



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGEOG**  
**MESTRADO EM GEOGRAFIA**

**CIRLENE BATISTA DOS SANTOS**

**A (RE) ORGANIZAÇÃO DO TERRITÓRIO E BEM VIVER PARA OS POVOS  
INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO: DA MALOCA À CIDADE**

**MANAUS – AM**

**2019**

**CIRLENE BATISTA DOS SANTOS**

**A (RE) ORGANIZAÇÃO DO TERRITÓRIO E BEM VIVER PARA OS POVOS  
INDÍGENAS DO ALTO RIO NEGRO: DA MALOCA À CIDADE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção de título de Mestra em Geografia, área de concentração Amazônia, território e ambiente.

**Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Ivani Ferreira Faria**

**MANAUS – AM**

**2019**

### Ficha Catalográfica

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

S237r	<p>Santos, Cirlene Batista</p> <p>A re- organização do Território e o Bem Viver da Maloca à cidade na região do Alto Rio Negro / Cirlene Batista Santos. 2019 150 f.: il. color; 31 cm.</p> <p>Orientadora: Ivani Ferreira de Faria Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>1. Espaço. 2. Território Indígena. 3. Maloca. 4. Aldeia. 5. Bem Viver. I. Faria, Ivani Ferreira de II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p>
-------	--

*Dedico aos povos Indígenas da região do Alto Rio Negro e  
ao meu amado filho Lucas Peixoto*

## AGRADECIMENTOS

A Deus toda honra e Toda Glória, por me dar vida, saúde e sabedoria para prosseguir nesta caminhada.

Ao meu Filho amado Lucas dos Santos Peixoto por todo apoio, carinho, orações, por ser meu companheiro nas horas de estudo e principalmente por compreender e entender minhas ausências.

Aos meus pais Francisco Anastácio e Maria Alice por desde cedo me mostrarem que o melhor caminho é o conhecimento e a educação, me incentivaram a estudar, por torcerem sempre por mim e vibrarem por minhas conquistas, por me amar e respeitar sempre minhas decisões.

A minha Grande mentora, minha orientadora Professora Dra. Ivani Ferreira de Faria, Mulher guerreira, determinada, exemplo de luta e dedicação pelos Povos Indígenas, obrigada professora pela Amizade, orientações, ensinamentos, grata sou por abrir as portas e me mostrar os caminhos, por ter me levado em suas missões e me fazer conhecer este mundo maravilhoso.

Ao grande mestre Baniwa Dario Casimiro, por todo apoio, incentivo, contribuição, orientação, por me encorajar a fazer um bom trabalho e seguir em frente, por estar sempre disposto a tirar minhas dúvidas sem se importar com a hora e o lugar, com toda certeza foi fundamental na conclusão deste trabalho. “Matsia! Nopdzo Phia.

Aos meus amigos do Grupo de pesquisa Dabukuri, gratidão pelo apoio, amizade, pelas xícaras de café, e pelo grande aprendizado, desde os mais antigos aos mais novos e agregados, Carla Cetina, Diego Ken, Carlos Duarte, Miriam, Jean, Julian, Alessandra, Thaianne, Jessica, Gercicley, Marcos, Fernanda Gabriela, Thuane Tomie, Francisca Bispo, Salatiel Barbosa, Luiz Francisco, Thiago Maiká, Lilia Valessa, Kamila Raposo, Adrielle Barbosa Ludmilla Bandeira,

À minha querida Thaline Fontes jamais vou esquecer quando você segurou minha mão e me encorajou, quando me deixou na aldeia no meu primeiro trabalho de campo me passando segurança de que eu não estava sozinha, muitíssimo obrigada (Tatha).

A querida Ediana Figueiredo por me apoiar e incentivar desde o dia da prova do mestrado falando para eu me concentrar e não escrever bobagem, deu muito certo, obrigada de coração por cada vez que você me incentivou e me encorajou a seguir meus objetivos.

Ao anjo de Deus em minha vida Ana Paula Seiffert, por me apoiar, segurar minha mão, acalmar meu coração e com seu jeito angelical me dizer as palavras certas nas horas certas. Gratidão por tudo Flor.

A minha grande amiga Marília Gabriela Resende, por me inspirar, encorajar, incentivar e estar sempre comigo em todos os momentos, por segurar minha mão e enxugar minhas lágrimas e me fazer acreditar que sempre posso ir mais além.

Aos meus irmãos Alan, Aline, Ronaldo e Silvia Lucia, meu sobrinho Gabriel Viana por todo apoio e carinho e por vibrarem sempre por mim.

Aos meus amigos do mestrado que me acompanharam nesta luta, pelas conversas, trocas de ideias nas horas de angústias, por sempre me receberem com um abraço, um sorriso e incentivo, André Alves, Guilherme Vilagelim, Rose Reis, Kevin, Rayone Gonçalves, Roberto, Ani Dario.

Ao Baré Dime Pompilho, gratidão pelo apoio, pelas caronas nos meus trabalhos de campo, por sempre me receber com gentileza em minhas idas a São Gabriel da Cachoeira e pelas contribuições feita ao meu trabalho.

Ao Grande Tuyuka Justino Sarmiento pelos ensinamentos e contribuições.

Ao Baré Edson Gomes, obrigada pelas contribuições, incentivos, amizade, e pelas risadas para aliviar as horas de angústia, por me levar a campo, Kuekaturrete seanama.

Aos professores Carlos Augusto e Marilina Oliveira Gratidão pelas contribuições e pelas palavras de incentivo.

Aos professores do PPGEORG, em especial ao Professor Doutor José Aldemir de Oliveira.

A Secretaria do PPGEORG na pessoa da Sra. Graça Luzeiro por sempre nos receber com carinho, dedicação e respeito sempre pronta a ajudar e solucionar nossos problemas.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, na pessoa do Sr. Presidente Marivelton Barroso, Sra. Almerinda Ramos, Sr. Adão Francisco, Sr. Isaias Fontes, Sr. Ivo Fontoura, Sr. Pascoal Filho. Grata sou por autorizar nosso projeto de pesquisa e por permitirem chegar até as comunidades.

As Famílias que me receberam em suas casas nas aldeias em meus trabalhos de campo, Rosilda Silva, Maristela Silva, Geraldo Camico, Cirilo Peinado, Eva Gomes, Jonato Gregório, Arielle, Lucas, gratidão pela acolhida, pelos xibés, açai, moqueado, pelas conversas, contribuições e risadas nas trocas de informações.

A Dione Pimentel grata sou por toda ajuda em Minhas idas a São Gabriel da Cachoeira, por sempre estar comigo, pronta para ajudar em qualquer situação.

A Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauarete -AMIDI na pessoa da Sra. Adilma e a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauarete-COIDI representada pelo Sr. Jaciel Freitas, por me acolherem em Iauarete, trocarem informações contribuindo assim com esta pesquisa.

Em especial aos Povos Indígenas do Alto Rio Negro que sempre me receberam de braços abertos, contribuíram e permitiram que eu realizasse este trabalho.

A Fundação de Amparo À Pesquisa do Estado do Amazonas- FAPEAM, por financiar meu projeto de pesquisa através da bolsa, pois sabemos o quanto é custoso fazer pesquisa na Amazônia, e sem esta parceria se tornaria muito mais difícil.

Enfim agradeço a todos que de forma direta ou indireta contribuíram para que eu chegasse até aqui, até mesmo “a quem” não me permitiu ser citado, eu agradeço do fundo do coração pois sem o seu apoio e incentivo não teria chegado ao fim desta caminhada. “O destino é Tudo!”

## RESUMO

O território indígena originário tinha uma organização espacial conforme a organização política própria dos diversos povos indígenas que foi modificado a partir do contato com a sociedade ocidental. A influência do processo colonizador e civilizatório impôs a estes povos, outras culturas e princípios sociais e territoriais que os levaram a desestruturação de suas relações sociais e políticas. Dentre elas está a maloca, o centro do convívio, de manutenção e perpetuação dos valores culturais, sociais que orientava de certo modo, a vida destes povos. O objetivo desta pesquisa foi compreender a (re) organização do território indígena da maloca a cidade e sua relação com o bem viver. Os aportes teóricos da pesquisa estão centrados nas concepções de maloca, aldeia, comunidade, bem viver, território indígena, território indígena urbano. Tem como linha metodológica a pesquisa participante, com realização de pesquisa de campo e para elaboração do mapeamento participante. Com a destruição da maloca pelos missionários parte das práticas culturais foram proibidas e muitos códigos e signos culturais caíram no esquecimento/perda por influência do cristianismo. Após a chegada dos colonizadores e missionários, a maloca que era um espaço cultural e ao mesmo tempo territorial, foi substituída por uma outra forma de organização territorial, a aldeia, que posteriormente passou a ser denominada de comunidade. Outro fator que foi levado em consideração foi a migração de alguns povos para as cidades que acabam ocupando territórios que formam ou lembram os seus territórios originários e continuam mantendo relações sociais, políticas e econômicas com estes transformando-os no que são denominados preliminarmente em territórios indígenas urbanos. Por meio da pesquisa participante foi possível desmistificar o conceito de território e demonstrar a resistência cultural a partir da (re) organização territorial bem como as relações com o Bem Viver, demonstradas nas pequenas comunidades criadas de forma espontâneas e outras de forma mista, porém diferentes das organizadas pela imposição das missões. A organização social, cultural e política da maloca, mesmo que sendo reconstruída com uma nova configuração espacial e territorial, vem fortalecer a identidade dos povos ao mesmo tempo em que contribui para valorizar os conhecimentos e epistemologias próprias que foram desvalorizados pela sociedade ocidental.

**Palavras chaves:** Espaço, Território Indígena, Maloca, Aldeia, Cidade, Bem viver.



## ABSTRACT

The original indigenous territory had a spatial organization according to the political organization proper to the various indigenous peoples that was modified from the contact with western society. The influence of the colonizing and civilizing process imposed on these peoples other cultures and social and territorial principles that led them to the disruption of their social and political relations. Among them is the maloca, the center of conviviality, maintenance and perpetuation of cultural and social values that guided in some way the lives of these peoples. The objective of this research was to understand the (re) organization of the indigenous territory of the city and its relationship with the good living. The theoretical contributions of the research are centered on the conceptions of maloca, village, community, good living, indigenous territory, urban indigenous territory. Its methodological line is participant research, with field research and for the elaboration of participant mapping. With the destruction of the maloca by the missionaries, part of the cultural practices were banned and many cultural codes and signs fell into oblivion / loss under the influence of Christianity. After the arrival of the colonizers and missionaries, the maloca that was a cultural space and at the same time territorial, was replaced by another form of territorial organization, the village, which was later called community. Another factor that was taken into consideration was the migration of some peoples to cities that eventually occupy territories that form or resemble their original territories and continue to maintain social, political and economic relations with them, transforming them into what are preliminarily termed indigenous territories. urban areas. Through the participant research it was possible to demystify the concept of territory and demonstrate the cultural resistance from the territorial (re) organization as well as the relations with the Good Living, demonstrated in small communities created spontaneously and others mixed, but different. organized by the imposition of missions. The social, cultural and political organization of the maloca, even if rebuilt with a new spatial and territorial configuration, strengthens the identity of the peoples while contributing to enhance the knowledge and epistemologies that have been devalued by Western society.

**Keywords:** Space, Indigenous Territory, Maloca, Village, City, Well Living.

## HATHAMETSA<sup>1</sup>

Lhie nahipaite nemakaawa opidalitsa nhaaha nawikinai, lirhiopiaka liemakanaa nheette likapakanaa poadzatsa oopitto, neenipiaka lideenhikanaa nheette ianheekhetti nadzaada khanetsa nhaa nawikinai. Metsa naakakadanako naikhale nhaaha ialanawinai napoadzataka likapakanaa lhie neemakaa nahipaitenako. Nadeeka naikhale poadzadalitsa iemakaatti, namatshiketaka nemakaa naapidzawaaka nahipaitenako. Apada kathinaadali nawadzakeetaka oo napoadzataka nhaaha ialanawinai lhie pantti neemakarodapia oopi malooka “lidowieda” neemapiaka apapoko pakoakatsa nanheekhe iyo naapidzawaka. Liehe ikadzeekataakakhetti likathinaataka koameka namatsiataka tseenakha neemakawape riko liphomitte neemakadzamipia “lidowiedaliko” nhaaha nawikinai nahipaitenako. Nheette koameka naakadanako neema ialanawinai idzakale rikolhe nheette iemakaatti matsia. Lhiehe ikadzeekataakakhetti nheette iwapiñetakhetti likathinaataka lidowieda nako, dzakale nako, iemakhetti matsia nako, nawikinai iemakawa nahipaitenako nheette ialanawinai iemakawa nadzakaleriko. Lhie lideenhikanaa lhiehe ikadzeekataakakhetti lirhioni liwapiñatakanaa pakoaktsa nhaapidza nhaa nawikinai iemakape nahipaitenako. Nawadzakeetakadanako lhie pantti “lidowieda” nhaaha missionarionai, manope naaha ianheekhettinai nheette iemakaatinai, karokeetsa nakadaa nadeenhika nhaa, phiomepia nhaa nadeenhipiali neemakadanakopia toa “lidowiedaliko”, lima lhie kadzodali namawadakeetaka manope nhaaha neemakaapia likhette lhie Dio iako. Naakakadzamiwa nhaaha ialanawinai nheette missionarionai, nawadzaketaka lhie “lodowieda” nheette iemakhetti nahipaitenako, napoadzataka likapakanaa lhie iemakaatti nainaiwaka apapokotsa nhaa nawikinai, ialanawinai inaaka nadeenhika nadzakalewa manope nadzawaka nakeepitanatali komonidade ka. Neeni manope naaka nadzeekaleta ialanawinai hipaitenako oo idzakaleriko, neeni neemaka tsoomepetsa nadzawaka kadzo neemakapidzo nadzakale riko nahipaitenako oopi, naneeri nawikinai iemakape ialanawinai idzakale riko oo hipaitenako. Linakhitte lhiehe ikadzeekataakakhetti kathinaaka pakeetaka pakapaka koameka khedzaakoka namatsiataka nemakaa, nattaitakaro neemaka matsiatsa kadzoaha neemakapidzopia pakoakatsa naapidza nhaa nawherinaipe. Kathinaa pakapa koameka namatsiataka neemaka nainaiwaka nadzakaleperiko, poadzatsa naadza nhaaha missionarionai ikadzeekatanipe koamekaro neemakawa missão liko. Lhie imatsiataakakhetti iemakaapani nadzaada nhaa nawikinai, neenitsatha poadza keenaka iemakaatti oo nadzakalenai ikapakanaa neemakawape riko, mestsa kathinaaka nakhedzaakotaka nanawikikakhaa. Nheette nakakoodata tsakha lhie ianheekhetti nadzaada khanetsa, namakoodatanidami nhaa ialanawinai.

**Palavras chaves:** Heekoapi, Híipai, Lidowieda, Nemakaawa, Dzakale, Iemakaatti Matsia.

---

<sup>1</sup> Resumo traduzido na língua Baniwa por Dario Emilio Casimiro

## YUMUATUKASA<sup>2</sup>

Kua ïdigena ta retama, uriku kuera kua taikusa, maye kua ta rikusa tariku waa, ma kua tarikusa uyumutirika usu mairamē kua amu mirasaita tasika, uri waita amurupi tarikusa. Kua amū rikusa kirībasa umukamē kua miraita supe amū rikusa asui amurupi wa mādūaisa maita taiku arā ta retama upe. Kua mādūaisa, umutirika turusu kua miraita kuarupi wara tamādūaisa asui maye taikusa taruyaisa asui takitiwara upe. Yepe tasuiwara kua ta Uka Wasu (maloca), mamē tayumuatiri, mamē taikuwa tarukusa upe, mamē tayūbeu wa maye tauku arā aītarikusa upe. Kua sikaisa, Irupī arā yasuka yakua maita kua yepe Uka Wasu (maloca) usika sa umūdu asui māta uwajudari kua ta rikuesa upe. Maā kua uyūpinima waá papera upe, ūbeu kua Uuka Wasu (maloca), ae yepe tenda turusuwa, yapudei yaseruka Tawa miraita takitiwara. Ku sikaisa, uyumuyā marupi yā tēda wasu ta kuera ita. Mairamem kua misiunaruita, tābawa kua Ruka Wasu (maloca) ita, siya kua rikusa ita, ūbawa kua misiunario taputai kua miraita tariku ta rikuesa upe, yawe arā siiya kua kusaita takayēmu, kua misiunario ta muraki resewara. Kua misiunario asui kua kariwaita tasika rire wara, kua Uka Wasu (maloca) uriku turusu sesewara miraita rikusa upe, tamuyereu kutawa Uka Wasu (maloca) amurupi asui tamuseruka aīta tēda wasu (comunidades). Asui amū nungara yuiri, yapudei wa yamā, kua siiya miraita taxari kua tarēdaita, tasu tamurai kua tawa wasu kiti, asui tarasu tairumu kua takuasa ita, kuiri taseruka aīta Miraita Tawa wara ita. Aite kua sikaisa rupi, asika amaā kua aita kua miraita taikusa, asui maita taiku kua taruyaisa rupi kua tarikusa rese, asui maita tayumusaī kua taretama rupi, tapudei arama taiku ti maresesa upe. Yawe apudei amaā kua tēda ita rupi, maita kua ta yumuati asui tamādūaisa. Kua taikusa ta rikusa rupi, asui kua Uka Wasu (maloca) resewa, tasikai yeoe taba ae, ma irupī te tasikai tamusupi asui tarui ta rikuesa, maā tariku wa takuasa upe, asui kuiri tarui tarui tasupe muiri manūga yā taxari wanā waita ukayēmu kua kariwa tamuraki resewara, tamuteyūte kua mīra takuasaita.

**Yumuserukasa:** Turususa, ïdigena retama, ukawasu, Tēda, Tawa, Rikuesa timaresesa

---

<sup>2</sup> Resumo traduzido em Yegatu por Edison Cordeiro Gomes

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 01</b> - Distribuição da população Indígena no Brasil segundo IBGE.....	16
<b>Figura 02</b> - População Indígena segundo a FUNAI.....	17
<b>Figura 03</b> - População indígena da região Norte .....	17
<b>Figura 04</b> - Mapa Conceitual.....	21
<b>Figura 05</b> - Área de estudo e comunidades onde foram realizados trabalho de campo. Terra Indígena Alto rio Negro.....	23
<b>Figura 06</b> - Povos Indígenas no Alto e Médio Rio Negro.....	27
<b>Figura 07</b> - Terras Indígenas na Microrregião do Rio Negro.....	29
<b>Figura 08</b> - Missões Salesianas na Microrregião do Rio Negro.....	34
<b>Figura 09</b> - Pelotões de Fronteira.....	37
<b>Figura 10</b> -Terra Indígena Alto Rio Negro.....	40
<b>Figura 11</b> - Coordenadorias da FOIRN.....	42
<b>Figura 12</b> - Maloca Pinokaliaro.....	85
<b>Figura 13</b> - Maloca Pinokaliaro vista de trás.....	86
<b>Figura 14</b> - Maloca Surubirica.....	86
<b>Figura 15</b> - Construção da maloca no Ayari.....	87
<b>Figura 16</b> - Armação da maloca Yutica.....	87
<b>Figura 17</b> - Maloca cururu Kuara.....	88
<b>Figura 18</b> – Kumoro.....	101
<b>Figura 19</b> - Peneira tukano.....	103
<b>Figura 20</b> - Cartograma da comunidade de Boa Vista.....	110
<b>Figura 21</b> - Cartograma da comunidade de Juruti.....	113
<b>Figura 22</b> - Cartograma de Nova Vida.....	115
<b>Figura 23</b> - Cartograma de Nazaré .....	116
<b>Figura 24</b> - Distrito de Iauareté.....	120
<b>Figura 25</b> - Sede de São Gabriel da Cachoeira.....	128
<b>Figura 26</b> - Mestre Luiz tocando japurutu.....	135

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 01</b> - Povos que habitam na Terra Indígena Alto Rio Negro.....	43
<b>Tabela 02</b> - Autores, viajantes e pesquisadores que passaram pelo ARN entre 1890 a 1970 .....	80

## **LISTA DE SIGLAS**

**ARN** - Alto Rio Negro

**CABC** - Coordenadoria das Associações Indígenas Baniwa e Coripaco

**COIDI** - Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iaurarete

**COITUA** - Coordenadoria das Associações Indígenas do Tiquié, Uaupés e Afluentes

**CAIARNIX** - Coordenadoria das Associações Indígenas do alto Rio Negro e Xié

**CAIMBRN** - Coordenadoria das Associações indígenas do Médio e Baixo Rio Negro

**IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

**FAPEAM** - Fundação de Amparo à Pesquisa Do Estado do Amazonas

**FOIRN** - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

**FLONA** - Floresta Nacional

**FUNAI** - Fundação Nacional do Índio

**ISA** - Instituto Socioambiental

**PIBIC** - *Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica.*

**PCN** - *Projeto Calha Norte*

**PPGEOG** - Programa de pós-graduação em Geografia.

**PGTA** - Plano de Gestão Territorial e Ambiental

**PNGATI** - Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de terras Indígenas

**STJ** - Superior Tribunal De Justiça

**SPI** - Serviço de Proteção Ao Índio

**TI** - Terras Indígena

**TIs** - Terras Indígenas

**UFAM** - Universidade Federal do Amazonas

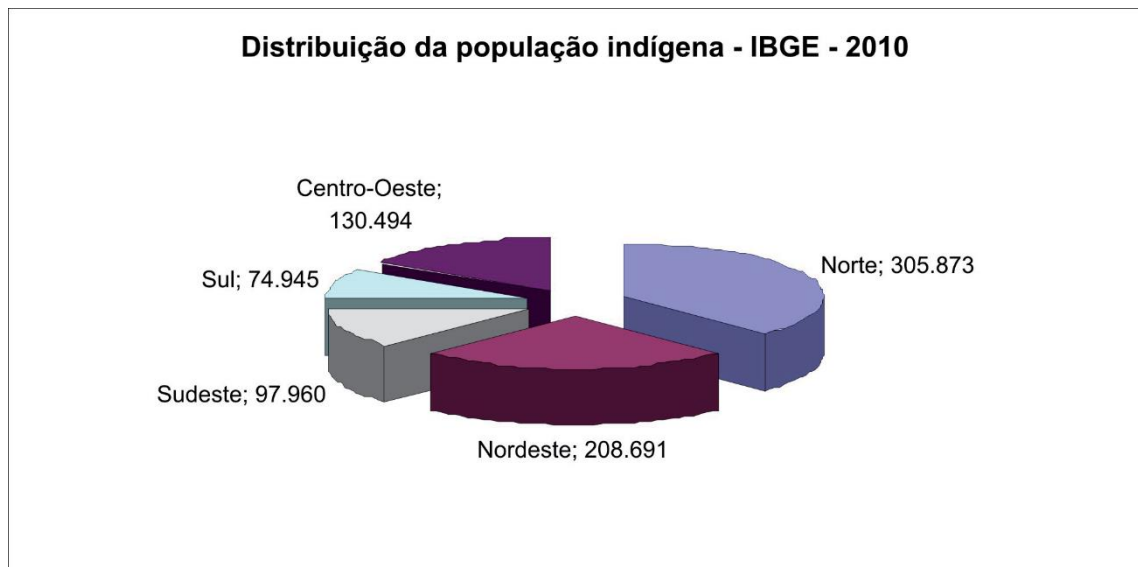
## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	16
<b>1- ALTO RIO NEGRO: DAS AÇÕES CIVILIZATÓRIAS À AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS</b>	27
1.1 A Região do Alto Rio Negro	28
1.2 A Terra Indígena Alto Rio Negro	38
<b>2 - O BEM VIVER E A ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL DOS POVOS INDÍGENAS DA TI ALTO RIO NEGRO</b>	49
2.1 O Território como poder e limites.	51
2.2 Território: cruzando os rios da interculturalidade e materialização da vida	56
2.3 Ipedzokhetti: quebrando fronteiras para a vida em plenitude	61
2.4 Dabukuri: das práticas, das sabedorias, das experiências e dos conhecimentos.	67
<b>3 - MALUKA SUIWARA TAWA SÃO GABRIEL KITI.</b>	80
3.1 A maloca: relatos das impressões dos primeiros pesquisadores	81
3.2 Significado do espaço da vida: a casa da sabedoria.	89
3.3 Bahsariwii : casa dos rituais e das danças	95
3.4 Da Aldeia à Comunidade: a (re)organização espacial	106
3.5 São Gabriel da Cachoeira: a cidade mais indígena do país e seu processo de Territorialização..	123
3.6 Conhecendo São Gabriel da Cachoeira	126
3.7 Migração: Mobilidade e coletividade no espaço e no tempo	131
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	138
<b>REFERÊNCIAS</b>	145

## INTRODUÇÃO

A população indígena atualmente no Brasil é estimada em aproximadamente 900 mil indígenas (IBGE, 2010) com cerca de 305 povos falantes de 274 línguas, remanescentes de milhões que habitavam diferentes territórios neste continente, na época da chegada dos europeus.

Representam uma parcela ínfima, comparada com a população do país, hoje em torno de 200 milhões de habitantes. Os povos indígenas <sup>3</sup>estão presentes nas cinco regiões do Brasil, sendo que a região Norte é a que concentra o maior número segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2019). São 305.873 mil indígenas, com 37,4% do total da população do país (Figura 1).



**Figura 1** - Distribuição da população do Brasil. **Fonte:** FUNAI, 2019

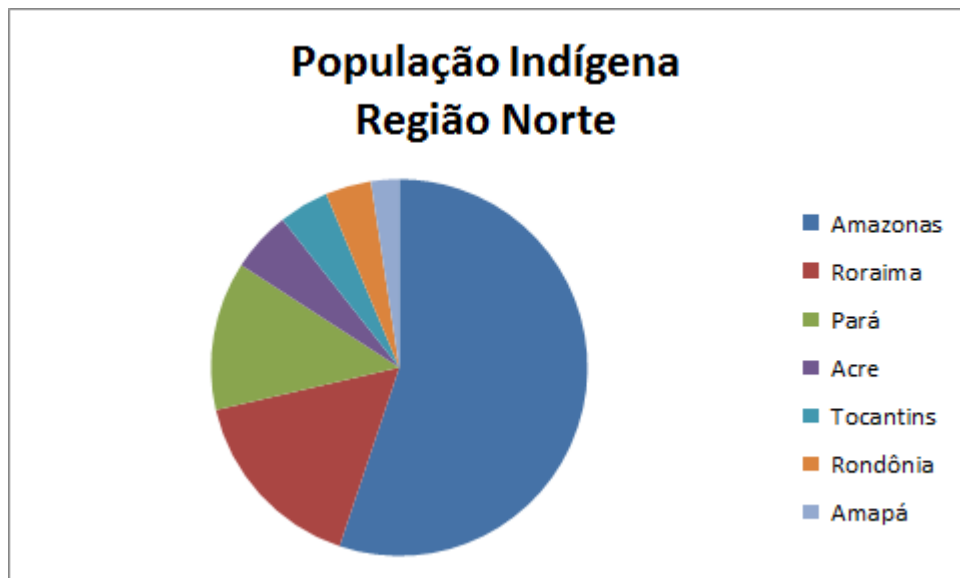
<sup>3</sup> Nesta dissertação utilizo o termo “povos indígenas” não com o sentido de definir ou igualar um grupo específico de pessoas que possuem características sócio culturais comuns por exemplo. O termo utilizado deve-se ao fato do movimento indígena ter aceitado essa denominação para unificar a luta em defesa de seus direitos. Portanto, mais do que uma simples terminologia, "povos indígenas" representam uma categoria que foi politicamente instrumentalizada, tanto pelos discursos missionários como também pelos discursos de líderes indígenas, para atingir resultados pragmáticos no contexto específico da situação de contato no país para fazer prevalecer os interesses indígenas no interior do Estado Nacional discutido por Matos (1997) em sua dissertação de mestrado.





**Figura 2-** População indígena do Brasil. Fonte: FUNAI, 2019.

Na região Norte o estado com o maior número de indígenas é o Amazonas representando 55% do total da região (FUNAI, 2019)



**Figura 3 -** População Indígena da Região Norte. Fonte: FUNAI, 2019.

Nessa perspectiva, um dos principais diferenciais para a Amazônia, especificamente para o Amazonas, é a diversidade dos povos indígenas que ocupam esse território desde tempos

inmemoriais que mesmo em condições desfavoráveis, vêm resistindo às pressões antrópicas da sociedade nacional e, por isso, necessitam de novas tecnologias sociais e econômicas para sobreviverem o que acaba por promover a construção de novas territorialidades e uma organização do território a partir de necessidades impostas pelo contato com a sociedade nacional. (FARIA, 2009).

Ainda Faria (2009), continua afirmando, que paradoxalmente, essa riqueza cultural e natural não vem garantindo às diversas nações indígenas sua sobrevivência. A grande maioria dessas nações vem passando por privações de toda ordem (alimentar, saúde, educação etc.) legadas de condições naturais (solos arenosos e pobres em nutrientes, acidez dos rios de águas pretas) e históricas decorrentes do processo colonial.

Além da luta pela demarcação de suas terras, os povos indígenas hoje enfrentam outros desafios, como sobreviver na terra já demarcada e proteger seus conhecimentos e patrimônios da ideologia capitalista da sociedade ocidental onde tudo se transforma em mercadoria, em capital (FARIA, 2009).

As marcas deixadas ao longo do tempo e as conquistas atuais compõem cenas das constantes transformações nos territórios indígenas, lançando sobre os povos indígenas marcas profundas em suas territorialidades e culturas o que os levou a re-organizar seus territórios, inicialmente com a desestruturação das malocas, com os aldeamentos e posteriormente, com a formação de comunidades sempre ao longo dos rios aumentando dessa forma a densidade populacional pois passaram a ocupar territórios mais permanentes do que ocorria antes da colonização.

No entanto, Faria (2016), observou que durante anos de convivência e de estudos entre os povos indígenas que houve uma resistência. Com a chegada dos colonizadores e missionários a maloca, que era um espaço cultural e ao mesmo tempo territorial, foi substituída por uma outra unidade territorial a aldeia que posteriormente passou a ser denominada de comunidade. Mesmo com séculos de processo civilizador estes povos continuam mantendo a tradição das malocas agora com outras configurações, com o nome de comunidades produzindo uma outra organização territorial e cultural nos moldes da maloca. A forma dos povos indígenas se relacionarem com a natureza, mãe terra e hoje com o território é muito diferente da sociedade ocidental pois todos estão num mesmo plano no cosmo. É uma visão integradora de mundo. A sociedade ocidental há muito tempo, destruiu essa relação se retirando da natureza, dessa relação, resultando na visão antropocêntrica de mundo. Estudar a visão de mundo entre as diferentes sociedades é fundamental para entender a organização territorial no passado, presente par planejar o futuro.

Outro fator é a migração de alguns povos para as cidades que acabam por ocupar territórios que se aproximam ou lembram os territórios originários e continuam mantendo relações sociais, políticas e econômicas com estes transformando-os no que denominados preliminarmente em territórios indígenas urbanos (FREITAS, 2015), que trazem para cidade a cultura construindo outros territórios que também são indígenas, pois são produzidos por eles. No entanto, aos olhos do Estado Brasileiro e de alguns pesquisadores somente pode ser concebido como território, o originário. No entanto, Faria, Santos, Hasbaert e outros pesquisadores contrapõem essa ideia pois o território em sua concepção é produzido pelas ações do homem. Mas o que temos observado tanto na cidade de Manaus quando se trata do povo Satere-Mawé e em São Gabriel da Cachoeira é uma construção de um território indígena.

O nosso contato com a região do Alto Rio Negro ocorreu ainda durante a Graduação da Geografia, quando desenvolvemos Projetos de Iniciação Científica e trabalhamos como professora colaboradora na Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, conhecendo, observando e dialogando com lideranças indígenas sobre a diversidade cultural e política dos povos indígenas desta região, onde os mesmos refletem e questionam e sobre a mudança da organização do território e seus valores culturais.

Diante de tantos questionamentos e inquietações sobre a (re)organização do território indígena no Alto Rio Negro, verificamos que antes do contato com os colonizadores, o território indígena originário tinha uma organização espacial conforme a organização política própria dos povos indígenas que foi modificada a partir desse contato. O resultado do processo colonizador e civilizatório impôs a estes povos, novas formas de organização e outras culturas, o que levou a modificação dessas relações sociais e políticas. A maloca era o centro do convívio, de manutenção e perpetuação dos valores culturais que orientava de certo modo, a vida destes povos. Com a desestruturação da maloca, partes destas práticas culturais foram perdidas o que resultou no esquecimento/perda por interferência de ordem religiosa.

Desta forma desmistificar o conceito de território e analisar a resistência cultural a partir da (re) organização territorial, é fundamental para entender a resistência e afirmação de identidade dos povos, ao mesmo tempo que, poderá contribuir para o desenvolvimento da pesquisa e da ciência sobre os conhecimentos e epistemologias próprias que foram desvalorizados e até mesmo negadas pela sociedade ocidental.

- **Iniciando a conversa sobre a pesquisa**

Elegemos o Mapa Conceitual como procedimento metodológico, que segundo Faria (2014) está embasado em uma teoria construtivista, onde o ser humano é construtor de seu conhecimento e de seus significados a partir de sua predisposição para empreender essa construção. Os mapas conceituais servem para facilitar o aprendizado do conteúdo sistematizado em conteúdo significativo para o pesquisador, a partir de perguntas que ajudaram a compreender o problema central: Como ocorreu o processo de (re) Organização territorial dos povos indígenas no Alto Rio Negro?

