Anamuim, Juruti);
- Fomentar o debate e discussão sobre o consumo de álcool na região buscando acordo comum regional e elaboração de regimentos internos das comunidades;

- Conscientização da população sobre malefícios do excesso de sal (hipertensão) e de açúcar (cáries e diabetes), conservas, e de alimentos industrializados. Informar sobre uso de agrotóxicos, conservantes e processamento em produtos industrializados;
- Valorizar as conhecedoras: levantamento das conhecedoras e realização de oficinas sobre alimentação em diferentes fases da vida e de culinária indígena;
- Realizar campanhas sobre alimentação balanceada e variada.
- Realizar campanha de vacinação no rio Xié
- Realizar seminário em Anamuim e campanha de diagnóstico e tratamento de malária.

3) Infraestrutura, Comunicação, Lixo e Saneamento:

- Expansão e melhoria da rede de radiofonia
- Compra de novas estações e manutenção das existentes. Ter espaço específico para armazenamento, cuidados e uso da rádio
- Conscientização e respeito ao protocolo de uso da radiofonia. Formação, cursos, em manutenção dos rádios. As comunidades são responsáveis pelo uso e manutenção dos rádios. Não somente a FOIRN;
- Expansão e melhoria na qualidade da rede telefônica;
- Instalação e Manutenção de aparelhos;
- Instalação de internet nas escolas das comunidades nas comunidades de Anamuim e Campinas;
- Disponibilizar energia nas comunidades com atenção para convívio e formas não dependentes de diesel;
- Evitar fontes que dependam da queima de combustível, conhecer mais sobre iniciativas de energia solar, opções de geração via hidroelétrica/ hidro cinética e eólica. Sugestão de comunidade piloto: Cumati. Para esta iniciativa deve haver estudos dos impactos ambientais;
- Conscientização sobre separação e destino de lixo e oficinas de reciclagem nas escolas e comunidades do rio Xié;
- Criar e divulgar informativo com instruções sobre diferentes tipos de lixo e como destiná-los
- Manter e ampliar presença dos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental;
- Construção e manutenção de poços artesianos;
- Estabelecer sistemas de captação de água potável;
- Expandir distribuição de equipamento para coleta de água da chuva.

4) Manejo e iniciativas produtivas:

- Elaborar Plano de Manejo de recursos estratégicos como pesca, madeira, caça e frutíferas nativas;
- Elaboração de acordos intercomunitários sobre uso dos recursos;
- Projeto Cupixá (Roça), fortalecimento da economia e produção indígena;
- Oficinas de comercialização, formação de preços e planos de negócios;
- Criar local para venda e beneficiamento de produtos da roça e do extrativismo;
- Realizar feiras de produtores com calendário anual (PGTA CAIARNX, 2020, s/p).

Nessa proposta não foi incluído o manejo da piaçava, apesar de ser uma das principais fontes de renda do povo do rio Xié. Além disso, a região se destaca atualmente como uma das maiores produtoras de farinha, atividade realizada sobretudo por iniciativa familiar. Essa questão será aprofundada no próximo capítulo.

5) Cultura e Salvaguarda de Patrimônios Socioambiental:

- Valorização e reconhecimento da importância dos conhecedores (as), benzedores, parteiras, agricultoras e pessoas de notório saber para a gestão territorial e o bem viver;
- Incluir conhecedores (as) nas instâncias de tomada de decisão com reconhecimento oficial e apoio;
- Que as pessoas de notório saber tenham espaços na formação de jovens, com reconhecimento e apoio;
- Realizar levantamento para especificar os tipos de benzedores atuantes;
- Mapear e registrar narrativas sobre lugares sagrados do alto rio Negro, Xié e Balaio. Realizar exercícios de Etnomapeamento junto às comunidades;
- Criar estratégia contrapressões como depredação, desconhecimento e desvalorização da cultura indígena;
- Realizar intercâmbios e registro de músicas e danças tradicionais e oficinas com conhecedores e jovens de diferentes etnias e locais da CAIARNX (PGTA CAIARNX, 2020, s/p).

Na temática da cultura e da salvaguarda do patrimônio socioambiental, seria fundamental que a proposta contemplasse de forma central a valorização e o reconhecimento da importância dos sábios e conhecedores notórios, pois são eles que detêm os conhecimentos necessários para a gestão territorial e para o bem viver. Houve iniciativas de valorização cultural e de resgate da língua Werekena, porém essas ações não tiveram continuidade. Segundo o senhor Juarez Werekena, da comunidade de Tunú, que buscou fortalecer o movimento de resgate de sons e músicas por meio de instrumentos indígenas, a falta de valorização e de execução do conjunto de propostas resultou na paralisação dessas atividades. Ele afirma que, caso o plano seja efetivamente implementado, os saberes do povo Werekena serão integrados, o que trará importantes benefícios para a valorização da cultura.

Mesmo que a proposta não tenha sido discutida e elaborada diretamente pelo próprio povo, ela representa uma esperança de que os Werekena sejam futuramente beneficiados. No entanto, até o momento não existe uma representação ou um movimento suficientemente forte para colocar essas demandas em prática.

6) Mulheres e jovens:

- Fortalecer as associações de mulheres e jovens indígenas na região da CAIARNX;
- Realizar oficinas de gestão das associações de mulheres no Balaio - AMIBAL, e em São Gabriel Mirim - AMIARN;
- Incluir participação destas associações nas instâncias do movimento indígena
- Aumentar o envolvimento das Mulheres e jovens da FOIRN na gestão territorial.
- Intercâmbio entre AMIBAL e AMIARN sobre medicinas tradicionais;

- Realizar série de oficinas entre duas associações de mulheres (PGTA CAIARNX, 2020, s/p).

Podemos observar que, na oitava proposta, referente às mulheres e aos jovens, não aparece nenhuma associação dessas categorias entre o povo Werekena, nem uma organização voltada especificamente para elas. Esse fato evidencia a falta de articulação consistente tanto da ACIRX quanto da própria CAIARNX, que deveriam promover processos de mobilização para que mulheres e jovens compreendam a importância da organização coletiva, cooperativa e associativa na região.

Conforme estabelecido na proposta, para ampliar a participação de mulheres e jovens na Gestão Territorial é necessário que sejam realizadas oficinas e seminários nas comunidades do rio Xié, de modo que ambos se sintam parte do movimento de luta pelos seus direitos. Se a CAIARNX tem como objetivo fortalecer as associações, esse fortalecimento deve alcançar todos os povos de sua abrangência, incluindo os do rio Negro, os do Balaio e também os do rio Xié. No entanto, o rio Xié não apresenta associações de mulheres e tampouco foram realizadas oficinas nessa região, uma vez que o povo não participou diretamente das discussões que originaram as propostas.

Das oito propostas levantadas, quatro foram definidas como prioritárias para a gestão pública, conforme registrado no PGTA CAIARNX (FOIRN, 2020, p. 29–52).

1-Acordos para o uso de recursos, território e convivência.

Propostas:

- Debater direitos de uso das TIs e Plaqueamento;
- Fortalecimento das lideranças e clareza de suas funções de representação, construção e definição de regras de acesso e uso em cada área de associação;
- Definição de zonas à serem preservadas. Etnomapeamento e etnozoneamento;
- Mediação de conflito Acordos de convivência
- Debates e acordos sobre migração nas TIs
- Que os acordos sejam respeitados e reconhecidos como instrumentos de gestão.

Responsáveis:

- Associações Indígenas devem conduzir discussão e junto com comunidades construir propostas;
- Exército Brasileiro: fiscalização;
- FOIRN: assessoria, mediação e divulgação;
- FUNAI: apoio, fiscalização e reconhecimento oficial;
- ICMBio/MMA: garantir bolsas para os agentes indígenas ambientais, apoiar formação e fiscalização;

- ISA: apoio para assessoria e divulgação;
- SEMA/Prefeitura SGC: apoiar financeiramente e reconhecer por meio de decreto municipal.

2-Geração de renda por meio de artesanatos e produtos da roça.

Propostas:

- Organizar produção e venda de produtos locais com foco em artesanatos e produtos da roça;
- Criar mecanismos de venda que sejam de ciência e de acordo comum entre produtor consumidor. Ex: feiras de produtores (as);
- Oficinas de precificação de produtos, formação para estratégias de comercialização. Comunicar os resultados das oficinas para comunidades e associações;
- Estimular a relação de troca entre os indígenas e não só a venda;
- Criar um espaço para venda e beneficiamento de produtos da roça e do extrativismo;
- Discutir e estabelecer formas jurídico- administrativas especializadas para comercialização que respeitem os meios de organização tradicional;

Responsáveis:

- Associações indígenas: organizar produtores e propostas de produção;
- FOIRN: assessoria às associações e articulação institucional;
- IDAM e SEMPA: assessoria técnica e apoio na infraestrutura básica;
- ISA: assessoria para organização das oficinas e arranjos institucionais;
- Wariró: criar espaço de venda e divulgação dos produtos.

3-Saúde Indígena.

Propostas:

- Melhoria do sistema de saúde indígena, infraestrutura e presença da equipe nas comunidades;
- Contratação em regime especial e reconhecimento de conhecedores tradicionais (homens e mulheres);
- Integrar ao planejamento e execução das políticas as recomendações e encaminhamentos resultantes dos espaços participativos de governança;
- Melhorias para o transporte de atendimento e remoções de pacientes.
- **Responsáveis:** MS, DSEI-ARN/ SESAI, CASAI, Agentes Indígenas de Saúde, DNIT, SEMSA-SGC.

4-Educação Escolar Indígena.

Propostas:

- Melhoria do sistema de educação escolar indígena, sua infraestrutura e formação de equipe;
- Contratação em regime especial e reconhecimento de conhecedores tradicionais (homens e mulheres);
- Incorporar ao planejamento e execução das políticas as recomendações e encaminhamentos resultantes dos espaços participativos de governança;
- Melhorias de transporte das comunidades para acesso aos serviços de educação.
- **Responsáveis:** MEC, SEMED-SGC, SEDUC-AM, Prefeituras Municipais com apoio da FOIRN, FUNAI e ISA (PGTA CAIARNX, 2020, 29-52).

As perguntas das entrevistas forneceram subsídios para a elaboração do PGTA, conforme orientam a PNGATI e o próprio PGTA. Portanto, a pesquisa constitui um desdobramento da PNGATI, construída a partir do mapeamento e do zoneamento baseados na história vivida, nos saberes e nos conhecimentos atuais dos povos indígenas.

A pesquisa também buscou contemplar os saberes ancestrais e os conhecimentos praticados na atualidade, os impactos do encontro desses saberes com os saberes ocidentais e a atuação das políticas públicas de saúde, educação e assistência social, que são direcionadas para atender os povos da TI Alto Rio Negro. No entanto, esses levantamentos não foram aprofundados especificamente com o povo Werekena, como afirmou Antônio Cândido Baltazar. Por essa razão, as particularidades do povo Werekena não foram devidamente consideradas.

O povo Werekena tem o direito e a autonomia de elaborar e construir seu próprio projeto de vida, com uma Educação Escolar Indígena específica e diferenciada, o manejo sustentável dos elementos existentes no território, a valorização das práticas culturais e a manutenção de seus saberes. Era esse o horizonte esperado com a elaboração do PGTA, pois se trata de um projeto que define o futuro de um povo, articulando o presente ao futuro com base no uso do território orientado pelo bem viver e pela autogovernança⁴.

Segundo a FUNAI (2013), as formas próprias de gestão territorial dos povos indígenas devem servir como ponto de partida para a construção dos planos de gestão. Muitas vezes, os PGTA são desenvolvidos a partir de temas mobilizadores, como o fortalecimento de determinada atividade econômica, reivindicações por regularização fundiária ou impactos de empreendimentos sobre a Terra Indígena. Esses temas podem se expandir para discussões mais amplas sobre o futuro da população indígena e sua relação com o território.

Conforme os resultados da pesquisa realizada no rio Xié, a maioria dos professores, comunitários e estudantes que vivem nas comunidades não compreende o que é um PGTA nem para que ele serve. Isso ocorre porque faltou

⁴ O tema será discutido com mais detalhes no próximo capítulo que trata sobre terra e território Werekena.

articulação por parte da FOIRN e dos pesquisadores, que deveriam ter desempenhado o papel de conscientizar e garantir que o povo compreendesse a importância e os objetivos do PGTA.

Eu particularmente, não sei para que serve o PGTA. Os nossos representantes nunca falaram para nós o que e para que serve o PGTA. Já ouvi falar, mas não sei para que serve, falta articulação da ACIRX, dos representantes da FOIRN que trabalham com isso. Aqui na comunidade de Anamuim, temos nossa organização própria feita por nós mesmo, área da nossa pescaria, caçaria, terra para fazer roça. Organizamos nosso calendário interno junto com a escola e comunidade (João Candido – Werekena, Líder da Comunidade Anamuim R. Xié, 06 de junho 2024).

Em cada roda de conversa e reunião realizada por mim, durante a pesquisa nas comunidades que compõem o território Werekena em 2024, os participantes afirmaram que a FOIRN, o ISA e a FUNAI não chegaram até essas comunidades para mobilizar ou apresentar os planos de trabalho. Relataram que apenas as lideranças eram convidadas para encontros, assembleias e reuniões. No entanto, quando essas lideranças retornavam às comunidades, não repassavam o conteúdo discutido. O povo Werekena deveria ter participado de maneira mais direta, por meio de consultas e oficinas sobre a PNGATI e o PGTA.

A pesquisa demonstra que a elaboração e construção do PGTA no Alto Rio Negro não ocorreu com a consciência e a participação efetiva do povo Werekena. Isso rompe o elo e os princípios estabelecidos pela PNGATI, que determina que os PGTA's devem ser elaborados de forma participante, a partir dos saberes, conhecimentos e valores próprios de cada povo.

O resultado do PGTA que chegou ao conhecimento do povo Werekena, segundo os relatos coletados, limitou-se ao Acordo de Convivência entre as comunidades. Esse acordo estabelece regras que delimitam os espaços geográficos entre uma comunidade e outra, definindo áreas de abrangência de cada povo. Muitas vezes, essas delimitações geram conflitos, pois restringem atividades como pesca e roça sem a permissão da comunidade vizinha. O Acordo de Convivência foi elaborado pela FOIRN e pela ACIRX, juntamente com as comunidades, em 2023, na comunidade de Tunú Cachoeira, sendo apresentado como um dos resultados das propostas do PGTA. Contudo, trata-se de um acordo formulado com uma lógica ocidental, distante dos saberes ancestrais. Os ancestrais não delimitavam a terra, pois a terra era de todos.

O povo Werekena possui seus próprios saberes e formas de organização em cada comunidade. Esses conhecimentos deveriam integrar o PGTA. As consultas e a participação do povo Werekena nas instâncias de política nacional e no movimento indígena, assim como sua participação direta nos processos de tomada de decisão, deveriam ser contempladas em todos os aspectos previstos na PNGATI e no PGTA, com respaldo legal. Os saberes ancestrais sobre gestão territorial também não aparecem entre as quatro propostas prioritárias. As propostas registradas concentram-se nas demandas atuais, observadas apenas na dimensão presente da vida comunitária. Há referências parciais à valorização dos sábios na área de saúde e educação, mas não existe uma proposta efetiva que esteja sendo executada na prática, como a contratação formal de sabedores.

Além disso, os sabedores de conhecimentos ancestrais também têm sido impactados pela lógica capitalista. Atualmente, muitos realizam práticas de cura mediante cobrança por seus serviços, algo que não ocorria anteriormente. A retribuição era simbólica e realizada pela família do paciente. Esse cenário evidencia o choque entre os conhecimentos ancestrais e a sua transformação em mercadorias, o que altera profundamente os sentidos e valores dessas práticas tradicionais.

CAPÍTULO III – TERRA E TERRITÓRIO NA VISÃO DO POVO WEREKENA, LUTAS PELA AUTONIMIA NO TERRITÓRIO

3.1. Terra e Território e Território para o povo Werekena e outras concepções

Durante muito tempo, o povo Werekena habitou a região do rio Xié, conhecido como rio de “espuma, Tiyé”, devido às inúmeras cachoeiras que possuem nomes e significados próprios, transmitidos pelos saberes ancestrais Werekena. Ao viajar pelo rio Xié durante o período de vazante, é possível perceber a quantidade de cachoeiras e a grande formação de espumas ao longo de seu curso. O rio Xié apresenta matas de terra firme, áreas de caatinga com matas altas, igapós e igarapés. Entre os tipos de vegetação presentes estão o buritizal, o patawazal, o piaçabal, o caranazal e outras espécies arbóreas.