### Mapa Conceitual

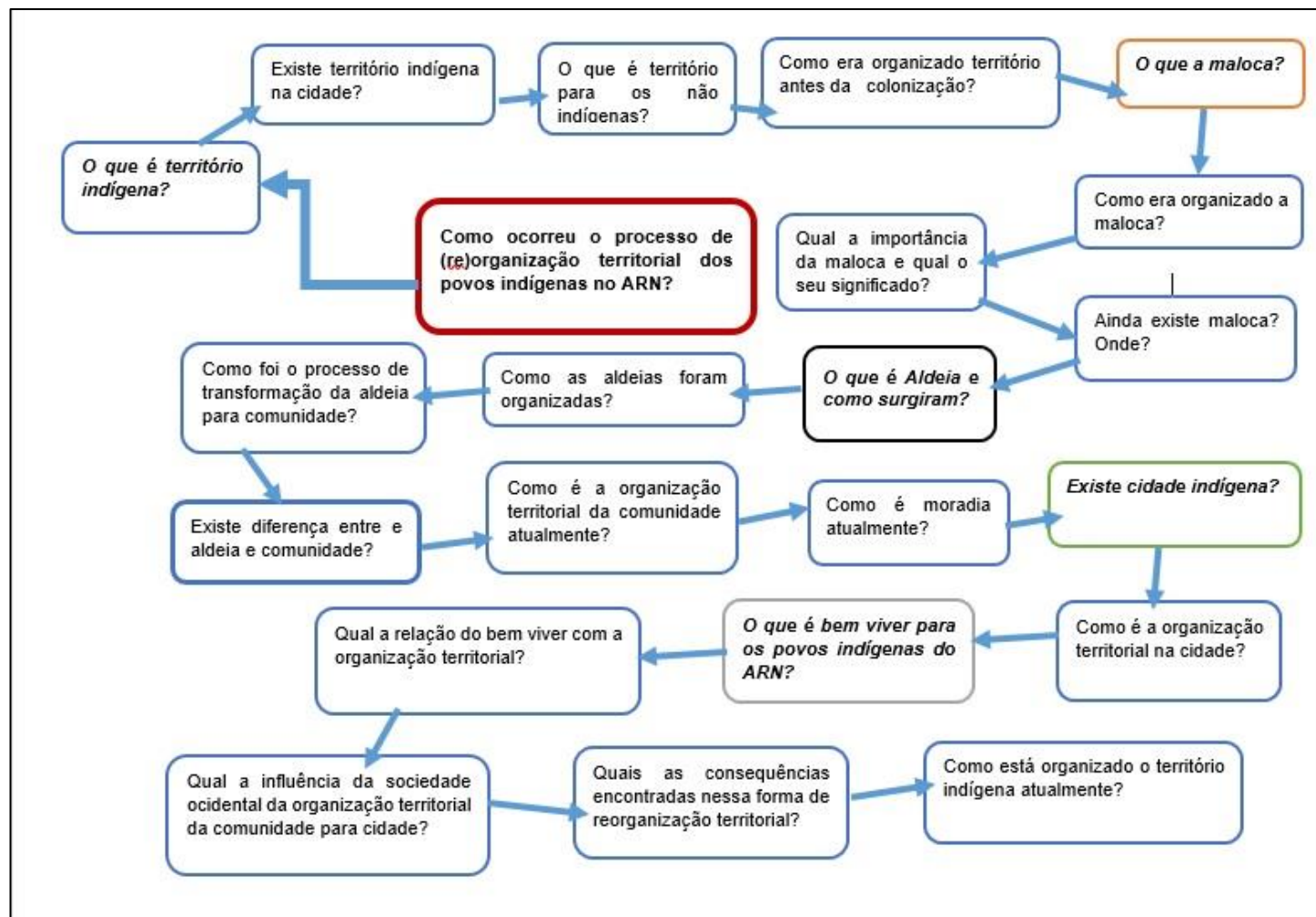
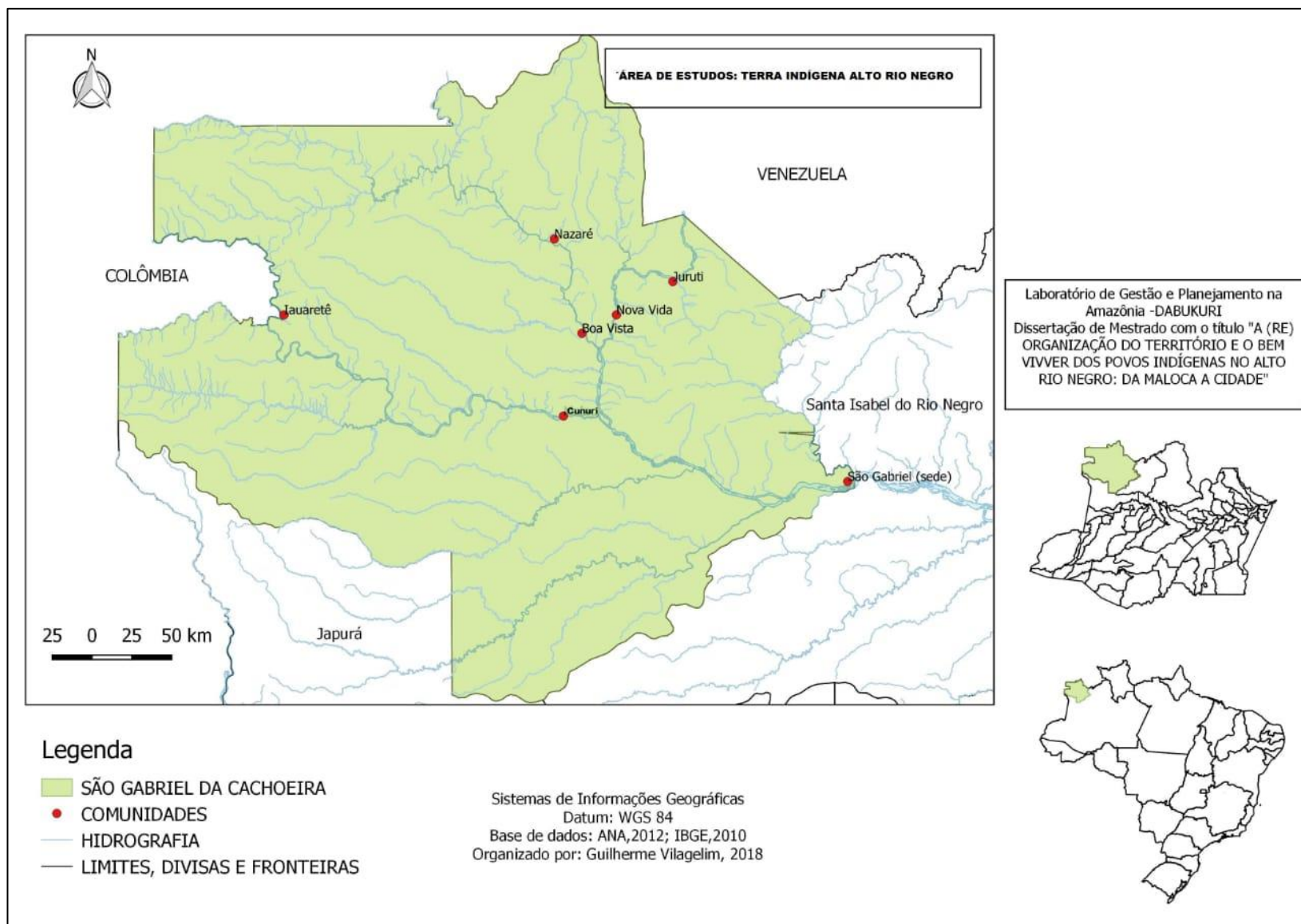


Figura 4 - Mapa conceitual. Fonte: SANTOS, 2017.

Após a organização do mapa conceitual elaboramos o plano de trabalho que orientou a metodologia da pesquisa para alcançar as repostas e o objetivo pretendido.

Como parte da metodologia, na sequência, o segundo passo foi apresentar a proposta da pesquisa para a diretoria da Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro/FOIRN, para que tivéssemos autorização para a sua realização, quando definiram os lugares do trabalho de campo nas comunidades de Boa Vista, Nazaré, Nova Vida, Juruti, Cunuri, Iauareté, e logo após foi enviada para as lideranças das comunidades que autorizaram o seu desenvolvimento por meio de levantamentos de fontes secundárias bibliográfica e documental; levantamento de fontes primárias por meio de trabalho de campo com observação participante, conversas dialogadas com indígenas na cidade de São Gabriel da Cachoeira e nas comunidades de Boa Vista, Nazaré, Nova Vida, Juruti, Cunuri e Iauareté e trabalho de gabinete que consistiu na fundamentação teórica, análise dos dados primários e secundários obtidos, revisão de literatura para elaboração desta dissertação.

A área de estudo da pesquisa é a Terra Indígena Alto Rio Negro com trabalhos de campo realizado nas comunidades supracitadas (Figura 4).



**Figura 5** – Área de estudo e comunidades onde foram realizados trabalho de campo. Terra Indígena Alto rio Negro. **Fonte: VILAGELIM, 2018.**

A pesquisa teve como linha metodológica a pesquisa participante baseada em Demo (2008), Brandão, 2006, Faria (2016.). A Pesquisa participante vai além de proposta metodológica, pois não busca apenas a condução de uma pesquisa voltada aos interesses das classes populares, e sim buscar junto com elas uma resposta efetiva para seus problemas. Um dos pressupostos da pesquisa participante é o envolvimento dos povos/ comunidades como sujeitos, visando legitimá-los, dando visibilidades e maximizar o impacto social tanto do resultado da pesquisa, quanto processos pedagógicos e da partilha do conhecimento ao longo do processo promovido pela leitura crítica de suas sociedades.

Segundo Faria (2017), 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 execução, proporcionando-lhes o empoderamento sobre o destino de suas vidas e de seu futuro de forma democrática e comunitária.

A pesquisa participante possibilita e instrumentaliza o pesquisador e os sujeitos envolvidos para uma análise crítica e contundente da realidade social, para objetivação de suas práticas, intenções e perspectivas. Através da pesquisa participante surgem novos caminhos metodológicos, possibilitando a democratização do saber, o acesso ao conhecimento e a construção de estratégias de ação por parte da população.

É necessário que se rompa com os métodos de pesquisa tradicional, onde os mais interessados sejam ouvidos primeiro. A população é instigada a participar da pesquisa como sujeito ativo, produzindo conhecimento e intervindo na sua realidade. De acordo com Demo (2008), para a pesquisa participante não basta desenvolver os resultados para a comunidade, mas desenvolver projetos junto com elas como proposta de solução de problemas para que não perca o caráter de participante.

Outro procedimento metodológico utilizado foi o mapeamento participante do uso do território por meio dos cartogramas que demonstram a organização do território como é descrito por Faria (2009) onde a mesma destaca que, os cartogramas participantes tem como fundamento básico o fato de serem elaborados coletivamente, onde é definida a localização real, concreta, com legendas e nomenclaturas próprias dos elementos do território que alegam serem importantes para sua existência e, quando verificados com auxílio o GPS ou através de observação direta, constata-se que tanto a sua existência como localização é como os descrevem.



É importante salientar que o cartograma participante tem como objetivo a localização de um território concreto (comunidades, recursos naturais na floresta, rios, lugares sagrados etc.).

Apesar de muitas vezes serem referidos equivocadamente como mapas mentais, os cartogramas, mesmo semelhantes em sua técnica de execução e visualmente, diferem conceitualmente. Os mapas mentais de acordo com Faria (2015), são elaborados a partir da percepção de uma única pessoa sobre o seu espaço vivido. Os Cartogramas participantes, têm sempre o caráter coletivo na sua construção.

A partir das perguntas elaboradas no mapa-conceitual, foram realizados os seguintes procedimentos:

Levantamento bibliográfico sobre as categorias:

- ✓ Território indígena (Faria (2007), Luciano (2006));
- ✓ Território não indígena (Faria (2007, Freitas (2014) Haesbaert (2004), Santos (2006);
- ✓ Bem Viver (Acosta (2016), Dávalos (2010), Quijano (2010);
- ✓ Maloca (Grumberg (2005), Wright (1999), Gentil (2007), Beksta (1998);
- ✓ Comunidade: Bhabha (1998), Andrello (2004 ).

Trabalho de campo nas comunidades (Boa Vista, Nazaré, Nova Vida, Juruti, Iauareté) e na cidade de São Gabriel da Cachoeira, com conversas dialogadas com os sábios, idosos, padres, professores, lideranças, representantes de organizações indígenas e indigenistas (FUNAI, FOIRN), Observação participante nas comunidades (Boa Vista, Nazaré, Nova Vida, Juruti, Iauareté), Elaboração de cartogramas participantes nas comunidades de Boa Vista, Nazaré, Nova Vida, Juruti, Iauareté.

Vale ressaltar que a pesquisa foi desenvolvida não apenas na região com a maior pluralidade linguística do país, mas também onde se encontra duas das maiores terras indígenas já demarcadas no Brasil, compreendendo o terceiro maior município em extensão territorial. A primeira, Terra Indígena Yanomami demarcada em 1992 e a segunda, Terra Indígena Alto Rio Negro, demarcada em 1998, fato ímpar no país por ter sido demarcada de maneira contínua em um único território para 22 povos indígenas.

Fazer pesquisa na região amazônica não é algo fácil devido as condições geográficas, para realizar as atividades de campo tivemos algumas parcerias, como em Iauarete, por meio da FOIRN junto com a COID.

Durantes os trabalhos de campos, foi possível discutir acerca dos conhecimentos próprios e científicos e de concepções de território a partir de um olhar indígena. Socializar

estes conhecimentos para formar pesquisadores tanto indígenas quanto não indígenas com uma visão intercultural a partir da ecologia dos saberes (SANTOS, 2010), é fundamental para o desenvolvimento da ciência.

Foram muitas conversas, muitas descobertas e trocas de conhecimentos, quando se afirma a necessidade de romper com os paradigmas e valorizar o conhecimento próprio indígena. Quando se constatou que existe uma epistemologia, ou seja, uma forma diferente de pensar e organizar o território, pois para os povos indígenas da região do Alto Rio Negro, os valores culturais como: reciprocidade, coletividade entre outros estão intimamente ligados ao bem viver e na sua forma de organizar o seu território.

Este estudo está dividido em três capítulos. O capítulo I, trata da caracterização da região do Alto Rio Negro e da Terra Indígena Alto Rio Negro, onde a pesquisa se desenvolve; no Capítulo II, foi abordado a questão do Bem Viver, território e a sua relação com a organização com os povos indígenas do Alto Rio Negro. O capítulo III – Maluka Suiwara Tawa São Gabriel Kiti, foi discutido o que é maloca, qual seu significado no passado, como era organizada, por que foram destruídas. Foram abordados ainda as concepções de aldeia e comunidade discutindo suas diferenças, como estão organizadas e quais as influências da sociedade ocidental na organização territorial da comunidade para a cidade. Desta forma, através da pesquisa participante foi possível neste trabalho desmistificar o conceito de território e demonstrar a resistência cultural a partir da (re) organização territorial bem como as relações com o Bem Viver, demonstradas nas pequenas comunidades criadas de forma espontâneas e outras de forma mista, porém diferentes das organizadas pela imposição das missões. A organização social, cultural e política da maloca com uma nova configuração espacial e territorial, vem fortalecer a identidade dos povos ao mesmo tempo em que contribui para valorizar os conhecimentos e epistemologias próprias que foram desvalorizados pela sociedade ocidental.

## CAPÍTULO 01 - AÇÕES CIVILIZATÓRIAS À AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS.

A microrregião do alto Rio Negro tem a maior pluralidade linguística e abrange uma das maiores Terras Indígenas demarcadas do país, rica em patrimônio cultural e imemorial. Todavia, é importante fazer uma caracterização dessa área de estudo e ressaltar a diferença entre região do Alto Rio Negro e Terra indígena Alto Rio Negro que reúne 23 povos indígenas (figura 5) com suas características e especificidades diferentes de paisagens etnográficas.

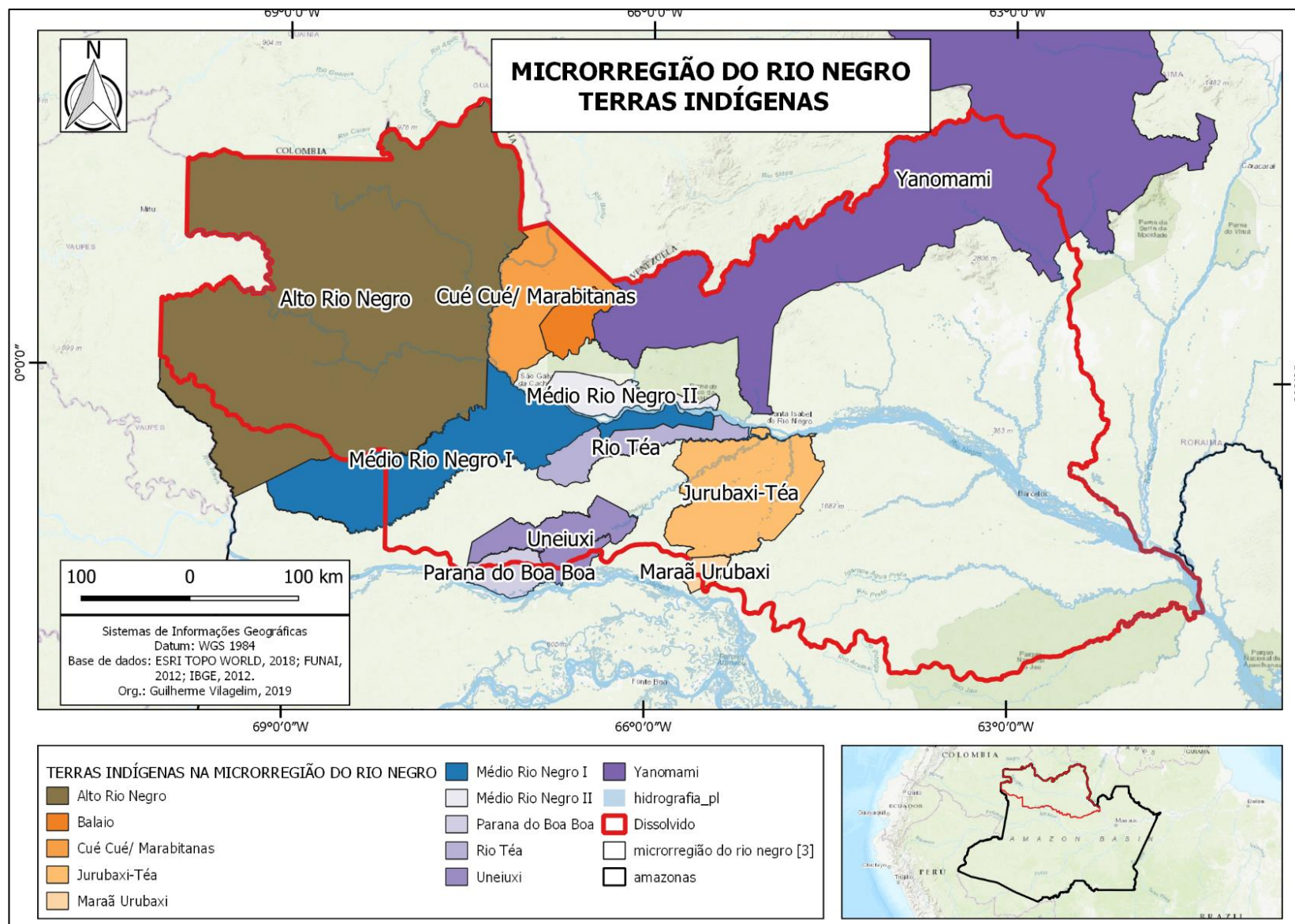


**Figura 6 - Povos Indígenas Do Alto e Médio Rio Negro. Fonte: ISA, 2019.**

## 1.1 Região do Alto Rio Negro

A região do Rio Negro, no Noroeste amazônico, onde a linha fronteira entre o Brasil e a Colômbia faz um desenho que lembra uma cabeça de cachorro. É uma das regiões com a maior diversidade étnica linguística da Amazônia. Popularmente, a região do Rio Negro abrange 3 municípios: São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, sendo o primeiro e o terceiro, com as maiores extensões territoriais municipais do Brasil. São Gabriel da Cachoeira apresenta uma extensão territorial de 109.185,00 km<sup>2</sup>, 80% do qual constituído pelas Terras Indígenas (Alto Rio Negro, Balaio, Médio Rio Negro I, parte da Médio Rio II, Rio Tea, Apaporis, Ineuxi, Cue-cué Marabitanas e parte da Yanomami).

Segundo ISA (2018), se contabilizarmos apenas 7 terras indígenas localizadas nessa região (Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Balaio, Cué-Cué Marabitanas, Rio Apaporis, Ineuxi. e Rio Tea) todas perfazem uma extensão de mais de 11,5 milhões de hectares que juntas tem uma população de 32.266 pessoas (Figura 6).



**Figura 7- Terras Indígenas na Microrregião do Rio Negro. fonte: VILAGELIM, 2019.**

Região de terra firme, compreende a maior bacia de águas pretas do mundo uma das mais importantes da Amazônia. A região é constituída por um mosaico de formações florestais únicas, parcialmente protegidas por terras indígenas e unidades de conservação. Um grande diferencial dessa região é o relevo do maciço das Guianas, caracterizado por séries de cadeias montanhosas que conferem particular beleza à paisagem regional.

O Rio Negro se caracteriza pelo principal canal do sistema hidrológico do território com 370 km aproximadamente. Porém destacam-se outros rios (todos afluentes do Rio Negro) de grande importância na região. Em sua maioria, os rios que compõem o sistema médio e Alto Rio Negro são caracterizados por rio com coloração escura como o próprio nome indica, e na sua grande maioria com águas ácidas, deficiente em nutrientes, com valores de pH entre 3,8 e 4,9. Esta elevada acidez deve-se à presença de grandes quantidades de substâncias orgânicas dissolvidas, provenientes da drenagem de solos arenosos. Por isso, do ponto de vista das limitações ecológicas, as regiões dos rios de água preta são associadas, geralmente, a solos podzólicos, os mais frágeis da Amazônia.

No seu alto curso, o Rio Negro recebe, pela margem direita, os rios Içana e Uaupés. Abrange também o Rio Apaporis e seus afluentes, tributário quase inteiramente do Rio Caquetá, uma vez que desemboca neste último após marcar um pequeno trecho da fronteira com o Brasil. Daí para baixo, o Caquetá passa a denominar-se Japurá. Depois do Rio Branco, o Uaupés é o maior tributário do Rio Negro e, em seu curso, também recebe as águas de outros grandes rios, como o Tiquié, o Papuri, o Querari e o Cuduari. Acima da foz do Uaupés fica a área formada pelo Rio Xié. Na região do médio Rio Negro os principais rios são: Demeni (Água Branca), Aracá (Água Preta), Padaurí (Água Branca) e Jufarís (Água Preta), na margem esquerda e Quiuní (Água Preta), Caurés (Água Preta) e Uniní (Água Preta) na margem direita.

As terras banhadas pelo rio Uaupés e seus afluentes e pelo curso superior do rio Negro são em zona equatorial, o clima é quente e úmido, conforme enfatiza Buchillet (1992), onde a autora destaca que distingue-se quatro estações (duas secas e duas chuvosas) sobretudo são diferenciáveis pelas flutuações dos níveis das águas: uma estação seca no mês de setembro a janeiro, seguida de uma estação chuvosa que se estende do mês fevereiro ao mês de abril, em seguida uma estação seca nos meses de abril e maio e por fim uma curta estação chuvosa entre os meses de junho a setembro. Esta autora ressalta ainda que os meses de estação seca são geralmente denominados de acordo com o período de maturação de alguma espécie de planta, ou da estação úmida a partir das constelações.

A vegetação tem característica da mata tropical densa, onde é possível observar grande quantidade de palmeira, essas palmeiras segundo Buchillet (1992) assumem um papel

importante na vida dos povos indígenas devido seus múltiplos usos, as frutas podem servir tanto para alimentação quanto para confecção de bebidas fermentadas; assim também como muitos indígenas utilizam as folhas e troncos das árvores para a construção de casas e canoas. A fauna é rica em numerosas espécies de animais.

O rio e a mata representam diferentes tipos de adaptação que fundamentam as relações sua feição particular entre os povos indígenas. Os povos indígenas do Alto Rio Negro representam 23 grupos etno-linguísticos, pertencente a três famílias linguísticas distintas: Tukano oriental, Arawak e Hupudh, A família Aruak representada pelos povos Baré, Baniwa, Kuripako, Tariano e Werekena; entre os que pertencem à família Tukano Oriental estão os povos Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kotiria/Wanano, Kubeo, Miriti-tapuya, Siriano, Taiwano, Tukano, Utapinozona/Tuyuka, Wa'ikhana/Piratapuya e Yuruti. E da família Os Hupdë da família linguística "Maku", habitam tradicionalmente o território da área interfluvial do Rio Papuri e Rio Tiquié afluentes da margem direita do Rio Uaupés. Estão espalhados em mais de 35 aldeias (grupos locais) estimados em um total de 1300 indivíduos.

Existem outros grupos, conhecidos também, como "Maku"<sup>4</sup> na bacia hidrográfica do Rio Negro. Todos eles, com sua língua própria, praticamente vivendo no interior da floresta nos pequenos igarapés o qual muitos pesquisadores denominaram de Maku hoje conhecidos com Hupda representados pelos povos Yuhup, Dâw e Nadëb Hupda ou Huphdá, vivem em aldeias dispersas ao longo dos rios os quais foram designados por pesquisadores e pelos povos da região como os "índigenas dos rio", os Hupda geralmente habitam o interior da floresta, longe da margem do rio, foram considerados como semi nômades, caçadores- coletores e também denominados na região como "índigena do mato". Segundo Nimuemdaju (1995), esses representantes destas diversas famílias linguísticas seriam os sobreviventes de grupos distintos a origem, tanto no plano linguístico quanto cultural.

Vale ressaltar que existem ainda as línguas falados pelo povo Yanomami: Yanomami, Yanomam, Ninam e Sanumá. Há, ainda, um grande número de pessoas, de diversos povos, que atualmente falam nheengatu (ou Língua Geral Amazônica), língua da família Tupi-Guarani que foi introduzida na região no século dezoito (CABALZAR & RICARDO, 1998; LASMAR, 2005) como os Baré, Werekena e Baniwa habitantes do baixo rio Içana (CABALZAR & RICARDO, 2006). Essa imensa diversidade linguística e cultural torna tanto a região do Rio

---

<sup>4</sup> Enfatizamos que a denominação Maku, foi dada perjorativamente por alguns pesquisadores, aos povos Hupdha, Yuhupdhá, Dâw e Nadëb, povos de origem Aruak. Portanto evitaremos usar essa denominação.

Negro como São Gabriel da Cachoeira o município mais multilíngue do Brasil, na verdadeira 'Terra das Línguas (ALMEIDA, 2007).

A história do contato dos povos indígenas do Rio Negro com os não indígenas começou no século XVII, embora somente em 1639 a região tenha sido pesquisada com mais profundidade. Também nesse período os povos do Alto Rio Negro teriam entrado em contato, via comércio intertribal com objetos da cultura europeia (facas, machados, etc.) ou seja, significa que possivelmente já sabiam da existência dos brancos mesmo antes de tê-los visto face a face (GOMES, 2013) principalmente liderados por portugueses que penetravam o rio Negro à caça de escravos.

Segundo Cabalzar e Ricardo (2006) a primeira notícia sobre a existência da bacia do Rio Negro aconteceu no século XVI dos relatos de Philip Von Hunthen e Hernan Perez de Quesada (1538- 1541) que realizaram uma viagem pelo Rio Orinoco desde a Costa atlântica à procura do El Dorado, já mencionavam a existência do rio Waupés, afluente superior do rio Negro.

Em 1639 a foz do rio Negro foi identificada e descrita com detalhes pela expedição de Pedro Teixeira, que subiu o Amazonas até Quito e voltou com o padre Jesuíta Cristobal de Acuña (Padre da companhia de Jesus) sendo enviada para Belém com a missão de relatar as impressões sobre a região.

Com base nas fortalezas construídas em 1763 em São Gabriel e em São José de Marabitanas, exploradores militares portugueses fizeram exaustivas viagens pelos afluentes superiores do Rio Negro, uma região estratégica, por estar situada na faixa de fronteira entre os impérios coloniais de Portugal e Espanha, sobretudo após a assinatura, em 1750, do Tratado de Madri. Para os povos indígenas, esse período significou o devassamento quase completo de seu território pelos militares portugueses, e o aumento da população das aldeias em decorrência dos "descimentos", uma forma de escravidão velada que levava os indígenas para trabalharem nas embarcações e na agricultura dos brancos.

O comércio de escravos ficou tão intenso que estima-se que nesse período cerca de 20 mil indígenas foram aprisionados e levados do Alto Rio Negro para trabalhar nas fazendas de Belém e São Luís do Maranhão.

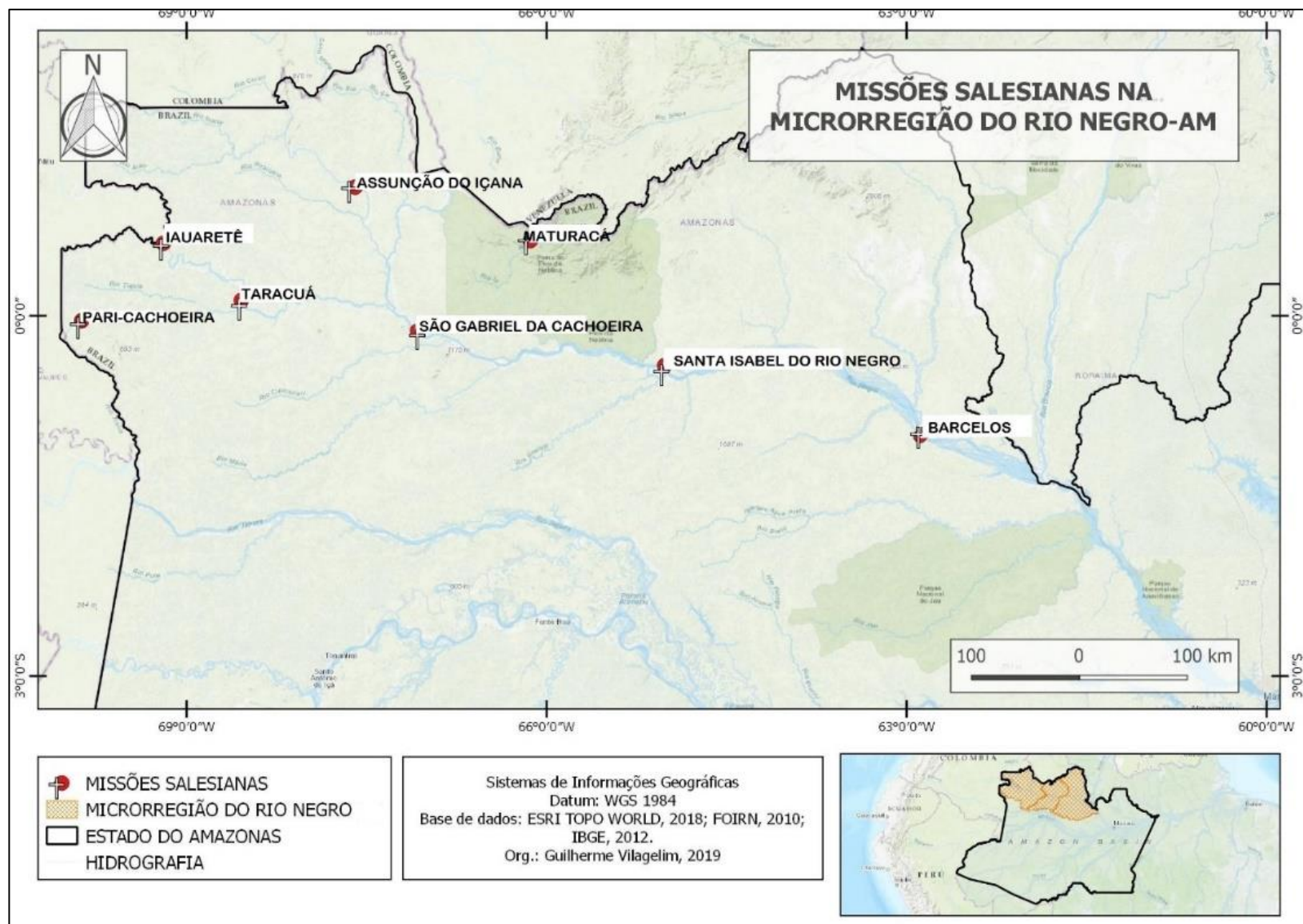
Segundo Cabalzar (1999) a entrada de colonos e missionários vindo de São Luiz e de Belém em busca de capturar escravos indígenas e massacrando os que resistiram, resultou numa drástica redução da população indígena no rio Negro ocasionando a fuga e a dispersão daqueles que sobreviveram para locais distantes com o objetivo de evitar os massacres e violências dos portugueses, alcançando a região de seus afluentes, como o Waupés, Içana e Xié.



Os primeiros missionários a estabelecerem contato imediato com os indígenas no Alto Rio Negro foram os Jesuítas que trabalhavam junto às tropas de resgate português durante o apogeu da escravidão indígena na primeira metade do século XVIII. Em seguida, os Carmelitas que se inseriram a política de descimento durante a segunda metade do mesmo século. No início do século XIX, os frades capuchinhos - adotando o Regimento das missões de 1845 e a política estatal de “civilizar e catequizar” os povos indígenas, e alguns franciscanos no ano de 1880 tentaram, mas com pouco êxito, introduzir mudanças radicais na cultura desses povos contra o xamanismo e rituais. Todo esse aparato contribuiu para que as diversidades culturais e linguísticas dos povos fossem aos poucos sendo dominados e transformados (CABALZAR, 1999).

Cabalzar (1999) afirma que os salesianos agiram no rio Negro com o sentido de territorializar os povos indígenas. Ele ressalta que nas primeiras décadas isso representou um alívio para os indígenas, pois inibiu os abusos cometidos pelos comerciantes da borracha, que disputavam entre si o controle do trabalho indígena. No entanto, os salesianos igualmente se serviam do estado de submissão e de temor no qual se encontravam os povos do rio Negro para implementar seu “projeto civilizador”, ratificando o menosprezo e a abnegação pelas formas de organização, buscando desde o começo dizimar as manifestações culturais e suas línguas.