A região abriga uma ampla diversidade de animais, como anta, paca, cutia, veado e tatu, além de aves como mutum, jacú, inambu, tucano e várias outras. O rio Xié também possui grande variedade de peixes, como aracu branco, aracu pintado, acará, pacu, tucunaré e peixes noturnos como anujá, jandiá e dakiru. Há ainda espécies de macacos, como guariba, barrigudo, macaco-prego e kayarara, assim como quelônios, entre eles o cabeçudo, além de jacarés e outras espécies.

Na região existem lugares sagrados, como lagos, pedras e serras, cada um com histórias que são contadas e compartilhadas oralmente entre as gerações.

Ao falar de Terra e Território no contexto Werekena, fala-se do rio Xié. Este rio é a terra, o mundo, e a terra compreende tudo o que nela existe. A terra não é apenas o chão, mas inclui todos os seres que vivem no território do rio Xié. São os espíritos da floresta, os espíritos das águas. Para os Werekena, o território corresponde às casas onde habitam cada um dos elementos ou espécies de seres citados. Todos os seres têm o seu lugar e estão vivos desde as origens, sejam visíveis ou invisíveis. Animais, plantas, peixes e lugares sagrados têm suas mães protetoras. Essa mãe é conhecida como Mãe Terra ou Mãe Xié, que também é a mãe dos Werekena que ali vivem.

Todas as espécies como a piaçaba, os animais, as pedras, os lagos, as caças e os peixes têm a mãe deles. Essa mãe protege os filhos, se nós matamos muitos, ela faz mal para nós e nós acabamos adoecendo. Por

isso nós humanos devemos cuidar bem deles, respeitar a natureza e saber usar para não matarmos muitos. Nós, gentes, também se protegemos com nossos benzimentos e com nossos saberes. A terra é tudo, é nossa morada, nossa casa e a casa de tudo que ali moram (Divinório Candido – Werekena, Tunú Cachoeira 2024).

A terra, para o povo Werekena, é o lugar onde se realizam os planejamentos de vida sem interferência do Estado, onde tudo é conduzido com autonomia própria. Pode-se dizer que a terra é o espaço onde reina a autogovernança do povo. Quando se fala em autogovernança, trata-se de uma organização própria, que pode ser comunitária ou articulada entre diferentes comunidades.

O planejamento da autogovernança Werekena deve ser construído coletivamente por toda a comunidade, de modo que os planos sejam elaborados por todos e para todos.

Na nossa comunidade temos nossas organizações comunitária, como da igreja local, do esporte, da escola, das lideranças e da saúde. Cada um definimos o seu funcionamento, temos um calendário feita por todos nós. Nela, temos as aulas escolar, os atendimentos de agente de saúde, nossas datas comemorativas, época de piracema, época de colheita e outras atividades que fazemos, ajuris, Dabukuri e outras coisas que fizemos durante o ano. Tudo isso é terra para nós. Porque tudo que vamos fazer vamos precisar da terra. Terra é nos e tudo o que nela está (Hudson Tomás – Werekena, professor indígena, Anamuim, 2024).

Para o povo Werekena, não há distinção entre terra e território, conceito que será detalhado a seguir. No saber Werekena, tudo o que está presente em um determinado lugar faz parte da terra. A terra não é apenas o chão, mas tudo o que ali existe, incluindo os espíritos da floresta, as águas, os seres vivos e os seres não vivos. Tudo pertence à terra. Ela é compreendida como o lugar de pertencimento, o espaço onde o povo se sente bem, vivendo em harmonia com a natureza, sendo parte dela, comunicando-se e relacionando-se com todos os elementos presentes.

O povo Werekena se autodenomina “Xié Wara”, que significa do rio Xié, nascido no Xié, que vive no Xié, filhos do rio Xié. Por essa razão, em vez de dizer “Terra Xié”, o povo denomina apenas “Xié”.

O Xié é a nossa Mãe, a nossa casa, a casa do povo Werekena e de todos os seres vivos e seres não vivos, de todos os encantados que moram ali. Quando falo de casa, digo que a mãe Xié tem uma organização coletiva que pertence a nós e de todos que vive aqui. Pois tudo o que está ali, pertence a nós e de todos, e todos fazem parte do Xié. Eu chamo o Xié como nossa casa, porque o que há na casa é de todos. Compreendo que a terra e território é isso, porque também, não existia essas palavras na nossa língua, são palavras trazida pelo homem branco, que chamo de

Kariwa (Divinório Candido, Pajé Werekena, morador da comunidade de Tunú, maio 2024).

Segundo o que o senhor Divinório relata na citação, Xié não é apenas o rio, mas tudo o que existe naquele lugar. Ele afirma que não há, entre os Werekena, um conceito próprio de terra e território, pois tais noções foram trazidas pelos homens brancos, designados como “Kariwa”. O termo Kariwa também surge no contexto da colonização para se referir às pessoas de pele branca, significando bonito ou lindo. Esse conceito, no entanto, reforça uma visão que inferioriza o povo indígena, ao atribuir às pessoas brancas maior inteligência ou civilização.

Para o povo Werekena, portanto, terra e território são designados simplesmente como Xié ou Xié Wara.

Terra e território chamados de Xié, é tudo que há naquele lugar de pertencimento, chamamos de “Xié Wara” Por isso, a nossa terra, a nossa mãe, a nossa casa deve ser cuidada e protegida contra os invasores, que entendem ou pensam que a terra é apenas um pedaço de terra que pode ser comercializada e vendida como se fosse mercadoria e que tem preço ou que serve apenas para cultivar. Para mim terra é tudo que ali se compõe e que tem uma organização própria de como vai ser vivida e utilizada e cultivada e cuidada a terra para que continue existindo todas as espécies que vive ali. Seria uma regra de vivência para que não seja usada de forma indevida (Antenor Waroya Baltazar, Werekena, professor indígena, comunidade Boa Esperança, 12 de junho de 2024).

A partir das citações, compreendo que existem dois tipos de terra ou território. O primeiro seria o território da morte, que corresponde ao espaço onde os grupos indígenas deixam de se organizar e acabam cedendo suas terras aos inimigos, permitindo que o território seja destruído. O segundo seria o território da vida, aquele no qual nos organizamos para resistir e existir, garantindo que o solo, as pedras sagradas, as plantas e os animais continuem vivendo. É o território no qual há respeito pelos rios, pelas árvores e por tudo o que existe, reconhecendo que ali existem culturas vivas que precisam ser cuidadas e protegidas contra os homens que destroem.

Este é o lugar que nossos ancestrais deixaram. Esse lugar, também considerado sagrado, é nosso território. Território onde nós nos reproduzimos e onde cada ação tem significados, vida e trabalhos. As matas nos dão recursos para construção das casas, alimentação, produção das roças, de elementos medicinais, é onde caçamos e pescamos. Ou seja, nosso território nos dá o bem viver. Por isso é considerado como mãe, natureza e bem-estar. A terra é a casa do povo (PGTA CAIARNX, 2020, p. 7).

O PGTA Wasu apresenta o conceito de terra segundo Braz França (2021):

Os nossos ancestrais sempre nos ensinaram como devemos viver bem, em plena harmonia com outros seres vivos dessa terra mãe. É preciso aliar isso às ferramentas atuais sem deixar que estas desconsiderem esses ensinamentos. Até 60 anos atrás a gente não tinha preocupação com a sobrevivência. O futuro estava garantido na natureza, agora mudou. Temos que pensar em economia, produzir para ganhar um pouco de dinheiro, há despesas de escola, roupa, sabão, sal. Por conta dessas situações é que existem essas políticas, esses PGTA's. Não é que ele vai nos ensinar a ser índio. É para que possamos entender o que o governo pensa e saber dialogar com ele. (Braz França, liderança Baré, ex-diretor da FOIRN, 2021).

Atualmente, existem não indígenas que, orientados por um pensamento capitalista, discordam da nossa forma de viver de maneira comunitária. Não aceitam nossa maneira de compreender a terra, nem a forma como construímos nossa existência a partir da cultura e dos saberes próprios. Por outro lado, existem acadêmicos cujas concepções de território se aproximam da visão do povo Werekena ou dialogam de modo favorável com ela.

Um dos grandes ensinamentos que os povos indígenas têm nos transmitido, desde tempos imemoriais, é o de saber conviver com a Mãe Terra, dedicando-lhe respeito, amor e profundo zelo. Na visão desses povos, a terra é mais do que simplesmente o lugar onde se vive. Ela é sagrada, é capaz de fazer germinar e de acolher plantas, animais e uma infinidade de seres vivos, além dos humanos, compondo assim ambientes onde a vida frutifica em todo o seu esplendor. Assim sendo, a terra está na base do Bem Viver. No entanto, nem todas as comunidades indígenas brasileiras podem usufruir do direito de viver em seus territórios tradicionais, ou seja, estão sem possibilidade de vivenciar a condição primordial do Bem Viver (Suess, 2010, n/p).

Suess (2010) afirma que os saberes indígenas sobre a Terra são ensinamentos fundamentais para a construção do bem viver, pois é na terra que se encontram todos os elementos sagrados. Contudo, muitos povos estão afastados de seu bem viver justamente porque necessitam da terra para existir plenamente. Dessa forma, o autor compreende que a terra é um lugar sagrado e que ela corresponde a tudo o que há no espaço.

Para os povos indígenas que habitam o Brasil, terra é tudo, passado, presente e futuro. Casa dos espíritos, da memória, dos ancestrais e de suas descendências. Não há como desvincular a origem da humanidade da terra. Humanidade e todos os seres, vivos ou não, fazem parte da terra numa visão integrada de mundo. Terra e território não são mercadorias e não têm preço, mas são e estão ligados diretamente à existência desses povos [...] Território se confunde com a visão indígena de terra. Seria uma extensão do conceito de terra, que adquiriu um cunho político conjuntamente com a ideia de limite. Em tempos passados, os povos

indígenas não precisavam pensar em limites para caçar, pescar, coletar ou fazer roça. A terra não tinha limite, agora tem. Nasce, então, a concepção de território, terra com limites. Portanto, houve a apropriação diante da necessidade pelo contato com a sociedade ocidental do termo território pelos povos indígenas com o significado de terra com limites. Não há diferença entre a terra e o território para os povos indígenas, passando a ter o mesmo significado e importância (Faria, 2003, p.4).

Faria (2003; 2021) relata que o termo território, assim como nação e autodeterminação, foi incorporado pelas comunidades indígenas e utilizado, a priori, como instrumento de reivindicação da autonomia e de organização territorial a partir das especificidades de cada comunidade, possibilitando que gerenciem seus próprios projetos de vida. Portanto, o termo território não existia nas línguas indígenas. Ele surge a partir do contato, da resistência e das lutas coletivas.

A autora ressalta ainda que, para as nações indígenas, o território significa uma terra contínua, com autonomia e soberania, onde se vive com distintos costumes, histórias e filosofias. A autonomia e a soberania referentes ao território consistem em um sistema de autogoverno, no qual o poder de decisão e de planejamento do futuro está nas mãos dos próprios indígenas. Assim, a autonomia e soberania dizem respeito ao território e ao autogoverno exercido por nós mesmos em nossas terras, sendo a comunidade quem define as formas de autogovernança a partir de uma consciência coletiva.

Dessa forma, o planejamento e o futuro da comunidade estão em nossas próprias mãos. A autonomia reivindicada deve partir da nossa própria realidade, pois é ela que possibilita nossa sobrevivência física e a preservação de nossa cultura.

A concepção de território só passou a ser usado pelos povos indígenas após o contato e com a demarcação de suas terras e consequentemente, também os conceitos de territorialização e territorialidade que não fazem parte das concepções epistemológicas próprias desses povos. Mas a geografia e os conhecimentos geográficos mesmo que alienígenas a episteme indígena pode ser usada de uma forma decolonial e intercultural em prol dos direitos indígenas pois todos os argumentos usados partem da lógica ocidental de pensar o mundo e não a partir das cosmovisões indígenas (Faria, 2024, p.139).

Conforme os acadêmicos Santos (1996), Haesbert (2004) e Faria (2003, 2021, 2024), os conceitos de terra e de território devem ser estudados e compreendidos de forma descolonial e ampla, a partir da realidade vivida pelos povos em seus territórios.

Como afirma Haesbert (2004), o território nasce como base material, funcional e simbólico-afetiva.

Se nos reportarmos à origem etimológica, entretanto, *territorium* pode ser relacionado tanto a terra, espaço material, concreto, quanto a *terrere*, do verbo amedrontar. Assim, de alguma forma pode-se afirmar que território nasce com uma dupla conotação: uma, mais material-funcional, outra, mais simbólico-afetiva. Se ao delimitarmos um território este adquire função de controle de fluxos, ele também pode proporcionar sentimento de segurança e identificação para quem está no seu interior, e de medo ou insegurança para quem, do lado de fora, está impedido de acessá-lo (Haesbert, 2004, p.1).

Haesbaert (2021) analisa o território a partir de diferentes enfoques e elabora uma classificação na qual se identificam três vertentes básicas: 1) jurídico-política, segundo a qual o território é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce determinado poder, especialmente de caráter estatal; 2) cultural(ista), que prioriza dimensões simbólicas e subjetivas, entendendo o território como produto da apropriação realizada por meio do imaginário e da identidade social sobre o espaço; 3) econômica, que destaca a desterritorialização em sua perspectiva material, compreendida como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação capital–trabalho.

Nos últimos anos, tem-se buscado analisar as especificidades desse conceito a partir de uma perspectiva latino-americana e descolonial (Haesbaert, 2021), apontando interlocuções e contraposições em relação às abordagens territoriais de matriz europeia e eurocêntrica. Entre as especificidades dessa abordagem no contexto geo-histórico latino-americano, podem-se mencionar:

- a ampliação do conceito de território e, conseqüentemente, de poder, chegando inclusive a ser empregado como sinônimo de espaço social ou geográfico, como aparece em alguns momentos da obra de Milton Santos (1996), além de ser concebido como “território integral de vida” (incluindo a dimensão natural) nas práticas político-territoriais de grupos indígenas da Amazônia peruana;
- a difusão do conceito de território não somente como categoria analítica, no campo intelectual, mas também como categoria da prática, especialmente entre movimentos de resistência na luta por terra e por território, como ocorre no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), entre povos

originários e afrodescendentes (povos tradicionais no Brasil) e nas periferias urbanas, onde o território se tornou ferramenta de identificação, organização e luta, conforme também discutido por Faria (2003, 2018, 2020, 2021, 2024);

- a concepção de corpo-território, presente sobretudo no movimento feminista de base indígena, na qual o corpo é compreendido como o primeiro e/ou o último espaço a ser defendido, tornando-se igualmente instrumento de luta política, especialmente para as mulheres, por ser alvo de violências físicas e simbólicas; essa concepção pode ainda ser expandida ao corpo da Terra, como entre os indígenas Wayuu da Venezuela.

Na concepção de Faria (2003), o processo de territorialização pode ser entendido como o momento em que um grupo social passa a ocupar e a definir uma porção do espaço a partir de seus usos, práticas e referências culturais. Dessa dinâmica emerge a territorialidade, compreendida como a identidade construída na relação mútua entre as formas de uso do território e os modos de vida de um povo. Assim, a cultura orienta a organização territorial ao mesmo tempo em que o próprio território condiciona e molda as práticas socioculturais, influenciando atividades como caça, pesca, coleta, agricultura e toda a estrutura de organização social que se vincula ao modo de habitar e apropriar-se desse espaço.

Nesse sentido,

[...] o processo de reterritorialização promoveu a criação de novas territorialidades e o compartilhamento do território entre povos de diferentes culturas, antes não experimentado por questões culturais, políticas e sociais próprias. Mas o que se compartilha é o território e não as territorialidades porque há o respeito mútuo entre eles e autonomia para continuarem sendo quem são com seus costumes, expressões culturais, formas de aprender, de uso de território a partir de estratégias de resistência e sobrevivência física e cultural. Uma terra demarcada com culturas diferentes e outrora territórios diferentes são exemplos de interculturalidade, com respeito às diferenças e igualdade de direitos. Forma de resistência ao processo de desterritorialização (Faria, 2021, p. 14).