Os salesianos foram se instalando em pontos estratégicos nas calhas dos rios conforme podemos observar na figura (7), com o objetivo de manter o controle sobre de vários territórios indígenas. Inicialmente em São Gabriel da Cachoeira (1914), Taracuí (1923), no rio Waupés junto a foz Tiquié, seguida de Iauareté (1929), por último Pari- Cachoeira (1940), (RIBEIRO, 1978). Os missionários financiados pelo Estado se julgaram senhores absolutos no processo civilizatório indígena.



**Figura 8** – Missões Salesianas na Microrregião do Rio Negro. **Fonte:** VILAGELIM, 2019.

Na segunda metade do século XVIII, o governo português, sob a direção do Marquês de Pombal retirou o "poder temporal" dos missionários. Eles perderam o controle da administração das aldeias, que então passaram a ser dirigidas por colonos, civis ou militares, que também ganharam o título de "diretores dos indígenas". Nessa época as aldeias mais prósperas foram elevadas à categoria de povoados ou de vilas, recebendo um nome português, muitas vezes o de um santo.

O discurso ideológico dos missionários salesianos se instituiu como peça-mestra no processo de conquista do território colonial, mediante sua ação em se apropriarem e destruírem a cultura indígena (suas memórias, sua organização social, seus referenciais, inserindo novos costumes, cultura, território, línguas e práticas educacionais).

Como descreve o Tukano Domingos Barreto:

Com a presença dos salesianos aqui na região acontece a instalação das missões em São Gabriel, Taracuá, Iauarete, Pari Cachoeira e Assunção, com a responsabilidade de integrar a população indígena à sociedade nacional, através do processo de civilização e catequese. O que se pode lembrar desse processo? O que era da nossa cultura, o que possuíamos de valor, as nossas línguas foram praticamente esquecidas e ouvíamos: queremos salvar as almas dos indígenas de qualquer jeito, através das escolas, internatos, catequeses, tínhamos que virar gente para pertencer a sociedade brasileira. (BARRETO, 2015).

Além dos religiosos católicos os movimentos protestantes também foram se adentrando em vários afluentes do Alto Rio Negro e do Orinoco há mais ou menos meio século, ocasionando também alterações no modo organização dos povos indígenas.

A norte americana Sophie Miller, natural da cidade de Nova Iorque veio para a região em 1940 como missionaria da Missão Novas Tribos, que com suas mensagens anti-catolicismo, pregava a redenção e o fim dos sofrimentos. Não somente converteu a fé de vários povos de fala arawak do rio Içana, como também segundo Buchillet (1992), contribuiu para a eclosão de novos movimentos messiânicos nos anos de 1950 e 1960, conforme descreve Wright:

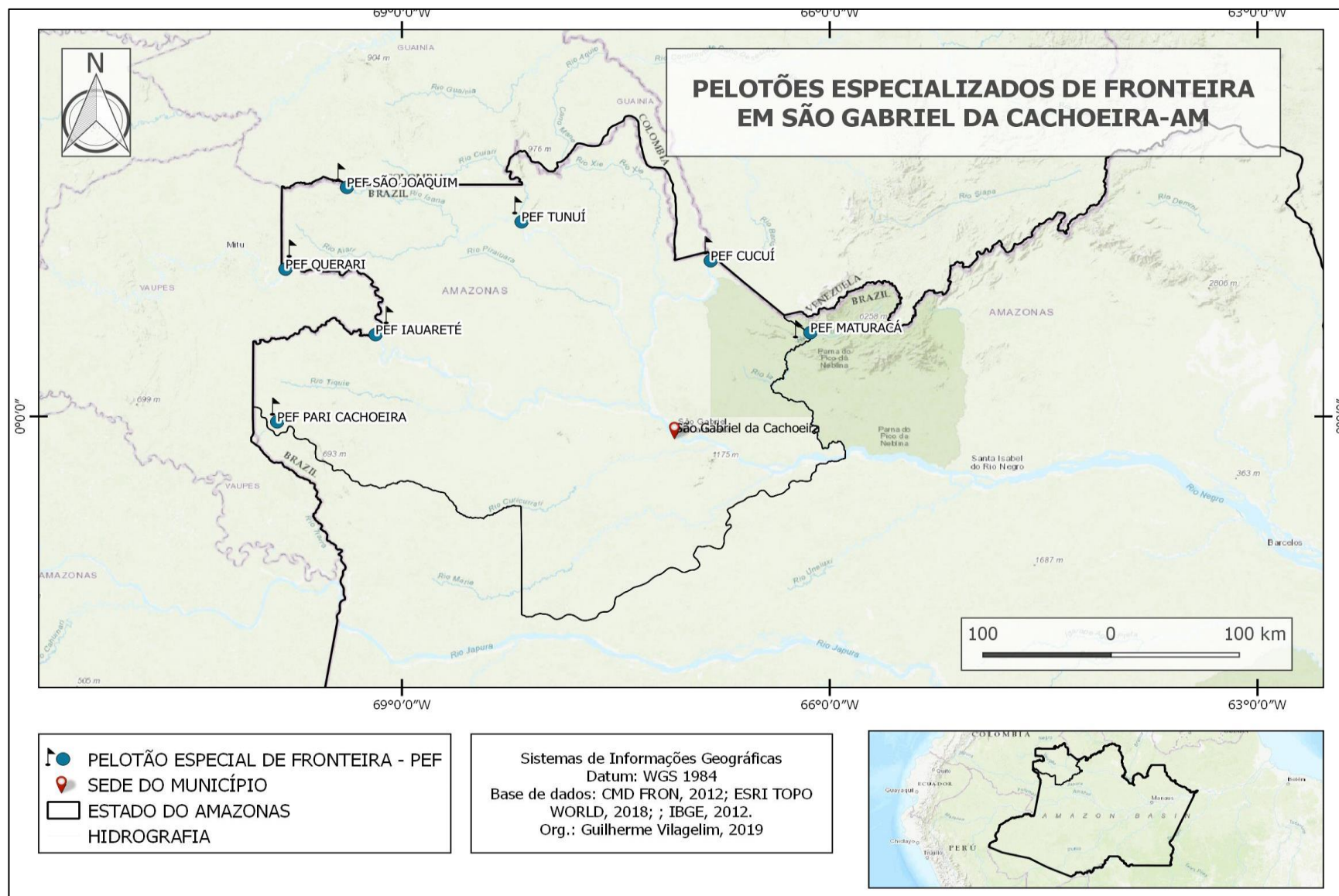
Era conhecida na região por ter seus discípulos cada vez mais numerosos, em decorrência da sua missão de levar o evangelho atrelado o conhecimento das línguas indígenas. Durante de 1948 a 1950 Sophia traduziu o novo testamento Baniwa e Koripaco ensinando muitos de seus adeptos a ler e a escrever em suas línguas indígenas. Foram construídas igrejas evangélicas em dezenas de comunidades pela região inteira mesmo nas áreas que ela nunca mais visitou, tais como o Içana, Cuiari e Aiari (WRIGHT, 1999, p.180).

Wright (1999) também afirma que Sophie Miller combatia e rejeitava os costumes, a cosmologia, a cultura e os saberes dos povos indígenas, na qual segundo ela eram rodeados pelos demônios, bruxarias, xamanismo. Sua tarefa era libertá-los, ou seja, destruir a sua cultura

usando como ferramenta a língua indígena, a qual dominava para que eles pudessem assimilar a fé evangélica. A mesma afirmava em seus discursos que as habitações comunais, festivais de danças e instrumentos musicais, tabaco, xamanismo, caxiri, ou seja, tudo dos ancestrais devia ser deixado para trás.

Por não concordarem com as ações de Sophia Muller os Salesianos acionaram o Sistema de Proteção ao Índio (SPI) para intervir sobre as atividades da Missão Novas Tribos no Brasil. No entanto, o que se observa até os dias atuais é que existe uma competição entre evangélicos e católicos pela conquista das almas dos povos indígenas.

Nas décadas de 1970 e 1980 as lideranças do movimento indígena começaram a discutir a ideia de lutar pela demarcação nas terras indígenas. Neste mesmo período acontece a implantação de um programa do governo brasileiro denominado Programa de Integração Nacional, com a vinda dos militares e a instalação dos postos indígenas da FUNAI e trabalhadores de empresas contratadas para a abertura da BR-307 (ligação entre São Gabriel e Cucuí) e de um trecho da rodovia Perimetral Norte (BR-210), hoje abandonada. A partir dos anos de 1980, considerada fronteira geopolítica estratégica, a região do Alto Rio Negro assistiu a instalação progressiva de unidades de fronteira do Exército com a chegada de militares do Batalhão de Engenharia e Construção que teve um grande impulso com o Programa Calha Norte (Figura 9).



**Figura 9 - Pelotões de Fronteira. Fonte: VILAGELIM, 2019.**

Como reação à invasão de seus territórios tradicionais, na década de 1980, os povos indígenas se organizaram para obter o seu controle e gerenciamento, reivindicando a demarcação contínua e única de terras indígenas.

Em 1985, acontece o lançamento do Programa Calha Norte, que visava tirar os indígenas de territórios que tradicionalmente ocupavam, para colocá-los em outros, se a comunidade estivesse localizada em uma área com recursos naturais em potencial. Com isso, torna-se muito forte a ideia de demarcação e há uma mobilização nacional em torno da questão da terra nessa região.

Na década de 1990, com a conquista dos direitos sobre a demarcação e regularização das terras indígenas, os povos indígenas se engajaram em projetos-pilotos com alto potencial de demonstração em vários aspectos de suas vidas diárias, como: saúde, educação, organização, atividades produtivas sustentáveis, valorização cultural etc.

As TIs homologadas da região do Rio Negro se estendem por parte dos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e o Estado de Roraima é o caso da Terra Indígena Yanomami que foi demarcada em 1992. Faria (2003) ressalta que, embora uma porção do seu território esteja no município de São Gabriel da Cachoeira, faz parte de outro processo de luta de Demarcação. Os Yanomami não têm parentesco com os 22 povos da TI Alto Rio Negro, pois suas histórias de origem e cultura são diferentes de outros povos que vivem nesta região.

## **1.2- A Terra Indígena Alto Rio Negro**

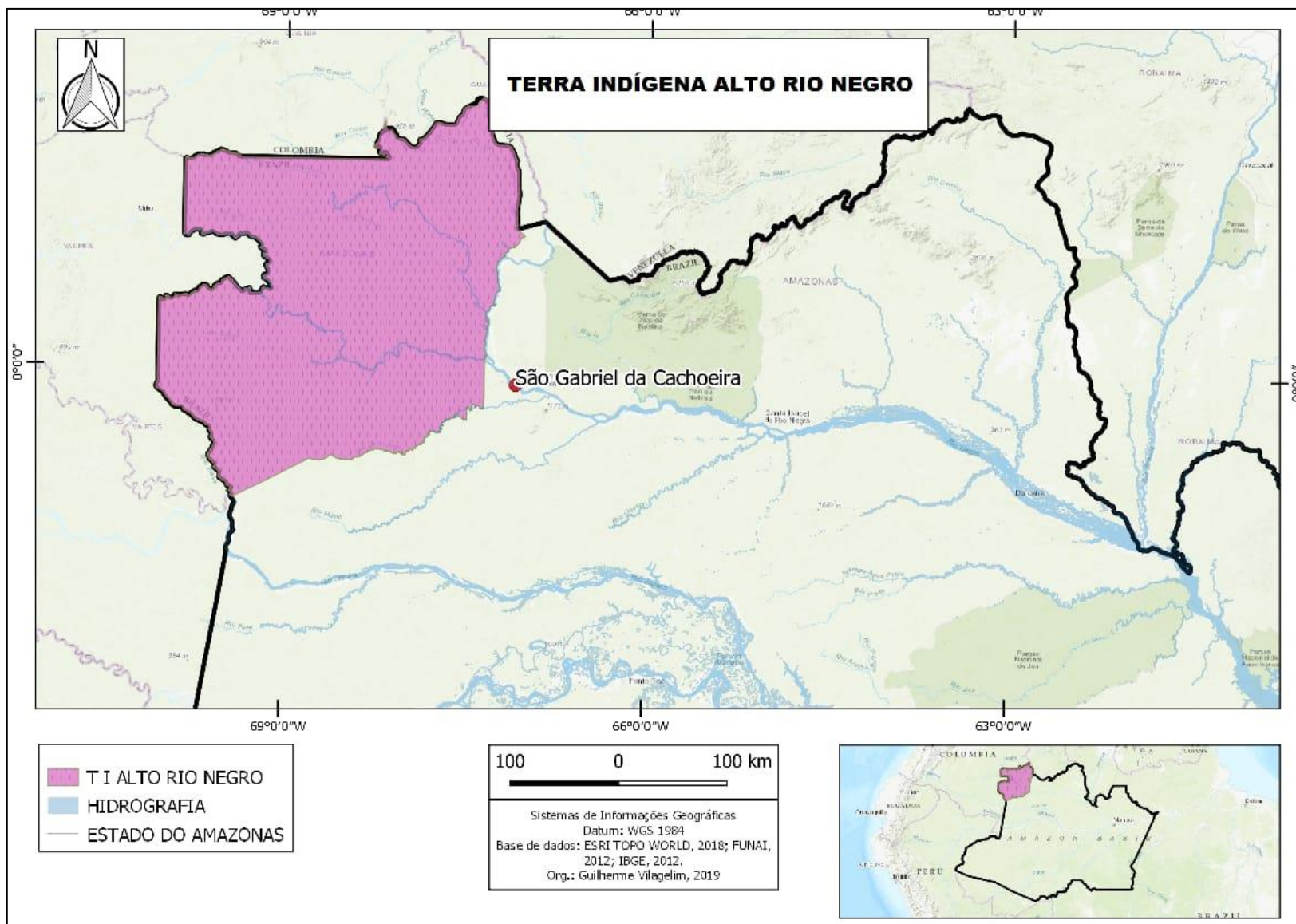
Atualmente, no Brasil, a maioria das terras indígenas estão demarcadas. No entanto ainda faltam muitas terras a serem regularizadas. Existem diversos povos indígenas que estão sem-terra, ou que estão com terra insuficiente para garantir a sua sobrevivência. Há ainda a situação dos indígenas que residem no meio urbano, que só muito recentemente começam a ser incluídos nas pautas de discussões e de interesse do movimento indígena e indigenista.

Antes da Constituição de 1988, os direitos dos povos indígenas sobre suas terras não eram reconhecidos, o que permitia inúmeras interpretações, deixando nas mãos dos administradores públicos e dos dirigentes políticos a concessão ou não dos direitos segundo condições e critérios geralmente muito subjetivos e aleatórios. Deste modo, as terras indígenas demarcadas antes de 1988 são muito reduzidas, insuficientes para garantir a sobrevivência

mínima dos povos indígenas, gerando uma crescente pressão por retomadas e ampliações de terras em todo o país. Mas, muito acentuada nas regiões Nordeste, Centro-Oeste, Sul e Sudeste.

A demarcação de Terras segundo Faria (2007) é a primeira condição de sobrevivência, no entanto o que se observa é que mesmo após a demarcação das terras e vivendo em condições socioambientais desfavoráveis, os povos indígenas do Alto Rio Negro vem resistindo e necessitam de novas tecnologias sociais e econômicas para sobreviverem.

No Alto Rio Negro, Faria (2007) afirma que a luta pela reconquista da Terra durou 498 anos, desde a chegada dos colonizadores nesse território. A luta jurídica teve início em 1970 e só foi concluída em 1998 com a homologação e regularização da TI Alto Rio Negro (Figura 10), por meio dos esforços de organizações como por exemplo FOIRN e COIAB e órgãos indigenistas e ambientalistas.



**Figura 10 - Terra Indígena Alto Rio Negro. Fonte: VILAGELIM, 2019.**



Durante este período de luta pela demarcação das terras, os territórios dos povos indígenas do rio Negro passaram por vários processos de fragmentação, como divisão em colônias indígenas e depois a demarcação das 14 terras indígenas e das 11 florestas nacionais, no entanto o desejo destes povos era pela demarcação do território único e contínuo (FARIA 2007), quando a FOIRN teve papel fundamental nessa conquista e efetivação de um direito.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), fundada no dia 30 de abril de 1987, com sede na cidade de São Gabriel da Cachoeira, para buscar a *união dos povos*, fortalecer as políticas indígenas e lutar pela demarcação das terras, atualmente está organizada em cinco coordenadorias (figura 11), que reúne oitenta e sete organizações de base em toda bacia do rio Negro. São cerca de 750 comunidades, onde habitam mais de quarenta mil indígenas de famílias linguísticas Tukano, Aruak, e Yanomami: as coordenadorias são:

- Coordenaria das Associações Indígenas Baniwa e Coripaco – *CABC*: abrange a Calha do Rio Içana e seus afluentes, habitam povos Baniwa, Coripaco, Baré, Werekena e Tariana. Cada povo fala sua língua e Nheengatu.
- Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté – *COIDI*: abrange Calha do médio, alto Uaupés, Papuri e afluentes, habitam os povos Tukano, Kubeo, Tariano, Piratapuaia, Wanano, Karapanã, Siriano, Hupda, Arapaso, Miriti-Tapuia, Tuyuka, Desana e etc. Cada povo fala sua língua e a mais falada é a Tukano.
- Coordenadoria das Associações Indígenas do alto Rio Negro e Xié – *CAIARNX*: abrange Calha do alto rio Negro e Xié, habitam os povos Baré e Werekena, falam a língua Werekena e Nheengatu.
- Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Uaupés e Afluentes – *COITUA*: abrange Calha do baixo Uaupés, Tiquié e afluentes, habitam os povos Tukano, Tuyuka, Desano, Makuna, Hupda, Bará, Miriti-tapuia, Barasana e etc. Cada povo fala sua língua. A língua mais comum entre todos é a Tukano.
- Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro – *CAIMBRN*: abrange as regiões dos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Os povos que habitam a região são: Baré, Baniwa, Tukano, Werekena, Desana, Dow, Nadëb, Tuyuka, Pira-tapuia, Wanano e etc.



De acordo com o os dados demográficos (SIASI/SESAI, 2013) aproximadamente 26.046 indígenas habitam a Terra Indígena Alto Rio Negro estando distribuídos conforme a tabela abaixo:

**Tabela 1-** Povos que habitam na Terra Indígena Alto Rio Negro - **Fonte:** SIASI/SESAI.

Povos	Família Linguística	Língua
<u>Arapaso</u>	Tukano	Arapaso
<u>Baniwa</u>	Aruak	Baniwa
<u>Bará</u>	Tukano	Bara
<u>Barasana</u>	Tukano	Barasana
<u>Baré</u>	Aruak	Yegatu
<u>Desana</u>	Tukano	Desana
<u>Hupda</u>	Makú	Húpda
<u>Karapanã</u>	Tukano	Karapanã
<u>Koripako</u>	Aruak	Kuripako
<u>Kotiria</u>	Tukano	Wanano
<u>Kubeo</u>	Tukano	Kubeo
<u>Hupudhna</u>	Tukano	Hupudhna
<u>Mirity-tapuya</u>	Tukano	Mirity Tapuia
<u>Pira-tapuya</u>	Tukano	Pira-Tapuya
<u>Siriano</u>	Tukano	Siriáno
<u>Tariana</u>	Aruak	Tariano
<u>Tukano</u>	Tukano	Tukano
<u>Tuyuka</u>	Tukano	Tuyúca
<u>Werekena</u>	Aruak	Warekena
<u>Yuhupde</u>	Makú	Yuhúp

Segundos dados da FOIRN (1998), no dia 23 de novembro de 1989, os decretos presidenciais n<sup>o</sup>s 98.437, 98.438 e 98.439, homologaram a demarcação administrativa de três áreas Indígenas em Pari Cachoeira (Pari-Cachoeira I, II e III); e o decreto presidencial n<sup>o</sup> 98.440 criava as FLONAs Pari-Cachoeira I e II. No dia 9 de março de 1990, onze decretos presidenciais (n<sup>o</sup>s 99.094 a 99.104) homologaram a demarcação administrativa de áreas indígenas nas antigas reservas de Iauareté, Taracuí, Içana-Xié, Içana-Aiari e Cubate. Como no caso de Pari-Cachoeira, as Colônias Indígenas foram transformadas em Áreas Indígenas. Por fim, no mesmo dia, nove decretos presidenciais (n<sup>o</sup>s 99.105 a 99.113) criaram as Florestas Nacionais Cubate, Urucu, Xié, Içana-Aiari, Cuiari, Içana, Piraiauara, Taracuí I e Taracuí II.

Dessa forma, a demarcação das terras indígenas do Alto Rio Negro<sup>5</sup>, empreendida no tempo do PCN, resultou numa redução drástica dos direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal de 1988, pois somente reconheceu o usufruto exclusivo dos indígenas sobre "ilhas" descontínuas as quais, somadas, totalizavam uma superfície de 2.600.594 ha, ou seja, aproximadamente 32% das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas do alto rio Negro e já reconhecidas pela FUNAI em 1985 e 1986.

As "ilhas" chegaram a ser demarcadas fisicamente, porém a maioria dos marcos de concreto colocados pelo Exército foram arrancados pelos índios e jogados nos rios.

A reação indígena não se limitou a destruir os marcos das "ilhas". Através de suas nascentes organizações, os povos indígenas foram reclamar na Justiça, valendo-se dos dispositivos da nova Constituição Federal em vigor.

De acordo com FOIRN (1998) e Faria (2003), em 1990, acolhendo os protestos e reivindicações encaminhados pelas associações indígenas filiadas à FOIRN, e com base no laudo antropológico de D. Buchillet, o Ministério Público Federal propôs uma Ação Declaratória (n<sup>o</sup> 271 - AD 90.3970-3), perante a Justiça Federal em Brasília, contra a União Federal, FUNAI e Ibama, com o objetivo de reconhecer a ocupação tradicional dos indígenas do alto rio Negro sobre uma área contínua com 8.150.000 ha, de acordo com as propostas da FUNAI (1985/86). Pedia-se também a revogação dos decretos que criaram as 14 Áreas Indígenas e as 11 FLONAS.

Em 1992, o juiz da 8 Vara Federal, dr. Iran Velasco, encarregado de julgar a Ação Declaratória, requereu uma perícia antropológica, indagando sobre a época de ocupação indígena da região, a população indígena atual, o grau e as modalidades de relacionamento entre as diferentes etnias, a importância do habitat natural para a auto sustentação dos povos da

---

<sup>5</sup> Informações obtidas através da publicação Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. FOIRN/ISA 1998.

região, o impacto da presença militar, dos garimpeiros e demais atividades econômicas sobre os padrões de vida e costumes tradicionais, e o impacto da criação das Florestas Nacionais. O laudo final da antropóloga da FUNAI Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão, baseado numa viagem realizada entre maio e junho de 1992, com a antropóloga D. Buchillet, incluía um mapa demonstrativo da ocupação e utilização sócio-econômica da área pela população indígena, um mapa da localização dos povoados dos povos indígenas de fala Tukano Oriental, Aruak e Maku e outro demonstrativo das áreas de ocupação/moradia e de utilização socioeconômica indígena das áreas denominadas pelo governo federal como FLONAS.

Em 1991, abriu-se um novo caminho legal para a revisão das "ilhas" demarcadas no alto rio Negro até 1989, com a definição de uma nova sistemática de demarcação de terras indígenas pelo governo do então presidente Fernando Collor de Mello. Entre os novos procedimentos administrativos para as demarcações previstos pelo Decreto nº 22 (de 4 de fevereiro de 1991), o artigo 3º estabelecia que os trabalhos de identificação e demarcação realizados até então poderiam ser considerados somente com a aprovação dos povos indígenas interessados e, em seu artigo 1º, facultava ao órgão federal de assistência a revisão das terras indígenas aprovadas ou demarcadas com base na legislação anterior.

Desse modo, em maio de 1992, o então presidente da FUNAI, Sidney Possuelo, assinaria um despacho aprovando as conclusões de um novo parecer técnico preparado por antropólogos do órgão que reunificava as Áreas Indígenas descontínuas, bem como englobava em sua superfície as áreas das FLONAS, estabelecendo mais uma vez os limites. Em junho de 1992, lideranças indígenas do rio Negro estiveram na FUNAI e na Procuradoria Geral da República buscando agilizar o processo de demarcação da Al Alto Rio Negro.

Durante o encontro com o procurador da República Aristides Junqueira, o presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Bráz de Oliveira França, entregou-lhe uma carta a ser encaminhada ao presidente da República, solicitando a demarcação imediata dos oito milhões de hectares que compõem a área do Alto Rio Negro: "Nós não queremos que os militares diminuam nossas terras e nos tratem como pessoas sem capacidade. Nossa terra não se chama FLONA, é chamada Terra Indígena Alto Rio Negro, conforme nosso desejo."

Em outubro de 1995, em passagem pela cidade de São Gabriel da Cachoeira para a inauguração da unidade local do Sivam, o ministro da Justiça do novo governo, Nelson Jobim, acompanhado de Márcio Santilli, então presidente da FUNAI, reuniu-se com as lideranças indígenas do rio Negro na sede da FOIRN. Nessa ocasião, o ministro ficou sabendo que, em março, a FOIRN havia feito um acordo com o Ministério da Aeronáutica/SAE e FUNAI,

cedendo uma parcela a noroeste da TI Médio Rio Negro II para construção de uma mini hidrelétrica, em troca de apoio para a demarcação das terras.

As decisões do governo federal - Finalmente, entre dezembro de 1995 e maio de 1996, o ministro de Estado da Justiça, Nelson Jobim, declarou de posse permanente dos índios e determinou à FUNAI a demarcação administrativa de cinco Terras Indígenas contíguas na região do alto e médio rio Negro, situadas nos municípios amazonenses de São Gabriel da Cachoeira, Japurá e Santa Isabel:

- Terra Indígena Médio Rio Negro I (Portaria n° 1.558, de 13/12/95);
- Terra Indígena Médio Rio Negro II (Portaria n° 1.559, de 13/12/95);
- Terra Indígena Rio Téa (Portaria n° 106, de 13/02/96);
- Terra Indígena Rio Apapóris (Portaria n° 313, de 17/05/96); e
- Terra Indígena Alto Rio Negro (Portaria n° 301, de 17/05/96).

O governo do Estado do Amazonas contestou judicialmente quatro das cinco Terras, através de mandado de segurança impetrado junto ao STJ, em 30/11/94, antes mesmo da edição das portarias declaratórias. O STJ concedeu liminar paralisando o processo, mas depois julgou contra o pedido do Estado do Amazonas, liberando a demarcação. O Estado do Amazonas recorreu da decisão ao STF e obteve outra liminar. A Comunidade Indígena Curicuriari habilitou-se nos autos, através dos advogados do ISA, solicitou e obteve uma decisão judicial liberando a demarcação.

Depois do Decreto 1.775, apenas a Terra Médio Rio Negro I sofreu contestação da parte da prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, em 1996, considerada sem fundamento pelo Ministério da Justiça.

Superadas todas as dificuldades políticas e administrativas, em junho de 1996 a FUNAI convocou uma reunião, realizada na sede da FOIRN, em São Gabriel, para tratar de questões preliminares e do modelo de demarcação das cinco Terras Indígenas reconhecidas oficialmente.

Nessa ocasião, algumas recomendações da FOIRN e do Instituto Socioambiental (ISA) foram aceitas pela FUNAI: (1) como se trata de uma "área única" formada por terras contíguas, a demarcação deveria ser feita considerando os limites externos do polígono formado pelas cinco terras e o fato de que a maior parte desses limites coincide com a linha de fronteira internacional Brasil/Colômbia, já demarcada; (2) não havia necessidade de se abrir picadas nos cerca de 238 km de linhas secas existentes nos limites internos entre as terras indígenas, como também na área de superposição e nas linhas limítrofes comuns, entre a Terra Indígena Médio Rio Negro II e o Parque Nacional do Pico da Neblina; (3) o processo de demarcação deveria

ser mobilizador e participativo em todos os níveis, incluindo reuniões nas comunidades, produção de material informativo e o aproveitamento de mão de obra indígena.

A demarcação das Terras Indígenas no Alto Rio Negro encerrou 30 anos de lutas dos povos pela garantia de seus territórios e culturas. As cinco terras reconhecidas no final do século passado (TI Médio Rio Negro I, TI Médio Rio Negro II, TI Rio Téa, TI Rio Apapóris e TI Alto Rio Negro) formam uma área única na faixa de fronteira com Colômbia e Venezuela e são parte de um complexo cultural e ecológico ainda mais amplo. Posteriormente, em 2009, a TI Balaio veio a se somar a estas áreas homologadas pelo governo federal no Alto Rio Negro. E a Terra Cue-cué Marabitanas se encontra em processo de regularização.

Os povos indígenas dominam um imenso conhecimento tradicional associado a biodiversidade existente em seus territórios, que lhes garantem a capacidade de explorar sustentavelmente este território. A incorporação de tecnologias e ideias reinterpretadas a-luz de uma dada cultura, assim como os mecanismos de proteção dos conhecimentos tradicionais podem ser úteis no território. Por outro lado, a desestruturação cultural pode comprometer irremediavelmente a forma como de como estas tecnologias são usadas, fazendo com que percam o controle sobre o território.

Algumas iniciativas têm sido experimentadas no sentido de garantir que os conhecimentos tradicionais sejam protegidos e as transformações culturais vivenciadas pelos povos indígenas estejam sobre o seu controle. Muitas organizações indígenas formais foram criadas nesse papel político, desenvolvendo projetos que valorizem o conhecimento tradicional e forma de como extrair os recursos naturais.

A formulação e implementação de projetos pela FOIRN, tem se constituído para os povos indígenas do Rio Negro uma alternativa importante para a construção de iniciativas, vários foram os projetos desenvolvidos pela FOIRN nas áreas como: educação, saúde, proteção e fiscalização das Terras Indígenas, geração de renda e desenvolvimento sustentável, segurança alimentar, gestão e manejo dos recursos naturais. No entanto, muitas dificuldades foram enfrentadas no processo de transformação das ideias e necessidades identificadas em projetos propostos também na implementação e gestão dos mesmos devido à falta de formação específica neste campo, pois ainda são poucos os indígenas na região que são realmente preparados para formular, propor e gerenciar a implementação de projetos.

De acordo com a FOIRN (2018), em resposta a necessidade de uma estratégia para a Gestão das Terra Indígenas, em 2009 a FUNAI, Ministério do Meio Ambiente e representantes indígenas, formaram um grupo de trabalho após consultas com os povos indígenas que resultou na Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI),

publicada pela portaria número 7747 de junho de 2012, assinada pela presidência da república e pelos Ministérios da Justiça e do Meio Ambiente. Seu objetivo é garantir 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 das legislações vigentes.

A participação indígena na elaboração e no controle social de políticas públicas é de caráter representativo, assim como a participação de qualquer outro sujeito social no processo democrático. Desta forma, é preciso que os representantes indígenas que participam das instâncias deliberativas estejam sempre afinados e atualizados com as necessidades, ações e as aspirações daqueles que vivem nas aldeias e nas Terras indígenas.

Portanto, as instituições e a sociedade ocidental tem muito a aprender com os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e as experiências na forma de organizar o território, sem que contudo se estabeleça uma relação desigual pendendo para um dos lados. Organizar o território requer um processo de diálogo entre as diferentes racionalidades. É importante que os representantes indígenas se tornem visíveis e suas experiências e práticas sejam desenvolvidas em escala local.



## **CAPÍTULO 02 – O BEM VIVER E A ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL DOS POVOS INDÍGENAS DA TERRA INDÍGENA DO ALTO RIO NE**

*Pensar o bem, viver o bem  
não é algo tão inacessível assim.  
É contribuir para uma  
existência mais solidária e fraterna.*  
Cika Parolin

A cultura ocidental não consegue lidar com os problemas que ela cria. Na atualidade testemunhamos as expressões de um constante desequilíbrio no uso dos recursos naturais, culturais e econômicos através do consumismo e da desigualdade social, em um modelo capitalista que promove a concentração de bens e riquezas, que priorizam a competitividade, valoriza as características das elites, desrespeitando as diferenças e todos aqueles que possuem maneiras distintas de viver e pensar.

O crescimento, a aceleração, desenvolvimento e a expansão se tornaram palavras comuns em nossos dias, apoiadas pelo uso de tecnologias cada vez mais sofisticadas. O projeto de desenvolvimento, a aceleração da produção e a acumulação do capital se fundamentam em relações sociais mediadas pela exploração e alienação, nas quais se estabelece uma lógica utilitarista de que tudo é avaliado por seu custo e benefício.

Algumas consequências do desenvolvimento desenfreadas podem ser sentidas, tanto nas grandes cidades como nas regiões mais distantes e afastadas, por exemplo, quanto mais produção, maior é a quantidade de lixo acumulada sobre o planeta, mais poluição é despejada nas águas, e no ar, causando assim a contaminação destes, destruindo, exterminando as formas de vidas que ali habitam. Quanto mais cresce a economia, mais se consome e se descarta.

Observa-se que o aumento da produção não tem gerado melhoria na condição de vida da população e nem maiores oportunidades para aqueles que mais precisam. Nota-se que o modelo desenvolvimentista apresenta muitas falhas e dificuldades entre as quais destacamos a crença de que os recursos do planeta são inesgotáveis, sejam eles mineral, animal ou vegetal, aumentando a exploração e permitindo que uma pequena porção da humanidade acumule as riquezas produzidas com o trabalho, e também o risco, ameaça e morte de centenas de pessoas e povos, principalmente indígenas devido a essas explorações.

Para que se possa ter uma vida digna é preciso diminuir o consumo, especificamente do que é excessivo e supérfluo, e principalmente reduzir as desigualdades sociais. No entanto, este

é um grande desafio quando se trata de desenvolvimento sustentável, pois esse crescimento é desigual e individualista devido ao sistema econômico dominante. Além disso, o consumo desenfreado promove a devastação de florestas e da biodiversidade e coloca em perigo a vida de todos os seres, destruindo o modo de vida e suas práticas sociais, políticas e culturais.

Nesse sentido, mesmo em uma visão ocidental desenvolvimento sustentável não tem o mesmo sentido de sustentabilidade. Faria (2007) enfatiza que sustentabilidade, é entendida como um processo integrado de auto sustentação que visa o uso dos recursos para garantir a melhor condição de vida dos povos é o caminho para alcançar a autonomia.

Em outra perspectiva, não ocidental, destacamos um termo usado pelos povos originários dos Andes que abarca a necessidade de resistir contra as práticas da colonização e o modelo desenvolvimentista para bem existir, em relação com a Terra, com os cosmos, com a comunidade, com a sociedade e o direito da natureza de existir: trata-se do *Buen Vivir* (*Suma Qamanã* em aymara, *Sumak Kawsay* em quéchua), que pode ser traduzido como Bem Viver.

Segundo Davalos (2010) o *Sumak Kawsay* é a proposta para que a sociedade possa recuperar as condições de sua própria produção e reprodução material e espiritual”, ou seja, “uma nova visão da natureza, sem ignorar os avanços tecnológicos nem os avanços em produtividade, mas sim projetando-os no interior de um novo contrato com a natureza como parte de sua própria dinâmica, como fundamento e condição de possibilidade de sua existência no futuro”.

Portando, objetivo deste capítulo é apresentar o a visão de mundo proposta pelo Bem viver frente ao modelo de desenvolvimento ocidental, o seu significado para os povos indígenas e suas contribuições para a organização territorial dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

Um dos grandes problemas dos indígenas atualmente no Brasil é a questão de terra e território, pois com a chegada dos primeiros invasores ao longo do tempo, foram perdendo seu templo ancestral, ou seja, seu território.

Conforme afirma Oliveira sobre essa forma de entender a concepção territorial:

Para entender a concepção territorial dos povos indígenas, é necessário se desprender dos conceitos da sociedade ocidental sobre a terra, especialmente da propriedade privada e buscar essa compreensão a partir da cultura dos povos indígenas, ou seja, a partir da visão dos indígenas. Uma concepção que tenha a propriedade privada como distorce o significado dos territórios indígenas, que são, por excelência, direitos coletivos (OLIVEIRA, 2006, p.12).

Mesmo com a regularização jurídica das terras, os indígenas ainda não podem usufruir por completo do seu território e de seus recursos. Segundo a FUNAI grande parte das áreas são invadidas por fazendeiros garimpeiros e madeireiros.

Destacamos aqui que as palavras: terra, território e territorialidade e territorialização possuem uma sonoridade parecidas, e podem causar certas confusões. No entanto, seus significados são diferentes, a qual destacaremos ao longo desta produção.

A luta dos povos indígenas do Alto Rio Negro tem trazido um grande desafio de romper com os padrões-conservadores e abrir um novo horizonte sobre a política territorial.

A região do Alto Rio Negro conhecida também como Cabeça do Cachorro, a qual foi escolhida para desenvolver esta pesquisa, apresenta uma peculiaridade, é pioneira no processo de reivindicação do território contínuo, possui uma diversidade étnica, no entanto, partilham de uma certa interação cultural e apresenta um conceito de terra diferente da concepção ocidental.

As concepções de território para o indígena e para o não indígena foram analisadas a partir de consultas bibliográficas, diálogos realizados com as lideranças, sábios durante os trabalhos de campo no segundo semestre 2017.

O processo de territorialização ocorre quando um povo/nação ou uma sociedade ocupa uma porção do espaço, delimitando-o por meio de seus usos conforme sua cultura e tradição resultando na territorialidade que é uma identidade criada a partir da relação recíproca entre as formas de usos culturais de um povo em um território. A cultura de um povo influencia na organização do território assim como o território influencia no modo de vida e na organização sociocultural de um povo/nação ou sociedade. As formas de caçar, pescar, coletar e cultivar e o modo de vida, a organização sociocultural estão intrinsecamente relacionadas a cultura e a forma de como um povo usa e ocupa o território (FARIA, 2007).

## **2.1 - O Território como poder e limites.**

A questão do território é um tema importante a ser estudado pela geografia, no entanto, e seu conceito ainda não foi desmistificado por completo. pretendemos incorporar o conceito de território indígena para que possa resgatar a discussão pelos geógrafos.

Lefebvre (1978) define território como um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia ou informação e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a prisão original, o território é a prisão que os homens constroem para si. Para o autor a existência do território se dá a partir do trabalho realizado nele.

O homem apropria-se do espaço e o territorializa a partir das redes dos fluxos e circuitos, é possível afirmar dentro desta linha que através do seu trabalho é o homem quem constrói o território.

A constituição de 1988, representou um avanço para a questão indígena, em especial os artigos 213 e 232. O Estado Brasileiro reconhece a diversidade sociocultural indígena e estabelece uma série de direitos e políticas específicas para os povos indígenas. Entre os direitos dedicados aos povos indígenas, está a garantia de território necessário para sua reprodução física e cultural e que esteja relacionado à ocupação tradicional.

Haesbaert faz o alerta de que o território não deve ser compreendido por nós apenas em sua dimensão física, como espaço geométrico, pois:

O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p.42).

O mesmo autor explica que:

[...] todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (“lar” para o nosso repouso), seja como fonte de “recursos naturais” – “matérias primas” que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s) (HAESBAERT, 2004).

Santos (1996) enfatiza que as relações que os homens estabelecem com um território são constitutivas de sua identidade, assim como as relações sociais que os mesmos estabelecem entre si:

O espaço se dá ao conjunto de homens que nele se exercem como um conjunto de virtualidades de valor desigual, cujo uso tem de ser disputado a cada instante, em função da força de cada qual, mas a proximidade que interessa ao geógrafo, não se limita a uma mera definição das instâncias; ela tem a ver com a contigüidade física entre as pessoas numa mesma extensão, num mesmo conjunto de pontos contínuos, vivendo com a intensidade de suas relações. É assim que a proximidade pode criar laços culturais e desse modo a identidade (SANTOS, 1996, p. 254-255).

O território pode ser visto como um espaço que sintetiza e materializa num determinado espaço geográfico um processo social, econômico, ecológico e cultural complexo, em interação com outros espaços diferenciados.

“...o território não é estático, tudo de modifica e se transforma numa relação dialética, pois são frutos das continuidades e discontinuidades e processos históricos pelos quais passam as sociedades” (FARIA, 2007).

Nas Ciências Políticas, o território está intimamente relacionado com a formação do Estado Nacional, enquanto na antropologia, o conceito é muito utilizado em relação às sociedades tradicionais, onde os vínculos espaciais são bastante pronunciados.

Na Geografia o território está relacionado com o poder, que é fruto das relações culturais e o meio é definido pelos diferentes sujeitos sociais que dele se apropriam. Para Raffestin (1993), o território está ligado diretamente com as relações de poder, ou seja, com a sua dimensão política. O mesmo afirma que o território é o resultado de uma ação conduzida por qualquer sujeito em qualquer nível, e é por meio de um espaço concreto e abstrato que este mesmo se territorializa. O território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É a partir do espaço que as relações de poder são reveladas com as formas de como os sujeitos atuam sobre este.

Duncan (2003), considera o território como um determinado espaço – não necessariamente contínuo – e a uma determinada concentração de população, onde se examinam as unidades ambientais, os recursos naturais, as atividades econômicas, as infraestruturas econômica e social, as relações sociais, os domínios institucionais, e os limites políticos.

Segundo os conceitos de Haesbaert (2009), olhar um determinado espaço que não pode ser considerado nem estritamente natural, unicamente político, econômico ou cultural. Este poderia ser idealizado através das perspectivas integradoras entre as dimensões sociais da sociedade com a própria natureza. O autor trabalha com a ideia de território a partir da concepção do espaço como um híbrido, seja entre o mundo material e ideal, seja entre a sociedade e a natureza, com suas múltiplas esferas: econômica, política e cultural.

O território não se limita apenas a simples demarcação geográfica ou política, traçada como reflexo de interesses políticos. Os atores passam a ser sujeitos de seu próprio desenvolvimento junto ao território, se organizam e deixam de ser simples produtos das relações sociais de produção e se transformam em agente ou sujeito do seu próprio desenvolvimento.

Em relação a territorialização, Oliveira (2000) enfatiza que o processo de territorialização não pode ser entendido como uma interação entre a administração colonial, pois as transformações (territoriais, políticas, identitárias e culturais) não são somente impostas aos indígenas, mas também possibilitam a tomada de determinadas iniciativas por estes grupos, favorecendo certas estratégias no sentido de atualização de sua cultura de reafirmação de sua identidade.

O território não consiste apenas em um meio de produção. Ele é o espaço em que se conformam modos de vida que não são baseados na ocupação intensiva e não é algo do qual se possa desfazer em função da recorrência a alternativas. Oliveira (2006) descreve alguns elementos pelos quais os indígenas conferem significação às relações que mantêm com seu território.

Os povos indígenas atribuem nomes aos lugares, aos rios, às plantas e aos animais. Eles conhecem os mais diversos ecossistemas, classificam os lugares para fins de moradia, realização de atividades econômicas e práticas culturais, bem como para a preservação do meio ambiente (OLIVEIRA, 2006, p.13).

Manifestações culturais e seu resgate são extremamente sensíveis no Território, especialmente na região do Alto Rio Negro. De modo geral, as pessoas avaliam que aquilo que restou da “cultura” indígena da região após décadas de ação missionária salesiana corre o risco de se perder. Contrariando as expectativas, há uma imensa força que reside na memória dos indígenas mais velhos de vários povos que insistem em narrar as histórias, descrever os antigos rituais e ensinar encantações para os mais jovens. No entanto, essa vasta gama de conhecimentos, cuja integridade e transmissão dependem hoje de novos meios, por exemplo, a escrita, para serem socialmente recuperados.

Apesar de o termo terra indígena existir no Art. 231 da Constituição Federal e na lei 6001/73, todos os documentos oficiais, quer sejam da FUNAI, Ministério da Justiça, Gabinete da Previdência da República (Decretos, pareceres, Exposições de motivos etc.) fazem menção sempre a área indígena e não a terra. Na visão do Estado, o termo terra indígena é apenas uma categoria jurídica, uma porção superficial do território, cabendo as comunidades indígenas apenas o direito à sua posse e não à sua propriedade, sem a possibilidade de administrá-la como decidirem (FARIA, 2010).

Faria (2010) ressalta também, que o termo terra indígena vem substituir o termo território, na tentativa de confundir como se ambos fossem sinônimos. A mesma enfatiza que tal definição foi usada como estratégia para que os indígenas passassem a acreditar que mesmo com dominações diferentes, o que estaria sendo demarcado seria o seu território.

Para os indígenas do Alto Rio Negro, como enfatiza Faria (2010), território significa terra continua com autonomia e soberania onde vivem com seus costumes, histórias e filosofias diferentes. A autonomia e soberania referentes ao território consistem em um sistema de autogoverno, em que o poder de decisão e de planejar o futuro está nas mãos das próprias nações indígenas.

O termo território não existia no vocábulo de nenhuma língua indígena do Alto Rio Negro e do Brasil. Por isso, quando o indígena fala de território, a

pronúncia é em português. Terra é Di'ita em Tukano e Hipai em Baniwa. A leitura indígena do conceito de território, é uma evolução do conceito de terra que adquiriu um cunho político conjuntamente com a ideia de limite (FARIA, 2009).

No entanto, a partir das discussões na Licenciatura Indígena Política Educacionais e Desenvolvimento Sustentável sobre Gestão do Território nas Turmas Tukano e Baniwa foram criados os glossários com o termo território que em Baniwa se pronuncia Baniwa Hipaite e em Tukano Niri di'ta.

O espaço pode ser o ponto de partida para pensar o território, enquanto suporte físico que é territorializado. Neste espaço as relações são estabelecidas, criando limites, proximidades e distância, interdições, fronteiras seletivamente permeáveis conforme a lógica territorial do grupo que territorializa uma dada porção do espaço. As relações de apropriação do espaço são aspectos consideráveis na abordagem sobre o território. Levam a considerar as articulações entre as diversas possibilidades de relações de apropriação do espaço, com a organização social e política de um grupo a qual fornecem referências para elaboração dos limites físicos sociais e culturais.

Todavia, entende-se também que o processo de formação territorial nem sempre ocorre por meios de expressões concretas sobre o espaço, existem múltiplas territorialidades como podemos citar as das prostitutas, narcotráfico, comércio ambulantes, entre outras.

Portanto, o território está diretamente relacionado aos processos de construção e transformação do espaço geográfico. A conceituação mais comumente adotada relaciona ao espaço apropriado a partir de uma relação de poder.

O território pode ser expressado através das relações naturais, culturais políticas, sociais, econômicas, militares entre outras. Possui vários níveis, variando desde o local até o global, pode ser concebido nas mais diversas análises de abordagem como um espaço delimitado pelo uso de fronteiras não necessariamente visíveis, se consolida a partir de uma expressão e imposição de poder, não possuindo necessariamente um caráter político.

Compreender o território nos traz um entendimento melhor para conhecer o espaço. Durante nossos levantamentos bibliográficos, notamos que para alguns autores a análise do território está diretamente vinculado ao poder e domínio exercido pelo Estado Nacional de forma que o território conforma uma identidade tal que o povo que nele vive não se imagina sem sua expressão territorial.

A territorialidade pode ser entendida também como um sentimento de pertencer a um território, a ligação entre ambos, sendo o conjunto de práticas e suas expressões materiais capazes de garantir a apropriação e permanência de um dado território por um determinado

agente social, tendo muitas características com o espaço vivido, marcados por trocas de experiências entre território e o indivíduo por serem ambos dinâmicos interagindo reciprocamente.

FARIA (2009) enfatiza que a territorialidade é uma identidade criada a partir da relação dialética entre território e sociedade. Tanto o território vai influenciar na organização da comunidade como a comunidade vai influenciar na organização do território de acordo com interesses econômicos, políticos, sociais coletivos ou pessoais.

Portanto a forma e a função a ser adquirida pelo território dependerão das formas e maneira de como os atores sociais se apropriam e de seus interesses.

## **2.2 Território: cruzando os rios da interculturalidade e materialização da vida**

Cada povo indígena constitui-se como uma sociedade única, na medida em que se organiza a partir de uma cosmologia particular própria que baseia e fundamenta toda a vida social, cultural, econômica e religiosa do grupo. Deste modo, a principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos e suas culturas, enfim, uma multiplicidade de formas de vida coletiva.

Os povos indígenas têm conservado a visão comunitária e sagrada da natureza. Por isso, as montanhas, os lagos, os rios, as pedras, as florestas, os animais e as árvores têm um alto significado. Os acidentes geográficos e os fenômenos naturais são personificados e foram criadas em torno deles narrativas orais e escritas.

Para o Baniwa Gersen Luciano (2006) Território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva. A terra é também um fator fundamental de resistência dos povos indígenas. É o tema que unifica, articula e mobiliza todos, as aldeias, os povos e as organizações indígenas, em torno de uma bandeira de luta comum que é a defesa de seus territórios. É interessante perceber como na luta pelo direito à terra, as lideranças locais e tradicionais, mesmo sendo muitas vezes analfabetas, adquirem prestígio tanto no nível interno da comunidade, quanto na relação com a sociedade nacional e internacional. O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos.



Para este mesmo autor, podemos definir terra como o espaço geográfico que compõe o território, onde este é entendido como um espaço do cosmos, mais abrangente e completo.

Para o Tuyuka Higino Tenório (2015), o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem significado e importância cosmológica sagrada. Terra e território para os indígenas não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza. Quando os indígenas se propõem a reflorestar uma área degradada, além de recuperarem espécies florestais, eles estão trazendo de volta os espíritos e os deuses que foram afugentados pela destruição. E esses espíritos e deuses são fundamentais para o equilíbrio da vida na terra, evitando doenças e outras desgraças, como reação da própria natureza ameaçada ou destruída.

Os povos indígenas estabelecem um vínculo estreito e profundo com a terra, de forma que o problema inerente a ela não se resolve apenas com o aproveitamento do solo agrário, mas também no sentido de territorialidade. Para eles, o território é o habitat onde viveram e vivem os antepassados. O território está ligado às suas manifestações culturais e às tradições, às relações familiares e sociais.

Para o Tuyuka Justino Sarmiento (2018) área específica, cada povo tinha sua região onde morava ou mora onde desenvolve sua roça, sua pesca, suas capoeiras, o território está ligado aos lugares sagrados as casas de transformação das origens dos saberes conhecimentos rituais, nos territórios estão os lugares que tem origem dos nossos nomes, das danças, território esta entendido como lugar da vida, nossa Terra, território de cada povo o povo tem ciúme de seu território onde muitas vezes surgem as brigas por áreas de pesca de roça. O território tem muito a ver com cada povo e sua identidade, relacionada ao poder de um povo. Quando uma liderança está fora de seu território perde a sua força, pois a força está quando o líder está no seu território. Território tem a ver com o povo que habita ali. Em tukano em se fala *Niri di'ta* (nossa terra) quando é particular se fala minha roça minha capoeira, cada povo tem sua divisão de acordo com a direção onde ele habita. O termo território começou a existir com o movimento indígena, antes disso só era usado terra, nossa terra.

Segundo o Baniwa Dario Casimiro (2018), Terra é como a mãe natureza que dá vida e sustenta os seres que nela sobrevivem. Pois sem a terra não teria sentido da vida para as pessoas, território é um espaço de domínio, controle e manejo sustentável para a sobrevivência em

harmonia com a comunidade de toda biodiversidade nela existente e todo seu desenvolvimento para bem viver.

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

Luciano Baniwa (2006), afirma que é muito comum os sábios indígenas, ao serem perguntados por jovens sobre os espíritos, os deuses e outros seres sobrenaturais que existiam segundo as histórias, responderem que foram destruídos juntos com a natureza. Em outras palavras, os deuses indígenas não existem sem a natureza real e concreta. Assim, os indígenas nunca buscam controlar e dominar a natureza, mas tão-somente compreendê-la, para que se sirvam dela com respeito para tirar o seu sustento e a cura para as doenças consideradas como o resultado da transgressão das leis da natureza e da vida. Para as comunidades indígenas, a natureza não é um recurso manipulável, mas um habitat, uma casa, um lugar em que se está e onde se vive. Para os indígenas, o território é um lugar sagrado, no sentido de que ele é o próprio gerador da vida.

A territorialidade, de acordo com Luciano Baniwa (2006), para os povos indígenas, não deve ser entendida no mesmo sentido com que um Estado soberano impera e controla o seu território, já que a eles não interessa a ideia de Estado próprio. Pois são sociedades sem Estado ou até mesmo contra o Estado. Os chefes indígenas são chefes com muitas responsabilidades e tarefas, mas sem nenhum poder de decisão ou de mando. O poder de decisão e de mando cabe a coletividade, ou seja, ao conjunto das pessoas que compõem o grupo. A territorialidade indígena não tem nada a ver com soberania política, jurídica e militar sobre um espaço territorial, como existe em um Estado soberano. Tem a ver com um espaço socionatural necessário para se viver individual e coletivamente.

A delimitação territorial supõe fixação de limites para que dentro deles os indígenas desenvolvam seus costumes, culturas e seus modos de autogoverno e jurisdição. É isso que as autoridades não-índias não entendem quando repetem constantemente a ideia errada de que no Brasil “há muita terra para pouco índio”, como se aos indígenas tivessem que ser concedidas terras, do mesmo modo que há espaços necessários para os que vivem em cidades ou no campo guiados por outras formas de relação com a terra.

Os povos indígenas precisam de espaços suficientes de terras para caçar, pescar e desenvolver suas tradições culturais e seus rituais sagrados que só podem ser praticados em ambientes adequados – diferente dos não-indígenas ocidentais, que vivem em casas e apartamentos patrimonialmente individualizadas e por meio de empregos, de comércio, de bancos, de outras atividades que não exigem espaço territorial amplo e coletivo.

Os *termos território, nação e autodeterminação* foram absorvidos pelas comunidades indígenas e foram utilizados como instrumentos de reivindicação dos direitos e autonomia.

Apenas depois do contato com a sociedade ocidental é que o termo território entrou no vocabulário dos povos indígenas. Antes não se pensava e não se precisava pensar nestes termos.

Para o Baniwa Carlos Ricardo a concepção mais apropriada de território seria:

O território para o indígena é o seu espaço de existência, onde vivemos, onde podemos praticar a cultura, desenvolver nossas políticas. Não é apenas o lugar que serve para morar, fazer roça, caçar pescar. É o espaço das construções das relações sociais e laços de parentesco. É o local onde os costumes estão sendo revividos, praticando os aspectos importantes da cultura. É o lugar também que possui seus significados e histórias cosmológicas que influencia nas relações. É onde se tem as referências que ampara os valores e definem o modo de ser, refletindo em todas as práticas diárias. O território assume as faces da construção social e cultural do povo que nele vivem. (RICARDO, 2017).

O território indígena compreende marcos de identificação física como os caminhos de circulação, os lugares de moradias, cemitérios e os espaços de exploração da natureza como as áreas de caça, pesca, coleta, agricultura etc. No entanto este território também pode abranger espaços valorizados por seus símbolos e qualidades históricas, como por exemplo a morada dos espíritos antepassados, as histórias etc.

A capacidade dos povos indígenas de resistir, exercer a sua autonomia e de fazer notar a sua presença ao questionar, planejar, buscar estratégias sócio econômicas no território e buscar alternativas não reside apenas no aspecto econômico, pois quando reclamam por escolas, estradas e postos de saúde, buscam a cidadania, fazendo-se respeitar pela sua existência, respeitando sua identidade territorial e cultural, de modo a permitir a preservação cultural.

A territorialidade dos povos indígenas é pensada por meio de categorias de representação diferente daquelas utilizadas pelos empreendedores capitalistas para estabelecer a propriedade privada sobre território.

A luta do movimento indígena são as reivindicações pela recuperação e regularização de territórios que lhes foram tomados. E assim estabelecer nesses territórios e reconstruir a sua forma de organização social e política conforme preconiza a Constituição Federal, visando melhoria da qualidade de vida para as gerações presentes e futuras. Ou seja, respeitar a territorialidade estabelecida pelo próprio povo indígena, escapando assim das formas de territorialização forçada às quais foram determinadas pela ação do Estado e alguns segmentos da sociedade ocidental.

O conceito de território para os povos indígenas do Alto Rio Negro, vem desmistificar a concepção ocidentalizada de território. Pois a relação entre os povos indígenas e seus territórios é ancestral envolve distintas representações culturais e simbólicas variados e minuciosos conhecimentos sobre o espaço que ocupam e a-biodiversidade, assim como as diversas formas de manejar e explorar seus recursos naturais.

As formas de utilização e organização do território constituem os processos de definição da identidade cultural indígena, isto envolve os conhecimentos próprios associados aos recursos naturais das Terras os rituais que estruturam todas as atividades relacionadas a esses recursos e as formas e concepções do território pelos povos indígenas.

As concepções de território se modificaram ao longo da história, no entanto as mudanças não significam necessariamente a perda da identidade pois a cultura não é um conjunto de características estáticas e se constituiu num processo dinâmico que está sempre mudando. É importante ressaltar que entre os povos indígenas há alterações visíveis no seu modo de vida, sem contudo, significar a perda da identidade e de sua lógica própria de pensar o mundo.

Um dos exemplos concreto de resistência à colonização é a transformação cultural sem a perda da identidade, da língua e suas culturas, no entanto o uso tem se transformado com o uso de novas tecnologias, porém para muitos indígenas da região não se pode considerar a transformação dos usos dos recursos naturais como um problema, pois ela em algumas vezes é positivas, tanto para os povos indígenas quanto para a economia da região, como por exemplo a comunidade indígena decide vender seus produtos para um mercado mais exigente e com a demanda maior, a tecnologia nova introduzida passa a ser importante para poupar a mão de obra e para evitar o dano ambiental ao recurso explorado, por outro para a grande maioria das pessoas com quem conversamos, em se tratando da mudança cultural relacionada aos usos dos

recursos pode ser negativa, havendo perda de conhecimentos tradicionais dos processos utilizados para coleta, beneficiamento e consumo de um determinados recurso-

A estrutura social, bem como o fluxo das relações sociais e políticas internas a um povo indígena determinam os principais elementos orientadores na organização e gestão do território. É no conjunto das relações, acordos, compromissos e decisões estabelecidas em meio a um povo ou uma comunidade indígena que se da organização e a gestão de seu território. Dentro de uma estrutura social e política de um povo indígena estão definidos quais são os critérios e as normas de acesso e organização do território. A forma como deve ser organizado o território é definido a partir da estrutura social e política dos povos indígenas.

### **2.3 - Iped<sup>6</sup>zoktti: quebrando fronteiras para a vida em plenitude**

O conceito do Bem viver foi incorporado nas constituições de alguns países latino americanos, como Equador e Bolívia, que nas línguas dos povos originários soa como Sumak Kawsay (kichwa<sup>7</sup>), Suma Qamaña (Aymará), Teko Porã (guarani).

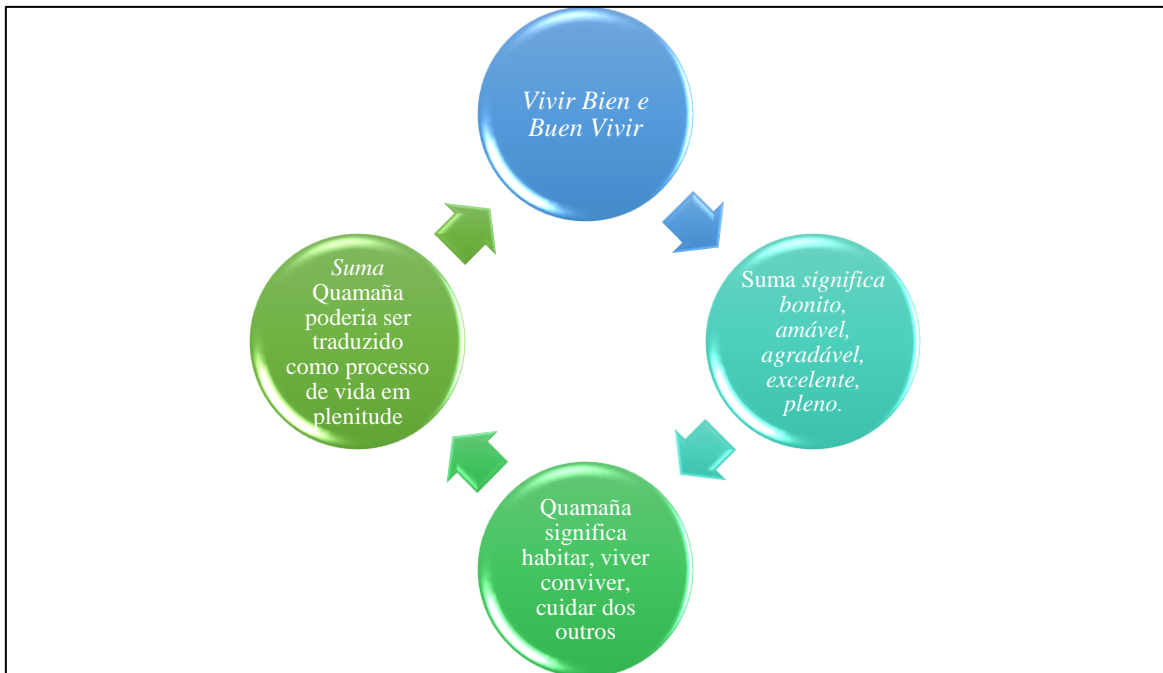
O Sumak Kawsay e o Suma Quamaña não passavam de realidades e práticas das comunidades andinas da América do Sul em meados da década dos anos 1990. O sociólogo Hidalgo Flor (2011), aponta que a proposta política do Sumak Kawsay surgiu no final da década de 1990, quando os povos Quechuas da região da Amazônia equatoriana, buscavam sistematizar uma proposta para organizar seu plano de vida e a gestão de seu território a partir de sua cosmovisão.

A tradução do Suma Quamanã em Aymará e do Sumak Kawsay em Kichwa, ilustrada abaixo: *Vivir Bien e Buen Vivir*. Para o povo Aymara, cujo território se estende desde o norte do Chile e da Argentina até o Peru e Bolívia, um saber viver e saber conviver em equilíbrio e harmonia com a natureza.

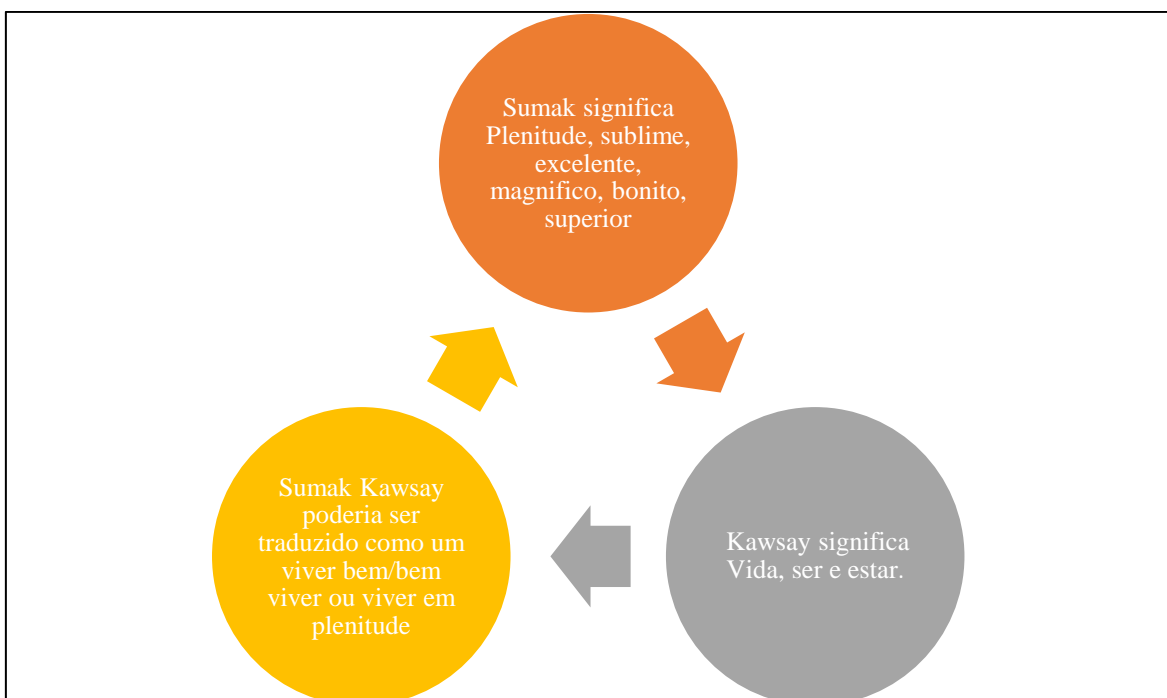
---

<sup>6</sup> Tradução de Bem Viver em Baniwa

<sup>7</sup> kichwa é a língua indígena de alguns povos do equador, Bolívia, Peru Argentina.



Para o Povo Quechua, Sumak significa Plenitude, sublime, excelente, magnífico, bonito, superior, e Kawsay significa Vida, ser e estar. Portanto Sumak Kawsay poderia ser traduzido como um viver bem/bem viver ou viver em plenitude, que significa, viver em harmonia e equilíbrio, em harmonia com os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida e da história, em equilíbrio com toda forma de existência.



Bem Viver e Bom Viver, são os termos mais difundidos no debate do novo movimento da sociedade, sobretudo da população indígena na América Latina, para uma existência social diferente da que nos foi imposta pela colonialidade do poder. Bem Viver é, provavelmente, a formulação mais antiga da resistência indígena contra a colonialidade do poder (QUIJANO, 2010, p. 77).

De acordo com Davalos (2010), não é apenas um modo de vida pueril e harmônica entre o ser humano e a natureza. A ética indígena do Bem Viver, na opinião deste economista equatoriano é alternativa ao modo capitalista de produção, distribuição e consumo. É, acima de tudo, parte do “discurso das resistências e das mobilizações”. Por isso, o Bem Viver é “uma forma diferente de relação entre a sociedade e a natureza, e a sociedade e suas diferenças”, na qual “a individualidade egoísta deve se submeter a um princípio de responsabilidade social e compromisso ético”, afirma. Nesse contexto, a natureza é reconhecida como parte fundamental da socialidade humana. Davalos ainda afirma que:

Sumak kawsay e Bem-Viver, enquanto a teoria econômica atual segue o paradigma cartesiano do homem como “dono e senhor da natureza”, e compreende a natureza como estando fora da história humana (um conceito adotado inclusive pelo marxismo), o sumak kawsay (Bem-Viver) incorpora a natureza na história. Trata-se de uma mudança fundamental na ciência moderna, porque se o pensamento moderno se gloriava de alguma coisa era, precisamente, de ter conseguido expulsar a natureza da história. De todas as sociedades humanas, a ciência moderna é a única que produziu tal evento e as consequências começam a passar sua fatura. O sumak kawsay (Bem -Viver) propõe a incorporação da natureza na história, não como fator produtivo nem como força produtiva, senão como parte inerente ao ser social (DAVALOS, 2008).

Para Zaffaroni (2010) o Bem viver identifica-se com a ética que deve reger a ação do Estado, e que deve direcionar a relação das pessoas entre si com a natureza. O mesmo enfatiza que não se trata do conceito de bem comum que é reduzido aos seres humanos, mas do bem de todos os seres vivos, que exige complementaridade e equilíbrio, por isso não pode ser alcançado individualmente.

Falar de Bem viver também é falar de autonomia conforme enfatiza Ramirez (2010) o mesmo destaca que o Bem Viver ou Sumak Kawsay supõe ter tempo livre para a contemplação e autonomia; que as liberdades, oportunidades, capacidades e potencialidades reais dos indivíduos/coletivos se ampliem e floresçam de maneira que permitam conseguir simultaneamente aquilo que a sociedade, os territórios, as diversas identidades coletivas e cada um visto como um ser humano/coletivo, universal e particular ao mesmo tempo — valoriza

como objetivo de vida desejável (tanto material como subjetivamente, sem produzir nenhum tipo de dominação sobre o outro).

Bem Viver, de acordo com diversos autores, é experimentado 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. O Bem Viver é apresentado como parte das conquistas e lutas dos povos indígenas da América no sentido de criar um desenvolvimento alternativo ao capitalismo, faz parte de um conjunto de oportunidades que pretende desenvolver práticas sociais que se aproximem das características indígenas de lidar com a vida e com o mundo.