Mais que uma entidade físico-material, o território deve ser compreendido em uma perspectiva relacional, inserido em um conjunto de relações sociais econômicas, políticas, culturais e socioambientais que constantemente o redefinem, em um movimento contínuo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (Raffestin, 1993).

Raffestin (1993) foi um dos autores pioneiros na abordagem do território. Em sua obra, destaca-se o caráter político do território, bem como sua formulação sobre o conceito de espaço geográfico, entendido como substrato, como um palco pré-existente ao território. Nas palavras do autor:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente [...] o ator “territorializa” o espaço (Raffestin, 1993, p. 143).

Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator territorializa esse espaço

[...] onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. (...) o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder [...] (Raffestin, 1993, p. 144).

Na análise de Raffestin (1993), a construção do território revela relações marcadas pelo poder. Por isso, torna-se essencial enfatizar uma categoria fundamental para a compreensão do território, que é o poder exercido por pessoas ou grupos, sem o qual não há definição territorial possível. Poder e território, embora possuam certa autonomia conceitual, devem ser analisados conjuntamente para a consolidação do conceito de território. Assim, o poder é relacional, pois está presente em todas as relações sociais.

Nos tempos atuais, essa concepção de Raffestin tem grande pertinência para compreender a luta do movimento indígena pela demarcação de terras e contra o marco temporal.

Mais que um espaço absoluto ou um “sistema de objetos” apreensível de modo isolado, o território é, como propõe Milton Santos (1996), um “sistema de ações”, articulado e definido pelo uso que dele se faz. Essas relações devem ser compreendidas como existentes não apenas entre objetos especializados, mas também como constituintes desses objetos, através e no interior deles. Dessa forma, tanto quanto a delimitação física do território, é fundamental compreender as propriedades que ele incorpora e que o definem, como ocorre no caso do território estatal, cuja soberania se expressa no campo jurídico de validade das leis segundo sua abrangência ou extensão espacial. Desse entendimento decorre a

importância da territorialidade como conjunto de propriedades que possibilitam a existência de um território.

A concepção do Estado brasileiro compreende terra e território como espaços de domínio e lucro. A terra é vista como riqueza. Segundo Saquet (2011), ao abordar território e territorialidade, o território é entendido como produto da ação e da gestão do Estado, que utiliza o conceito de área para explicitar a relevância de sua atuação na formação do Brasil enquanto Estado nacional. Há uma compreensão predominante do poder concretizado a partir das ações estatais; no entanto, o autor também reconhece a existência de poder em outras relações sociais, o que representa um avanço considerável, ao ampliar a leitura do território e integrar aspectos materiais e imateriais.

Saquet (2004) compreende o território como produzido espaço-temporalmente pelas relações de poder engendradas por um determinado grupo social. Assim, o território pode ser temporário ou permanente e se efetiva em diferentes escalas, não se restringindo à noção convencional de “território nacional” sob gestão do Estado-nação.

Como mencionado, o território para o Estado é instrumento de poder, de controle das pessoas, de suas relações e das formas de uso e ocupação pelos grupos sociais. Dessa forma, a terra demarcada para os povos indígenas representa uma redução drástica dos territórios originários, como ocorre com os povos indígenas do Alto Rio Negro, entre eles o povo Werekena.

Para o Estado, o conceito de terra e de território possui explicações próprias, distintas da concepção indígena. Segundo Souza (1995), a palavra território evoca o “território nacional” e remete imediatamente ao Estado, gestor por excelência desse território, responsável por administrar seu poder sobre grandes extensões, sustentado por sentimentos patrióticos, e encarregado de governar, dominar e defender o território pátrio. O gestor estatal é o privilegiado nesse processo, detendo o poder sobre a terra e sobre a riqueza nela existente. Assim, o território nacional é controlado pelo Estado dentro de limites demarcados por fronteiras político-administrativas.

Souza (1995) também afirma que, para o Estado, o território pode ser influenciado ou controlado por instituições, organismos e empresas que muitas

vezes extrapolam os limites dos territórios nacionais. A Organização das Nações Unidas (ONU), o Fundo Monetário Internacional (FMI), a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), a Organização Mundial do Comércio (OMC), o Mercosul e a União Europeia são exemplos de entidades que interferem direta ou indiretamente nas decisões dos governos nacionais. Isso demonstra que há impactos na gestão territorial dos Estados, bem como desafios para o controle pleno do domínio estatal sobre seu território.

Santos (2002) reconhece que o território é apenas o fundamento do Estado-nação, mas que, enquanto território usado, designa o conjunto de objetos e ações, sinônimo de espaço humano e habitado. O território é compreendido também no período contemporâneo como marcado pelo capitalismo e pela globalização do dinheiro. Dessa forma, o Estado passa a ver os elementos existentes na terra e no território como lucro, tudo devendo ser organizado segundo a lógica da movimentação do capital por meio da compra e venda de bens e serviços.

A maior resistência dos povos do Alto Rio Negro, atualmente, é contra a invasão do sistema capitalista e dos costumes da sociedade ocidental de consumo, que promovem desigualdades e incentivam o pensamento individualista no cotidiano das comunidades.

Essa concepção difere profundamente do entendimento indígena de território. Para o povo Werekena, o território é sagrado. Nele está a memória viva dos ancestrais. E a terra, para nós, é de uso coletivo, e não responsabilidade exclusiva de um gestor.

É difícil para a sociedade capitalista entender essa concepção de terra e território dos povos indígenas, pois não a consideram como mercadoria e propriedade privada. O uso e a posse da terra e do território são coletivos. Não há a necessidade da propriedade privada por cada família, clã, pois eles sabem os limites de seus usos pois a terra é tudo. [...] Na visão do Estado, terra é apenas uma categoria jurídica, uma porção superficial do território, cabendo aos povos indígenas apenas o direito ao usufruto e não à sua propriedade, sem a possibilidade de geri-la como decidirem. Em tempos atuais, a terra e o território são discussões associadas à autonomia e ao direito de sobrevivência física e cultural dos povos indígenas no Brasil. [...] a concepção de terra associada à visão capitalista com valor de troca, considerada como mercadoria, apenas uma porção da superfície na qual lhe é atribuída um valor como propriedade privada e limites de poder ou mesmo da ciência ocidental e da academia. Trata-se de reconhecer e aceitar as epistemologias próprias desses povos. A categoria espacial jurídica Terra Indígena (TI) reconhecida pela Constituição Federal de 1988 (CF/1988), mesmo sendo um avanço para

os povos indígenas por ser reconhecida esta como um direito fundamental, e sua demarcação ser apenas um ato administrativo, limita e reduz o tamanho real da terra e do território na concepção indígena. O que se demarca não é a terra ou o território, mas apenas uma parte porque a maioria da sociedade nacional é preconceituosa e discriminatória em relação aos povos indígenas enquanto os políticos, os latifundiários, as mineradoras, os garimpeiros, os madeireiros afirmam ser “muita terra para pouco índio” (Faria, 2021, p. 5).

Os povos indígenas do Alto Rio Negro, inclusive o povo Werekena, ao longo de toda a história de aproximação com os não indígenas, nunca se sentiram satisfeitos com o domínio europeu e, posteriormente, com o controle exercido pelo governo brasileiro. Mesmo inseridos em uma relação profundamente assimétrica de poder, conseguiram agir e reagir diante da sociedade envolvente.

É necessário reconhecer que sempre elaboramos estratégias de resistência em defesa do nosso território, obtendo conquistas significativas. Falar sobre a história, a memória e a vivência do povo Werekena é revelar uma das fases mais obscuras e violentas do processo de colonização eurocêntrica, marcada pela catequese, pela exploração comercial e pela implantação de escolas que buscavam formar o povo Werekena segundo princípios da sociedade ocidental capitalista e colonizadora, visando integrar-nos à sociedade brasileira.

Por outro lado, ao analisar os caminhos das diversas formas de resistência dos Werekena diante da dominação e exploração impostas pela sociedade e pelo sistema hegemônicos, percebe-se que o processo não ocorreu em via única. Não foi determinado apenas pelo conquistador, mas se estruturou em uma dinâmica de conflitos contínuos, tanto com outros povos indígenas quanto com os invasores não indígenas.

Na prática, a Terra Indígena só é reconhecida após o processo administrativo de regularização fundiária realizado pela FUNAI. De modo geral, os preceitos constitucionais referentes à proteção e à inviolabilidade das Terras Indígenas vêm sendo desrespeitados por grupos econômicos, como madeireiras, mineradoras e latifundiários, além de agentes políticos e do próprio Estado brasileiro (ISA, 2020; CIMI, 2021).

3.2.As Leis que Amparam e Assegura os Direitos sobre a Terra e Organização Própria no Território Indígena

Os nossos direitos como povo indígena Werekena, assim como os direitos dos demais povos que vivem em terras indígenas demarcadas ou ainda não demarcadas, são amparados por leis que asseguram nossa relação originária com a terra. Somos os primeiros povos existentes antes do contato com a sociedade ocidental, isto é, muito antes da presença europeia em nossos territórios. Por isso, os direitos constitucionais constituem nossa principal arma de luta e defesa, como afirma o representante do povo Werekena.

Para termos força de luta, devemos conhecer os nossos direitos garantidos na Constituição Federal de 1988 e demais Leis que ampara e assegura os nossos direitos. A Lei que trata sobre nós indígenas Werekena, são nossas armas de lutas e defesa, que garanti a nossa forma de como vamos se organizamos em nossas comunidades, contra os invasores em nossa terra (Jorge, Werekena, Presidente da ACIRX, Campinas rio Xié, 2024).

Apresentamos algumas leis que tratam dos direitos indígenas, as quais asseguram e garantem nossa permanência na terra, bem como nossas formas próprias de organização, autonomia e autogovernança. Viver hoje em território indígena é um ato de resistência, pois os impactos e influências de conhecimentos não indígenas tornam-se cada vez mais intensos. As políticas públicas têm sido ampliadas, e isso faz com que o povo Werekena, muitas vezes, se sinta inseguro.

Reflexões sobre qual será o futuro de nosso povo caso a demarcação da Terra Indígena seja desfeita tornam-se urgentes e necessárias. Por essa razão, este capítulo apresenta as leis que tratam da terra e do território, bem como as lutas que o povo enfrenta na atualidade para garantir sua autonomia e autogovernança dentro do território.

Os Direitos Indígenas na Constituição Federal de 1988

No Capítulo VIII - Dos Índios Art. 231, a Constituição Federal afirma que, são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

No § 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2.º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do

solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. § 3.º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4.º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. § 5.º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6.º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé. § 7.º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3.º e 4.º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. ADCT Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição (BRASIL, 1988, s/p).

O Artigo 231 da Constituição Federal e seus incisos oferecem segurança e esperança para nós, povos indígenas, pois é a partir dele que se fundamenta a demarcação das Terras Indígenas, incluindo a TI Alto Rio Negro, território onde vive o povo Werekena. É essa legislação que ampara e assegura nossos direitos sobre a terra e nossa própria forma de organização, sendo também a base de políticas como a PNGATI e o PGTA.

As leis apontam o caminho que deve ser trilhado. Algumas são cumpridas conforme previsto constitucionalmente, enquanto outras enfrentam longos períodos de morosidade, como ocorre com o Artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que estabelecia que a União deveria concluir a demarcação das Terras Indígenas em cinco anos. Até hoje, isso não foi efetivado. Um exemplo é o processo de demarcação da TI Cué-Cué Marabitanas, ainda não concluído.

Entre as preocupações do povo Werekena está o fato de que a comunidade Vila Nova, localizada no rio Xié e habitada por famílias Werekena, encontra-se fora dos limites da TI Alto Rio Negro. Essa situação gera insegurança e reforça a

necessidade de garantir plenamente os direitos territoriais previstos na Constituição.

3.3. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas

Proclama solenemente a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, cujo texto se apresenta a seguir, como um ideal comum a ser perseguido em espírito de solidariedade e respeito mútuo.

Artigo 1

Os indígenas têm direito, a título coletivo ou individual, ao pleno desfrute de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o direito internacional dos direitos humanos.

Artigo 2

Os povos e pessoas indígenas são livres e iguais a todos os demais povos e indivíduos e têm o direito de não serem submetidos a nenhuma forma de discriminação no exercício de seus direitos, que esteja fundada, em particular, em sua origem ou identidade indígena.

Artigo 3

Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Artigo 4

Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas.

Artigo 5

Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.

Artigo 6

Todo indígena tem direito a uma nacionalidade.

Artigo 7

1. Os indígenas têm direito à vida, à integridade física e mental, à liberdade e à segurança pessoal.

2. Os povos indígenas têm o direito coletivo de viver em liberdade, paz e segurança, como povos distintos, e não serão submetidos a qualquer ato de genocídio ou a qualquer outro ato de violência, incluída a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.

Artigo 8

1. Os povos e pessoas indígenas têm direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura.

2. Os Estados estabelecerão mecanismos eficazes para a prevenção e a reparação de:

a) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência privar os povos e as pessoas indígenas de sua integridade como povos distintos, ou de seus valores culturais ou de sua identidade étnica;

b) Todo ato que tenha por objetivo ou consequência subtrair-lhes suas terras, territórios ou recursos.

c) Toda forma de transferência forçada de população que tenha por objetivo ou consequência a violação ou a diminuição de qualquer dos seus direitos.

d) Toda forma de assimilação ou integração forçadas.

e) Toda forma de propaganda que tenha por finalidade promover ou incitar a discriminação racial ou étnica dirigida contra eles.

Artigo 9

Os povos e pessoas indígenas têm o direito de pertencerem a uma comunidade ou nação indígena, em conformidade com as tradições e costumes da comunidade ou nação em questão. Nenhum tipo de discriminação poderá resultar do exercício desse direito.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas ampara nossos direitos em âmbito internacional, garantindo nossas formas próprias de organização e abrindo caminhos para a liberdade de pensar e construir nossos projetos de vida a partir de nossa realidade e necessidades. Também assegura nossos direitos à igualdade, sem discriminação ou preconceito, seja na escola, no trabalho, na profissão, na saúde, na universidade ou em qualquer espaço onde o direito à igualdade e à liberdade de escolha deva ser garantido.

Entretanto, percebemos que, em muitas situações, essas garantias ainda não se aplicam de fato como previsto na Declaração. Um exemplo evidente está no acesso ao ensino superior: a maioria das vagas permanece destinada à ampla concorrência, enquanto indígenas e negros recebem apenas uma ou duas vagas específicas. Além disso, ainda persiste a visão preconceituosa de que uma pessoa indígena teria menos conhecimento ou menos capacidade intelectual que um estudante não indígena da cidade. Muitas vezes se defende até a necessidade de provas diferenciadas, como se a escola indígena fosse inferior.

Na realidade, o que difere é o modo de vida e o contexto cultural de cada povo. No campo do conhecimento, da ciência, da tecnologia e da formação profissional, temos a mesma capacidade física, intelectual e criativa que qualquer outro estudante. A seguir, apresentamos o Estatuto dos Povos Indígenas.

3.4. Estatuto dos Povos Indígenas

Proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista, Brasília, 5 de junho de 2009.

TÍTULO II - Do patrimônio e da sua administração

CAPÍTULO I - Do patrimônio indígena

Art. 15. Integram o patrimônio indígena, além de outros bens e direitos que sejam atribuídos aos povos ou comunidades indígenas:

I - Os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e a posse permanente dessas terras e das reservadas;

II - O usufruto exclusivo de todas as riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras indígenas, inclusive do patrimônio genético

e da biodiversidade, incluídos os acessórios e os acrescidos e o exercício de caça, pesca, coleta, garimpagem, faiscação e cata;

III - os bens móveis e imóveis dos povos ou comunidades indígenas, adquiridos a qualquer título;

IV - O direito autoral, e sobre obras artísticas de criação das próprias comunidades ou povos indígenas, incluídos os direitos de imagem;

V - Os direitos sobre as tecnologias, obras científicas e inventos de criação das comunidades indígenas;

VI - Os bens imateriais concernentes às diversas formas de manifestação sociocultural das comunidades indígenas;

VII - o patrimônio genético, a biodiversidade das terras indígenas e os conhecimentos tradicionais associados.

Art. 16. São titulares do patrimônio indígena:

I - A população indígena do País, no tocante aos bens pertencentes ou destinados aos indígenas e que não se caracterizem como sendo de comunidades ou povos indígenas determinados;

II - A comunidade ou povo indígena determinado, no tocante aos bens considerados disponíveis localizados na terra indígena que ocupe, ou àqueles caracterizados como a ela pertencentes.