Sabe-se que a autonomia e a liberdade desejada pelos povos que sofreram com o processo mundial de colonização, como indígenas por exemplo, passam pela necessidade de preservar não só as suas culturas, mas também o território onde desenvolvem seus modos de vida, criando uma forma de resistência, que Segundo Quijano (2010), tende a desenvolver-se como um modo de produção de um novo sentido da existência social, da vida mesma, precisamente porque a vasta população implicada percebe, com intensidade crescente, que o que está em jogo agora não é só sua pobreza, como sua eterna experiência, senão, nada menos que sua própria sobrevivência. Tal descoberta acarreta, necessariamente, que não se pode defender a vida humana na terra sem defender, ao mesmo tempo, no mesmo movimento, as condições da vida nesta terra (QUIJANO, 2010, p. 84).

Acosta (2016), enfatiza que através de uma postura holística, insiste que os bens materiais não únicos determinantes para compreender o bem viver, o autor afirma que:

Há outros valores em jogo: o conhecimento, o reconhecimento social e cultural, os códigos de condutas éticas e inclusive espirituais na relação com a sociedade e a Natureza, os valores humanos, a visão do futuro, entre outros (ACOSTA, 2016).

Este mesmo autor também adverte que há outras fontes de inspiração para essa proposta, uma vez que dentro da cultura ocidental, inclusive, “se levantam cada vez mais vozes que poderiam estar de alguma maneira em sintonia com esta visão indígena”. Ao nosso ver, poderia ser a ideia do ecodesenvolvimento proposto por Ignacy Sachs, mas esquecido pela alusão do desenvolvimento sustentável.

Através da solidariedade, do compartilhamento, do trabalho coletivo são fatores que influenciam a harmonia dos seres humanos em sociedade, sendo esta a dimensão comunitária do Bem Viver ou Buen Vivir. Estar em harmonia com todas as forças de vida, com o tempo



com o espaço, com ciclos, é a dimensão cósmica do bem viver, pois trata-se de uma filosofia, que possui reflexos concretos, que dá sentido e sustenta as diferentes formas de organização social dos povos e das culturas. Através dos princípios da reciprocidade entre os povos, da amizade, da forma de conviver com outros seres da natureza e do respeito que nutre pela terra, os povos indígenas têm construído experiências realmente sustentáveis que podem orientar as escolhas das futuras gerações e assegurar a existência humana.

Acosta (2016), afirma que, O Bem Viver, enquanto uma nova forma de organização da sociedade, implica a expansão das potencialidades individuais e coletivas – que devem ser descobertas e fomentadas. Não há que desenvolver a pessoa: é a pessoa que deve desenvolver-se. Para tanto, como condição fundamental, qualquer pessoa tem de possuir as mesmas possibilidades de escolha, ainda que não tenha os mesmos meios. Estes, aliás, não poderão estar concentrados em poucas mãos. A pessoa tem de fortalecer suas capacidades para viver em comunidade e em harmonia social, como parte da Natureza.

Ressaltamos que as concepções do Bem Viver e do Viver Bem também estão presentes nas cosmovisões de outros povos indígenas da região andina e amazônica, mas com termos e traduções ligeiramente distintas em virtude das diferenças próprias de cada cultura. No entanto, seus significados são essencialmente parecidos, o que possibilita que sejam agrupados sob o termo Bem Viver. A complexidade em relação à tradução se dá, porque parte dos povos indígenas, possui certa dificuldade em explicar suas cosmovisões em função dos aspectos abstratos presentes em suas línguas maternas.

Para Dillenburg (2014) corrente indigenista pode ser caracterizada pela relevância que seus autores dão à autodeterminação dos povos indígenas na construção do Bem Viver, enfatizando a preservação e fortalecimento da identidade e da espiritualidade presentes na cosmovisão andina. Em outras palavras, a corrente interpretativa indigenista busca a (re)afirmação da identidade indígena como reação a alienação imposta pelo colonialismo. A mesma autora afirma o Bem viver como “paradigma comunitário da cultura da vida” como paradigma comum, ou seja, visto dessa forma, existe um acordo mínimo em entender o Bem Viver ou Viver Bem como “uma utopia que pretende criar relações de convivência e complementaridade entre os seres humanos, e entre eles e a natureza”

Para Leonardo Boff (2011), o Bem Viver andino visa uma ética da suficiência para toda a comunidade e não apenas para a pessoa, e pressupõe uma visão holística e integradora do ser humano inserido na comunidade terrenal.

Portanto, a construção do Bem Viver consiste e um duplo processo, primeiro o descolonizar o saber para se desvencilhar da superioridade ocidental, e por outro lado, respeitar a diversidade das demais culturas sem estabelecer hierarquia de uma sobre a outra, ou seja, neste processo um conhecimento não pode se sobrepor a outro. A posição mais adequada é uma interculturalidade que inclui desmontar os fundamentos que justificam a superioridade de uma cultura ou de um sujeito, frente a outras culturas e sujeitos. Que estes se expressem a partir da crítica em função da libertação como foi descrita por Estermam (2012) em seu trabalho sobre coloniedade e descolonização e interculturalidade.

É necessário enfatizar que o Bem Viver não deve ser confundido com viver bem, visto eu o viver bem está voltado para o desenvolvimento capital, mais para o bem viver individual enquanto que o Bem viver é de forma coletiva, conforme destaca Mamani (2015):

O Viver Bem não pode ser equiparado com o desenvolvimento, já que o desenvolvimento é inapropriado e altamente perigoso de ser aplicado nas sociedades indígenas, tal como é concebido no mundo ocidental. A introdução do desenvolvimento entre os povos indígenas aniquila lentamente nossa filosofia própria do Viver Bem, pois desintegra a vida comunal e cultural de nossas comunidades ao liquidar as bases, tanto da subsistência como de nossas capacidades e conhecimentos para satisfazer a nós mesmos e nossas necessidades (MAMAMI, 2015).

Esperanza Martínez (2010), ressalta que a proposta do Bem Viver provém de um sujeito histórico, cujos vínculos com a terra e a natureza não estão quebrados, mesmo apesar de todo o sofrimento histórico, do despojo e da destruição da natureza: os indígenas. O bem viver, para eles, é mais do que viver melhor, ou viver bem: o bem viver é viver em plenitude. De fato, o termo utilizado não é *alli kawsay* (*alli* = bem; *kawsani* = viver), mas sim *Sumak Kawsay* (*sumak* = plenitude; *kawsani* = viver) conforme já esclarecemos início deste capítulo. A autora, assim como para os indígenas, a natureza é um sujeito, não um objeto.

Afirma ainda que estes reconhecem que a natureza está viva e têm um sentido de pertença, reconhecem a si mesmos como filhos da Mãe Terra (a *Pachamama*). Os povos indígenas, têm uma maior compreensão sobre os ciclos da vida das diferentes espécies, e por isso aplicam diferentes práticas e restrições. Sua visão de longo prazo compreende o ciclo da vida. É observado também nos relatos desta autora que a produção de alimentos é a atividade prioritária dos povos e dos países, e é verdade que a modernidade introduziu técnicas e produtos que desempenharam um papel na alimentação e na agricultura. Na maioria dos casos, as empobreceram, e principalmente perdeu-se o controle sobre o processo. As sementes híbridas, os agroquímicos, as monoculturas determinaram que se perdesse a soberania alimentar dos povos indígenas, o qual trouxe muitos problemas de saúde para os mesmos.

Essa mesma autora ainda ressalta que o mais grave é que são desprezadas e desconhecidas as tecnologias de culturas dos indígenas que fizeram avanços impressionantes nessas questões: o manejo da água, os cultivos, a associação e a rotação de cultivos, a domesticação das plantas são técnicas de manejo geniais dos indígenas.

O *Sumak Kawsay* é conjugado no plural. Para os povos indígenas, a plenitude é construída na comunidade, diferentemente do culto ao individualismo próprio do capitalismo. A consciência da responsabilidade individual é importante, mas não suficiente. Para que seja realmente transcendente, requerem-se mudanças coletivas. Mudanças que recuperem os saberes, superem as desigualdades, construam-se na diversidade e no respeito. Que reconheçam, por exemplo, que, na regeneração e na manutenção da vida, são as mulheres, as agricultoras e as indígenas que mantêm esses ciclos em condições de absoluta desigualdade. É necessário também reconhecer que, mesmo quando o capitalismo está globalizado, os povos indígenas não vivem dele, mas se mantiveram graças a suas práticas comunitárias e a relações não capitalistas de produção e consumo. A mesma ressalta que “viver em e com o capitalismo não significa viver para e pelo capitalismo”.

#### **2.4 Dabukuri: das práticas, das sabedorias, das experiências e dos conhecimentos**

Antes da colonização a dimensão econômica, que os povos indígenas exerciam no seu território, limitava-se as práticas das atividades culturais próprias e as relações que estes povos mantinham com os povos vizinhos, ou seja a forma como utilizavam economicamente os recursos naturais disponíveis tinha relação com as tecnologias que aquela determinada cultura desenvolveu ou incorporou ao longo do tempo, as relações econômicas que mantinham entre si, haviam intensa troca de produtos e bens entre diferentes povos.

As principais atividades econômicas eram a agricultura de subsistência, a caça, a pesca e a coleta, com confecção de artefatos para os rituais, e aqueles necessários para o seu cotidiano, tais como armadilhas de pesca, armas de caça, ou rede para dormir, utensílios domésticos. Para que todas essas atividades fossem exercidas dependiam de um território, que dominavam ou disputavam com seus vizinhos. A expropriação do território indígena, a partir do processo colonizador acarretou impactos significativos nas economias indígenas causando sua destruição e desestruturação em alguns casos.

Ressaltamos que a palavra economia vem da junção dos termos grego Oikos (casa) e nomos (costume ou lei de administrar) significando a administração da casa ou lugar onde vivemos. Desta maneira a economia pode ser interpretada como a forma em que os seres humanos administram, utilizam e modificam o meio em que vivem e os recursos naturais em seu favor. De forma mais simples, consiste de atividades e relações econômicas dentro ou entre a sociedade humana, a agricultura por exemplo, é uma atividade econômica, pois por meio dela o homem age sobre as plantas para produzir alimentos, roupas, moradias e outros bens. A caça a pesca ou o extrativismo também são atividades econômicas e podem ser voltadas para a subsistência ou para gerar renda, por meio das relações de troca ou venda. Os povos indígenas dependem de suas atividades econômicas para sobreviverem, essas atividades são altamente dependentes da disposição de um espaço, e são fundamentais para caracterizar e manter o território indígena.

Como já foi ressaltado anteriormente, o Bem Viver está vinculado as epistemologias e as cosmovisões indígenas, e isso tem inspirado os movimentos indígenas a lutar contra as imposições da globalização capitalista, em favor dos seus direitos e da sustentabilidade. O movimento tem ganhado força, como sujeitos e não como objetos da política, pois são portadores de sua própria forma de ver o mundo.

O movimento indígena, segundo Sousa (2015) é definido como um conjunto de ações, atividades, eventos, estratégias e encontros entre os povos, comunidades e organizações indígenas que se reúnem e se articulam para defender seus interesses e seus direitos perante a sociedade nacional, superando inclusive conflitos e tensões anteriores, dentro do movimento indígena articulam-se para a defesa de seus direitos perante a sociedade nacional. O maior desafio para consolidação do movimento indígena é criar uma pauta comum e consensos entre grupos de diferentes povos. Uma das lutas do movimento indígena é que as especificidades das culturas indígenas devem ser respeitadas e consideradas na construção da política e das práticas públicas voltadas para a gestão do território.

De acordo com Luciano (2006), ao modelo de organização indígena formal, um modelo ocidental foi sendo apropriado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que eles foram se apoderando de outros instrumentos e novas tecnologias não indígenas para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. Isto não significa tornar-se “branco” ou deixar de ser indígena. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com

o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais.

Luciano enfatiza também que a organização indígena é a forma pela qual uma comunidade ou povo indígena organiza seus trabalhos na luta, pela luta e sua vida coletiva o seu Bem viver.

Diante da ampliação e intensificação das relações com a sociedade ocidental, as principais transformações vividas pelos povos indígenas é a globalização da economia de mercado, que afetou o sistema de economia própria dos povos indígenas, pois de um lado, surgem as necessidades e o desejo pelo consumo de serviços e bens industrializados que são incorporados dentro das comunidades, mostrando diferentes hábitos de consumo e práticas econômicas e isso têm demandado indistintamente a necessidade de geração de renda para as aldeias.

Por outro lado, em muitas Terras indígenas, a extensão territorial e as condições ambientais não são mais suficientes para a manutenção de seu modo de vida conforme a cultura, baseado na caça, pesca, coleta e uso de recursos naturais que garantiam sua segurança e sua condição de vida em equilíbrio com a natureza. Redução territorial das Terras, degradação ambiental, pressão econômica dos agentes do entorno, são alguns problemas que dificultam a sustentabilidade dos povos. Vale ressaltar que existe uma nova conjuntura econômica vivida pelos povos indígenas, a qual demanda outras soluções, novos arranjos e desafios no que diz respeito a gestão de seus territórios.

Em se tratando de economia indígena muitas lideranças entre eles Fernando e Luciano (2006) ambos do povo Baniwa a definem como:

Aquilo que se refere as questões que envolvem a subsistência e o desenvolvimento socioeconômico sustentável dos povos indígenas na perspectiva da autonomia econômica e significa promover iniciativas produtivas ou exploratórias dos recursos naturais de forma econômica, social, cultural e politicamente sustentável. As economias indígenas sempre mostraram um alto grau de sustentabilidade, em grande parte pela capacidade que tem de estabelecer relação integrada da vida, em que formas específicas de organização social, das relações de parentesco, dos rituais sociais e religiosos apresentam funções indispensáveis ao estabelecimento do equilíbrio. Este se dá não através do domínio da natureza, mas por meio da compreensão em relação e o respeito que este tem por ela, o que implica em decifrar sua linguagem, seu funcionamento, suas forças e seus mistérios, pois a sobrevivência humana depende da sua capacidade de cooperar, respeitar e integrar se a esta natureza. Garantindo assim o seu Bem Viver (LUCIANO apud FERNANDO, 2006).

Luciano (2006), ainda explica as diferenças das economias indígenas: *Economias indígenas tradicionais*, que são aquelas que privilegiavam os princípios de reciprocidade, troca,

intercambio solidariedade e autonomia produtivas. *Economia Indígenas tradicionais em vias de adaptação*, que são as formas atuais de produção capazes de darem conta das velhas e novas necessidades do pós- contato. E por fim, *a Economia Indígena segundo a lógica de mercado*, é aquela que surge a partir de demandas do mercado, privilegiando formas produtivas voltadas para suprirem as necessidades externas, seguindo as regras impostas pelo mercado. O autor destaca que não se trata de escolher certa concepção, mas tratar as diferentes concepções e formas de organizar as economias dos diversos povos indígenas, como forma de solucionar velhos e novos problemas, em todas as dimensões de vida individual e coletiva.

Em se tratando de economia indígena, os Baniwa produzem suas artes, entre elas a cestaria de arumã para vender ou trocar por bens a décadas. Em 1998, depois da demarcação das Terras indígenas na região do Rio Negro, a FOIRN e associações em parceria com o ISA, começaram a implantar um conjunto de projetos pilotos para viabilizar algumas iniciativas prioritárias das comunidades indígenas, na direção de um programa regional de desenvolvimento sustentável. Entre estas incentivar a produção sustentável por encomenda de cestaria de arumã para comercialização com a gestão direta dos recursos das associações Baniwa, agregando valor cultural e ambiental aos produtos

O princípio da economia indígena está associada e interdependente em relações as dinâmicas de organização social, as dinâmicas sociais regem o ritmo e o sentido das práticas econômicas. Outra questão importante está voltada para suprir as necessidades físicas, sociais e espirituais de forma coletiva, seja na moradia, na alimentação e na solidariedade, pois entre os povos indígenas, diferente da sociedade ocidental, sempre praticaram e praticam o excedente produtivo não cumulativo. As economias indígenas representam uma enorme diversidade e carregam riquezas de experiências, dinâmicas, potencialidades, limitações, oportunidades e perspectivas e essa diversidade é dada a partir das condições naturais, culturais, sociais e políticas dos povos indígenas.

Durante o trabalho de campo nas comunidades da Terra Indígena Alto rio Negro, observamos, que mesmo o povo vivendo na mesma terra indígena, as comunidades possuem realidades totalmente distintas, pois são povos com culturas diferentes. Cada povo possui a sua organização social e política própria. Observamos, que a economia não tem apenas a função material, mas também possui valor social, moral e espiritual, pois é possível praticar o Bem Viver por meio da generosidade, da partilha, da hospitalidade, o espírito comunitário e a reciprocidade como é o caso do ritual do Dabukuri que para os povos indígenas é a forma que poderia representar o bem viver, na nossa concepção.

Acosta (2015) chama atenção para as práticas de solidariedade relacionada ao Bem Viver amazônico. O mesmo enfatiza que, “Existem muitas formas de práticas de solidariedade e correspondência no saber andino e amazônico, e muitas se encontram vivas no desenvolvimento social das comunidades”.

Algumas iniciativas tem sido experimentada no sentido de garantir que os conhecimentos culturais próprios sejam protegidos e que as transformações culturais vivenciadas pelos povos indígenas estejam sob o seu controle. Tais iniciativas tentam atuar na gestão territorial das terras indígenas por meio da dimensão cultural e podemos destacar que uma das estratégias mais consolidada de proteção do conhecimento dos povos indígenas é a educação diferenciada. Lideranças e o movimento indígena por muito tempo tem discutido e lutado por uma educação diferenciada, de forma que os povos indígenas viessem a ter a oportunidade de melhorar a sua vivencia em seus territórios na atualidade.

Ressaltamos que cada povo tem uma educação diferente porque tem culturas diferentes e a educação deve servir para fortalecer as relações sociais, políticas e culturais de um povo e aprender a viver em sociedade, a sua sociedade.

Com o passar do tempo muitos povos indígenas do Rio Negro perceberam que a educação convencional<sup>8</sup> poderia continuar sendo uma forma de dominação da sociedade não indígena, pois na educação convencional o que prevalece é o conhecimento da sociedade ocidental, muitos costumes, conhecimentos e até mesmo a língua materna são deixados de lado na educação convencional.

A partir dos anos 2000 no Alto Rio Negro, surge uma nova concepção de educação indígena, diferenciada para cada povo, conforme a própria cultura, passou a ser defendida por especialistas e lideranças indígenas como necessária para a proteção de seus conhecimentos e de suas culturas. Essa educação viabiliza que o diálogo inerente ao contato Inter- étnico seja realizado sem a hegemonia de uma cultura sobre outra. Permite também que novas tecnologias possam ser apropriadas e incorporadas sem acarretarem impactos culturais negativos, como a descaracterização da identidade.

A educação diferenciada é a base sobre a qual todas as demais iniciativas devem ser alicerçadas. A educação denominada diferenciada seria na verdade o cumprimento da legislação em vigor da educação escolar indígena, porém, nunca posta em prática. As escolas indígenas, só tem nome de indígenas, são figurativas, e não obedecem às regras e princípios legais para sua existência. O protagonismo indígena só pode ser alcançado se consideradas a lógica própria

---

<sup>8</sup> Denominação dada pelos povos indígenas do rio negro para a educação ocidental e instrucionista imposta a partir da colonização.

e as perspectivas culturais de cada povo no planejamento e na gestão do seu território e seus conhecimentos sejam valorizados.

Também a gestão do território está ligada ao Bem Viver dos povos indígenas o que depende das muitas dimensões que fazem parte da vida cotidiana desses povos, pois através desta gestão depende as atividades de produção e distribuição de alimentos e de outros bens e serviços fundamentais para sua reprodução física e cultural. Desta forma, os povos indígenas dependem, dos resultados das suas atividades econômicas, assim com as relações que estabelecem com a sociedade envolvente.

Em se tratando da gestão do território para o Bem Viver a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI) tem realizado o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). Nas oficinas de consultas as lideranças e coordenadores do PGTA discutem com os moradores das diversas regiões sobre o levantamento socioambiental e prioridades para gestão do território. E como resultado publica um editorial onde traz informações sobre Governança e Bem Viver nas Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro realizadas em 34 comunidades das terras indígenas: Alto Rio Negro, Rio Apapóris, Balaio, Cué-Cué Marabitanas, Médio Rio Negro I e II e Rio Téa. Em um dos trabalhos de campo pude participar de uma das oficinas do PGTA em Iauarete.

Dentre os temas discutidos estão acordos internos, migração, políticas públicas, valorização e fortalecimento cultural, manejo de pesca, caça e extrativismo, infraestrutura, lixo e sustentabilidade e iniciativas produtivas. Além, é claro, dos macro-temas de educação e saúde indígena. Alguns destaques foram: a questão transfronteiriça que precisa ter sua articulação intensificada entre Brasil e Colômbia, acordos internos, intercomunitários, sobre o manejo e uso de recursos nos territórios que deve ser feito com o devido respeito.

As palavras proferidas pelo senhor Braz França (2018) liderança do povo Baré, em um dos editoriais do PGTA, o mesmo discorre que embora os processos de construção tanto da PNGATI quanto dos planos tenham discutido bastante sobre os problemas das políticas públicas que tratam diretamente da saúde, educação e meio ambiente, no entanto, ainda não há consenso de como deve ser aplicada essa política ou plano de gestão nas terras indígenas,

Os mais novos não vivem mais os conhecimentos tradicionais, e no entendimento dos mais velhos, a natureza é completa, e é onde os seres humanos nas palavras do autor, “temos a obrigação de cuidar, zelar e defender. 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. Temos que pensar em economia do povo indígena, O tempo passa e o mundo se transforma,



a sociedade se moderniza”, é necessário que os jovens conheçam a história do movimento indígena e que valorizem e pratiquem os conhecimentos de seus ancestrais (FRANÇA, 2018).

Nesta mesma edição do PGTA, André Fernando, liderança Baniwa afirma, e descreve que os principais princípios de promoção do Bem Viver para o povo Baniwa são:

- Desenvolver pesquisas e novos produtos para produção e comercialização dos produtos do Sistema Agrícola Baniwa e Koripako Kaaly, incluindo cestarias, cerâmicas e criação de pequenos animais;
- Implementação de transporte comunitário no rio Ayari, médio Içana I e II que possa servir de mobilidade e escoamento da produção;
- Instalar radiofonias, telefones públicos em todas as comunidades que ainda não tem, a fim de garantir igualdade de acesso e oportunidade, internet em comunidades estratégicas; OIBI/ CABC/ Foirn/ ISA/ FUNAI devem priorizar implantação de central de abastecimento por meio de cooperativa com tecnologia de compra e pagamento de mercadorias para facilitar recebimento de benefícios e salários;
- As terras indígenas do rio Negro devem ser um projeto onde o governo federal as considere como unidades administrativas para garantia de direitos em políticas sociais e serviços públicos, com autonomia de planejamento e orçamento anual.

Elisangela Silva (2018) do povo Baré liderança das mulheres do Alto rio Negro descreve no quarto editorial informativo do PGTA do Rio Negro que: “Para as mulheres indígenas do rio Negro, o Bem viver inclui sair da invisibilidade e entrar de vez no imaginário e na agenda do Brasil contemporâneo”. A mesma enfatiza:

Sabemos que conseguimos direitos indígenas na Constituição Federal, assim como outras leis que nos amparam. Mas, para que essas leis saiam do papel e sejam efetivamente cumpridas, precisamos ser vistas e reconhecidas pela sociedade brasileira, tanto como mulher indígena, assim como cidadã brasileira. Educação diferenciada que valorizem a cultura e os conhecimentos tradicionais e a Saúde que são áreas prioritárias e essencial ao nosso Bem Viver (SILVA, 2018).

Paiva (2018), enfatiza que a elaboração de PGTA<sup>9</sup>... tem a ver com a realidade local, com políticas públicas, orçamento etc. Abarcar os desafios da sustentabilidade das terras, as potencialidades, as ameaças, a situação socioambiental e cultural; manter e melhorar o que está dando certo e tentar resolver os problemas existentes para que o instrumento seja um apoio eficiente para os indígenas com seus direitos plenos. Com isso vemos que o PGTA apoia a

---

<sup>9</sup> Informações obtidas através do 4º Editorial: Governança e Bem Viver Indígena Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro elaborado pela FOIRN, FUNAI e ISA.

implementação da PNGATI porque dialoga com todos os eixos da Política.” Ademais, FUNAI e MMA estão em cooperação com FOIRN, ISA e demais atores em uma agenda inovadora para gestão e conservação da bacia do rio Negro. Recentemente boa parte da região foi reconhecida como sítio Ramsar, o maior do mundo em área geográfica (tamanho), e o primeiro a integrar territórios indígenas.

Em resumo o PGTA é uma ferramenta de diálogo entre os povos que residem numa mesma Terra indígena e região. É o diálogo entre os povos indígenas e o estado que pode regulamentar atividades econômicas, que pode ajustar acordos em populações do entorno e com áreas protegidas e sobrepostas as Terras indígenas, que pode trazer dados atualizados da população, das associações e do sistema de governança próprio daquela terra indígena, que não pode registrar o que os povos indígenas decidirem que não deve ser de conhecimento público.

O Bem Viver para os povos indígenas do Alto Rio Negro é algo que recolhe o melhor das práticas, das sabedorias, das experiências e dos conhecimentos dos povos e nacionalidades indígenas. O Bem Viver é, então, a essência da filosofia indígena ou milenar, em sentido amplo, pois se aplica a tudo aquilo que é relativo a um povo originário no território em que habita.

Para Domingos Barreto (2015) do povo Tukano, os povos indígenas realizam o Bem Viver através da cultura. Cada cultura satisfaz parcialmente o Bem Viver que permite as respectivas sociedades de se reproduzir física e espiritualmente. O sonho da plenitude do bem viver e a vontade de uma aproximação àquilo que falta para o bem viver fazem parte da história das culturas dos povos indígenas. O que ainda falta nos dias de hoje, é a distância do Bem Viver na realidade podem ser maiores ou menores, mas sempre fazem sentir, o que décadas atrás chamamos, genericamente, progresso. Sentimos que precisamos progredir, avançar, aproximar-nos aos ideais e valores que, teoricamente, norteiam nosso projeto cultural de vida. Na “busca do Bem Viver” não se trata da reconstrução de um passado perfeito, que perdemos ou de um refugiar-se na modernidade que nos envolve, mas trata-se antes de buscar por um “vir a ser”, pela construção de um mundo novo e harmônico, pela realização de um sonho ou de alguns aspectos utópicos embutidos em nossa vida cotidiana.

Para Bonin (2015) 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 aldeias 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. A busca pelo bem viver, dentro e fora, com todos e para todos os seres, em que trabalhar junto, experienciar e compartilhar é mais importante.

Davi Kopenawa (2010), liderança Yanomami, afirma que:

Nossa vida e nossos costumes são diferentes dos do homem branco. Estamos lutando para poder viver, defender nossos direitos, nossa saúde, língua e comunidade. Nós, que moramos na floresta, tentamos explicar para nossos filhos que os políticos estão tentando acabar com nossa língua e nossos costumes. Por isso, queremos que nossas terras sejam demarcadas e homologadas. O homem da cidade também precisa aprender a respeitar a vida da natureza porque ela faz o bem, traz a saúde, alegria e tudo que precisamos para viver bem, sem brigas e sem doença. Para vocês, floresta é meio ambiente; para nós, ela é uma casa onde se guarda a alimentação e onde vivem outros povos indígenas com seus costumes tradicionais, os homens da cidade são loucos, cada vez querem ganhar mais dinheiro. Por isso, nós indígenas falamos para preservar a vida da natureza porque ela é uma vida. (KOPENAWA, 2010).

Segundo Maestri (2015) o Bem Viver é o ensinamento cultivado pelos indígenas e é uma contraposição ao sistema capitalista”, explica, destacando que a perspectiva do Bem Viver é seguir um modelo de vida em harmonia com a sociedade e com a natureza.

Durante os diálogos com os povos no Alto Rio Negro, a grande maioria afirmou que o Bem Viver é estar bem com sua comunidade, com sua família, ter o sustento para sua família estar em harmonia. Estar em contato com a natureza desfrutar do ar puro, alimentação natural, diferente da cidade, onde a rotina é diferente das comunidades.

Para o professor Olinto Tukano (2018) morador da comunidade de Boa Vista: Os povos indígenas têm sua maneira de conviver no mundo em que habitam. A forma como se transmite os conhecimentos aos mais jovens. Os saberes ancestrais são transmitidos oralmente de geração em geração, permitindo a formação de músicos, pintores, artesões, além de todos saberes cultivar a terra e a arte de caçar e pescar. Os pais e os avós são os responsáveis por transmitir aos seus filhos ou netos, a sabedoria aprendida de seus ancestrais. Assim, as crianças desde cedo vão aprendendo a assumir desafios e responsabilidades que lhes permitem, proporcionadas por histórias, festas, cerimônias e rituais realizados para tal fim.

Para o Elisio Baré (2017) o Bem viver é ter o suficiente que nos asseguram estar bem na saúde, ter uma boa educação para nossos filhos, comprar coisas que precisamos, construir as nossas coisas sem depredar o meio ambiente. Bem viver é como uma meta que buscamos todo os dias, isso não significa que estamos livres de todos problemas, dificuldades, mas temos que pensar em alternativas nos inspira a buscar por harmonia enquanto vivemos na terra.

O sr. Artur, Werekena (2015) durante conversas dialogadas enfatiza que Bem Viver, enfatiza que é melhor morar na comunidade, para o mesmo é estar na comunidade é o melhor lugar para se estar, pois na comunidade pode plantar, morar, pescar, a alimentação pode ser compartilhada, a cultura e os costumes são preservados. Com todo o conforto na cidade não se pode Viver Bem, pois muitas são as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas.

Para Justino Rezende, Tuyuka (2015) padre salesiano, o bem viver é estar bem com natureza e com a comunidade. É ter de onde tirar o sustento da família e poder compartilhar com os parentes, é ter o necessário para ter uma vida saudável, pois muitos possuem muitos bens e tecnologias, mas não vivem em paz com a natureza e consigo mesmo. Viver bem é poder manter sua cultura e repassar de geração em geração. O mesmo, ainda enfatiza a importância que a aldeia tem:

Na aldeia moram os meus irmãos e parentes. Faz muito tempo que eles moram aqui. Já antes do meu nascimento estavam aqui. Os meus avôs construíram esta aldeia e todos os simbolismos que a envolve. A natureza sustenta, protege, circunda, circula por baixo e por cima da aldeia. A natureza já existe antes da existência de meus avôs. Por isso, os meus avôs diziam que em cada parte da natureza estava presente a divindade que a criou. Diante da crença da existência da divindade os meus avôs demonstravam temor imenso! Este temor levava-os à veneração, respeito, cerimônias, ritos, danças, cantos, benzimentos (RESENDE, 2015).

Para o Baniwa Tadeu Américo (2018) morador da comunidade de Boa Vista, o Bem Viver é ter harmonia com a natureza, pois somos filhos da Mãe Terra, e temos que tomar consciência de que somos parte dela, de que dela viemos e com ela nos complementamos”. É um estilo de vida que nos ensina “não a viver melhor, mas sim Viver Bem com menos e em coletividade com nossos irmãos, ainda enfatiza que o bem viver é indígena estar bem com água meio ambiente, com a educação e saúde, e com elementos que são bons da sociedade não indígena. Não estar preocupado com dinheiro, e sim ter o suficiente para o seu sustento. Não criar conflito dentro de sua terra. É valorizar sua cultura, criar relações e viver em paz com os parentes indígenas.

Para o professor Higino Tenório (2015) Tuyuka, o Bem Viver é baseado na cultura de troca e de parentesco, tudo que é produzido é compartilhado entre as famílias pensando no Bem Viver da comunidade, compartilhar a abundância do que é produzido na comunidade para o bem coletivo, com a educação recebida dos missionários mudou-se o conceito de Bem Viver, pois em vez de compartilhar passou-se a vender os produtos para o bem de uma única pessoa não mais do coletivo. O mesmo, enfatiza que com a chegada dos colonizadores e a educação convencional, o Bem Viver passou a ser individual, o indígena se sente isolado, o indígena se

torna dependente do sistema, uma desestruturação que ocorreu devido a educação convencional que mudaram os costumes dos povos indígenas.

Maristela Silvano (2018), Baré, enfatiza que Bem Viver é compartilhar os conhecimentos com os filhos, é ensinar os filhos a fazer roça, plantar, fazer farinha beiju, construir canoas, confeccionar artesanatos, conhecer as plantas medicinais, respeitar o próximo e ser exemplo na comunidade, vivendo em harmonia com a natureza e com as pessoas.

Luciano (2006) chama atenção para o desenvolvimento dos projetos. Os projetos modernos de desenvolvimento sustentável são, dessa forma, um dos meios importantes adotados e incorporados pelas lideranças indígenas contemporâneas para responderem a uma demanda apresentada pelos povos indígenas em relação ao processo de integração, e são processos didáticos e políticos que visam recuperar o que os anos de repressão e violência lhes roubaram: autonomia econômica, política, cultural e, mais do que tudo, de pensamento. Enfim, autonomia que não seja sinônimo de isolamento espacial, tecnológico e cognitivo, mas que esteja pautada em uma relação inter societária colaborativa, em termos de conhecimentos, valores e formas diversas de pensar humano, pelo menos é isto o que pensam e desejam os indígenas nas palavras do autor.

Um dos grandes desafios para os Povos indígenas do Alto Rio negro em relação ao Bem viver, é para os indígenas que estão na cidade, pois como pensar o Bem viver a partir da cidade? Muitos que moram na cidade ainda mantêm laços estreitos com suas comunidades de origem. E tudo isto parte do processo de reterritorializar o território como opção de reencontrar uma vida mais harmoniosa.

O conceito de Bem Viver para os indígenas sempre foi baseado no conhecimento cultural próprio, antes da colonização, não existia ninguém oprimindo e explorando serviços, muitas cerimônias visavam o bem viver como o Dabukuri que é a forma de compartilhar a abundância, não é acumular riquezas, não dividir em classes sociais. Duas coisas são centrais no Bem Viver: o sentido de pertença à natureza, o direito da natureza, e o sentido de reciprocidade.

Portanto, uma das experiências que os povos indígenas do Alto Rio Negro têm desde os 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 base do Bem Viver está na terra. No entanto, nem todos os povos

indígenas no Brasil, podem usufruir do direito de viver em seus territórios tradicionais, ou seja, estão sem possibilidade de vivenciar a condição primordial do Bem Viver.

Os povos indígenas do Alto Rio Negro sofreram grandes impactos com o processo colonizador, no entanto, por meio de suas memórias, e resistência, procuraram e procuram apresentar outras narrativas, alternativas à aquelas que lhes foi e ainda lhes é imposta como verdade pela sociedade envolvente. São nessas narrativas proferidas pelas culturas colonizadas e em processo de descolonização onde se relatam o processo de apropriação ilegal de seu território, as vitórias conquistadas pelos povos e também as recordações da discriminação, que ainda se fazem presentes.

Diante disto, surge a perspectiva andina do Bem Viver, como uma oportunidade para imaginarmos outros mundos possíveis através do processo da descolonização. Pode -se pensar uma nova alternativa que estejam fundamentados sobre os princípios do cuidado, da reciprocidade, do respeito, da equidade e de união na busca por um mundo onde a convivência seja mais digna e mais justa para todos os seres humanos. No entanto, o que se tem percebido é que ainda nos falta uma-conscientização de que essa lógica é urgente e necessária. Só a partir dessa concepção é que poderemos dar início a resignificação de nossas relações com o espaço o tempo e com o território, buscando um equilíbrio e garantindo assim a vida para as gerações futuras.

Podemos destacar neste trabalho que, o Bem Viver *Sumak Kawsay*, é antes de tudo um saber viver e conviver, desde uma perspectiva de reciprocidade, humana, natural, espiritual e cósmica. Baseia-se na busca de uma economia de produção daquilo que é suficiente para todas as pessoas, respeitando a natureza e as necessidades das futuras gerações, anulando, com isso, o mito do progresso ilimitado. O Bem Viver nos encoraja e nos desafia a nos reencontrarmos com a dimensão utópica da vida e fortalecermos a solidariedade, a igualdade e a liberdade, valores básicos da democracia na vida em e na comunidade.

Para os povos indígenas do Alto Rio Negro não existe vida sem terra e território, pois o bem viver tem como base física, cultural e espiritual os territórios dos povos indígenas. A constante busca pela terra sem males é motivo que os impulsiona a continuar nesse difícil caminho da luta pela terra.

Desta forma é possível enfatizar que as próprias culturas indígenas são o melhor exemplo de que “outro mundo é possível”, porque conseguem ainda mesmo com o processo colonizador que afeta, marcado pela desigualdade e uniformização das mercadorias, do consumo e dos desejos, mesmo assim conseguem construir sociedades igualitárias, onde pode exercer a coletividade e a harmonia entre os seres.

Portanto, a concepção de Bem viver esta diretamente relacionada com as formas de uso dos recursos naturais, relação com a sociedade e o respeito com a natureza e a Terra. A organização espacial desses povos está totalmente ligada às suas cosmovisões.

### CAPÍTULO 03 - MALUKA SUI<sup>10</sup>WARA TAWA SÃO GABRIEL KITI

A construção de nossas histórias é movida por ideologias desde as nossas origens, momento das emergências até o presente. As nossas políticas são construídas na tensão entre as forças humanas e forças da natureza. Nossas ideologias indígenas são carregadas de humanismo, pensamentos, filosofias, conceitos, preconceitos, disputas de espaços, guerras etc. (REZENDE, 2016).

Saber quantos e quem eram e como se organizavam os povos indígenas antes da chegada dos colonizadores é importante para conhecer o seu passado e entender o seu presente. Entretanto, tudo que se sabe a respeito é fruto de pesquisas e reflexões, que muitas vezes nos levam a rever conceitos equivocados do passado.

A organização social dos povos do Alto Rio Negro, localizado no Noroeste Amazônico, se diferencia da maior parte das sociedades Amazônicas pela existência de grupos de descendência patrilinear, nomeados, exogâmicos e hierarquizados. Estes povos se organizam nos quais a menor unidade é o sib, formado pelos descendentes de um mesmo ancestral e que se consideram parentes próximos.

Cada povo indígena organiza a sua sociedade, sua economia, as alianças com outros povos. Segundo Rezende (2006) em geral estão organizados por grupos familiares que facilitam a convivência respeitosa entre os irmãos maiores e os irmãos menores, primeiros (chefes) e últimos (servos) na região do Alto Rio Negro. Na diversidade cultural existem muitas características comuns entre os povos, principalmente no que diz respeito a origem, atividades de subsistência, arquitetura própria e cultura material.

A maloca era o centro do convívio e aprendizagem dos valores e culturais onde o modo de vida era organizado. Com a desestruturação das malocas parte desses valores e culturas foram esquecidos ou perdidos. No entanto, o que se observou durante o convívio e estudos entre os povos indígenas do Alto Rio Negro, é que houve uma resistência. Mesmo com a colonização, os povos continuam mantendo essa forma de organização, porém, em uma outra unidade territorial, que foi chamada de aldeia e depois comunidade pelos colonizadores.

Essa forma de (re) organização que ocorreu da maloca a Cidade é o que discutiremos neste capítulo visando discutir o que é maloca, qual seu significado no passado, como era organizada, porque foram destruídas, seu significado para os indígenas do Alto Rio Negro.

---

<sup>10</sup> Tradução da maloca a cidade de São Gabriel da Cachoeira em Ygatu



### 3.1 A maloca: relatos das impressões dos primeiros pesquisadores

Com o intuito de buscar as informações a respeito das malocas, recorremos a literatura existente para que pudéssemos entender e compreender a organização e sua estrutura, assim como conversamos com os sábios e antigos moradores da região.

O quadro abaixo, demonstra pesquisadores, viajantes e missionários que passaram pela região entre 1890 a 1979, que relataram sobre a organização e estrutura das malocas.

**Tabela 2:** Pesquisadores, viajantes e missionários que passaram pela região do Alto Rio Negro entre 1890 a 1979.

<b>Autor</b>	<b>Ano</b>
<b>Wallasse</b>	1979
<b>Straadelli</b>	1890
<b>Koch Grumberg</b>	1909, 1910
<b>O padre João Balzola</b>	1916
<b>Monsenhor Pedro Massa</b>	1928
<b>Darcy Ribeiro</b>	1977
<b>Curt Nimuendaju</b>	1959
<b>Capitão Boanerges Souza</b>	1959
<b>O Capitão Frederico Rondon</b>	1934 1945
<b>O salesiano Miguel Blanco</b>	1962

A primeira descrição sobre a maloca encontra-se no livro de Wallasse (1979) que percorreu a região do Alto Rio Negro em 1850, o Conde Straadelli viajando em 1881-1882 descreveu a maloca em 1890. Koch Grumberg (1909, 1910) documenta não somente a existência da maloca, com registros fotográficos e desenhos, tenta interpretar o significado das pinturas encontradas entre 1903 a 1905. O padre João Balzola em 1916 fez um relatório exprimindo suas impressões sobre a maloca. Monsenhor Pedro Massa em 1928 traz informações sobre a maloca comentado por Darcy Ribeiro em 1977. Curt Nimuendaju menciona a maloca em seu relatório em 1959, resultado se sua viagem em 1927. Em 1928, o Capitão Boanerges percorreu o mesmo caminho por onde viajara Koch Grunberg, e

documentou as malocas com fotos publicadas em 1959. O Capitão Frederico Rondon em 1934 e 1945 publicou o episódio da derrubada da maloca em Iauarete. O salesiano Miguel Blanco, 1962, descreve as malocas no seu livro *Inferno verde*.

A maloca era uma casa grande de dimensões que abrigava uma família extensa e seus agregados. Os habitantes pertencem a um clã (grupo consanguíneo de unilineares, descendentes de um antepassado conforme história de origem) ou a uma linhagem (grupo de parentes consanguíneos com descendência de um antepassado histórico).

Segundo Wallace (1979), a maloca era uma construção sólida e ampla. O mesmo relata que por toda extensão das paredes internas projetavam-se umas pequenas divisões de folhas e palmeiras, formando compartimentos em tudo semelhante aos reservados dos restaurantes londrinos ou aos camarotes dos teatros.

Stradelli (1881) em sua viagem pelo Rio Negro descreve a maloca como uma choupana grande, ao longo das paredes, como tantas baías na estrebaria, são divisões oblongas de tamanho e número variados e cada uma destinada a uma família.

Koch Grumberg (2005), o qual esteve entre os indígenas nos anos de 1903 a 1905, descreve como uma casa grande e bem construída casa do clã: “todo esse edifício com sucesso resiste ao vento e ao tempo, é construído com poderosos esteios e vigas travesseiras, sem uso de ferro e pregos, é mantido coeso somente por meio de amarras e cipós.

O Padre João Balzola (1916) mostra sua admiração ao visitar uma maloca em construção, afirmando que não imaginava que pudesse haver casas tão grandes e tão bem feitas pelos indígenas.

Ao visitar Pari Cachoeira o Mons. Giordano descreveu:

O Tukano vive na maloca, que lhe serve de dormitório, de cozinha, de refeitório, de manhã a noite. A maloca lhe serve de oficina para trabalhos domésticos, lugar de reunião nos tempos chuvosos e sala de dança nas grandes festas. É o lugar onde o Tukano vive, morre e é sepultado. Para o Tukano a maloca é o seu mundo. É realmente muito espaçosa, tem uma superfície de 40 a 50 metros por 14 a 20, e 12 de altura na cumeeira e 2 nas partes laterais. Parece com uma estação ferroviária comório duas grandes entradas sempre abertas e diversas saídas laterais que só abrem por necessidades. (GIORDANO, 1979).

Nimuendaju (1950), afirma que a maloca é uma das mais importantes características instituições da cultura indígena, na maloca condensa-se a cultura própria dos indígenas, ali tudo se respira tradição e independência.

Para Miguel Blanco (1962) a maloca é o retrato da vida doméstica do indígena. Penetrar nela, equivale a descobrir essa vida, porque tudo estão presentes à vista.

No entanto, os autores não descrevem a maloca como uma construção arquitetônica admirável em seus relatos<sup>11</sup>, existiam opiniões divergentes.

Para Dom João Marchesi (1945) era preciso transformar gradativamente as malocas: primeiro em uma série de choupanas e depois em casinhas de madeira. Para ele a maloca era perigosa demais, tanto do lado moral, quanto do sanitário. A intenção era retirar da maloca os mais jovens para instruí-los no internato, pois este era o primeiro passo para influir sobre os pais.

Dom Balzola (1916) referia-se a maloca como a “casa do diabo”, pois para o autor ali se fazem as orgias infernais, maquinavam-se as mais atroz vinganças contra os brancos e contra outros índios, na maloca transmitem-se os vícios de pais e filhos.

Silva (1977) menciona a maloca como um ambiente enegrecido pela fumaça e impregnado de gás carbônico. O mesmo afirma que quanto mais bem-feita é a maloca, mais fechada é, com apenas duas portas e sem janelas, com pouca ventilação e pouca luz. A fumaça dos fogos aceso durante o dia e a noite enegrece e conserva as folhas de caraná, no entanto, essa fumaça prejudicaria os pulmões sobretudo a noite.

Curt Nimuendaju, todavia, discorda da insalubridade da maloca e mostra o perigo maior que há nas casinhas modernas quentes e mal-acabadas:

Numa maloca de estilo antigo de seus 20 X 30 metros com 8 metros de altura o número de metros cúbicos de ar cabe a cada habitante é mais que suficiente, apesar da falta de janelas que aliás também nas casinhas modernas são de tamanhos ridículos a ventilação não é má devido as duas grandes portas e altura considerável. (NIMUENDAJU, 1959).

A primeira maloca registrada por Wallace (1979) foi em Açaí-Paraná no rio Uaupés. O mesmo descreve como uma construção sólida e ampla, de quase uma centena de pés de comprimento, por cerca de 40 de largura e 30 de altura, bem reforçada, toda feita de troncos cilíndricos lisos, descascados e cobertas com as folhas em leque da palmeira caraná. Uma de suas extremidades era quadrada, tendo uma única empena. A outra era circular. Os beirais, pendendo por sobre as paredes baixas, quase que tocavam o chão. No meio havia um amplo corredor formado pelas duas fileiras de colunas principais que sustentavam o teto. Entre essas colunas e as paredes havia outras fileiras de postes menores e mais finos. Todos esses postes eram firmemente presos às vigas longitudinais e transversais que sustentavam os caibros sendo amarrados com cipós. O conjunto era inteiramente simétricos.

---

<sup>11</sup> Relatos sobre a estrutura da maloca e divergias de opiniões sobre a mesma, foram descritas pelo Pe. Casimiro Beksta em seu livro a maloca Tukano- Desana e seu simbolismo no ano de 1988

Por toda a extensão das paredes internas projetavam-se umas pequenas divisões de palmeiras, formando compartimentos em tudo semelhantes aos reservados dos restaurantes londrinos. Cada uma dessas divisões constitui um apartamento privado sendo habitado por uma família separada.

O povo todo vive em uma espécie de comunidade patriarcal. Nos corredores laterais ficavam os fornos para fazer farinha, os tipitis para espremer a mandioca, os panelões e as bacias para fazer o caxiri. Já nos quartos ficavam as panelas menores, os banquinhos, as cestas, as redes, os cântaros, as armas e os enfeites de uso pessoal. O corredor principal fica desocupado, permitindo a circulação de pessoas pela maloca. Na frente da casa há uma grande porta de entrada medindo 1,8 m de largura e 2,43 m de altura. A porta propriamente dita consiste numa grande esteira presa apenas na parte de cima. De dia, a esteira fica levantada, mantendo sua parte de baixo amarrada ao topo de uma estaca. A noite baixam-se. Na extremidade traseira semicircular há uma porta menor, que serve como entrada particular do tuxaua (chefe), que é quem detém o uso exclusivo de toda essa parte da casa.

Em Iauarete, Wallace também visitou uma maloca e relatou as como uma casa grande que media 115 pés de comprimento e 75 de largura e cerca de 30 de altura. O mesmo descreve que esta maloca devia abrigar cerca de uma dúzia de famílias. Totalizando aproximadamente 100 pessoas. Para o autor, os povos do rio Uaupes constroem suas malocas seguindo um plano arquitetônico bastante peculiar. Tem formato de um paralelogramo com extremidades semicircular. Wallace descreve que a construção das malocas era muito trabalhosa e exigia grande habilidade por parte dos indígenas.

Em viagem pelo rio Tiquié em 1904, Kock Guumberg faz um relato sobre a maloca de Pinókoaliro (maloca dos Tuyuka) conforme demonstrados na figuras 12 e 13 com 27 m de comprimento e 17,80 de largura, e na frente 7,9 m de altura. Ela distinguia-se um pouco das malocas retangulares que até então o mesmo tinha visto. Na extremidade posterior ela tinha um acréscimo semicircular, o qual servia como moradia do tuxaua e estava separada do espaço principal por uma parede um tanto alta. Ambas as partes estavam ligadas por uma passagem muito larga. Essa maloca tinha na fachada da frente uma parede que acabava em triângulo alto, mas na parte traseira o teto descia em cobertura arredondada e repousava imediatamente sobre a parede de apenas um metro de altura. A saída estreita e baixa, conduzia para fora da casa (GRUNBERG, 2005, p.329).

Grunberg (2005) também fez vários relatos sobre a variedade de malocas retangulares na região do Ayari conforme a figura 14, sem a parte semicircular, o mesmo enfatiza que a

construção dessas malocas em toda a parte tirando a diferença do tamanho, é idêntica, como segue: a planta baixa é retangular, ou quadrada. Há seis esteios verticais, sendo cada dois deles ligados entre si por uma viga horizontal. Os esteios sustentam assim o alto do teto, que desce até o chão. O teto está suportado por caibros. Do meio de cada viga horizontal ergue-se frequentemente em forma de forquilha, repousa a cumeeira do teto, apoiada por várias vigas, normalmente quatro, curtas, horizontais. Duas fileiras de cinco ou seis menores esteios verticais estão mais perto das paredes laterais, que são baixas. Os esteios do mesmo tamanho estão ligados entre si por vigas horizontais, nas quais se apoiam aos caibros do teto. Do lado da frente, o teto projeta-se muito adiante, dando assim um certo abrigo da chuva (de costume, quatro) vigas curtas horizontais (GRUNBERG, 2005, p.95).



**Figura 12** - Maloca pinókaliaro vista de frente. **Fonte:** Koch Grumberg, 1909.

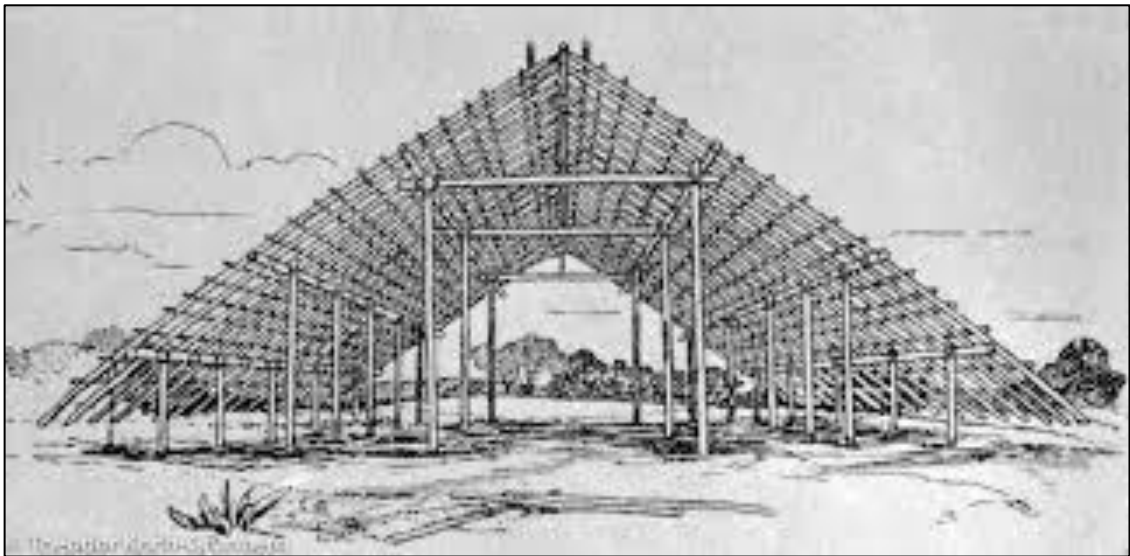


**Figura 13** - Maloca Pinókoaliaro vista de trás. **Fonte:** Koch Grünberg 1909.



**Figura 14** - maloca surubirica. maloca dos kubeo. **Fonte:** Koch Grünberg, 1909.

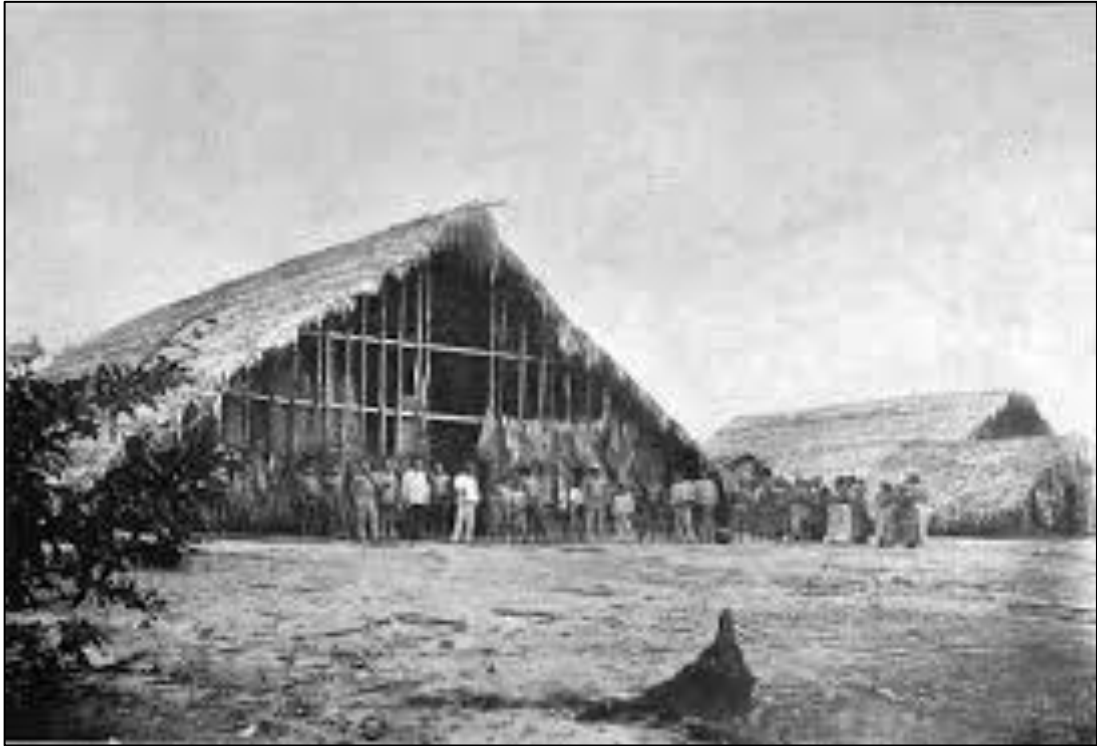
Conforme a figuras 15, 16 e 17, Koch Grunberg descreve a construção da maloca no Ayari: “Duas fileiras, cada uma de cinco ou seis esteios menores, estão mais próximas das paredes que são baixas. Os esteios do mesmo tamanho estão ligados entre si por meio de vigas horizontais, nas quais se apoiam os caibros do teto. Do lado da frente o teto projeta-se muito adiante, dando assim um certo abrigo da chuva (2005, p, 95).



**Figura 15** - construção da maloca do rio Ayari., onde se observa a disposição dos esteios centrais e laterais.  
**Fonte: Koch Grunberg 1909.**



**Figura 16** - armação da maloca Yutica. **Fonte: Koch Grunberg 1909.**



**Figura 17** - maloca cururu -cuara- rio Aaiary. **fonte: Koch Grumberg 1909.**

Bekasta (1988) em seus relatos sobre a maloca Tukano, descreve três tipos de malocas, obtidas através da memória dos indígenas, as quais são: a de quatro esteios centrais, a de seis esteios centrais e a de oito esteios centrais, que serão descritas conforme a observação do autor.

- A maloca com quatro esteios centrais: a maloca possui aspectos característicos, eram habitadas por mais de 300 pessoas, todos consideravam-se como irmãos, na frente há um portão para os homens, no fundo há uma porta para as mulheres. Ao lado das malocas há duas portas pequenas.
- A maloca com seis esteios centrais: é o tipo de maloca mais frequente, tendo seu espaço central três partes de esteios. A porta da maloca está sempre dirigida para o rio, entretanto pela porta da frente, o esteio a esquerda e o da direita são chamados em Desana Baya wiriri borá, em tukano Baxsá wihari- boxta, que significa esteio de onde parte a dança, o segundo par de esteios em Desana tem o nome de Dexkó-m, há borari, em tukano dexkokhã boxtã, isto é esteios do centro (do meio). E o par de esteios do



fundo da maloca em Desana são wi'ígóro ñamu-m há borari, sendo tukano duãkarokha boxtá, quer dizer, esteios da cozinha.

- A maloca com oito esteios, cada esteio possui um nome sagrado (baxsekeamé) que são dados aos filhos de uma família, lembram os antepassados do clã, ou seja, cada esteio possui seu simbolismo.

Silva (1977), em sua visita pelo rio Ualpés, descreve que a cobertura das malocas, é sempre de duas águas e com grande inclinação, de sorte que o beiral do telhado fica distante do solo apenas um metro ou um pouco mais. Geralmente a cobertura é feita da palha da caraná, pois além de abrigar bem das chuvas, dura muito mais, outros utilizam o buçu, trançado ou costurado, ou sejam cosem um amarrado de folhas, prendem algumas palmas entre duas talas de sorte que constituam um pano retangular de dois por três metros. das paredes são preferivelmente de palma trançada, encontram-se paredes com dois a três metros de comprimento. As paredes principais, no estilo clássico das malocas são ao invés de casca de arvores até a altura, é complementada até o telhado por palma de açai. Ou em outros lugares existem paredes de troncos de paxiúba.

### **3.2 significados do espaço da vida: a casa da sabedoria**

O lugar da vida, da harmonia, onde os conhecimentos eram repassados, onde os rituais eram realizados onde a tradição era fortalecida, com a chegada do colonizador, foi denominado de maloca. Segundo relatos dos entrevistados, este termo foi utilizado pelos povos do Alto Rio Negro até o ano 2000 quando a FOIRN decidiu utilizar o termo casa dos saberes.

Estudiosos que estiveram no Alto Rio Negro relataram sobre a maloca e como estas era organizada, entre eles podemos citar Koch Grumberg (2005), que descreve em seus relatos, que a maloca está sempre colocada na margem alta do rio, que não fica atingida pela enchente anual, fica próximo de um riacho afluente que garante o e terreno fértil para extensas roças, cuja frente está sempre dirigida para o rio...atrás da casa apenas uma estreita faixa de terreno desbravado ou uma plantação de mandioca, de milho, ou cana de açúcar que separa a residência da mata virgem.

Os habitantes pertencem a uma só família extensa. O mais idoso da família é o chefe. O espaço longitudinal livre no meio da casa serve como salão festivo e lugar de dança. Nos

espaços laterais estão as residências de cada uma das famílias, que ficam separadas por paredes feitas de esteiras a entrada e oposta saída da casa são altas e largas. Para fecha-las, usam uma espécie de portas que se dobram do alto a baixo, cada casa possui seu próprio nome. A construção da maloca é tarefa exclusivamente dos homens, cada um executa um trabalho de acordo com a indicação do chefe. O número de habitantes varia, entretanto estes convivem em harmonia neste grande espaço. As refeições são feitas coletivamente. Nas paredes das casas encontram-se pendurados adornos de danças e músicas que são usados nas festas.

Nos espaços das malocas eram realizadas atividades cotidianas, espaço de trabalho, depósito de alimentos, cerimônias do dabukuri e danças. Os objetos encontrados nas malocas eram as redes de dormir, os bancos, cocho para caxiri, forno de farinha, depósito de farinha, ralo de mandioca, lareiras com trempe, bancos, jiraus.

Nas malocas existia uma repartição de valorização do espaço, vinculado não somente ao uso, mas também a tradição e a história de origem. Os valores crescem transversalmente da frente ao fundo. Assim na parte mais profunda da maloca se encontra o chefe, enquanto, as partes anteriores estão dedicadas aos visitantes.

Beksta (1998) afirma que a maloca também tem seus simbolismos. O Desana Antonio Vaz, descreve a maloca como o esqueleto da cobra. A cumeeira é a espinha dorsal, os caibros são as costelas da cobra. Para este Desana o corpo humano também tem esse modelo de interpretação. A coluna vertebral é como a cumeeira da casa, e os caibros do teto seriam as costelas. A caixa torácica é como a sala da maloca, onde realizam as cerimônias da vida. A boca e a garganta correspondem a porta e o ventre a abside da maloca onde está a cozinha. Em relatos dos indígenas Desana, quando eram feitos rituais de consagração na maloca, o pajé conversava com os esteios, pois representavam personagens vivas dos antepassados, os esteios da esquerda de quem entra na maloca recebem os nomes dos três irmãos principais dos ancestrais Desana: Walí esteio da esquerda, tōrãmë- esteio de meio, da esquerda e Kisibi – do fundo da esquerda. Os esteios da direita de quem entra recebem os nomes dos irmãos menores da hierarquia inicial dos Desana: Mirapú - primeiro esteio da direita, diákar a- esteio do meio da direita, umusí – do fundo da direita. (BEKSTA, 1988, p. 50).

As pinturas nas paredes das malocas, frequentemente são apenas traços de carvão que caracterizam umas figuras humanas, animais ou instrumentos de uso diário, ou motivo trançado. Muitas dessas paredes são enfeitadas com rica ornamentação com cores variadas de preto, vermelho, amarelo e branco. Os esteios estão frequente ornados com pinturas em amarelo e branco, sobre o fundo vermelho escuro. Grunberg chama a atenção para uma figura que se repete com as mais diversas variações de 1 a ½ metro de altura. Representa o dorso humano

com pleno ornato de dança. A cabeça está adornada com faixa de penas amarelas de arara sob os quais se eleva um conjunto de penas finas de da garça branca, mesmo o pequeno triângulo de pena vermelha se destaca do amarelo alaranjado. Algumas pinturas mostram pinturas nas bochechas, com perfurações do lábio inferior que antes era praticado pelos povos do Caiari.

Grumberg (2005) também relata ter encontrado nas malocas Uanano, nos dois esteios centrais, encontrou pintadas a figura de um homem dançarino, com todos os atributos característicos. Assim também como a pintura da cobra grande nas malocas de matapi e Carurú, que em tukano se fala Maxkã-piró.

A vida em uma dessas grandes casas comunitárias, nos dias comuns<sup>12</sup>, desenrola-se com uniformidade idílica. Muito antes do raiar do dia, os habitantes já estão acordados e conversam nas redes através da maloca inteira. Ao primeiro clarear de manhã pelas cinco horas todos vão tomar banho próximo do rio, as mulheres chamam para a primeira refeição, cada uma coloca no meio da casa panelas de barro com refeições, peixe ou caça, com muita pimenta e um balaio com beiju de mandioca. Os homens sentam-se de cócoras em círculos ao redor das comidas para pegarem com as mãos. Depois de comer cada um lava a mão, com água fresca, para receberem a sobremesa.

Grandes cabaças circulam de mão em mão cheias de caldo de manicuera, que refresca e alimenta ao mesmo tempo. Depois os homens, comem as mulheres conforme os bons costumes. Então cada um sai para suas ocupações, os homens para a caça e pesca, as mulheres para trabalhar na roça. Apenas os velhos ficam nas casas. Quando o sol sobe mais alto, as mulheres voltam com seus grandes aturas pesados, cheios de tubérculos de mandioca, logo que voltam as mulheres as mulheres passam a elaborar os recursos elaborados, assim que os homens voltam, as mulheres cozinham os peixes com pimenta para a refeição vespertina que tomam pelas seis horas. Depois das refeições ainda ficam sentados juntos, fumando seus cigarros, contam suas aventuras de caça e outras histórias. Depois do pôr do sol vão se reclinar em suas redes.

Grumberg (2005) também relata que nas malocas eram realizadas os rituais de cura, o pajé local e outro pajé da maloca vizinha ficavam diante do enfermo, o autor relata que um dos curandeiros deu para o doente cheirar uma casca de caracol que continha um pó amarelo, provavelmente seria pó de paricá, os pajés faziam o tratamento tradicional sopro sem fumaça de tabaco e massagem no corpo, cantavam uma melodia, o ajudante movimentava o chocalho

---

<sup>12</sup> Koch-Grumberg (2005, p. 99)

do pajé, o pajé da maloca movimentava uma pedra de quartzo. Aos poucos o doente voltava a si e era conduzido a sua rede para dormir.

Beksta (1988) descreve que, quando o KUMU ou pajé constata que a pessoa não tem mais condição de viver, procede a cerimônia do envio da alma, heripó'ra ó'osé. Recita o mito e conduz a alma do moribundo para a maloca dos antepassados. O kumu, recita uma ladainha com as coisas do moribundo, como seu banquinho, sua cuia de ipadu, e a caixa de acangatara. Ao terminar a cerimônia no entender dos Tukano o moribundo já está falecido. Os finados eram enterrados no espaço central ou no quarto onde vivera. O lugar do enterro do tuxaua era no meio, junto dos esteios centrais. Os colares e toda a riqueza dele acompanham o dono. A esposa do chefe era enterrada no lugar de destaque como o dono da casa, mas no espaço visto da porta de uso feminino.

Para o Tuyuka Higino Tenório (2005)<sup>13</sup>, as casas de transformação surgiram, pois, o Deus da origem viu a Terra cheia de maldades e tristeza, assim fez as casas de transformação com coisas boas onde pudesse benzer a alma de todas as crianças. Para Pimentel, a estrutura da casa ritual e moradia representa os ossos que sustentam o corpo, por isso ela é incorporada ao espírito do recém-nascido na cerimônia de escolha do nome de benzimentos. O mesmo ocorre nas cerimônias de iniciação masculina ou feminina. As cerimônias de danças e entoações lembram da terra de transformação e da origem das malocas.

O mesmo enfatiza que por isso a casa de ritual e de moradia é muito importante, pois reflete a ligação entre o contexto cultural e cerimonial de um povo, quando se faz um benzimento em pessoas doentes são lembradas todas as partes da maloca associada a seu próprio corpo. São vários os tipos de caibros usados na construção desta Casa Ritual ou maloca (*akʔyuku, kikaseriyuku, kapoyuku, yepoa yuku, tataboa wasorʔ*). Os caibros de envira são vulneráveis às brocas que destroem a madeira, não servem. Somente caibros compridos são usados na construção da Casa Ritual e de Moradia. Terminando de construir a estrutura da Casa, ela é coberta com caraná, ubim de espinho, palha branca grande.

A cobertura de palhas da casa representa as plumas da arara das quais se confecciona adornos cerimoniais como as faixas de plumas, *mapoari*. Quando bem colocada, numa cobertura bem densa, pode durar até oito anos. A porta dianteira tem uma corda de alçapão que é o cordão umbilical do Filho-da-Cobra-de-Pedra. No pátio frontal da casa quando vão oferecer peixe na cerimônia do dabukuri é o lugar do fogo é o lugar onde os convidados ficam acampados

---

<sup>13</sup> Higino Pimentel Tenório Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinopona Tuyuka. Instituto Socioambiental, 2005

durante as cerimônias. Este lugar é a Fogueira de Urumõ. Ele comeu os filhos da Gente da Transformação, por isso foi queimado e, com sua morte, surgem as Flautas Sagradas.