Parágrafo único. Os bens adquiridos com recursos oriundos da exploração do patrimônio indígena pertencem à comunidade ou povo indígena titular do patrimônio explorado, independentemente de estarem registrados em nome de um ou mais de seus membros ou representantes.

Art. 17. Cabe à comunidade ou povo indígena a administração dos bens que integram o seu patrimônio.

Parágrafo único. O órgão indigenista Federal administrará os bens de que trata o inciso I do artigo anterior, podendo administrar também os referentes ao inciso II do mesmo artigo, por expressa delegação da comunidade ou povo indígena interessado.

Art. 18. Cabe ao órgão indigenista Federal oferecer meios para que a comunidade indígena exerça a administração efetiva do seu patrimônio.

CAPÍTULO II - Da proteção territorial e ambiental.

Art. 33. Compete à União, por intermédio do órgão indigenista Federal, proteger e fazer respeitar os bens materiais e imateriais dos povos indígenas nos termos dessa lei.

§1º. A União responsabilizará as pessoas não indígenas por quaisquer atos que causem danos às terras e comunidades indígenas.

§2º. Os povos e comunidades indígenas podem apoiar a União na proteção das terras indígenas, cabendo a esta garantir-lhes os recursos necessários para esta finalidade.

Art. 34. A autorização para o ingresso nas terras indígenas será concedida pelas comunidades indígenas devendo, quando necessário, o ato ser informado ao órgão indigenista Federal.

§1º. O ingresso nas terras indígenas é garantido independentemente da autorização dos povos indígenas, nos seguintes casos:

I - Para as Forças Armadas em terras indígenas, em cumprimento de sua missão constitucional;

II - Por ordem judicial ou flagrante delito.

§2º. A prestação de serviços públicos essenciais destinados aos povos indígenas independe de autorização destes, condicionada a concordância por ocasião da consulta prévia de que trata esta lei.

Art. 35. Cabe ao órgão indigenista, quando procurado por qualquer pessoa física ou jurídica que pretenda ingressar em determinada terra indígena, promover a consulta prévia do referido povo indígena, informando-o com clareza sobre a finalidade da visita nos termos do disposto pelo Título V.

Art. 36. Compete ao órgão indigenista Federal exercer o poder de polícia dentro dos limites das terras indígenas, na defesa e proteção territorial e ambiental, para:

I - Interditar, por prazo determinado, prorrogável mediante motivação, as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas para resguardo do território e das comunidades ali ocupantes;

II - Interditar por prazo determinado, prorrogável mediante motivação, áreas ocupadas por povos indígenas em situação de isolamento e os não contatados.

III - apreender veículos, bens e objetos de pessoas que estejam explorando o patrimônio indígena sem a devida autorização legal;

IV - Aplicar multas e penalidades.

§1º. Os veículos, bens e objetos apreendidos dentro de terra indígena na forma do inciso III deste artigo ficam sujeitos à pena de perdimento por dano ao patrimônio público.

§2º. Sem prejuízo da ação penal cabível, os bens apreendidos nas condições do inciso III deste artigo, uma vez aplicada a pena de perdimento, serão vendidos em hasta pública, e o produto da venda será depositado em conta específica do órgão indigenista Federal, para ser aplicado em benefício das comunidades indígenas afetadas.

§3º. Fica o órgão indigenista Federal obrigado, no prazo de 60 (sessenta) dias a partir da promulgação desta lei, a regulamentar o poder de polícia e os procedimentos de fixação e aplicação de multas e penalidades previstas neste artigo, sem prejuízo da aplicabilidade imediata do disposto nos incisos e parágrafos anteriores.

Art. 37. A União, os Estados e Municípios responderão pela ação ou omissão de seus agentes no que se refere à proteção dos recursos ambientais localizados em terras indígenas.

Art. 38. São partes legítimas para a defesa dos direitos e interesses dos povos e comunidade indígenas:

I - O Ministério Público Federal;

II - Os indígenas, suas comunidades e organizações;

III - O órgão indigenista Federal.

Art. 39. Os povos e comunidades indígenas gozarão das mesmas vantagens asseguradas por lei à União, quanto aos prazos processuais, custas judiciais e impenhorabilidade de seus bens, rendas e serviços.

Art. 40. Nenhuma medida judicial será concedida liminarmente nas causas em que os povos ou comunidades indígenas figurem no polo passivo da relação processual, sem a sua prévia audiência e da União, do Ministério Público Federal e do órgão indigenista Federal

TÍTULO IV – Das Terras Indígenas

CAPÍTULO I – Disposições Gerais

Art. 41. São terras indígenas:

I - As terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas;

II - As terras instituídas pela União, Estados e Municípios e destinadas à posse e à ocupação dos indígenas, seus povos e suas comunidades.

§1º. As terras previstas no inciso I deste artigo são aquelas dispostas no art. 231 da Constituição Federal, incluindo-se as terras ocupadas pelos indígenas isolados, interditadas pelo órgão indigenista Federal.

§2º. As terras previstas no inciso II deverão obedecer aos princípios e diretrizes estabelecidas nesta lei.

Art. 42. Os direitos dos indígenas às terras que tradicionalmente ocupam são originários, e independem de reconhecimento por parte do Poder Público.

Art. 43. As terras indígenas são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

Art. 44. As terras indígenas são destinadas à posse permanente dos indígenas, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Art. 45. É vedada a remoção dos indígenas de suas terras, salvo ad referendum do Congresso Nacional, em casos de catástrofe ou epidemia

que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

CAPÍTULO II - Da demarcação das terras indígenas.

Art. 46. As terras indígenas serão administrativamente demarcadas pelo órgão indigenista Federal, de acordo com o procedimento estabelecido em Decreto do Poder Executivo.

§1º. A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do serviço de patrimônio da União e do registro imobiliário da Comarca da situação da terra;

§2º. Contra a demarcação administrativa, processada nos termos dos artigos anteriores, não caberá a concessão de interdito possessório.

Art. 47. O povo ou comunidade indígena interessada poderá solicitar ao órgão indigenista Federal a demarcação da sua terra ou a revisão dos seus limites quando em desacordo com o art. 231 da Constituição Federal.

Art. 48. Cabe à União Federal indenizar as benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé, nos termos do art. 231, §6º, da Constituição Federal.

§1º. Consideram-se de boa-fé as benfeitorias existentes até a expedição da Portaria do Ministro de Estado da Justiça declaratória dos limites da terra indígena.

§2º. Não se aplica aos ocupantes não-indígenas o direito de retenção por suas benfeitorias.

Art. 49. A União Federal deverá promover e priorizar o reassentamento dos ocupantes não-indígenas que preencham os requisitos da reforma agrária, logo após a publicação do ato administrativo que declara os limites da terra indígena.

CAPÍTULO III – Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas.

Art. 50. Constitui encargo da União, por intermédio dos órgãos federais de meio ambiente e indigenista, a manutenção do equilíbrio ecológico das terras indígenas e de seu entorno, mediante:

I - Diagnóstico socioambiental, para conhecimento da situação, como base para as intervenções necessárias;

II - Recuperação das terras que tenham sofrido processos de degradação dos seus recursos naturais;

III - controle ambiental das atividades potencial ou efetivamente modificadoras e com impactos negativos sobre o meio ambiente e a qualidade de vida das comunidades indígenas, inclusive aquelas desenvolvidas fora dos limites das terras indígenas que afetam;

IV - Educação ambiental, envolvendo a comunidade indígena e a sociedade regional na proteção ambiental das terras indígenas e de seu entorno;

V - Identificação e difusão de tecnologias, indígenas e não-indígenas, consideradas apropriadas do ponto de vista ambiental e antropológico.

VI - Fortalecimento das formas tradicionais de gestão ambiental dos povos indígenas;

VII - fiscalização e controle dos ilícitos ambientais.

Parágrafo único - O órgão indigenista Federal definirá uma faixa de segurança etnoambiental no entorno das terras indígenas, com a finalidade de garantir a proteção e o equilíbrio ecológico dessas terras.

Art. 51. Os povos e comunidades indígenas têm autonomia para fazer a gestão territorial e ambiental de suas terras, cabendo à União apoiar e promover estas atividades, respeitados os usos, costumes, tradições e formas de organização social destes povos e comunidades;

Art. 52. Os recursos naturais existentes em terras indígenas, salvo o disposto no Título VI, serão utilizados exclusivamente pelos indígenas de forma direta.

Art. 53. O licenciamento ambiental, em todas as suas fases, de empreendimentos que causem impacto social e ambiental às terras indígenas dependerá de parecer prévio do órgão indigenista Federal, de caráter vinculante, após consulta à comunidade afetada, conforme estabelecido no Título V.

Art. 54. Aplicam-se às terras indígenas as normas jurídicas de proteção ao meio ambiente, naquilo que não contrariem o disposto nesta lei.

Art. 55. As atividades que potencial ou efetivamente causem impacto negativo ao meio ambiente nas terras indígenas somente se admitirão em caso de relevante interesse público da União, conforme previsto em lei complementar.

Parágrafo único. Não se aplica a este artigo as atividades necessárias à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas, conforme seus usos, costumes e tradições.

Art. 56. A reserva legal a que se refere o Código Florestal e sua legislação correlata deverá ser mantida nas propriedades limítrofes de terras indígenas, preferencialmente nas suas divisas junto a estas terras.

Art. 57. Será garantida a participação do órgão indigenista Federal na definição da política de ordenamento territorial e de estratégias de ocupação do território nacional por projetos governamentais ou privados, sempre que haja interesses indígenas envolvidos.

Art. 58. A continuidade ou recategorização das unidades de conservação já existentes, parcial ou totalmente incidentes em terras indígenas, dependerá do procedimento previsto no Título V.

Art. 59. O acesso e a utilização, por terceiros, de patrimônio genético existente nas terras indígenas, respeitarão o direito de usufruto exclusivo das comunidades indígenas, e dependerá de prévia autorização das mesmas, bem como de prévia comunicação ao órgão indigenista Federal, observado o disposto na legislação vigente.

TÍTULO V – Da Consulta Prévia, Livre e Informada

Art. 79. Fica assegurada a participação dos povos e comunidades indígenas no planejamento, formulação, execução, coordenação e avaliação de todos os planos, projetos e programas que possam afetá-los diretamente.

Art. 80. Fica assegurado aos povos e comunidades indígenas o direito de serem consultados de forma prévia, livre e informada, conforme seus usos, costumes e tradições, nos seguintes casos:

I - Medidas legislativas de interesse dos povos e comunidades indígenas que possam afetá-los diretamente;

II - Medidas e atividades administrativas de interesse dos povos e comunidades indígenas que possam afetá-los diretamente;

III - atividades consideradas de relevante interesse público da União desenvolvidas em terras indígenas nos termos de lei complementar.

IV - Atividades no entorno das terras indígenas que lhes acarretem potencial impacto.

Parágrafo único. Os procedimentos da consulta a que se refere este artigo serão estabelecidos por resolução do Conselho Nacional de Política Indigenista.

Art. 81. A realização de consulta prévia aos povos e comunidades indígenas caberá exclusivamente à União, por intermédio do órgão indigenista, assegurado o respeito às seguintes condições, sob pena de nulidade:

I - Respeito à diversidade cultural e à especificidade de cada um dos povos indígenas;

II - Realização da consulta na própria terra habitada pelos indígenas, quando se tratar de atividade obra ou serviço incidente nesta terra indígena;

III - garantia de tradução na língua materna dos povos indígenas consultados, quando necessário;

IV - Presença obrigatória do órgão indigenista Federal e do Ministério Público Federal; V - respeito aos processos próprios de aprendizagem dos indígenas;

VI - Apresentação de documentos e pareceres técnicos em linguagem simples e na forma adequada aos usos, costumes e tradições indígenas;

VII - fortalecimento da tradição oral quando necessário;

VIII - respeito às formas próprias de representação dos indígenas, suas comunidades e povos.

IX - Garantia do direito à informação plena e integral em todas as fases da atividade, obra ou projeto realizado.

Art. 82. O procedimento de consulta prévia deve se dar com a maior abrangência possível mediante a realização de:

I - Reuniões;

II - Seminários;

III - audiências públicas;

IV - Conferências

V - Debates;

VI - Qualquer outro modo de participação das comunidades ou povos interessados.

Art. 83. A consulta prévia buscará a construção de consensos e terá caráter deliberativo e vinculante.

O Estatuto dos Povos Indígenas, como citado acima, foi elaborado como uma proposta da Comissão Nacional de Política Indigenista, em Brasília, em 5 de junho de 2009. Trata-se de um documento pensado por representantes do Estado e por alguns indigenistas para os povos indígenas, e não construído e discutido por nós, para nós. Por essa razão, pode ser compreendido inicialmente como uma proposta de caráter colonial, pois foi formulado externamente às nossas epistemologias e formas próprias de organização. Porém, apesar de suas limitações, o Estatuto abriu caminhos importantes ao buscar resguardar nossos direitos na Constituição, especialmente no que diz respeito à terra e ao território, às culturas e aos saberes próprios, assegurando também a permanência e a segurança dos povos indígenas em suas terras, demarcadas ou não demarcadas.

O Estatuto reforça ainda o direito à consulta prévia, livre e informada antes de qualquer procedimento ou execução de projetos que afetem povos e territórios indígenas. Essa consulta deve ser realizada de maneira consciente e compreensível para todos os membros de uma Terra Indígena ou comunidade, garantindo que a decisão seja realmente coletiva. O documento também reafirma o papel fundamental do poder público federal na proteção dos povos indígenas. Assim, essa declaração estabelece o que deve ser feito, o que podemos fazer e o que não podemos fazer, servindo como referência jurídica e política.

Atualmente, nós povos indígenas, em especial o povo Werekena, precisamos conhecer profundamente as leis que tratam e regem os nossos direitos. Muitas vezes, os interesses do poder público caminham em sentido contrário às legislações que nos protegem. Um exemplo disso é o Projeto de Lei do Marco Temporal, que representa uma grave ameaça aos nossos direitos territoriais, pois é inconstitucional do ponto de vista indígena. A seguir, apresentamos a definição do Marco Temporal.

Definição do Marco Temporal

- Marco temporal é uma tese jurídica segundo a qual os povos indígenas têm direito de ocupar apenas as terras que ocupavam ou já disputavam em 5 de outubro de 1988, data de promulgação da Constituição.
- A tese surgiu em 2009, em parecer da Advocacia-Geral da União sobre a demarcação da reserva Raposa-Serra do Sol, em Roraima, quando esse critério foi usado.
- Em 2003, foi criada a Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, mas uma parte dela, ocupada pelos indígenas Xokleng e disputada por agricultores, está sendo requerida pelo governo de Santa Catarina no Supremo Tribunal Federal (STF).
- O argumento é que essa área, de aproximadamente 80 mil m², não estava ocupada em 5 de outubro de 1988.
- Os Xokleng, por sua vez, argumentam que a terra estava desocupada na ocasião porque eles haviam sido expulsos de lá.
- A decisão sobre o caso de Santa Catarina firmará o entendimento do STF para a validade ou não do marco temporal em todo o País, afetando mais de 80 casos semelhantes e mais de 300 processos de demarcação de terras indígenas que estão pendentes. (Brasil⁵, 2025).

O marco temporal é um dos exemplos de tese jurídica que afetam e impactam diretamente os nossos direitos constitucionais mencionados acima. Mesmo existindo leis que tratam e asseguram esses direitos, há parlamentares que se posicionam contra eles. Elaboram projetos de lei para beneficiar o Estado e grandes latifundiários, que exploram os elementos da terra para gerar lucro e enriquecimento, sem considerar a biodiversidade, a necessidade de proteção da terra para que ela continue existindo, nem a continuidade dos processos de demarcação das Terras Indígenas. Entre elas está a Terra Indígena Cue-Cue-Marabitanas, cuja demarcação precisa avançar para que possamos nos sentir seguros, amparados e devidamente protegidos conforme determinam os direitos e as leis.

⁵ BRASIL. Câmara dos Deputados. Portal institucional. Disponível em: <https://www.camara.leg.br>. Acesso em: 8 dez. 2025.