O pátio frontal da Casa Ritual e de Moradia tem grande sentido no benzimento feito quando a doença ataca as pessoas. A terra é protegida e limpa por meio da reza de todas maldades, doenças, tristezas. A Casa é cercada com esteiras purificadoras para que as tristezas nunca causem mal às pessoas que vão viver nela. O travessão que sustenta a porta de entrada é o travessão onde o bicho preguiça se pendura. Por tradição, é sob este travessão o espaço e assento dos velhos. Esta Casa são os Ossos de Sustentação (*Waikoãri*) dos benzedores. Da porta da entrada os conhecedores atribuem sentido aos esteios. Esteios que sustentam o mundo, a vida, a Humanidade. Incorpora os travessões como Travessões de Adornos

Os esteios também serviam como Adornos Cerimoniais. Perto destes esteios começam as danças. Aí se senta o mestre de cerimônias de canto e dança, o *baya*. Esteios e Travessões iniciais da dança, Esteios e Travessões de Flauta Sagrada, Esteios e Travessões de *Tõko*. Esteios que ajudam na miração do *kahpii*, quando os desenhos começam a se formar nos esteios, fazendo com que todo o repertório cantado e dançado se torne harmonioso e melódico, repertório de todas as canções dançadas. Durante a cerimônia de dar nome ao recém-nascido, esses esteios laterais são Esteios de Leite e Travessões de Leite. Esteios Laterais de Banco de *Tõko*, de coisas boas. Só são chamados assim pelos benzedores ou entoadores. Travessões laterais são Travessões de Adornos Rituais, Travessões de Penugem de Papagaio, Travessões de Pena de Arara e de Garça. São Esteios e Travessões de Sustentação, por isso chamados de Esteios e Travessões de Adornos Rituais.

Foi na Casa de Transformação chamada Okodiawi (Casa Rio de Água) que eles criaram estes esteios e atribuíram seus nomes: Poste de Ralar Mandioca, Travessão do Preguiça, Esteios de Sustentação. Estes Esteios sustentam a estrutura da Casa de ambos os lados. Quando os benzedores rezam o *kahpii*, *ipadu*<sup>14</sup>, fumo ou breu, eles atribuem muito valor a estes esteios centrais. Os esteios traseiros foram designados através dos benzimentos como lugar apropriado para a mulher ralar mandioca. É um espaço separado daquele onde os homens (benzedores, entoadores e dançadores) ficam e onde ela jamais irá ralar mandioca. A porta traseira da maloca é uma porta central, em direção ao pôr-do-sol. Contra as doenças que emergem desta porta, os benzedores cercam a Casa com uma esteira de proteção. Esta é também uma Porta de Transformação, de *Tõko*, de coisas boas, por onde a Gente da Transformação se transformou

---

<sup>14</sup> Plantas alucinógenas usadas nos rituais também conhecidas como plantas mágicas no rio Negro (FARIA ET ALL, 2015).

em humanos. Através desta mesma porta o benzedor reza o nome da criança, para que ela não estranhe o espaço em que começa a viver.

Na porta traseira está todo o espaço de produção e trabalhos da mulher, o poste de ralar mandioca onde elas se reúnem, cada uma trazendo seu ralo de pedra perto de seu forno de cerâmica, suas tigelas, potes e vasos de barro, usados no preparo das tintas para pintura corporal. É o espaço onde só as mulheres elaboram a pintura corporal, seu espaço de sentar e conversar. A cumeeira da maloca é a coluna vertebral do Filho-da-Cobra-de- Pedra.

Gabriel Gentil (2007) enfatiza que Maloca original da região dos rios Tiquié, Papuri e Uaupés, A estrutura da maloca é feita e construída simbolicamente como se fosse um Deus Lua Yepá Õakhë, o criador dos Tukano deitado de costas para cima olhando para direção do rio para baixo. Por exemplo, as malocas que os primeiros *Tukano Pamërri Mahsã* que vieram do Lago de Leite, com a Canoa de Cobra Grande. Eram da família do Chefe geral dos Tukano. Depois de chegarem em Ipanoré Cachoeira, rio Uaupés, construíram estas malocas no rio Papuri, na aldeia Waíperi. O tuxaua Yúpuri Waúro construiu com a estrutura Maloca Lua, *Yepá Õakhëwii*. No começo do Mundo, quando os Tukano moravam na Casa de Terra *Yepáwii*, os Tukano construíram a maloca com a estrutura do corpo da Criadora Deusa Terra Yepá e seu esposo primeiro avô do Mundo.

As primeiras malocas Tukano descritas por Gabriel Gentil (2007) são as seguintes: Na aldeia Serra de Porcos, o Tuxaua Yúpuri construiu a Maloca Jacaré, *Ëhsowii*. Esta maloca foi construída no pé da serra, isto significa que era a única Maloca que foi construída com estrutura imitando a maloca da Casa da Noite *Ñamiriwii*, que existia nos Andes da Colômbia. No rio Tiquié, na aldeia Pari-Cachoeira, o Tuxaua Yepá suri José Demétrio Silgueira (José Metri) construiu Maloca Lua *Yepá Õakhëwii*. A maloca foi sucessora da maloca dos Aruak, do rio Guainía, da Venezuela. A maloca da aldeia Cachoeira Acariquara Suhpísapoea, no afluente rio Papuri, foi construída com estrutura de Deus Pedra *Ëhtã Õakhë*. Estas malocas dos Tukano foram construídas originalmente com suas pinturas, verdadeiros simbolismos antigos. Assim, os primeiros humanos Tukano eram chamados *Yepá Mahsã*, significa Gentes da Terra, porque os Tukano trabalhavam, adoravam a Criadora Yepá. A palavra Yepá quer dizer Deusa Terra, na primeira língua antiga dos Aruak, Gente tribo Pedra, a mesma gente *Jurupari Miriãpōrã Mahsã*.

Os povos da família linguística Aruak, do rio Guainía, da Venezuela, vieram da Cordilheira dos Andes, da América do Sul. Assim, estendendo em toda parte da Terra. Moravam na beira, nos pés das serras, nas malocas de Pedra, de grandes blocos de mármore, granitos. Lá era o maior Centro de Culturas, a Casa de Deus Pedra Quartzo Branco, do Sol. Um

Chefe Pajé humano vivia o mais sábio. Este era quem mandava nas malocas. Os movimentos da Lua e eclipse eram mais festejados nas malocas. Organizavam em sociedades tradicionais festas de *dabukuri* oferecendo frutos, caças, ervas medicinais, cerâmicas, mandiocas, milhos, *ipadú*, tabaco, *paricá*, bananas. Foi o Deus Criador Ñapiríkoli que veio trazendo estas sabedorias, que trouxe ou criou os povos indígenas de várias etnias: Baniwa, Werekena, Tariano, Kuripako, Baré, Hohodene, Uinuma, Kuati, Kampa, Apurinã, Mandawaka, Moliwene, Suruahá, Desano.

### 3.3 *Bahsariwii* :casa dos rituais e das Danças

A casa da transformação, casa da sabedoria, casa da vida, casa do ritual, casa da dança tem sua história de origem pelos povos indígenas do Alto Rio Negro. Conforme Lana (1995) em seu livro *Antes do mundo Existir*, traz um relato de como se originou essas casas na história de origem dos Desana, O mesmo relata que:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. sustentando se sobre o seu banco de quartzo branco. Ela se chamava Yebá Buró, a "Avó do Mundo" ou, também "Avó da Terra". Ela criou um grande balão como se fosse uma maloca e chamou de balão Bmttkowi 'i, "Maloca do Universo". Este é o nome que ainda hoje é o mais mencionado nas cerimônias. Depois ela pensou em colocar pessoas nesta grande Maloca do Universo. Voltou a mascar ipadu e a fumar o cigarro. Ela tirou então o ipadu da boca e o fez transformar em homens, os " Avós do Mundo" Que que eram os cinco trovões (LANA, 1995).

Cada um destes recebeu uma maloca do mundo, as malocas dos cinco Trovões tinham nomes. A do primeiro-chama-se Diáahpikōwi'i "Maloca de Leite" e fica no sul. A do segundo chama-se Diágahsiruthtāmiíwi'i "Maloca da Cachoeira da Casca" e fica no Leste, em Tunui cachoeira, no rio Içana. A maloca do terceiro chama-se Bmttsiwi 'i "Maloca de Cima" é fica no alto. Esta é a que tinha as riquezas: diversos adornos usados nas danças rituais. Todas estas coisas eram especiais, "mágicas". Tudo isto viria a formar a futura humanidade. Foi ao terceiro Trovão que a Avó do Mundo deu todas essas riquezas, assim como o poder de guarda-las. A maloca do quarto Trovão chama-se Diápasarowi'i e fica no Oeste, no rio Apaporis, na Colômbia. a maloca do quinto chama-se iádihpamahawi'i "Maloca da Cabeceira" e fica no Norte. O Trovão desta maloca era o último e se chamava Abepōwehkt "Anta do Brinco do

Sol". Ele brilhava por si mesmo. O autor narra em seu livro que destas malocas surgiram tantas outras que deram origem ao universo e os povos, os Desana ficaram divididos em várias malocas onde viviam sossegados. Trabalhavam e faziam grandes festas, como a festa de oferta de bens.

O Tuyuka Justino Rezende (2016), afirma que Bahsariwi (casa do ritual) é o lugar da vida, da festa, dos estudos, das meditações, narrativas de histórias, escolhas e decisões políticas diante dos desafios internos e externos. As festas rituais mexem com vida, sentimentos, sentidos de pertença a um determinado povo. Na casa do ritual os benzimentos são recebidos ao longo da vida. Existe a espiritualidade, cura, danças e rituais. Na casa do ritual se ouvi as histórias sagradas, realizam se as festas. As mulheres oferecem o caxiri<sup>15</sup> onde são preparados os ornamentos para serem colocados na cabeça, nas cinturas, braços e pernas, são realizadas pinturas com jenipapo, ouve-se os sons dos instrumentos, ritmos, chocalhos, músicas dançadas que enchem a casa do ritual e alegram toda a aldeia. É também o lugar onde as decisões são tomadas, sejam questões de trabalho ou política.

Para o Tukano Gabriel Gentil (2007) a maloca na língua Tukano é chamada de Bahsauriwi, significa Casa das Danças. A maloca é construída semelhante a estrutura do corpo do criador Deus Pedra Èhtë Õakhë, na maloca existe estrutura simbolicamente do mundo e do universo, é a cultura dos Aruak do Içana e dos povos baniwa, tariano, werekena, coripaco que são culturas maiores. Gentil descreve que:

Desde o começo do Mundo, foi a criadora Deusa da Terra Yepá, que construiu a primeira Maloca, local na Casa de Terra, Yepáwii. Este lugar é mais antigo da Terra. Assim no começo do Mundo este lugar era a Casa do Céu, Èmësewii, era a moradia da criadora. Assim a Maloca é Centro de Culturas e representa o símbolo do Mundo e do Universo, especialmente a origem do Mundo e evolução do Universo. Ensina como o Mundo originou-se sem habitantes e se tornou povoado. O Mundo uma parte, gente, materiais, seres vivos aumentaram de tamanho e com o tempo separaram-se. Explodiram em forma de grande fogo redemoinho. Para nós, humanos de hoje, a explosão é fogo e morte, para eles era outra forma de surgir novas vidas e outros novos Mundos. Como os primeiros humanos imortais se tornaram mortais, como apareceram estações, para substituir um clima sem estações, a origem das primeiras humanidades da Terra, como eles se desenvolveram, tornando-se homens e mulheres. Era uma só tribo, falava só uma língua, casavam-se com as mulheres da mesma tribo. Depois como se tornou uma pluralidade de várias tribos, falando muitos idiomas diferentes (GENTIL 2007).

Gentil (2007), enfatiza ainda que a palavra *Bahsariwii* na língua d Tukano tem vários significados: – *Bahsariwii*: É a Casa de Danças, é Centro Cultura, onde os velhos Pajés, com

---

<sup>15</sup> Bebida fermentada à base de mandioca, nos dias de festa de dança ou nos dias de trabalhos coletivos ou wayuri. Desde os primeiros tempos as Casas tinham potes de cerâmica para fazer caxiri.



os Chefes, com suas três esposas cada um, é que comandam a Maloca. Fazem as canções e melodias rituais, curam as doenças materiais e espirituais. É um lugar onde fazem várias artes, vários tipos de rituais. E trocam de sabedorias, fazem ritos secretos. Realizam as festas de *dabukuri* oferecendo os frutos e peixes.

Usavam as máscaras dos Jurupari, máscaras de animais e heróis humanos. E tocavam as músicas lembrando as histórias de nascimento de Jurupari Miri. Todos pintados e dançavam com suas esposas, filhas, sobrinhas, cunhadas e outras. Com o Chefe moram os melhores, os mais fortes Pajés que pertencem a mesma hierarquia, velhos anciãos e suas esposas, cantores, curadores, serventes, guerreiros, pescadores, caçadores, agricultores, filhos e crianças. Portanto para este autor a maloca é um Mundo simbólico Mitológico, é onde revive todo momento seus antepassados.

Nas malocas Aruak as pinturas nas paredes têm seus significados. Na frente os símbolos do Deus Pedra, o Sol. São desenhos, símbolos, seres vivos invisíveis que existem e são moradores na Casa do Céu. As cores possuem significados, são nas cores da Casa do Céu, especialmente as cores do Deus Sol (amarelo). Os desenhos símbolos que existem por trás da Maloca são símbolos da Deusa Terra Yepá. Os desenhos no lado de dentro, nas paredes, são símbolos de visões, sonhos, imagens que foram vistos pelos Pajés, Chefes antigos. Tinham essa visão quando bebiam as bebidas alucinógenas de *Kahpí*, cheiravam *paricá*, fumavam tabaco, comiam *ipadú*, durante grandes rituais. Depois os Pajés pintavam estes desenhos nas malocas, nos corpos, nos artesanatos e cerâmicas.

Para construir a estrutura das malocas existia uma hierarquia dos Pajés e dos Chefes, havia grande distinção ou classificação para obedecer as regras.

Cada povo construía a maloca de acordo com sua origem e grau de hierarquia por exemplo: Os Tukano, quando construía a maloca, sempre construía estruturas do corpo do pai criador o Deus Lua Yepá Õakhë. Depois completavam com os símbolos de animais, e outros. Outros povos também seguiam a mesma regra, construía conforme estruturas do Deus deles. Outra importância da Maloca para os Pajés e Chefes é porque lá é onde eles praticavam rituais através de discursos em poesias nas cerimônias. Depois convocavam rituais de casamentos. Onde faziam o batismo indígena para os filhos deles. Na maloca os pajés junto com os chefes eram representantes dos deuses.

Na descrição de Gentil (2007), cada pajé representava o sol humano:

Um chefe com cinco pajés representa um Sol humano, um Chefe com três pajés, ele representa um Sol físico. Um Chefe com dois pajés, ele representa Sol espírito. Um Chefe com dez Pajés e mais dez mulheres guerreiras, ele representa Sol Pajé Chefe da tribo. Um Chefe com mais de 50

pajés, com mais de 50 mulheres guerreiras, este sim que era da tribo Gente Pedra. Pajé fazendo ritual representava Sol, Deus de Pedra Quartzo Branco. Curavam as doenças através de palavras e pensamentos sem usar as ervas medicinais. Curavam o corpo, mente e a alma. Diziam que o corpo é um escudo, vestido, servo da alma. Não há outro deus senão ele, o curador e sábio ... Sem Maloca não existia Cultura, Ciências e Curas. (GENTIL, 2007).

Nas malocas existia um calendário de rituais que aconteciam ao longo do ano, esse calendário mostrava complementaridade entre baya (cantor/mestre de dança), basegu (benzedor, rezador).

Eram realizadas grandes festas de dabukuri, oferecimento de frutos, peixes, carnes na qual foi descrita por Hugh (1993), nas festas com consumo de caxiri, os dabukuris ocorre a reunião do aglomerado de malocas vizinhas sob um mesmo teto, colocando-se como uma mesma comunidade, de modo que, a progressão destas festas indica o ideal de integração entre os grupos das diferentes malocas. No início do dabukuri, anfitriões e hóspedes permanecem separados e suas relações são marcadas por cantos formais, enfatizando, sobretudo, as diferenças entre eles. Esta formalidade é gradativamente diluída no decorrer da festa, ao passo que, ao final, todos estão dançando juntos; a diferença que marca as atitudes iniciais é substituída pela jocosidade entre os homens. O ápice da integração se dá na refeição comunal que encerra a festa, momento máximo em que o grupo territorial formado pelo conjunto de malocas, os visitantes provendo carne, os anfitriões beiju e caxiri (HUGH-JONES, 1993, p. 101).

Para Hugh- Jones (1993), o princípio da reciprocidade é articulado através das relações entre anfitriões e visitantes através das trocas, que aconteciam durante o ritual do dabukuri. Para este, a conceituação de sociedade por meio do ritual do dabukuri, articula-se mais fortemente com a vida cotidiana da maloca e do aglomerado de malocas considerando as diferenças entre membros de um mesmo grupo exogâmico e afinidade marcando relações entre grupos exogâmicos distintos, porem espacialmente próximos por intermédio do parentesco da língua. Assim, a hierarquia e princípios fundamentalmente diferenciados são englobados pelo ideal da consanguinidade de forma que as relações tendem a ser formais e igualitárias através da prevalência da ideologia do parentesco.

Foram narrados pelo Tuyuka Higino Pimentel vários tipos de cerimônias de dabukuri, e as danças que eram específicas para cada cerimônia, entre as quais podemos destacar:

- Dabukuri de frutas (açai, ingá, japurá, qualquer fruta do mato), essas cerimônias podem ser cantadas e dançadas da seguinte forma: dança de lugar cerrado; dança macaco-da-

noite; dança do bicho preguiça; dança abelha grande preta; dança de *wapiri*; dança da sorva; dança do chocalho-pequeno; dança da envira-da-sombra-do-mato.

- Dabukuri de peixe, caça ou tapioca eram realizadas as seguintes danças: dança do cacho-de-inajá, dança de cacho-de-inajá meio depenado, dança das folhas de inajá, dança do bastão de ritmo. Estas danças são feitas quando recebem os cunhados e outros.
- Dabukuri de oferecimento para as onças de dente grande que eram inimigos, pois estas tinham matado os pais dos Diroa. Por isso eles ofereceram peixes estragados em vingança. Vingança dos filhos, pela morte dos pais deles. Ao amanhecer no final da festa de dabukuri, os Diroa trovejaram as Onças, matando todas. Depois subiram no Universo, que é o seu lugar. Hoje em dia, no verão quando os indígenas ouvem o barulho de trovão lá sabem que são os Diroa.
- Dabukuri de oferecimento para os cunhados distantes, pois segundo Higino Tenório, um Tuyuka sempre se casa com moça de fora, de outra comunidade e outra etnia falante de outra língua. Ou vem de uma comunidade bem distante. Entre aqueles que receberão o dabukuri, estão os parentes do marido, e benzedores. O benzedor, ao receber esse dabukuri, sabe que está sendo feito de boa ou má intenção, assim ele já transforma os alimentos estragados em coisa boa. O benzedor é importante no dia de dabukuri. Ele reza ipadu (cigarro, cera de abelha) para proteger. Quando entra na maloca, os alimentos já estão transformados em coisa boa, o pensamento e intenção ruins daquelas pessoas já estão transformados em coisa boa. Até as intenções dos cunhados são transformadas. Os benzedores, assim como os Diroa, podem tanto ter ideias da vingança como de transformação em coisa boa. Na cerimônia de iniciação, dança-se uma semana direto só com Flauta Sagrada. Em um dabukuri comum pode-se dançar dois dias com Flautas Sagradas. Quando termina, o benzedor reza pimenta e os mais jovens comem beiju normal. Os mais velhos não comem, pois estão acostumados com o ipadu. Não sentem fome.

As cerimônias de dabukuri eram anuais, como já mencionado acima eram oferecidos, frutos, peixes, caças, as vestimentas e pinturas, acangataras, tambor, as músicas símbolos das malocas, as bebidas de kahpi, as medicinas paricá, usavam as máscaras do Jurupari, de animais como paca, tucano, usavam instrumentos como maraca, mawaco, entre outros.

Os cantores chamados de Bayaroa cantavam as melhores músicas e manifestavam os melhores rituais, dançavam com as moças virgens, tocavam as músicas de jurupari com as flautas de paxiúbas.

O ritual secreto de iniciação masculina, ou jurupari, o qual está vetado para as mulheres e crianças. E, por esse fato obtive pouca informação sobre este ritual com os sábios a quem conversei, o que pude obter foram os dados secundários através das análises bibliográficas. Hugh- Jones (1993), em seu trabalho com os Tukano discorre sobre o ritual do Jurupari. o autor enfatiza que, este ritual funciona como a antítese dos dabukuris, as relações cotidianas e os rituais que congregam os grupos territoriais, o jurupari, envolve justamente a marcação das diferenças dadas na história de origem enfatizando sua relação complementar e correspondência com os modelos antropológicos da descendência e da consanguinidade.

Através das cerimônias que aconteciam nas malocas, os deuses e deusas comandavam por igual, nos esteios das malocas segundo dados secundários obtidos, eram registrados alguns nomes masculinos e femininos como: os nomes masculinos Tukano: Doétiro, Yúpuri, Ahkêto, Buú, Këmarõ, Ëremiri, Suegë, Séribhi, Yepásuri, Wehsemi, Ñari, Doe, Ahusuri, Dia Wahsomi, Ahusiri yiaro, Yái, Yepá bairi, Nuhirõ, Yepásui, Yepásiri, Yepárë, Ahu, Yepá, Surië, Suusí, Sui, Ñahori, Ñami. Os nomes completos das mulheres Tukano desde princípio do Mundo, quando não existiam as brigas com os homens: Wihõmahs , Ñuhkuãdiarãgõ, Õhpekõ, Ëhtãbhoa Õakhõ, Eõrõmahsõ, Bahsábusá pahko, Keeri, Ohkó Õakhõ, Yepáraõ, Kãrakó, Ëhtã Õakhõ, Õmé mahsõ, Mirio, Uhpí mahsõ, Buhtuyari mahsõ, Wirõrõ, Yepá Õakhõ, Yaío, Yëhëgo. Segundo descrição bibliográfica, os nomes das mulheres atualmente são somente oito nomes, pois outros nomes foram esquecidos por causa de brigas entre os homens e mulheres: Duhigo, Yepário, Yúsio, Yuú pahko, Piro duhigo, Dëhpoti, Diatho, Ñigõ.

De acordo com Hug- Jhones (1993); Grumberg (2005) os Hupda é que trabalhavam, caçavam, pescavam, eram a mão de obra para os Tukano. Pois estes são servidores, melhores conhecedores da mata, eram os guardiões da mata, terra, maloca, lugares de roças, das caças e pescas. Eram os hupda que tiravam os materiais para construir as malocas, recebiam as orientações do chefe Tukano. A preferência na região do Uaupés e seus afluentes, era pelo terreno escolhido era o solo de cor preta, no morro alto, onde tem arvores grandes ou no pé da montanha alta plana, ou ainda perto do rio, onde existem as cachoeiras, que são lugares de histórias mitológicas e sagradas.

Um dos rituais que aconteciam nas malocas que foram registrados, eram os funerais. Quando morria um chefe, os pajés, os cantores, ficavam no meio da maloca em pé, pintavam - se com símbolos de animais, que chamavam de os monstros do morto, usavam máscaras de choros de animais, cuia, veado, onça pintada, coruja, faziam discursos lembrando a vida do morto e a origem da humanidade. Havia choro, danças e canto no ritual funerário. Enterravam com os objetos que pertenciam aos mortos, pedras preciosas, pedras de quartzo branco, pedra

machado, colares de ouro e brincos, objetos de pratas que lembravam borboletas, besouros e pássaros. Os túmulos eram no meio da maloca, construídos de pedras com líquidos chamados wayuko pelos tukano, que era um líquido trazido do rio subterrâneo Wamédia. Com esse líquido riscavam nas pedras os símbolos que marcavam o período da morte, esses símbolos eram entendidos somente pelos pajés. Quando os Tukano mudavam a maloca de lugar eles desenterravam ossos humanos e guardavam nas urnas de cerâmicas. E levavam com eles para o lugar da nova maloca e enterravam no meio da nova maloca.

É importante ressaltar que para os Tukano, somente um chefe de um grupo, justamente com os pajés, é que podiam consagrar, autorizar, legalizar e reconhecer a existência, a construção da maloca.

Dentro das malocas eram encontrados Instrumentos espirituais que possuíam e seus simbolismos e significados:

- **Kumuró**



**Figura 18** - Kumoro Tukano. Fonte FOIRN 2018.

Kumuró, (banco) significa: kumu (iniciado, sábio), ro (lugar), lugar do sábio iniciado. Mulher não deve sentar-se nesse tipo de banco. É esculpido em uma peça de madeira branca, recebe sua pintura de tinta preta sobre o fundo vermelho, na placa bi- curvada do assento. É o banquinho e mais outras coisas sagradas que se formou o avô do universo. Logo ao banquinho

se atribuiu uma origem mítica e sagrada. O pajé, antes de fazer uma cerimônia, senta-se no banquinho. O desenho do banco é próprio, apresenta um desenho próprio que é um traçado chamado KUMU- HOLI, representa as escamas do fruto de miritizeiro. Conforme outra cerimônia o desenho fica interpretado como traçado do tipiti. É o desenho de cobra que pode esticar e encolher. A cor vermelha, é em lembrança da cobra que era o primeiro pajé. Com cerimônia própria o banquinho fica consagrado.

O banquinho próprio do Kumu é chamado de KUMU- PA´TARO. O Kumu senta-se do lado esquerdo, virado para a porta principal, de costas para as nascentes do rio, olhando para o oriente. Em um banquinho normal senta-se só uma pessoa, no banco grande senta-se três pessoas: o dono da casa, ladeado por seus irmãos (maior e menor), ou ladeado por KUMU (iniciado) e Yai (pajé). No caso de cantoria no meio fica sentado o Baya (cantor, mestre de cerimônias) e aos seus lados ficam os cantores secundários, Yë´tirã (respondedores) que sustentam a voz do cantor.

As pernas dos bancos representam as serras que são:

- Amõgë que fica a direita do rio Tiquié, na altura do povoado de Iraití.
- Buxpukhë, localizado a direita do rio Tiquié na altura do Castanha Igarapé
- Ñumugë, situado na cabeceira do rio Cabari igarapé que desemboca no Tiquié, na margem direita
- Yexs~êi, Serra dos Porcos, localizadas uns 40 km da Boca da estrada, na margem esquerda do rio Tiquié.

- **A cigarreira**

É uma grande forquilha com cabo pontiagudo, entre os braços da forquilha coloca-se o cigarro cerimonial: u´tíkaro, a cigarreira é chamada de u´tíka-yaxpu, ou Kumuãli-o´ã na linguagem do cerimonial.

A cigarreira era usada nas cerimônias do dabukuri, ou fora dele, quando se consumia ipadu e se tomava caxiri. Em respeito aos presentes passava-se o cigarro ao outro participante da cerimônia. Cada curvatura da cigarreira tem em significado especial.

- **A peneira**

Peneira (sẽõwa) é objeto de uso caseiro (figura 19). Seu simbolismo é uma autentica profissão de fé da religião Tukano. Ao começo de trançar cruzam-se três talas verticais com três horizontais. O ponto do seu cruzamento representa a casa do centro. Diã-Wi, mencionada no mito das viagens dos antepassados. Onde as talas do cruzamento inicial tocam o aro de reforço da peneira, estão representadas as casas dos 4 trovões: a casa das Cabeceiras, a casa da Boca do Rio, com a peneira mais próximo do corpo, no aro está representada a casa do trovão a direita e no lado oposto mais longe do corpo a casa do trovão a esquerda. A feição chata da peneira significa o nível do nosso mundo e cada cruzamento das talas representa uma pessoa do povo Tukano. As talas pretas representam os indivíduos iniciados (kumuá) as talas vermelhas- os pajés (Yaiwa) e as talas sem tinta representam o povo não iniciado (axsã mehõ nirã). Cada encostamento da tala sobreposta no traçado significa um nome sagrado e representa uma memória de um tukano. O aro da peneira representa a bola da defesa, (wetiro) que é o corpo da cobra grande.



**Figura 19 - Peneira Tukano. Fonte ISA 2018.**

- **A caixa com adornos cerimoniais**

O conjunto de adornos usados em dabukuri, em tukano recebe o nome de mahã-poali (penas de araras), em língua geral é falado acangatará, adorno de cabeça. Os adornos ficam guardados na caixa, na viga. Os adornos distribuem se antes da festividade e logo depois dela

são recolhidos e cuidadosamente guardados na caixa. O Diadema dos velhos é uma faixa de tucum, com penas amarelas e vermelhas de arara e penugem de urubutinga, é a coroa de luz do mundo. Os pingentes longos que caem da nuca até a cintura, nas costas, representam as linhas de comunicação. O cinto de dentes de onça é a segurança do mundo, só é usado pelo tuxaua e seu auxiliar. As joelheiras, devido ser amarela significa a lua, a pintura é somática de quem usa os adornos de acangatará, feita com tinta de jenipapo, representa a cor da canoa com que eles vieram. O pingente do braço direito é o sopro do boto.

- **A lança ritual**

Em uma ponta superior munida de pontas ósseas, ou de ferrão de arraia, e na outra um maraca, aberto na própria madeira com auxílio do fogo, para introduzir nele pedrinhas de chocalho e termina em ponta fincada no chão, para marcar o ponto inicial e final de uma dança. O adorno na extremidade superior representa o sol. O adorno abaixo representa a lua. Perto do entumecimento do chocalho, coloca-se o adorno chamado miri-yari-soriro que em Desana significa saquinho para abrir a noite. A fenda do chocalho representa a separação da claridade e da escuridão e a ponta inferior representa as chaves da mala onde a escuridão veio conduzida pelos primeiros homens. A mesma lança é considerada bastão de transformação do pajé. E é por isso que é chamado em Desano yearige e em tukano yayãkhe. O chocalho foi que anunciou ao mundo que iria amanhecer estabelecendo a divisão entre o dia e a noite.

Nas malocas aconteciam as festas e cerimônias de canto e danças, benzimentos e entoações, essas cerimônias eram fundamentais. Cada cerimônia, corresponde a um ciclo de canto e dança, que pode durar um dia, um dia e uma noite, ou ainda invadir a manhã seguinte. Higino Tenório enfatiza que os cantos e danças devem ser cantados como foram criados. Cada *baya* tem seu estilo e repertório um pouco diferenciado. O *baya* é conhecedor de todas as estrofes do canto, e também dos passos da dança. Apenas uma mulher canta, geralmente a esposa do *baya*. Ela, a *yugo*, fica no centro do espaço de dança, acompanha o movimento do grupo e deve ter muito fôlego e voz bonita. Uma característica que diferencia as festas, é que umas são muito longas (*basamoriyoare*), enquanto outras são sempre mais curtas (*basamori akarP*). O *baya* respeita isso na performance.

Os instrumentos musicais que mais eram utilizados nas festas e rituais eram:

**Flauta- Pã** (cariço) Estas tabocas são ossos de morcego. Quando usa sem benzer, fica gorduroso (*usesari*). Conhecemos o cariço fino (osso de mulher), o cariço grosso (osso de



homem) e o pequeno colorido (*wekã pakatõ*), apenas estes os velhos já tiravam taboca, preparavam e tocavam em dias de caxiri, dabukuri de frutas e danças dos velhos, para alegrar e dançar com as mulheres. Existem vários toques de cariço, diferentes uns dos outros, acompanhados de algumas coreografias que também podem variar. Quase sempre a mulher segura sua mão direita na mão esquerda do homem, um casal seguindo atrás do outro; às vezes abraça a mulher; às vezes abraçam lado a lado de dois em dois (ou dois casais); alguns dançam ‘colocar quinhampira’, com toda uma representação do oferecimento deste alimento; alguns dançam de mãos dadas com a mulher. Há muito conhecimento sobre os diferentes toques e coreografias do cariço.

**Flauta de taquara (*torōriwu*)** os velhos tocavam qualquer dia ao acordar, ou de noite ao comer ipadu; jovens, velhos ou quem quisesse, nos dias de caxiri. Essa flauta é o osso de morcego.

**Flauta de osso de veado com 4 orifícios.** Essa flauta era e ainda é tocada nos dias de caxiri, durante a miração do kahpii.

**Flauta ‘*weru weru*’** Essa flauta também é feita de osso de veado, mas tem três furos. Era tocada durante o caxiri, na miração do kahpii e na hora de abrir a Caixa de Adornos, que era usados na dança dos velhos.

**Casco de jabuti**, originado com o kahpii e com a Gente da Transformação. Naquele tempo, quando Kapisuniamakō vinha trazendo seu filho Kahpii para a maloca, ao mesmo tempo o Jabuti vinha fazendo sua música. Por isso ele zoa muito bem durante a miração do kahpii, quando tocavam ou esfregavam esse casco com a mão.

**Cabeça de veado** e a flauta era tocada nos dias de caxiri. Tocavam e dançavam como uma brincadeira engraçada, boa para acabar com a preguiça no meio da noite e da madrugada, para afastar o sono quando ele chegava.

**Cabeça de tatu**, também tocavam em dias de festa pra espantar o sono que chegava de madrugada.

**Tamborina em dias de caxiri.** Essa tamborina, tocada nos dias em que se manda fazer o caxiri e nos dias de caxiri, é feita da seguinte maneira. Todos os povos da região têm essa tamborina, feita da mesma maneira, tocada nos dias de caxiri, nos dabukuris de carne e peixe. Quem escuta o toque da tamborina já sabe que tem caxiri.

**Trompete de cerâmica** Estes trompetes ou ‘buzinas’ eram tocados durante o oferecimento de carne ou peixe para outra comunidade, no dabukuri. Feitos de cerâmica, eles zoavam muito longe. Os moradores de comunidades distantes escutavam seu toque. Para

fabricar esse trompete usa-se uma argila temperada com *nuãgu*, uma casca de árvore que é queimada, pilada ou socada no pilão e, depois de esfriar um pouco, peneirada e misturada com a argila. Então começa-se a moldar o trompete.