Nosso modo de ver o mundo é muito diferente do modo de vida da sociedade ocidental, especialmente da lógica capitalista, em que terra, território, elementos naturais, o ar e até as próprias pessoas são transformados em mercadorias. Tudo se converte em lucro, sem preocupação com o fato de que nós, povos indígenas, precisamos da terra para viver. Nossa forma de organizar o conhecimento, aprender, educar e estruturar o território também é distinta. Segue nossas culturas e os territórios onde vivemos. Para nós, a terra é vida, e nossos conhecimentos são preservados ao manter os elementos naturais que fazem parte de nós. Não estamos separados deles.

CAPÍTULO IV - BEM VIVER E SUSTENTABILIDADE DO POVO WEREKENA

A partir da vida dos nossos ancestrais Werekena, suas formas de viver no passado, momentos vividos no contato com os não índios, nos momentos de contatos com os patrões, com os regatões, o sistema capitalista vivo em nosso meio, sistema escolar muitas das vezes são de forma colonizadora que segue o modelo de educação convencional. Hoje, olhamos para nós Werekena, em que situação nos estamos, vivemos em terra demarcada. E muitas de nossas famílias vivem dependendo dos benefícios sociais, através de vendas e cada vez o individualismo domina a nossa mente e a mente dos nossos filhos. Então, como vamos ter o Bem Viver como os nossos antepassados viviam (João Candido – Werekena, liderança, Anamuim rio Xié, 2024).

As rodas de conversa sobre o Bem Viver, realizadas nas comunidades do rio Xié, iniciando por Anamuim e seguindo por Umarituba, Tunú, Cumati-Cachoeira, Santa Cruz, Santa Rosa, Boa Esperança, Campinas e Vila Nova, finalizando em São Marcelino, ocorreram nos meses de maio e junho de 2024 e contaram com a participação de estudantes, professores e lideranças.

Em todas as comunidades, os diálogos tiveram início com uma reflexão profunda sobre a “busca do Bem Viver Werekena”. Para o povo Werekena, essa busca não significa reconstruir um passado idealizado ou recuperar algo perfeito que teria sido perdido. Refere-se, sobretudo, a uma visão e a um planejamento de vida, a um movimento de esperança e de projeção de futuro. É um suspiro de vir a ser, a possibilidade de construir um novo mundo e inaugurar um novo momento para nossas comunidades após o contato. Representa a luta pela realização de um sonho no cotidiano, na forma de viver e resistir do povo Werekena às margens do rio Xié.

Estamos lutando para viver com nossa cultura, revitalizar e falar nossa língua Werekena, comer o peixe pescado no rio, ouvir o som e sentir o cheiro da floresta, viver unidos sem desunião, cuidar e ter respeito pela natureza. Isso é o Bem Viver para nós! Não é Bem Viver está na cidade, dependendo de dinheiro, passar fome, sem a nossa terra, que é a nossa mãe. Nós viemos da terra e por isso somos a terra! Estamos brigando para frear a pressão das coisas que o branco traz para dentro de nossa terra. Hoje o trabalho de Wayuri que é um trabalho coletivo está enfraquecendo. Quando perguntamos quem vai derrubar a roça, as pessoas já perguntam quanto vão pagar pelo trabalho. Ninguém quer trabalhar de graça! (Fleury Werekena, Anamuim, Rio Xié, 2024).

O relato das lideranças propõe uma reflexão sobre os sistemas de vida atuais, que têm como fundamento o Bem Viver do presente ao futuro. Trata-se de uma filosofia indígena que busca os caminhos capazes de sustentar e dar sentido

à vida. Cada comunidade apresenta diferentes formas de organização social e necessidades específicas a serem planejadas e vivenciadas. Orientados pelos princípios da reciprocidade entre as pessoas, da amizade fraterna, da convivência harmônica com outros seres da natureza e do profundo respeito pela terra, nós, povos indígenas, temos construído experiências verdadeiramente sustentáveis que podem orientar nossas escolhas futuras e assegurar tanto a continuidade da existência indígena quanto o futuro da humanidade.

“Os nossos pais nos têm ensinado que, para construir o Bem Viver a partir da prática educativa dos mais sábios, devemos pensar e planejar juntos para todos. Isso significa dizer que é preciso combater as injustiças e tudo aquilo que gera desigualdade”, como relata Jorge Werekena, presidente da ACIRX, em 14 de junho de 2024.

O conceito de Bem Viver indígena não é exclusivo do povo Werekena que habita o rio Xié. Também é uma causa dos parentes que vivem na cidade e, em um sentido mais amplo, de todos os povos indígenas no Brasil. Vivemos em um mundo capitalista que impacta profundamente nossas formas de viver, pensar e organizar. Dessa maneira, o Bem Viver constitui um desafio atual que nos convoca a buscar caminhos para o novo mundo que desejamos construir.

Nós, indígena Werekena que moramos na cidade, estamos ainda com a esperança de poder ter de volta o nosso Bem Viver. No passado, tivemos nosso território, hoje estamos vivendo na cidade de São Gabriel, enfrentando muitas dificuldades. Mesmo assim, com todos esses problemas, resistimos. Convivemos com outros parentes e nos relacionamos bem com outras comunidades porque é nossa forma de ser e nossa forma de viver, é respeitando as pessoas e os seres. Este é, para nós, um momento de luta e, um dia, vamos contar para as nossas futuras gerações a história da conquista do Bem Viver. Hoje estamos lutando para reaver nosso território, para a nossa sobrevivência e para podermos ensinar nossos filhos a viverem dentro da nossa cultura. Não é fácil mudar uma história de muito tempo, mas agora que nossa luta começou, ninguém vai nos intimidar, nem nos fazer esquecer quem somos (Lourivaldo Werekena, morador de São Gabriel, natural de Vila Nova, 20 de junho 2024).

Como não podemos contar com os bancos ou com órgãos públicos, buscamos dentro da própria comunidade as nossas alternativas e soluções. Assim, podemos decidir coletivamente pela criação de um fundo de reserva comunitário. Para alcançar o Bem Viver, é necessário garantir o respeito à terra e fortalecer as práticas de trabalho coletivo.

Bem viver é o povo sorri o tempo todo. O povo comer bem, brincar bem, festejar bem. Produzir muita banana na roça, fazer muita farinha, plantar abacaxi e tudo em grande quantidade. Fazemos isso não para sermos milionários, mas para compartilhar entre o nosso povo. Nós respeitamos a natureza onde vivemos e por isso usamos somente o que é necessário. Também fazemos a coleta seletiva de lixo na comunidade. Espantamos todos os caçadores que matam os animais para comercializarem os animais vivem e estão felizes (José Jarumare, Baré, cacique da comunidade Umarituba, rio Xié, 2024).

Para o Bem Viver, o povo precisa da terra para sempre, como garante a Constituição Federal de 1988 em seu artigo 231. Mesmo com o território Werekena já demarcado dentro da Terra Indígena Alto Rio Negro, permanece o medo de que, em algum momento, essa terra possa ser tomada pelo Governo. Sem a terra, para o povo Werekena, não há possibilidade de Bem Viver, pois é na terra que o Bem Viver se realiza: na plantação, na colheita, na pesca, no cuidado com o rio e com a Mãe Natureza.

Quero que meu filho viva a plantação e a colheita, viva comendo o peixe, que continua bebendo da água pura do Igarapé, do alimento. Não quero ver meu filho tendo que deixar a floresta para trás e ir para a cidade. Na cidade não tem como plantar, não tem como beber água do igarapé e não tem como pescar. Nós precisamos da terra para sempre. É na nossa terra que está o Bem Viver. Estamos lutando por uma causa que é para o bem dos nossos filhos, netos e futuras gerações (Armino – Werekena morador do sítio Pamã, relato feito na comunidade Umarituba rio Xié, junho, 2024).

A maioria das comunidades do rio Xié, durante a pesquisa participante, afirmou que o Bem Viver Werekena começa dentro de nossas casas, na prática cotidiana da convivência coletiva. Não se pode pensar apenas em si; qualquer ação familiar deve ser orientada pelo coletivo e não pelo individualismo. Em nossa crença, é necessário buscar sempre a igualdade entre jovens, homens, mulheres e anciãos. Em nossas comunidades não pode existir violência doméstica, crianças não podem ser espancadas e ninguém deve faltar com respeito aos guerreiros e aos mais velhos.

Na agricultura, devemos produzir para todos. O trabalho precisa ser realizado em conjunto, de modo que ninguém passe fome. Em muitos aspectos da vida cotidiana, já vivenciamos o Bem Viver. Um exemplo marcante são as roças comunitárias, cuja produção era destinada à comercialização e permitiu adquirir, de forma coletiva, equipamentos como raladores e casas de farinha comunitárias.

Essa experiência ocorreu há alguns anos e demonstra um caminho que deve ser retomado.

Segundo Bonin (CIMI, 2015), o conceito de Bem Viver caminha na contramão de um modelo de desenvolvimento que transforma a terra e a natureza apenas em insumos para a produção de mercadorias de rápido consumo. É para sustentar esse modelo capitalista que governos priorizam megaprojetos, grandes barragens, exploração mineral e monoculturas que degradam o ambiente, envenenam a terra e as águas e ameaçam todos os seres vivos.

Podemos, assim, conceituar o oposto do Bem Viver e denominá-lo de Viver Bem. Esse modelo segue a lógica capitalista, que incentiva as pessoas a buscar apenas bens materiais, equipamentos e tendências da modernidade. O sistema capitalista, que chamamos aqui de Viver Bem, constitui o maior desafio para a construção do Bem Viver Werekena e de outros povos que buscam caminhos para o Bem Viver de toda a humanidade.

Bonin (2015) também destaca que o modelo capitalista promove a concentração de bens e riquezas nas mãos de poucos privilegiados, que priorizam regras de competitividade, lucratividade e o ideal individualista de “se dar bem na vida”. A falta de respeito com o diferente e com aqueles que possuem maneiras próprias de viver e pensar é característica marcante dessas elites, especialmente da elite brasileira, profundamente conservadora.

Diante desse sistema que gera injustiças e desigualdades, os princípios do Bem Viver nos orientam a cultivar relações de reciprocidade, respeito e valorização de todas as formas de vida. Encontrar alternativas dentro desse sistema opressor e construir relações solidárias é o grande desafio colocado para todos que acreditam em um mundo diferente. No Brasil, convivemos com uma imensa pluralidade cultural, que nos permite aprender diariamente que a beleza da vida está na diferença, na variedade e na possibilidade do novo, e não na adesão acrítica a um padrão único no qual não há lugar para todos (Bonin, 2015).

Como observamos atualmente, o consumismo e a desigualdade refletem um profundo desequilíbrio no uso dos elementos naturais, culturais e econômicos. Crescimento, expansão e aceleração tornaram-se palavras mágicas, alimentadas por tecnologias cada vez mais sofisticadas, colocadas a serviço da substituição de

trabalhadores e da maximização dos lucros. O atual projeto de desenvolvimento, baseado na produção acelerada e na acumulação de capital, funda-se em relações sociais mediadas pela exploração e alienação, submetidas a uma lógica utilitarista que avalia tudo por custo e benefício (Bonin, 2015).

Os avanços tecnológicos têm servido, em grande parte, para ampliar e acelerar a produção. No entanto, as consequências dessa exploração desenfreada da natureza são imediatas: quanto mais se produz, mais lixo se acumula na terra e mais poluição contamina as águas e o ar. Quanto mais “aquecida” a economia, mais se consome e mais se descarta.

Para alcançarmos uma vida digna, coletiva e sábia, precisamos criar propostas concretas para todos. É necessário diminuir o consumo e reduzir as desigualdades sociais.

É importante ressaltar que o ideal individualista de “se dar bem na vida” constitui um dos princípios centrais do modelo capitalista, que promove injustiça, violência, insegurança e morte de seres humanos condenados a viver em “cinturões de miséria” nas grandes cidades ou em condições desumanas nas áreas rurais. Além disso, o consumo desenfreado devasta florestas e a biodiversidade, colocando em risco a vida de todos os seres, não apenas a vida humana (CIMI, 2015).

O Bem Viver, experiência por centenas de comunidades e povos indígenas na América Latina, pode nos inspirar a repensar valores e práticas da cultura contemporânea. O Bem Viver das culturas indígenas pode ser reinterpretado para se tornar um projeto de vida concreto, capaz de revolucionar nossas maneiras de pensar, nossas formas de interagir com a natureza e nossas relações humanas (CIMI, 2015, s/p).

Paulo Suess (2010) explica que o paradigma Sumak Kawsay, tão debatido atualmente, tem origem quéchua e significa Bem Viver. Não é simples traduzir Sumak Kawsay em palavras, pois se trata de uma noção ampla e complexa que envolve múltiplas dimensões e significados. Pode-se dizer que expressa, ao mesmo tempo, memória e horizonte: por um lado, a memória pré-colonial e tradicional do mundo andino; por outro, o protesto e a luta contra os excessos do capitalismo agroindustrial globalizado. Para o povo quéchua, o passado é compreendido como um mundo imerso no Bem Viver, caracterizado pela convivência harmoniosa entre cosmo, natureza e humanidade. As saídas políticas

assumidas no presente apoiam-se, muitas vezes, na memória de um tempo bom, perdido e idealizado, que é simultaneamente mítico e histórico. Essa memória se converte, frequentemente, em motor de transformações na realidade contemporânea.

Ao tomarmos como referência as construções teóricas e políticas sobre o Bem Viver andino, podemos ampliar a compreensão dessa concepção no Brasil. No “Plan Nacional para el Buen Vivir” (2009-2013), do Equador, encontramos elementos relevantes. O plano propõe uma ruptura conceitual com a noção de desenvolvimento baseada no crescimento acelerado e na produção descartável orientada ao lucro. Seu objetivo é construir uma sociedade justa, diversa, plurinacional e intercultural, a partir de políticas sociais que garantam os direitos fundamentais dos cidadãos. Para isso, defende o redirecionamento dos recursos do Estado para educação, saúde e pesquisa científica, além da democratização do acesso à água, à terra, ao crédito e ao conhecimento.

A importância do paradigma do Bem Viver não está na realização imediata de uma ruptura estrutural, mas na retomada de um horizonte: um futuro sustentado na justiça e na igualdade. A luta indígena pelo Bem Viver integra uma aliança mais ampla pela preservação da vida no planeta. Pensar o Bem Viver exige construir o novo mundo a partir da fonte do saber ancestral, reconstruindo o presente e projetando o futuro. Não basta realizar uma leitura desse passado; é preciso vivê-lo, reaprender com ele e recriá-lo por meio do planejamento coletivo.

Para o povo Werekena e para outros povos indígenas do Brasil, o Bem Viver é uma prática ancestral, existente antes do contato com os não indígenas. Assim, retomar essa forma de vida é hoje uma necessidade que exige discussão, reflexão e conquista coletiva. O Bem Viver diz respeito ao modo de viver de cada povo em sua cultura, crença, território, experiências e práticas. No entanto, para que isso seja possível, é indispensável garantir terras aos povos indígenas dentro de uma perspectiva intercultural, pois o contato já ocorreu e moldou a realidade atual.

Essa memória é fundamental para fortalecer nossa luta. Muitas terras que devem ser demarcadas são essenciais para os nossos mais velhos e para a realização do Bem Viver. As poucas terras já demarcadas são, em geral, pequenas, não comportam as necessidades das comunidades e dificultam atividades básicas

como plantar, construir a casa de reza ou os espaços de saber. A dificuldade é profunda. Essa situação tem levado o povo Guarani, entre outros, a reivindicar seus direitos, que são reconhecidos pelo governo, mas não efetivados na prática.

Muitas de nossas famílias vivem em beira de estradas, debaixo de lonas, entre a rodovia e as fazendas. Na época do calor é muito quente, e no inverno é muito frio. São impactos impostos pelos brancos e pelo desenvolvimento. O Bem Viver para os Guarani não é possível hoje devido à falta de espaço, à falta de terra. Sabemos como viver o jeito de ser Guarani. Mas para isso precisamos também recuperar a nossa terra. E o Bem Viver dos Guarani é compartilhado com todas as pessoas que vivem ao seu redor. É por isso que os Guarani podem ajudar os brancos e, ao mesmo tempo, os brancos podem ajudar os Guarani a recuperar a sua terra (Maurício da Silva Gonçalves, Guarani, CIMI, 2015).

Nas palavras de Heck e Loebens (2012, p. 61), os povos indígenas chegam ao início do século XXI não apenas como sobreviventes, mas como povos portadores de ricas culturas e sabedoria milenar. A partir disso, consolidam-se como importantes atores sociais, políticos e étnicos, oferecendo contribuições significativas para a construção de novos projetos de vida nos distintos países.

No centro da vida dos povos indígenas está a espiritualidade e um sentido festivo para o viver. Um exemplo emblemático ocorre com os Guarani: quando os missionários do século XVI proibiram determinadas festas tradicionais, eles deixaram de plantar suas roças. Esse fato revela que os povos indígenas não vivem para produzir, mas produzem e trabalham para viver. A espiritualidade é essencial em suas culturas e se manifesta por meio de cantos, danças, rituais festivos e rezas.

O mundo indígena é centrado na pessoa e na comunidade, na partilha e na abertura ao outro. Na festa, restabelecem-se o equilíbrio, a alegria e a memória ancestral, compartilhando espaço e tempo. Todos participam e se auxiliam mutuamente, e o trabalho coletivo gera abundância. Por isso, quando imaginamos “um outro mundo possível”, visualizamos um espaço festivo, onde se experimentam e se partilham a alegria e a dádiva do viver.

Para construir as condições do Bem Viver, é preciso produzir mudanças profundas no estilo e no sentido da vida ocidental, como destaca Paulo Suess (2010). O Bem Viver pressupõe compreender o ser humano como parte da natureza, envolvido em tudo o que acontece com a terra, os animais e o ambiente.

Requer transformar a forma de organização da vida social, de modo que os interesses coletivos prevaleçam sobre os interesses individuais e a solidariedade seja a base da sociedade, pois a vida é vivida em rede e todos dependem uns dos outros.

O Bem Viver demanda também mudanças nas estruturas econômicas e o reconhecimento de que o desenvolvimento deve existir para proteger e potencializar a vida. Não têm lugar nesse paradigma projetos que promovam a exploração abusiva dos elementos naturais ou que se sustentem na exploração do ser humano.

Por fim, o Bem Viver requer uma mudança política, para que se estabeleça uma sociedade fundada na justiça, na partilha e no respeito a todas as culturas e a todos os povos.

Diante disso, afirmo que nossas culturas indígenas são a melhor prova de que “outro mundo é possível”, pois conseguimos, ainda em 2025 – em um contexto marcado pela desigualdade e pela padronização das mercadorias, do consumo e dos desejos –, manter sociedades igualitárias, sem marginalização e sem exclusão. Mesmo diante das invasões constantes do sistema capitalista em nossas comunidades, seguimos resistindo para retomar aquilo que foi legado por nossos antepassados. Nós, povo Werekena, não nos rendemos: lutamos vigorosamente, assim como tantos outros povos que seguem firmes em sua luta.

4.1. Formas de ocupação e práticas de uso no Território

O povo Werekena vive ao longo da calha do rio Xié, utilizando suas próprias formas de sustentabilidade como meio de manter a vivência familiar e comunitária de maneira coletiva e equilibrada. Historicamente, nossos ancestrais viviam de forma seminômade, deslocando-se de um lugar para outro conforme os períodos de abundância dos alimentos que consumiam.

Cada família possuía diversos sítios para onde se movimentava ao longo do ano. No período da seca, permaneciam nas margens do rio Xié, e, na época das cheias, deslocavam-se para as cabeceiras dos igarapés, onde havia maior disponibilidade de alimentos. Permaneciam em um mesmo local por aproximadamente três a cinco anos e, depois, mudavam-se para outro ponto.

Durante esse intervalo, as áreas anteriormente cultivadas se regeneravam, permitindo o crescimento de novas plantas e a recuperação natural da fertilidade do solo.

Esse ciclo contínuo de ocupação, descanso da terra e retorno demonstra a forma sustentável e coletiva com que nossos ancestrais manejavam o território, assegurando sua renovação e preservação para as futuras gerações.

Lembro que quando era menino ainda, nós tínhamos sítios na beira do Rio Xié e também no igarapé Namuim, nós ficávamos lá até quando havia os peixes e caça para comer. Depois que já era pouco, mudávamos para outro sítio, ou abríamos outro sítio onde tinha mais caças e peixes porque como sabemos os peixes, as caças crescem. Depois de muitos anos quando voltávamos lá já tinha peixes e caças lá. Vivíamos assim, nunca faltava nada para comer, tinha muitas frutas do mato também. Hoje não é mais assim, cada vez vai ficando mais difícil para viver com nossos filhos. Devemos voltar a pensar e planejar como vamos viver agora para frente (Maciel Tomás, cacique Werekena, comunidade Anamuim, 2024).

A forma de subsistência mudou a partir do contato com outros povos indígenas, como os Baré, falantes da língua Yëgatu, e com os não indígenas, falantes de espanhol e português. Segundo Ossegawa (2017), a história da região foi marcada pela violência e pela exploração do trabalho extrativista: primeiro com o látex, no início do século XX, e depois com o cipó e a piaçava, atividades que persistem até o presente.

Atualmente, o rio Xié compõe o território ocupado pelos Werekena, compartilhado também com os Baré, que migraram para a região em decorrência das relações de patrão ou patronagem. Esses patrões, conhecidos hoje como comerciantes, compravam produtos extraídos da floresta, como fibras de piaçava, cipó e sorva.

Relatos históricos indicam que, até o século XIX, os Werekena ocupavam o Xié e o Içana. Posteriormente, migraram para o Guaínia, na fronteira entre a Colômbia e a Venezuela. Em 1881, já existiam indícios de que essas migrações haviam ocorrido. Nesse ano, o rio Xié foi descrito como deserto pelo conde italiano Ermano Stradelli, que percorreu o rio Negro desde Cucuí. Calbazar e Ricardo (2006) também apontam para a possibilidade de que a população indígena estivesse vivendo nas cabeceiras e em pequenos igarapés, justamente para evitar o contato destrutivo com os brancos.

Relatos da década de 1920 demonstram que os Werekena que habitavam a região do Guáinia haviam iniciado seu retorno ao Xié, que então contava com apenas uma família desse povo. Foi nessa década que as primeiras comunidades passaram a ser fundadas ao longo do rio Xié.

A partir do início deste século XX, muitas famílias que haviam debandado para a Venezuela retornaram para o lado brasileiro, motivadas não só pelas revoluções que ocorriam lá, mas também pela violência de comerciantes que exploravam a produção extrativa dos índios no Guáinia e Casiquiari (Calbazar; Ricardo, 2006, p. 47-48).

4.2. O Trabalho Escravo Werekena, sob domínio da Patronagem

O valor do trabalho do povo Werekena era sistematicamente subvalorizado, e os patrões frequentemente recorriam à violência para obrigá-los a permanecer na atividade para a qual haviam sido “contratados”, sob um regime de escravidão até que a dívida fosse “quitada”. Muitas vezes, essa quitação jamais ocorria devido às práticas abusivas próprias da patronagem. “Quando os Werekena conseguiram fugir da exploração no Médio Rio Negro e voltar para o Alto Rio Negro, traziam mulheres e filhos, falantes de Yëgatu” (Cruz, 2011).

A fibra da piaçava constituiu-se em um dos principais produtos do extrativismo no Alto Rio Negro, especialmente no rio Xié. A fibra era comercializada em troca de alimentos e materiais básicos para o sustento das famílias. Ossegawa (2017) afirma que as cadeias produtivas do extrativismo sempre foram marcadas por intensa exploração dos trabalhadores, frequentemente submetidos a condições análogas à escravidão, sem qualquer forma de remuneração digna.

Atualmente, o trabalho escravo no rio Xié não ocorre mais como antes. Essa mudança é resultado da luta coletiva das lideranças, em parceria com a FOIRN, pela demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro, onde se encontra a Terra do povo Werekena. Contudo, a exploração persiste de outras maneiras, principalmente por meio dos altos preços dos produtos industrializados trazidos da sede municipal de São Gabriel da Cachoeira, distante da região. A exploração ocorre por parte dos regatões, comerciantes fluviais que fornecem mercadorias industrializadas em troca dos produtos indígenas provenientes da agricultura, do extrativismo, do artesanato, da farinha, da caça e da pesca.

Essa troca permanece injusta. Os produtos industrializados são vendidos por valores excessivamente altos, enquanto os produtos indígenas são comprados a preços muito baixos. Um exemplo é a farinha: uma lata pode ser trocada por apenas seis ou sete litros de gasolina em Anamuim, a comunidade mais distante do rio Xié, apesar de na cidade a mesma lata ser vendida por até R\$ 130,00 ou R\$ 150,00. Outro exemplo são as roupas, adquiridas na cidade por cerca de R\$ 25,00 e trocadas por uma lata de farinha em Anamuim. Situação semelhante ocorre com a caça e os peixes, trocados de forma igualmente desigual.

A reestruturação das formas de negociação e comercialização dos produtos é uma demanda central da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié (ACIRX), que busca criar mecanismos para melhorar as condições de venda, especialmente da farinha, cuja maior produção no município ocorre no rio Xié. Além da farinha, também são comercializados artesanatos como vassouras feitas de fibra de piaçaba e de cipós, como a titica e o cipó wãbe. Essa reestruturação visa valorizar os produtos, a identidade e a arte indígena do povo Werekena e dos demais povos que vivem na região.

O trabalho escravo mencionado refere-se ao trabalho análogo à escravidão presente nas cadeias produtivas do extrativismo na Amazônia, como na exploração da borracha, do cipó, da sorva e da piaçava. Nesse regime, as pessoas não eram propriedade dos patrões, como ocorreu durante a escravidão dos povos de matriz africana. No entanto, outras estratégias foram desenvolvidas para promover a exploração do trabalhador em níveis equivalentes aos da escravidão. Tais cadeias produtivas basearam-se historicamente em relações de trabalho exploratórias, negociações desiguais e mecanismos que levavam a um endividamento contínuo e praticamente impagável, obrigando os trabalhadores a permanecer nos locais de extração e a continuar trabalhando para o mesmo patrão, mesmo quando o esforço era exaustivo. O produto mais intensamente trabalhado e negociado com os patrões foi a piaçava, atividade que perdurou aproximadamente por uma década.

Nossos principais patrões eram o Ronil Otero, falante de português e Yêgatu, Augusto Navarro, Nivaldo Amazonense, Nenezão e Fausto. Trabalhamos muitos anos com eles, pegávamos fiado e depois íamos para a localidade onde ficava a piaçava no igarapé de Tewapuri, wiriwa e nas beiradas do rio Xié. O piaçabal tem a partir da comunidade de Umarituba até o Tewapuri. O patrão marcava a data da pesagem, na data certa nos pesávamos. Depois das pesagens nos tirávamos mercadorias em fiado

novamente. Isso era nossa vida, trabalhar e tirar fiado. Não era fácil nossa vida (Fortunato Candido, Werekena, morador de sítio Pamã, maio de 2024).

O manejo da piaçava no rio Xié sofreu uma forte redução a partir de 1998, após uma reunião da ACIRX em que se decidiu interromper a atividade diante das condições exploratórias impostas pelos patrões. Apenas poucas famílias continuaram a extrair e produzir artefatos de piaçava, enquanto a maior parte passou a dedicar-se a outras atividades produtivas (Osegawa, 2017).

A fibra da piaçava passou, então, por um processo de reestruturação em sua cadeia produtiva, com o objetivo de retomar o manejo a partir de uma concepção baseada na sustentabilidade e na valorização multidimensional do produto indígena Werekena.

Atualmente, a piaçava é abundante na região. Sua extração não é predatória, pois não exige o corte da palmeira, que pode ser manejada novamente após um período aproximado de cinco anos. Como a atividade permaneceu pouco expressiva nos últimos dezoito anos, os piaçabais anteriormente explorados recuperaram seu potencial produtivo, resultando em grandes áreas aptas à extração próximas às comunidades.

4.3. A Piaçava e a sua forma de extração

Existem três espécies de piaçava utilizadas para a extração da fibra: Virgem, Mamaipuka e Gigante. A piaçava Virgem é aquela que nunca foi extraída ou cortada, cuja fibra permanece completamente natural, ainda não manuseada por nenhuma pessoa. A Mamaipuka corresponde ao pé de piaçava que já sofreu corte e cuja fibra está em processo de crescimento; dependendo do tamanho alcançado, pode ser novamente extraída. A espécie conhecida como piaçava Gigante é caracterizada pelo porte muito alto, chegando a aproximadamente vinte metros de altura. Suas fibras são mais claras, frequentemente esbranquiçadas, e muitas vezes se desprendem naturalmente. Já as fibras das espécies Virgem e Mamaipuka apresentam coloração avermelhada e são mais resistentes.

Na língua Werekena é chamada de maráma, que significa cabeludo, devido ao aspecto das fibras, que nascem do caule da palmeira, parecendo uma cabeleira. No Yêgatu tem o nome de Piasawa, ou simplesmente Piasá. Nesta língua seu nome também se refere ao aspecto das fibras, significando “pelo do coração” (Pia=coração; Saua=pelo). É

chamada pelos indígenas Baré do Casiquiare de “Titía”, na A L. piassaba trata-se de uma palmeira de caule simples, de até 20 metros de alto quando adulta (Osegawa 2014, p. 51).

As formas de extração da piaçava são realizadas de modo sustentável, conforme acordado coletivamente pelo povo das comunidades onde essa espécie ocorre, desde a comunidade de Tunú até as áreas acima de Anamuim. A maior concentração de piaçabais encontra-se no afluente Teapori, no rio Xié. A retirada da fibra exige muito cuidado: não se pode cortar todas as folhas, tampouco derrubar o pé da palmeira, para que ela continue crescendo e produzindo novas fibras. Após a extração adequada, a planta necessita de aproximadamente dois anos para que sua fibra possa ser retirada novamente.

A seguir, apresenta-se o esquema simplificado dos processos de manejo e extração cultural da piaçava:

1) Preparativos da viagem

- Produzir e separar a alimentação necessária.
- Verificar e fazer a manutenção das ferramentas, amolando facas e terçados.
- Realizar a manutenção dos meios de locomoção, verificando os motores e as canoas.

2) Viagem até o início da trilha dos piaçabais

- Realizada normalmente com motores de centro do tipo rabeta.

3) Montagem do acampamento

- Dependendo da distância e do tempo de permanência nos piaçabais, essa etapa é necessária.

4) Caminhada na trilha até a chegada aos piaçabais

- Fazer a manutenção da trilha durante o percurso.
- Buscar cipós ao longo do caminho para amarrar as cabeças e os pacotes.

5) Escolha das piaçavas aptas à extração

- São descartadas piaçavas muito antigas, com fibras secas.

- São descartadas piaçavas muito jovens ou recém-extraídas.
- Piaçavas muito altas são avaliadas quanto ao esforço e benefício.
- O comprimento das fibras é levado em consideração.

6) Limpeza do entorno do pé escolhido

- Desbaste das árvores mais finas próximas ao pé para permitir a livre locomoção ao redor durante a extração.
- Corte da maioria das folhas da piaçava, deixando apenas as mais jovens.

7) Fabricação de um bastão

- Geralmente confeccionado com a ráquis das folhas da piaçava, utilizado para golpear as fibras.

8) Golpeamento das fibras da piaçava

- Espantar possíveis ameaças que possam existir no entorno.
- Iniciar o processo de soltura e organização das fibras.

9) Penteamento da fibra

- Penteamento realizado com a vara ou com o cabo da faca.

10) Início da extração da fibra

- A extração é realizada de cima para baixo, rodeando todo o pé.

11) Junção de pequenos feixes de piaçava

- Cada feixe é amarrado, dando origem às cabeças.

12) Produção das cabeças

- Amarração dos feixes de piaçava, geralmente com peso entre 1 e 5 kg cada.
- Corte das pontas desses feixes para uniformizar a base.

13) Produção do pacote

- Amarração das cabeças, formando um pacote que normalmente varia entre 20 e 60 kg, utilizado para transportar a piaçava dos piaçabais até os acampamentos e comunidades.

14) Extração de cipó

- O cipó é utilizado para amarrar a piaçava em piraíbas ou toras nas comunidades.

15) Retorno às comunidades

- Transporte da piaçava em forma de pacote.

16) Amarração de toras ou piraíbas

- Desamarração dos pacotes.
- Novo penteamento da piaçava.
- Amarração da piaçava em piraíbas ou toras, formato utilizado para transportá-la da comunidade até a cidade para comercialização.

Atualmente o povo Werekena utiliza as fibras de piaçava como parte do seu manejo cultural, empregando-as nas técnicas de tecelagem para a produção de vassouras e outros instrumentos. As folhas da palmeira também são amplamente usadas na construção de tetos de casas e barracas, tanto nas roças quanto nas comunidades.

Os frutos da piaçava servem para o preparo de vinho e podem ser consumidos de diferentes formas. Nossos antepassados desenvolveram as técnicas de produção desse vinho, conhecimentos que continuam sendo transmitidos de geração em geração.

Diante disso, a piaçava desempenha um papel fundamental na manutenção do Bem Viver e na sustentabilidade do povo Werekena. As relações históricas do nosso povo com essa palmeira permitiram o desenvolvimento de um sistema de manejo próprio, fundamentado na cultura Werekena e praticado ao longo de muitas gerações, marcado pela interação contínua entre os Werekena, os Baré e a piaçava (*Leopoldinia piassaba*). Esse conhecimento foi sendo socializado por meio da prática e da oralidade.

Conforme Osegawa e Faria (2024), essa relação e essa prática tradicional podem ser compreendidas como manejo cultural, que expressa uma forma de sustentabilidade e de Bem Viver profundamente enraizada nos saberes do povo Werekena.

4.4. Situação Linguística do povo Werekena

O sistema de patronagem também contribuiu para a substituição da língua Werekena pela língua Nheengatu nas comunidades do rio Xié, de maneira inversa àquela já mencionada. Além de trazer falantes de Nheengatu para trabalhar no Xié, os patrões cooptavam fregueses Werekena e os levavam para outras regiões do rio Negro onde se falava Yëgatu.

O povo Werekena pertence à família linguística Aruak. Contudo, atualmente a maioria fala outra língua franca, o Yëgatu, difundida pelas missões carmelitas no período colonial. Restam poucos falantes da língua Werekena, que deixou de ser utilizada como língua de comunicação e de instrução. Hoje ela é falada apenas pelos mais idosos e já não é transmitida às novas gerações, sendo reconhecida pelos linguistas como uma língua em risco.

No Rio Xié..., os idosos nascidos anteriormente a 1930, falam Werekena como língua materna e aprenderam o Nheengatú posteriormente. Esta situação foi observada na comunidade de Anamoim, no alto rio Xié, em que há dois idosos falantes de Werekena. Também conversas com outros Werekena. A geração nascida na década de 1940 e 1950, porém, tende a ser monolíngue em Nheengatú [e a maioria dos jovens nas comunidades do Rio Xié hoje é bilíngue Nheengatú/Português] (Cruz, p. 15, 2011).

A expansão do uso da língua Yëgatu, que substituiu o Werekena, foi fortemente influenciada pelo intenso regime de patronagem que ocorria na região. Esse sistema trouxe fregueses de vários povos e de diversas partes do rio Negro para a exploração de produtos do extrativismo, como o látex, o cipó e a piaçava. Nessas relações de trabalho, a comunicação entre grupos distintos ocorria predominantemente pela Língua Geral (Yëgatu).

A carta de Koch-Grünberg já evidencia a influência do sistema de patronagem na sobreposição linguística entre o Yëgatu e a língua Werekena, registrando as transformações sociolinguísticas resultantes desse período.

[...] as pessoas não entendem quase nenhum Espanhol, mas apenas Uerékana, Baniwa e a Língua geral. Por isso, socorro-me de meu

vocabulário Baniwa, ou o Patrão traduz para eles do espanhol para a Língua geral⁶ (Cruz, 2011, p.15).

A língua Werekena, assim como qualquer língua indígena, é fundamental para a sustentabilidade do povo. A língua é o meio pelo qual a comunidade se comunica, planeja suas ações e organiza sua vida coletiva. Quando a língua Werekena se enfraquece, os saberes e conhecimentos também começam a ser esquecidos, pois há palavras, conceitos e modos de pensar que não existem ou não podem ser plenamente expressos em outras línguas. Ser sustentável significa continuar existindo como povo, o que implica ter falantes que utilizem a língua como prioridade em todos os espaços, seja na escola, na comunidade ou na família.

4.5. Formas de Sustentabilidade atual do Povo Werekena

Como já registrado anteriormente, ao longo da história a piaçava sempre foi um recurso central do extrativismo no Alto Rio Negro. Nos relatos dos primeiros naturalistas já havia menção à produção e à comercialização da fibra. Contudo, as cadeias produtivas do extrativismo sempre foram marcadas por intensa exploração dos trabalhadores e por relações de trabalho análogas à escravidão. Esse histórico de opressão gerou reflexões importantes, especialmente a partir da luta pela demarcação da Terra Indígena, da criação da ACIRX e da implantação de escolas nas comunidades indígenas do rio Xié.

O manejo da piaçava no rio Xié sofreu forte redução a partir de 1998, após uma reunião da ACIRX em que os indígenas decidiram interromper a extração diante das condições abusivas impostas pelos patrões. Apenas algumas famílias continuaram extraindo e produzindo artefatos de piaçava, enquanto a maioria passou a dedicar-se a outras atividades produtivas.

Atualmente, o regatão tem um papel menos pronunciado na cadeia produtiva da piaçava. Apesar de ainda impor relações de troca exploratórias, sua presença é permitida pelos indígenas, que possuem autonomia e domínio de seu território, e o veem como uma alternativa de acesso a produtos industrializados, agora com preços mais razoáveis. Os preços são apresentados às lideranças comunitárias

⁶ Autos do Museu Etnológico de Berlim referentes à viagem do Dr. Koch, vol. IB 44. Carta datada de Rio Negro, 8 de julho de 1903.

para garantir transparência. Além disso, os próprios Werekena já realizam comercializações diretas, tanto por meio de trocas quanto por vendas.

Todas as famílias possuem seu próprio meio de transporte para deslocar-se até o município de São Gabriel da Cachoeira, onde compram produtos não indígenas diretamente na cidade. Também realizam essas viagens para o recebimento de benefícios do governo federal, como Bolsa Família, aposentadorias e salários. Cada família produz sua própria farinha e elabora artesanatos em quantidade para vender em São Gabriel, estratégia que rompe com o sistema de patronagem e fortalece uma vida mais digna, autônoma e com melhor qualidade.

O trajeto entre Anamuim e São Gabriel da Cachoeira, utilizando um motor rabeta de 5 a 6 HP, leva cerca de três dias de descida e até sete dias na subida, dependendo do período de seca ou cheia. Essa viagem é realizada, pela maioria das famílias, uma vez a cada dois ou três meses.

Mesmo as famílias que não recebem benefícios sociais realizam viagens periódicas à cidade para adquirir bens industrializados necessários ao cotidiano, especialmente gasolina. Nos últimos anos, a gasolina ganhou destaque na dinâmica comercial do rio Xié. Houve um período em que a troca entre gasolina e farinha se tornou abusiva, prática diretamente vinculada à atuação dos regatões. O regatão é a pessoa que entra no rio Xié para comprar ou trocar produtos industrializados por produtos indígenas. Entre os mais conhecidos nesse comércio estiveram Ronil Ótero, Nivaldo Amazonense, Bento e um comerciante conhecido como Irmão da Farinha.

A gasolina permanece sendo um bem fundamental para a mobilidade cotidiana: deslocamentos até as roças, visitas a parentes em outras comunidades, funcionamento de geradores para iluminação noturna, uso do ralador de mandioca e viagens a São Gabriel da Cachoeira para adquirir mantimentos como roupas, sal, café, arroz, macarrão e munição para caça. Sem gasolina, a locomoção torna-se inviável, o que facilitava, no passado, que os regatões impusessem preços injustos na troca pela farinha, desvalorizando o trabalho e a qualidade do produto indígena.

Segundo Ossegawa (2017), em 17 de maio de 2015, a relação de preços com os regatões foi tema de discussão da assembleia eletiva da ACIRX. Durante essa assembleia, os indígenas do rio Xié estabeleceram uma política de preços

mínimos para a farinha e para outros subprodutos. Ficou definido que os produtos derivados da mandioca deveriam ter valores mínimos respeitados pelos regatões em todas as transações. Abaixo apresentamos os preços definidos na assembleia de 2015 (Quadro 4).

Quadro 4. Produtos comercializados e preços

Produto	Preço
<i>1 Lata de Farinha de Mandioca</i>	<i>60,00</i>
<i>1 lata de Farinha de Tapioca</i>	<i>90,00</i>
<i>1 lata de Massoca</i>	<i>120,00</i>
<i>1 Beiju Grande</i>	<i>6,00</i>

Organização: O autor (2025).

O relatório da assembleia confirma que a reunião contou com a participação da FOIRN, por meio do diretor de referência da calha do Rio Negro e Xié, Renato Matos, e do presidente da Coordenadoria do Rio Negro e Xié, Evanildo Melgueiro. A FOIRN comprometeu-se com a ACIRX a acompanhar as negociações com os regatões para apresentar e discutir a proposta da política de preços mínimos.

Apesar desse esforço, a negociação não avançou de forma significativa e o povo Werekena continuou relatando insatisfação com os preços pagos pelos regatões e com a postura adotada por eles. Segundo os moradores, ao chegarem às comunidades os regatões oferecem valores considerados ofensivos, propondo pagar trinta reais ou menos por uma lata de farinha. Essa prática indignou o povo, que passou a se posicionar favoravelmente à retirada imediata desses comerciantes que não cumpriam o acordo estabelecido.

Na dissertação de Osegawa (2017), o senhor Armando Garrido da Costa comenta que, diante de preços tão baixos, preferia ficar com a própria farinha, destinando-a ao consumo familiar ou vendendo em São Gabriel da Cachoeira, onde uma lata de farinha era comercializada por cinquenta a sessenta reais na época.

Esse posicionamento firme do povo Werekena tem produzido resultados positivos. Os preços praticados pelos regatões hoje são menos abusivos do que no passado. Antes, uma lata de farinha era trocada por um par de sandálias havaianas. Atualmente, conforme pesquisa realizada por mim em abril de 2025, o preço

acompanha o valor da farinha, variando entre noventa e cem reais. Antigamente, uma lata de farinha era trocada por cinco litros de gasolina; hoje, pode corresponder a dez ou até doze litros, dependendo da negociação.

Atualmente, existem duas metas principais para lidar com o regatão. A primeira é exercer pressão política, com apoio das organizações indígenas, e fortalecer a postura de negociação com os regatões, para que sejam praticados preços justos. A segunda é reduzir o número de intermediários, tanto na aquisição de produtos industrializados quanto na venda de produtos indígenas. Isso pode ocorrer por meio da comercialização autônoma realizada pelas próprias famílias, levando seus produtos para venda nas cidades ou nas comunidades durante os deslocamentos para São Gabriel da Cachoeira, assim como comprando diretamente dos comerciantes na sede do município.

Uma alternativa em discussão é o desenvolvimento de um sistema de comercialização de produtos indígenas através da ACIRX, que substituiria o papel dos regatões e permitiria estabelecer parcerias e contratos mais vantajosos para compra e venda, alcançando mercados que valorizem os aspectos imateriais desses produtos.

Com essas iniciativas, os indígenas do rio Xié acreditam que não será necessário expulsar os regatões. Eles podem continuar atuando, desde que respeitem uma política de preços justos. À medida que o comércio autônomo se fortaleça, a tendência é que os regatões deixem de atuar no rio Xié. Em 2017, havia apenas dois regatões ainda atuantes, Dani e João Foguete, enquanto outros já haviam encerrado suas atividades sob a justificativa de que o negócio não oferecia mais lucro.

O objetivo também é acabar com a regatão e que os mesmos já foram acionados, eles vão saber quando vão sair, se nós melhorarmos tá tudo bem, se não eles continuam no meio, mas o nosso objetivo é de minimizar, vamos dizer o sofrimento do povo das comunidades de lá. Esse que é o nosso pensamento... A gente não tem como dizer pra ele, a partir de hoje você tem que sair... O que já aconteceu com duas pessoas, o seu Ronil e com Nivaldo da Silva Amazonense...eles estão em São Gabriel porque não conseguiram mais vender mercadoria deles, porque quando chegam lá com 2 pares de sandália eles falam assim nós damos 2 pares de sandália por uma lata de farinha. A gente diz não, a gente não compra, a gente vai fazer nossa farinha e vai comprar em São Gabriel, que dá pra comprar 4, 5 pares de sandália. – Depoimento de Arthur Gilberto Horomare Pereira, comunidade de Amiũ (Osegawa, 2017, p. 153).

Abaixo apresentamos os preços atualizados de 2025, com valores dos produtos vendidos na sede do município (Quadro 5). Esses produtos são produzidos nas próprias comunidades de origem e representam uma estratégia que o povo encontrou para romper com o domínio dos exploradores. Até o momento, esses planos têm alcançado resultados positivos, pois o povo passou a ter mais autonomia para comprar e suprir suas necessidades.

Quadro 5. Preços de produtos atualizados em 2025

Produto	Preço
<i>1 Lata de Farinha de Mandioca</i>	<i>R\$150,00</i>
<i>1 lata de Farinha de Tapioca</i>	<i>R\$160,00</i>
<i>1 lata de Massoca</i>	<i>R\$170,00</i>
<i>1 Beiju Grande</i>	<i>R\$15,00</i>
<i>1 Kg de peixe</i>	<i>R\$35,00</i>
<i>1 Kg de caça</i>	<i>R\$40,00</i>
<i>Vassoura: grande, média, pequena</i>	<i>R\$60,00 R\$40,00 R\$30,00</i>

Organização: O autor (2025).

Durante a pesquisa realizada no rio Xié, não foi identificado nenhum comerciante ou regatão vindo de outras regiões. Existem apenas pequenos comércios mantidos pelos próprios moradores das comunidades. Os preços praticados atualmente refletem uma forma de economia solidária e coletiva. Quando utilizo o termo economia solidária indígena, não me refiro ao conceito empregado pela sociedade ocidental. Para nós, trata-se de um modo de comercialização no qual as famílias se ajudam mutuamente.

Por exemplo, se uma família dispõe de peixe para vender, o preço é estabelecido conforme os valores locais. Em Anamuim, o peixe custa entre dez e quinze reais, enquanto na sede do município pode alcançar de trinta e cinco a quarenta e cinco reais. Outra prática comum é a troca de peixe moqueado por frutas, ou ainda a troca de produtos industrializados por produtos cultivados na roça. Essas trocas são realizadas de forma consciente, sem práticas de exploração,

reforçando o princípio do cuidado mútuo e da reciprocidade que sustenta o modo de vida Werekena.

4.6. Sustentabilidade: acordos Werekena para uso coletivo da Terra e dos elementos naturais

Há acordos estabelecidos pelas comunidades, ou seja, cada comunidade possui seu limite de abrangência para o uso dos elementos naturais existentes em seu território. Esses acordos foram definidos para garantir o uso consciente e sustentável dos recursos, sempre voltado ao interesse coletivo. Caso um membro de uma comunidade precise pescar ou retirar madeira na área de outra comunidade, deve antes informar e justificar sua necessidade aos membros da comunidade responsável pelo território. Se houver concordância e aprovação coletiva, o uso é autorizado.

Em cada comunidade, as famílias possuem espaços tradicionais para a realização de suas roças e plantações. Há profundo respeito pelos locais definidos para o cultivo. Os territórios destinados às roças não são demarcados fisicamente; suas delimitações são orientadas pelos rios, igarapés ou por áreas de terra firme. Cada família possui trilhas próprias que levam às suas roças e, a partir de uma trilha principal, ramificam-se os caminhos específicos de cada família.

A trilha principal também é utilizada para atividades de caça, coleta de frutas do mato e pesca em igarapés localizados na floresta. Cada uma dessas trilhas costuma ter em média quatro quilômetros de extensão, podendo exigir cerca de cinco horas de caminhada.

As atividades de caça, pesca e coleta de frutas são de uso comum, sem delimitação de áreas exclusivas por família. Ao longo das trilhas podem ser encontrados umarizais, bacabais, açazais, buritizais e outras espécies frutíferas, todas de uso coletivo. Há regras definidas coletivamente para garantir o manejo sustentável, como a proibição de derrubar árvores frutíferas, para que continuem produzindo. Quem descumpre essa regra é considerado infrator ambiental e pode ser impedido de coletar frutas, sendo reintegrado somente após arrependimento e pedido de desculpas à comunidade.

No processo de caça, as trilhas são de livre acesso a todos, e a captura destina-se exclusivamente à subsistência. Existem regras, como não abater filhotes, para que as espécies possam se reproduzir e garantir alimento no futuro, e evitar a caça em excesso para não comprometer a continuidade dos animais.

Na pesca, os rios e igarapés são considerados coletivos e não há locais interditados. Também existem regras, como o uso controlado do timbó, que é um cipó com efeito anestésico capaz de atordoar ou matar os peixes. É necessário controlar a quantidade utilizada para evitar envenenar a água e comprometer a vida aquática. Há também orientações para não capturar peixes muito pequenos e para não utilizar equipamentos de mergulho ou malhadeiras de malha fina. Com as tecnologias modernas, como as malhadeiras, nem todos seguem as regras, mas as comunidades acordaram que podem ser usadas apenas para capturar peixes maiores, permitindo que os pequenos escapem.

A extração de madeira para a construção de canoas e casas também passou por processos de exploração com a chegada da motosserra. Com base no consenso coletivo, cada família só pode derrubar árvores para seu próprio uso e nunca para venda. A comercialização de madeira é considerada crime ambiental, pois compromete as futuras gerações, uma vez que uma árvore leva muitos anos para atingir o tamanho adequado para ser utilizada.

Essas práticas demonstram como o povo Werekena utiliza seu território orientado pelo Bem Viver, cuidando do presente e planejando o futuro. Trata-se de um cuidado que abrange não apenas as pessoas, mas também os peixes, os animais, as plantas da floresta, as águas dos rios e igarapés e o ar que respiramos em nossa terra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O povo Werekena, habitante do rio Xié, possui uma trajetória histórica marcada pela construção de sua organização própria, por seus modos de uso e manejo do território, sempre transmitidos de forma oral e praticados no cotidiano. Hoje, porém, há uma nova forma de organização, influenciada pelo contato com a sociedade ocidental, na qual tudo precisa ser registrado e formalizado por meio de associações e pelo movimento indígena, sobretudo devido à luta pelos direitos constitucionais que, ainda de maneira velada, busca integrar os povos indígenas à sociedade nacional.

A resistência e a autonomia frente a essas relações, assim como a participação direta e coletiva nas decisões, foram centrais para a pergunta que orientou esta pesquisa: como se deu a participação do povo Werekena na construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental do Alto Rio Negro?

Como resultado, verificou-se que o povo Werekena não participou de forma direta da discussão do PGTA. Sua participação foi indireta, caracterizada como participativa e não participante, devido à ausência de mobilização comunitária promovida pelos representantes do movimento indígena. Esses representantes deveriam ter ido comunidade por comunidade, dialogando e explicando o sentido do PGTA e suas finalidades para o povo Werekena.

As entrevistas realizadas pelos pesquisadores do Grupo de Trabalho mostraram-se insuficientes para elaborar um diagnóstico que contemplasse plenamente os saberes ancestrais Werekena, impedindo a devida inserção desse conhecimento na gestão territorial e nas práticas de autogovernança. A análise indica que muitas propostas do PGTA basearam-se na realidade de outros povos do rio Negro e foram apenas adaptadas ao contexto Werekena, sem refletir suas necessidades e especificidades.

O povo Werekena ficou isolado na discussão, não participou diretamente do movimento indígena e tampouco da construção do PGTA. Apenas algumas lideranças foram convidadas para encontros e assembleias e, ao retornarem às comunidades, não repassaram as informações discutidas. Como relatou o senhor Gerônimo Cândido (Werekena, cacique, morador no sítio Kuwati-Cachoeira, rio Xié, 7 de junho de 2024): “A maioria dos encontros e assembleias foram realizadas nas

comunidades do Rio Negro, ficando difícil o nosso deslocamento para essa região distante, pois moramos na cabeceira do rio Xié. Assim, sempre ficamos sem participar e, muitas vezes, nem nos comunicavam”.

Nós, povo Werekena, mantemos formas próprias de uso, ocupação, gestão e governança do território que, mesmo após o contato com a sociedade nacional, continuam presentes em nossas práticas cotidianas e representam a sustentabilidade e o Bem Viver que asseguram nossa existência enquanto povo.

Nessa perspectiva, a piaçaba, elemento natural de grande importância para nós, sempre foi um recurso extrativista central no Alto Rio Negro. Entretanto, as cadeias produtivas extrativistas na Amazônia historicamente foram marcadas pela exploração intensa dos trabalhadores e por relações de trabalho análogas à escravidão. Essa situação suscitou reflexões importantes, impulsionando a luta pela demarcação da terra indígena, a criação da ACIRX e a implantação de escolas no rio Xié.

Como resultado desse movimento, o manejo da piaçaba sofreu forte redução a partir de 1998, quando, em reunião convocada pela ACIRX, decidiu-se coletivamente interromper a extração como forma de resistência às condições exploratórias impostas pelos patrões. A maior parte das famílias migrou para outras atividades produtivas, embora algumas tenham mantido a extração para produção de artefatos.

Apesar de ser um manejo cultural essencial para a subsistência e a sustentabilidade Werekena, a piaçaba não foi devidamente priorizada ou incluída na proposta elaborada pelo Grupo de Trabalho do PGTA. Para fortalecer o Bem Viver, o PGTA deveria incorporar e valorizar não apenas a piaçaba, mas também outras formas tradicionais de subsistência, como o manejo da roça, refletindo as práticas autônomas que estruturam a sustentabilidade Werekena.

Torna-se imprescindível elaborar novos projetos e propostas de forma verdadeiramente participante. Conclui-se que o povo Werekena não teve poder decisório efetivo nos debates e manifestações referentes ao PGTA; o planejamento foi centralizado e conduzido por poucos representantes. É necessário, portanto, que o PGTA seja construído em parceria com o povo Werekena, reconhecendo suas especificidades culturais e suas formas de uso, ocupação e governança

territorial. Todos os projetos devem ser concebidos pelo povo e para o povo, garantindo autonomia e alinhamento aos objetivos de Bem Viver.

Nesse sentido, apresentamos as seguintes propostas:

- a) garantir a autonomia e o protagonismo do povo Werekena no processo de gestão e decisão do PGTA, assegurando que as deliberações reflitam o consenso ou a vontade majoritária;
- b) assegurar a flexibilidade do planejamento, prevendo mecanismos de modificação e atualização contínua do PGTA, permitindo incorporar novas demandas surgidas ao longo do processo;
- c) promover o respeito integral à diversidade cultural de cada povo, comunidade e sítio, reconhecendo suas formas específicas de uso e gestão do território;
- d) assegurar que o PGTA seja fundamentado exclusivamente nos valores, saberes e cosmovisões do povo Werekena, evitando que o planejamento territorial seja subordinado a modelos da sociedade não indígena;
- e) fortalecer a capacidade de articulação e participação política do povo Werekena em todas as instâncias governamentais e não governamentais relevantes para a gestão territorial.

As metodologias de planejamento participante (Faria, 2015) permitem que a construção conjunta esteja alinhada aos anseios dos povos indígenas, pois se orientam pelo protagonismo indígena em todas as fases do processo. Dentre essas metodologias, destaca-se a gestão do conhecimento, que busca produzir um saber coletivo a partir da socialização dos conhecimentos dos sujeitos envolvidos, valorizando suas culturas e produzindo novos entendimentos para enfrentar os desafios atuais.

Por fim, para fortalecer a autonomia e o Bem Viver do povo Werekena, a metodologia e a estrutura organizacional utilizadas na construção do PGTA precisam ser repensadas de forma verdadeiramente participante, junto às comunidades. É fundamental ampliar a participação de homens, mulheres, sábios, pajés e jovens em todas as esferas de debate e decisão. Esse esforço conjunto é

a base para garantir a autonomia, permitindo que o povo decida o que deseja e como deseja gerir seu futuro.

Esse processo deve ser conduzido de maneira coletiva e decolonial, recusando modelos colonizadores, cópias de PGTA's de outros povos ou manuais impostos por instituições estatais. Para alcançar a verdadeira sustentabilidade e o Bem Viver, é necessário construir estratégias interculturais e participantes, que valorizem e reforcem, em primeiro lugar, os conhecimentos e valores ancestrais Werekena. O objetivo é ampliar a autonomia a partir das nossas próprias epistemes, desvinculando-nos das lógicas da modernidade ocidental e do Estado.

REFERÊNCIAS

- BONI, Lara. **O bem viver indígena e o futuro da humanidade**, 2025. Disponível em: <http://www.revistainteriorios.com.br/media/artigos/ver.2.ibem-viver-projeto-utopico-e-de-colonial-a-docx.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2025.
- CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Carlos Alberto. **Povos indígenas do Rio Negro**: uma introdução socioambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira. 3. ed. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; São Paulo: ISA, 2006.
- CRUZ, Aline da. **O resgate da Língua Geral**: modos de representação das unidades linguísticas da Língua Geral Brasília e do Tupi Austral na obra de Martius (1794 – 1868). 2005. 163f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e territorialidades indígenas no Alto Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003.
- FARIA, Ivani Ferreira de. **Gestão do conhecimento e território indígena**: por uma geografia participante. Manaus: Reggo Edições, 2015.
- FARIA, Ivani Ferreira de. Metodologias participantes e conhecimento indígena na Amazônia: propostas interculturais para a autonomia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologías del Sur – Epistemologias do Sul**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: CES, 2018.
- FARIA, Ivani; OSOEGAWA, Diego Ken. Territorialidade e manejo cultural da piaçava pelo Povo Werekena - Terra Indígena Alto Rio Negro/AM. **Confins**, n. 64, 2024. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/59076>. Acesso em: 20 jul. 2025.
- FERREIRA, Anderson Tomás. **História do Povo Werekena situada no Rio Xié. 2013**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação Indígena) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.
- FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. **PGTA TI Alto RN**. 2019. Disponível em: <https://pgtas.foirnorg.br>. Acesso em: 20 maio 2024.

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas. **Terras indígenas**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>. Acesso em: 30 jul. 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Etnias do Rio Negro**. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro. Acesso em: out. 2024.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/colonial na “América Latina”. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto; Niterói: EDUFF, 2022.

OSOEGAWA, Diego Ken; FARIA, Ivani Ferreira de; POVO WEREKENA et al. Mapeamento participante e a gestão do conhecimento: desenvolvendo tecnologias sociais para gestão do território e valorização da língua e dos signos culturais do povo Werekena. In: FARIA, Ivani Ferreira de; SCHWADE, Tiago Maiká Muller. (Org.). **Descolonizando a academia**: cruzando os rios da interculturalidade, percorrendo as trilhas para autonomia. 1. ed. Curitiba: CVR Editores, 2020.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, Cirlene Batista dos. **A (re)organização do território e o bem viver dos povos indígenas no Alto Rio Negro**: da maloca à cidade. 2019. 150f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

SANTOS, Milton. Território e territórios na leitura geográfica de Milton Santos. **Brazilian Geographical Journal**, Ituiutaba, v. 6, n. 1, p. 253–271, 2015. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/braziliangeojournal/article/view/28837>. Acesso em: 10 mar. 2025.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia (Orgs.). **Território**: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec; ANPUR, 1994.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre o território**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SUESS, Paulo. **Elementos para a busca do bem viver (suwak kawsay) para todos e sempre.** Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?System=News&action=>. Acesso em: 30 maio 2025.

CONVERSAS DIALOGADAS

Acrisio Tomas – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Sítio Pamã, 23 de maio de 2024.

Ageu de Oliveira Baltazar – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Cumati TI Alto Rio Negro, 12 de junho 2024.

Alberto Jarumare – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Santa Rosa TI Alto Rio Negro, 15 de junho de 2024.

Aloizio Alexandre – Bare, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Umarituba TI Alto Rio Negro, 09 de junho de 2024.

Alvaci Garrido – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim TI Alto Rio Negro, 21 de maio de 2024.

Anildo Candido de Oliveira – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Tunú TI Alto Rio Negro, 10 de junho de 2024.

Anísio Gomes – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Cumati TI Alto Rio Negro, 12 de junho de 2024.

Antônio Candido Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Santa Rosa TI Alto Rio Negro, 15 de junho de 2024

Armindo Calistrato – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Sítio Pamã TI Alto Rio Negro, 23 maio de 2024.

Atenor Waroya Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Boa Esperança TI Alto Rio Negro, 16 de junho de 2024.

Daniel Oliveira – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Umarituba TI Alto Rio Negro, 08 de junho de 2024.

Davi Garcia Baltazar – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Cumati TI, 12 de junho de 2024.

Divinório Candido – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Tunú TI Alto Rio Negro, 10 de Junho de 2024.

Ducimar Oliveira- Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Umarituba TI Alto Rio Negro, 08 de junho 2024.

Edenilson dos Santos – Baniwa, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Vila Nova TI Alto Rio Negro, 20 de junho de 2024.

Eliazar Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Vila Nova TI Alto Rio Negro, 20 de junho de 2024.

Erivaldo Tomas – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim, TI Alto Rio Negro, 22 de maio de 2024.

Flaudimir Silvano – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim TI Alto Rio Negro, 20 de maio de 2024.

Fleury Tomas Ferreira – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim TI Alto Rio Negro, 22 de maio de 2024.

Fortunato Candido – Weerekena, Conversa dialogada com o autor. Sitio Pamã TI Alto Rio Negro, 23 de maio de 2024.

Frank Baltazar – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Cumati TI Alto Rio Negro, 12 de junho de 2024.

Gilberto Jarumare Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Boa Esperança TI Alto Rio Negro, 16 de junho de 2024.

Gualberto Pereira da Silva – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Vila Nova TI Alto Rio Negro, 21 de junho de 2024.

Hudson Tomás Silvano – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim TI Alto Rio Negro, 22 de maio de 2024.

Irineu Candido – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Kunuri, TI Alto Rio Negro, 07 de junho de 2024.

Irineu Waroya – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Campinas TI Alto Rio Negro, 18 de junho de 2024.

Israel Baltazar Antônio – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Campinas TI Alto Rio Negro, 18 de junho de 2024.

Jeronimo Candido – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Kunuri TI Alto Rio Negro, 07 de junho de 2024.

João Candido – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim TI Alto Rio Negro, 22 de maio 2024.

Joaquim Oliveira Jarumare – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Santa Rosa TI Alto Rio Negro, 15 de junho de 2024.

Jonilton Narciso – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Vila Nova TI Alto Rio Negro 20 de junho de 2024.

Jorge Martins Narciso – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Campinas TI Alto Rio Negro, 17 de junho de 2024.

José de Oliveira Jarumare – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Umarituba TI Alto Rio Negro, 09 de junho de 2024.

José Waroya – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Campinas TI Alto Rio Negro, 19 de junho de 2024.

José Waroya – Werekena. Conversa dialogada com o autor. Comunidade Campinas, TI Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, 14 de junho 2024. (Mantido pois há duas entradas com "José Waroya", com datas e comunidades diferentes, a menos que sejam a mesma pessoa em ocasiões distintas)

Julia Jarumare Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Boa Esperança TI Alto Rio Negro, 16 de junho de 2024.

Kelson Candido de Oliveira – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Tunú TI Alto Rio Negro, 11 de junho de 2024.

Ladislau Lopes – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Cumati TI Alto Rio Negro, 13 de junho de 2024

Leonardo Candido – Werekena, Conversa dialogada com o autor. comunidade Kunuri, TI Alto Rio Negro, 07 de junho de 2024.

Lourivaldo Pereira – Werekena, Sede do município de São Gabriel da Cachoeira, 30 de junho de 2024.

Maciel Tomás – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim TI Alto Rio Negro, 21 de maio de 2024.

Mardonio Gonçalves – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Anamuim TI Alto Rio Negro, 22 de maio de 2024.

Maximiliano Correia Menezes – Sede do Município de São Gabriel da Cachoeira AM, 20 de maio de 2025.

Nazildo Pereira – Baré, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Santa Rosa TI Alto Rio Negro, 14 de junho de 2024.

Orivaldo Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Boa Esperança, TI Alto Rio Negro, 12 de junho 2024.

Oseias Narciso Antônio – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Vila Nova TI Alto Rio Negro, 21 de junho de 2024.

Roberval Candido – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Cumati TI Alto Rio Negro, 13 de junho de 2024.

Roberto Jarumare Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Boa Esperança TI Alto Rio Negro, 16 de junho de 2024.

Rogério Baltazar – Werekena, Conversa dialogada com o autor. Comunidade Santa Rosa TI Alto Rio Negro, 14 de junho de 2024.