**Japurutu nos dabukuris de oferecimento de alimentos** era usado em dia de dabukuri de carne ou peixe. Uma dupla entrava na maloca na frente dos outros, tocando japurutu. Eles costumavam amarrar na ponta do instrumento um pedaço de peixe ou carne. As mulheres que recebiam, dançavam com estes tocadores. Terminada a dança, elas pegavam o pedaço de carne ou peixe. São fabricados com paxiúba pequena, oca. Tiram a paxiúba, medem o tamanho dos dois japurutus (no par, sempre um deve ser maior que o outro), depois tiram o miolo com ajuda do talo espinhoso da própria folha da paxiúba. Depois leva-se ao porto para lavar e tirar o resto da carne. De volta em casa, deixa secando no sol. Seco, faz o orifício superior da embocadura e o fecha parcialmente com cera de abelha. Por fim, amarravam uma folha de sororoca, com a qual regulam o tamanho do orifício. Usavam chocalho em feira amarrado no tornozelo.

Portanto, a maloca foi a primeira unidade espacial dos povos indígenas da região do Alto Rio negro, o lugar da vida, a casa da sabedoria, onde os conhecimentos eram compartilhados, onde a organização social e política era estruturada. Depois que estas foram destruídas, os povos passaram se organizar através de outras unidades territoriais, como veremos no decorrer deste capítulo.

### **3.4 Da aldeia à comunidade a (re)organização espacial**

Na maloca condensava-se a cultura própria, espaço da vida e sabedoria. Tudo ali respirava tradição e independência, troca de experiências e conhecimentos, eram habitadas por moradores que possuíam um parentesco entre si. Estes viviam em harmonia, praticando, seus costumes e rituais. No entanto, com a chegada do colonizador, os missionários, achavam que era um lugar de promiscuidade, insalubre onde as doenças poderiam ser proliferadas, principalmente por causa da fumaça que era inalada. Com a desculpa de “salvar” as almas, os padres começaram a convencer os indígenas a viverem sozinhos isolados, incentivava a construção de casas pequenas, para a família nuclear. Com a destruição das malocas destruí -se o princípio da coletividade que existia e os pajés foram expulsos.

Segundo os relatos de Gregório Soares, apud Andrello (2004)

Quando os missionários chegaram, eles não puderam compreender nossos dabukuris e festas com miriã (flautas sagradas). Começaram então a perseguir

essas coisas, dizendo que eram coisas do diabo. Os padres disseram também que era melhor morar em uma casa diferente, em casas separadas. Os velhos tiveram então um primeiro choque, porque deixaram de ter quem os orientasse. E logo deixaram de contar para os filhos como essas coisas eram feitas. Quando eles começaram a fazer casas particulares, usaram palha branca e casca de árvores. Mas logo os padres disseram que o melhor era com barro. Então alguns começaram a usar assim, mas não foi de uma hora para outra. As portas eram trançadas com palha, com ainda se fazia na maloca. Depois de algum tempo os padres mostraram como se fazia uma porta com tábuas e dobradiças. Passaram a ter que comprar dobradiças dos missionários”. (GREGÓRIO SOARES; Apud ANDRELLLO, 2004.)

Para assegurar o processo colonial, foi necessário promover o aldeamento dos povos indígenas pelos missionários como forma de acabar com as malocas, cultura e organização política e social ao mesmo tempo que permitia um maior controle sobre os mesmos impondo-lhes uma nova ordem civilizatória e uma língua exógena para conquista do território pela coroa portuguesa na Amazônia.

A maloca foi destruída e uma outra unidade territorial foi construída sob a égide do processo civilizatório agora denominada aldeia. Muitos indígenas ainda usam o termo aldeia como referência aos lugares que habitam.

Bêksta (1988), em seus relatos aponta que a última maloca foi extinta por iniciativa do padre Marchesi em agosto de 1958, que pertencia ao povo Desana do Urucu-igarapé afluente do rio Papuri. Os missionários estimulavam os habitantes de casas pequenas a se unirem em comunidades de base. A liderança tradicional, religiosa e social, foi substituída com imposição de novos chefes e catequistas, o que resultou em muitas brigas. Não existia mais o convívio pacífico e respeitoso como havia na época das malocas. Do ponto de vista higiênico e moral, os religiosos estimularam os indígenas a organizar povoados compostos por casas enfileiradas a serem ocupadas por famílias nucleares, inicialmente aldeias e mais recentemente, sob a denominação de comunidades.

Muitos velhos resistiam em sair de suas malocas pois lá estavam enterrados seus antepassados. Para estes existisse uma harmonia entre os vivos e os falecidos, por imposição dos colonizadores, começaram a construir o cemitério cristão, onde se separava os mortos dos vivos, onde ficou conhecido como lugar de fantasmas, onde apenas uma vez ao ano era possível homenagear seus entes queridos.

Os indígenas começaram a vender seus objetos sagrados devido a insistência dos missionários, ou trocar por espingardas ou outros objetos. Muitos enfeites foram doados aos turistas, o que provocava indignação entre os velhos. A perda da acangatara e outros adornos, provocou um etnocídio entre os povos.

Em contraposição a imposição dos colonizadores, em nossos diálogos com os mais antigos moradores das aldeias onde realizamos trabalho de campo especificamente em Juruti, Nova Vida e Boa Vista, nos foi relatado que, começaram a morar em um sítio<sup>16</sup>, levando apenas a família nuclear e conforme seus filhos iam casando aumentavam o tamanho da casa ou construíram outra casa ao lado da sua. Quando começaram a surgir as necessidades de ter escolas e outros benefícios deu-se início ao que hoje conhecemos como aldeia e mais tarde comunidade. As aldeias inicialmente foram construídas de forma imposta pelos missionários como já relatado acima. Todavia, observamos que mais tarde essas aldeias se transformaram em comunidades que podem ser definidas a partir da forma como foram originadas.

Nessa perspectiva, as comunidades ora denominadas na região do alto Rio Negro, surgiram de formas: espontâneas, as criadas pelos próprios indígenas, frente a resistências ao modelo aldeia; as impostas pelas missões, onde inicialmente foram aldeias e com a construção das missões se tornaram comunidades; e aquelas de forma mista, que foram criadas tanto por imposição das missões quanto pelos próprios indígenas como podemos citar o caso de Iauareté.

Luciano (2006) descreve que a imposição dos colonizadores e os impactos sobre os povos indígenas do Alto Rio Negro, as práticas, os costumes, os hábitos, os valores e os conhecimentos próprios foram sendo aos poucos substituídos no coletivo por costumes, valores e conhecimentos dos brancos, na medida em que o novo ideal de vida dos indígenas passa a ser o modo de vida dos brancos.

Abriu-se, assim, espaço para maneiras muitas vezes artificiais de organização social, política, econômica e religiosa. As lideranças locais deixam de ser os Tuxaua, substituídos pelos “capitães” do modelo ocidental devido a presença das forças militares na fronteira; as malocas coletivas são trocadas por casas individuais; as aldeias são transformadas em comunidades como início da escalada rumo à vila, ao distrito e à cidade; os grupos de parentescos e as famílias extensas são transmudadas em associações na forma de pessoas jurídicas impessoais e categorias profissionais distintas, hierarquizadas e concorrentes. As forças inspiradoras de vida deixam de ser as referências culturais de origem, sendo substituídas pelas promessas de bem estar e de viver melhor do mundo não indígena, além de uma promessa irrecusável além da vida, o céu.

---

<sup>16</sup> Segundo Andrello (2004) e dos próprios entrevistados nas comunidades, os sítios são as unidades de residência isoladas, compostas por uma ou duas casas ocupadas pelos membros de uma mesma família. As ‘comunidades’ foram criadas por influência dos missionários e constituem vilas ou povoados que chegam a agrupar várias famílias e têm serviços básicos em termos de educação e saúde.

O termo comunidade desde os meados do século XIX, constitui-se como uma espécie de contraponto societário a modernização. Na sociologia, vários autores analisavam a comunidade sob uma tipologia social marcada em geral por grupos de pequenas escalas, que estabeleceriam relações de solidariedade cotidianas, pessoais, espontâneas e permanentes no qual seriam configuradas identidades comuns, propícias a prática da vida comum.

Segundo a definição de alguns autores analisados (BHABHA 1998, FERNANDES, 1973), o termo comunidade é traduzido como o lugar humano da vida, pois estes são os lugares sociais arrancados da natureza ou que estão nela encravado. É o lugar onde a pessoas, famílias, parentes se reúnem para dar tratar assuntos de suas vidas, ou dar um sentido a ela. É o lugar também das escolhas, onde elas escolhem o que desejam ser nela ou por imposição a ela. A comunidade é o lugar humano, onde se cria um espaço de vida quando ali se vive, quando ali se chega ou até mesmo quando se vai para ali de maneira imposta ou arbitrária.

Segundo Bhabha (1998) a comunidade perturba a grande narrativa globalizadora do capital, desloca a ênfase dada à produção na coletividade “de classe” e rompe a homogeneidade da comunidade imaginada da nação.

Com o intuito de verificar a (re) organização do território, buscamos observar, o modo de como as comunidades estão organizadas. Para isto escolheu-se duas comunidades em cada calha de rio. Na calha do Rio Negro: Nova Vida e Juruti; na calha do Içana: Boa Vista e Nazaré; e no rio Waupes, Cunuri e Iauarete. Descreveremos a seguir como estas estão organizadas e suas origens segundo os relatos dos moradores mais antigos.

- **Isana Rumasa (Boa Vista)**



**Figura 20** - Cartograma participante da comunidade de Boa Vista. **Boa Vista, 2018**

A comunidade de Boa vista (figura 20) está localizada na margem direita do rio Içana afluente do rio Negro no município de São Gabriel da Cachoeira. Segundo informações obtidas através de conversa com o agente de saúde o Baniwa Wilson Silva, na comunidade residem aproximadamente 400 pessoas e mais de 60 famílias. Atualmente vivem os povos das etnias, Baniwa, Bare, Kuripaco, Tukano, Tariano, a língua mais falada no cotidiano é o yegatu, porém os mais velhos são falantes da língua baniwa e estes conversam entre si na sua língua materna. Os fundadores da comunidade são os senhores, Roberto Euzébio, Júlio Américo, Alberto Evaristo e Augustinho Videira, a religião predominante na comunidade é a evangélica.

Segundo relatos dos mais idosos entre eles o senhor Moisés Américo (2018) do povo Baniwa, os primeiros moradores da etnia Baré moravam em um sítio chamado Tarkua, Wirari Ponta, com o passar do tempo mudaram para o sítio chamado Estacamento, e esse sítio deu origem a comunidade ao qual deram o nome de Boa Vista que em Yegatu é falado Isana Rumasa. A comunidade está dividida em vilas, conforme foi descrita no cartograma participante (figura 19) que que são os seguintes: Vila do Centro, Vila Boa Esperança, Vila Areal, Vila São

Tomé, Vila Wirapuku, Vila da Paz, Vila Bagdá, Vila Nova. Tem na sua infraestrutura, escola de nível fundamental e médio, Pólo base de Saúde, igreja, centro comunitário. Nos momentos de lazer os moradores dessa comunidade praticam esportes, realizam feiras de ciências na escola e realizam algumas atrações culturais promovidas pela escola.

No final da década de 1940, Sofia Muller, iniciou a evangelização dos Koripaco na Colômbia, entendendo esse trabalho entre os Baniwa do Içana entre os anos de 1949 e 1950. Atualmente a comunidade de Boa Vista ainda persevera na doutrina da Missionária Sofia Muller e de outros pastores que vieram depois e se instalaram nas comunidades do Içana. a Igreja é administrada por anciões, diáconos e pastores moradores da comunidade. Que são encarregados que levar o evangelho aos comunitários, por este motivo é raro ver na comunidade comemorações e festas tradicionais, não se praticam, mais os rituais dos antepassados. Semestralmente ocorrem as conferências, que são eventos evangélicos promovidos pelas comunidades abertas a todos que desejam ouvir o evangelho de Cristo. As danças tradicionais são apresentadas apenas na escola, onde os professores têm buscado revitalizar e valorizar a cultura.

Em conversa com o senhor Moisés Américo (2018) Baniwa, o mesmo afirma que, antes da chegada dos colonizadores os indígenas viviam em paz sem se preocupar com as outras coisas, porque antes os povos viviam em suas malocas, com a chegada dos missionários passaram a se organizar em aldeias e depois passaram a chamar de comunidades. Viviam de fazer suas roças, plantavam e colhiam frutas e algumas vezes vendiam ou trocavam para obter seus mantimentos. Eles não se preocupavam com a educação como atualmente, ficavam satisfeitos com poucas coisas, não dependiam, tanto das coisas dos brancos.

Com a chegada dos colonizadores e missionários pregadores do evangelho, os povos começaram a se dividir, pois muitos não aceitavam a religião. Por imposição das igrejas começaram a construir novas comunidades, com isso tiveram muitas divisões, e alguns povos deixaram de falar suas línguas, perderam sua identidade cultural pois já não praticavam mais suas culturas como antes, pois os não indígenas queriam que praticassem a cultura deles.

A fonte de renda da comunidade é a agricultura, a maior parte dos moradores trabalham na roça, alguns vendem seus produtos para comprar outros produtos. Porém existem professores, aposentados e agentes de saúde.

Por ser uma comunidade de extensão maior do que as outras ao redor, os moradores estão reivindicando junto a prefeitura do município que a mesma seja transformada em distrito, as ruas são pavimentadas e asfaltadas, as casas são construídas de madeira cobertas com telhas de alumínio, algumas já estão sendo construídas em alvenaria, existe na comunidade uma

pequena fábrica de tijolos a qual vende para os parentes da comunidade. As casas possuem energia elétrica ligada através do gerador comunitário, porém alguns moradores possuem gerador próprio, e segundo moradores já foi solicitado para a Prefeitura do município um gerador maior pois a comunidade está em processo de crescimento.

A Comunidade é liderada por um capitão que é escolhido através de eleição. Quando estive na comunidade fui recebida pelo capitão o Sr. Wilson Silva (2018) o qual pertence a família de um dos fundadores da comunidade, o mesmo relatou que na sua família, sempre foram lideranças da comunidade, agentes de saúde e professores. Sempre realizam atividades no centro comunitários, quando estive na comunidade participei do café da manhã/ mingau chamado por eles, no centro comunitário, onde os moradores se as 7:00 da manhã, cada um traz algum alimento para ser compartilhado entre os mesmos, depois de servido o alimento o capitão anuncia os avisos e informações para os comunitários, é um momento de partilha e de troca de informações.

O Baniwa Emenegildo Silva (2018) morador da comunidade, enfatiza que Boa Vista é uma comunidade grande, e que o povo procura cada vez mais a melhoria de vida lutando pela autônoma com os governantes em busca de seus interesses para exercer a sua cidadania.

A Comunidade de Boa Vista foi criada de forma espontânea pois as famílias foram crescendo e se via necessidade de ter serviços básicos como saúde e educação. No entanto, pode se observar que existe atualmente também, a imposição da religião evangélica, onde a 99% dos moradores são evangélicos, e podemos afirmar que esta comunidade é mista pois tem origem espontânea e imposta pela religião.

- **Teda Wasu Yuruti**





**Figura 21** - cartograma Participante de Juruti: comunidade de Juruti ,2018.

Está localizada na margem esquerda do rio Negro na Terra indígena Cue-cue/ Marabitanas, no município de São Gabriel da Cachoeira e foi criada de forma espontânea (figura 21). Segundo relatos do senhor Raul Alemão do povo Baré um dos fundadores da comunidade. Iniciou se apenas como um sitio que tinha uma casa, começaram a fazer várias roças ao redor. E quando se viu a necessidade de ter escolas para seus filhos, começaram a construir casas, desta forma a comunidade foi crescendo, o povo predominante na comunidade é Baré, e a língua falada é o Yegatu. Segundo relatos do agente de Saúde Indígena (AIS), o Baré Alexandre Alemão (2018) na comunidade de Juruti existem cerca de 143 pessoas, pertencentes as famílias, Alemão, Garrido, Henrique, Miranda, Camico, Gomes e Cordeiro, conforme foi descrito no cartograma participante (figura 20), onde os indígenas representaram cada casa de uma família com uma cor diferente. O capitão da Comunidade é o senhor Gilson Alemão filho de um dos fundadores da comunidade.

A comunidade possui escola de nível fundamental, pólo base de saúde conforme demonstrado na figura 20. As casas são construídas em madeira e cobertas com telhas de

alumínio, apenas as casas de farinha são cobertas com folhas de karaná, na comunidade existe também igreja católica que é a religião predominante, sede da CAIARNIX onde são realizados os eventos da associação, assim também como o centro comunitário que é construído em forma de palhoça que faz lembrar do formato das malocas.

A economia da comunidade gira em torno dos produtos da roça, pois possui um solo bastante fértil, os moradores relataram que tudo o que plantam é possível colher com êxito, os moradores vendem os produtos da roça na cidade onde se destaca a farinha, o beijú, e o tucupi preto, pois é uma das comunidades pioneiras na fabricação deste tucupi. Alguns artesanatos também são produzidos na comunidade. Existem também os professores, AIS, aposentados e outros que recebem alguns benefícios do governo como bolsa família.

Segundo relato do senhor Raul Alemão Baré (2018), com o passar do tempo muitas coisas mudaram, algumas famílias já migraram para a cidade, em busca de escola para seus filhos, a forma de obediência aos líderes também mudaram, muitos não obedecem mais ao chamado do líder.

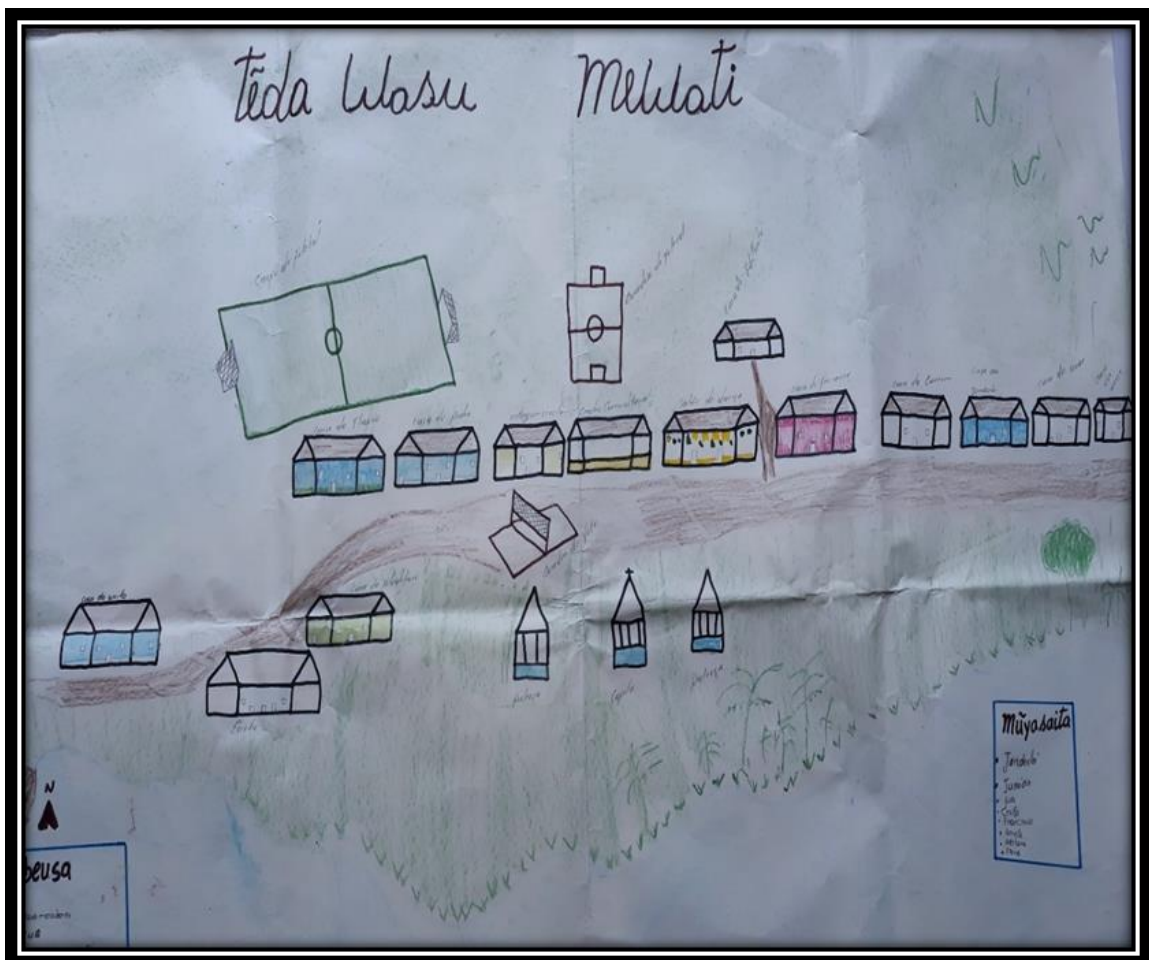
No centro comunitário são realizados o almoço comunitário, onde o capitão toca o sino e convoca a comunidade, e estes trazem os alimentos que tem em suas casas para serem compartilhados de forma coletiva. Neste momento de partilha e comunhão também são passadas os avisos e informações para a comunidade. As reuniões também são realizadas nos centros comunitários, onde as decisões são tomadas de forma coletiva.

- **Tëda Wasu Mewati**

A comunidade Nova Vida (figura 22) está localizada na margem esquerda do Rio Negro a 80 km em linha curvada e 60 km em linha reta do Município de São Gabriel da Cachoeira estado do Amazonas. Foi fundada em 1979, as primeiras famílias dessa comunidade foram, (Frederico Gomes e Utilia Barnabé, Tuli Barreto e Vicentina Barnabé). O Baré Cirilo Peinaldo (2018), relata que a comunidade iniciou com apenas essas duas famílias, com o passar do tempo os filhos as filhas foram casando, depois os sobrinhos e sobrinhas, netos e netas. E hoje temos 11 famílias, totalizando aproximadamente 50 pessoas conforme foi representado através do cartograma participante (figura 22), onde os indígenas registraram as casas das famílias, o centro comunitário e os espaços de uso coletivo.

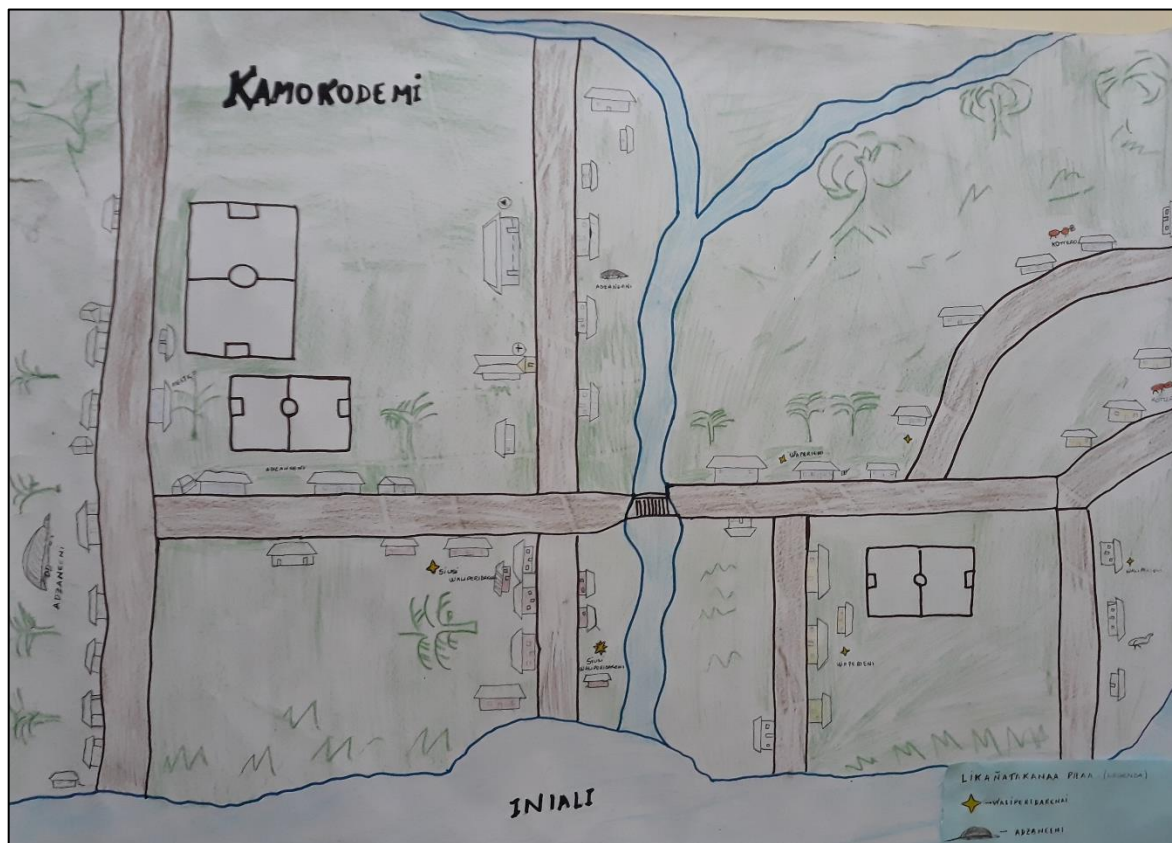
Os povos existentes nessa comunidade são Baré, Tukano e Tariano. Nessa comunidade se falam yêgatu, português. Atualmente nessa comunidade as pessoas que não são professores (as) ou Ais, trabalham na agricultura, caça e pesca. Produzem os produtos derivados da roça como: farinha. Tapioca, beiju, massoca, curada, goma, tucupi. Recebem também benefícios do governo como aposentadoria, seguro desemprego, bolsa família e auxílio maternidade.

A maioria das casas são construídas de madeira, cobertas com telha de zinco, porem existem ainda algumas casas cobertas de palha de caraná, mas é muito raro. A comunidade possui escola de nível fundamental, pequenas palhoças que servem como centro comunitário, igreja e local de espaço de lanche da escola. A religião predominante na comunidade é a católica. O capitão da Comunidade é o senhor Jander Gomes do povo Baré o qual pertence a família de um dos fundadores da comunidade. Em alguns momentos os moradores se reúnem nos centros comunitários para o momento de partilha e de informações.



**Figura 22** - cartograma da comunidade de Nova Vida realizado com a participação dos moradores da comunidade Nova Vida, 2018.

## Kamokodemi



**Figura 23** - Cartograma participante da comunidade de Nazaré do Rio Içana. Nazaré, 2018.

A comunidade de Nazaré (figura 23) está localizada na margem direita do Médio Rio Içana, no município de São Gabriel da Cachoeira/AM, em uma área de Terra Indígena demarcada com característica própria e diferenciada. Fundada de forma espontânea, no dia 18 de outubro em 1942, pelo senhor Liberato Garrido, da etnia Coripaco clã ADZANENI, (tatu tapuia). Antes da fundação da comunidade, o senhor Liberato Garrido, percorreu os países vizinhos como: Venezuela e Colômbia, finalmente resolveu permanecer e começou abrir o primeiro sitio chamada KAMOKODEMI, onde começaram a roçar o local, às 10h30min da manhã, juntamente com seus cinco (05) filhos: Mario, Guilherme, José Garrido, Ermínia e Otilia. O sitio recebeu o nome de Kamokodemi na língua Baniwa, por motivo de que no local há um poço no formato de panela, onde os peixes se ajuntavam para festejar em cada ano.

Com passar do tempo às duas filhas do senhor Liberato começaram formar famílias, após vieram outras famílias. Em 1948 com a chegada da missionária protestante chamada

Sophia Muller, aconteceu o primeiro contato com os colonizadores. Na mesma década também entraram outros missionários com a intenção de catequizar o povo indígena.

Em 1955 o sítio já possuía 16 famílias no total de 70 pessoas, com o passar do tempo o número de população foi crescendo. Nessa década sítio Kamokodemi passou a ser chamado de comunidade indígena. A partir desse momento, a comunidade passou a receber o nome de Nazaré, nome dado pelos missionários católicos, nome que vem de uma santa na religião católica. Também surge a necessidade de indicar uma pessoa para liderar a comunidade, segundo a orientação feita pelos missionários religiosos. Onde o indicado foi senhor Mário Benjamim, segundo filho do senhor Liberato. Ao mesmo tempo começaram a se reunir para escolher uma pessoa da comunidade para ser o professor, o senhor Eduardo Cardoso já havia um pouco mais de conhecimento na parte da escrita e leitura foi indicado para ser primeiro professor voluntário. No mesmo ano, os missionários vieram chegando cada vez mais na região com objetivo de evangelizar e dá assistência à saúde e educação para a população indígena.

Atualmente na comunidade de Nazaré do Médio Rio Içana vivem o povo Baniwa, Coripaco e alguns Tukano, que se organizam em comunidade conforme estabelece o estado brasileiro. Que se encontram subdivididos em clãs que são: Adzaneni, Waliperedakenai, Kotteroeni, Dzawinai, Hohodeni, Kapittiminai, Parattana, likewitakhe (mestiços), conforme demonstrado no cartograma participante (figura 23).

A comunidade é formada por diversos clãs, onde algumas pessoas hoje são casadas com os Coripaco e Tukano que também hoje residem nesta comunidade. Com essa característica a comunidade possui 41 famílias. Atualmente residem no total de 220 pessoas na comunidade indígena de Nazaré do Médio Rio Içana, na liderança sempre de um líder indicado pela decisão comunitária.

O povo Baniwa e Koripako possui uma organização política tradicional própria. Desde a sua história de origem viviam subdividas em malocas conforme seus clãs e dominavam seus territórios. Todos os clãs possuíam suas malocas e dentro de cada maloca ou clã, entre eles existia uma pessoa com sabedoria para ser liderança do seu povo. Possuía conhecimento tradicional para liderar, defender, cuidar e repassar conhecimento ao seu povo durante: trabalho, cerimonia de festa tradicional, caça, pesca, na guerra contra os seus inimigos e nas tomadas de decisões importantes. Por isso hoje a escola EENAWI representa a maloca que é um lugar de produção de conhecimento para formação de pessoas intelectuais como Baniwa e Koripako. As construções das casas são de madeira e cobertas com telha de alumínio, apenas as casas de farinha são cobertas de palha.

No cartograma participante é possível observar que a comunidade está dividida através dos clãs, como era subdividido dentro das malocas. A comunidade de Nazaré, é a unidade territorial que mais nos lembra a organização das malocas, mesmo pertencendo a uma religião evangélica, os indígenas da comunidade continuam praticando sua cultura e tradição dos artesanatos, mantem sua língua e seus costumes.

- **Wahpu Ñoã**

A comunidade de Cunuri está localizada na margem direita do baixo rio Uaupés, não muito distante de sua foz. O primeiro habitante de Cunuri foi o senhor Raimundo da Silva, da etnia Desano, do clã Puhpia Phe Poru. Ele veio do igarapé Turi, afluente do curso baixo do rio Papuri, era prático da canoa do correio comandada pelos missionários salesianos. Veio para o baixo Uaupés trabalhar e aqui ficou. O primeiro sítio fundado por ele foi Ahpû Wii (Casa do Carangueijo), em 1912, localizado no igarapé Sewa. Morou um longo tempo nesse local e aí nasceram seus três filhos: José Raimundo, Antonio Raimundo da Silva e João Raimundo da Silva. Depois de um tempo mudou-se para a foz do igarapé Piramiri e fundou um outro sítio. Por isso ele ficou conhecido como Raimundo Piramiri. Nesse lugar recebeu seus cunhados e construiu uma grande maloca, bahsari wii. Viveram aí por algum tempo. Depois houve conflito e os moradores se dividiram.

Uns permaneceram aí e outros fundaram outro sítio no local da atual comunidade. Em 1945 os moradores dos sítios vizinhos, Seaña pi'to e Coró-coró, se juntaram todos em Cunuri, fato que originou a atual comunidade. Em 2015, segundo levantamento que realizado pelo DSEI, 13 famílias viviam em Cunuri e mais 1 família no sítio Nossa Senhora Aparecida (antigo sítio Seaña pi'to), na outra margem do rio. Era no total 76 pessoas. A maioria das famílias pertence ao grupo Tukano, mas há também três famílias Desano. Existe ainda mulheres que pertencem a outros grupos, como Piratapuya e Tariano.

A língua falada na comunidade é o tukano, e para algumas situações usam também o português. Em Cunuri se vive sobretudo da pesca e da roça. Algumas poucas famílias também caçam. Além da pesca para o próprio sustento, todos trocam ou vendem peixes para obter alguma renda e mercadorias de que necessitam. A área de Cunuri é boa para a pesca. É uma região com bastante igapó e muitos igarapés onde pescam o ano todo. Por outro lado, contam

com pouca terra firme e solos férteis para a agricultura, já que grande parte do território é constituído por áreas alagadiças e caatinga. As áreas boas para a roça mais próximas à comunidade são muito pequenas, o que leva muitas famílias a abrirem roçados distantes, sendo necessário horas de rabetta e caminhada.

Na área existem também outros recursos que utilizam conforme as épocas e a necessidade, seja para alimentação ou para construção de casas e artesanato, como açai, buriti, caraná, madeira e outros. Um problema que enfrentados já há algum tempo, mas que tem se intensificado nos últimos anos, é a entrada de pescadores de fora da área, como acontece em quase todo o Baixo Uaupés. São tanto pescadores não indígenas que vêm da cidade pescar de arrastão e praticar pesca de mergulho com careta para vender o peixe na cidade, quanto alguns parentes indígenas de outras regiões que utilizam os locais de pesca sem permissão. Além disso, há ainda alguns problemas internos de desrespeito às áreas de pesca das comunidades e uso excessivo de malhadeiras por pescadores da própria região. Atualmente segundo informações do DSEI (2018), em Cunuri residem apenas 5 famílias, pois a maioria das famílias migraram para a cidade ou para outros lugares devido conflitos e busca de melhoria de vida.

- Iauaretê

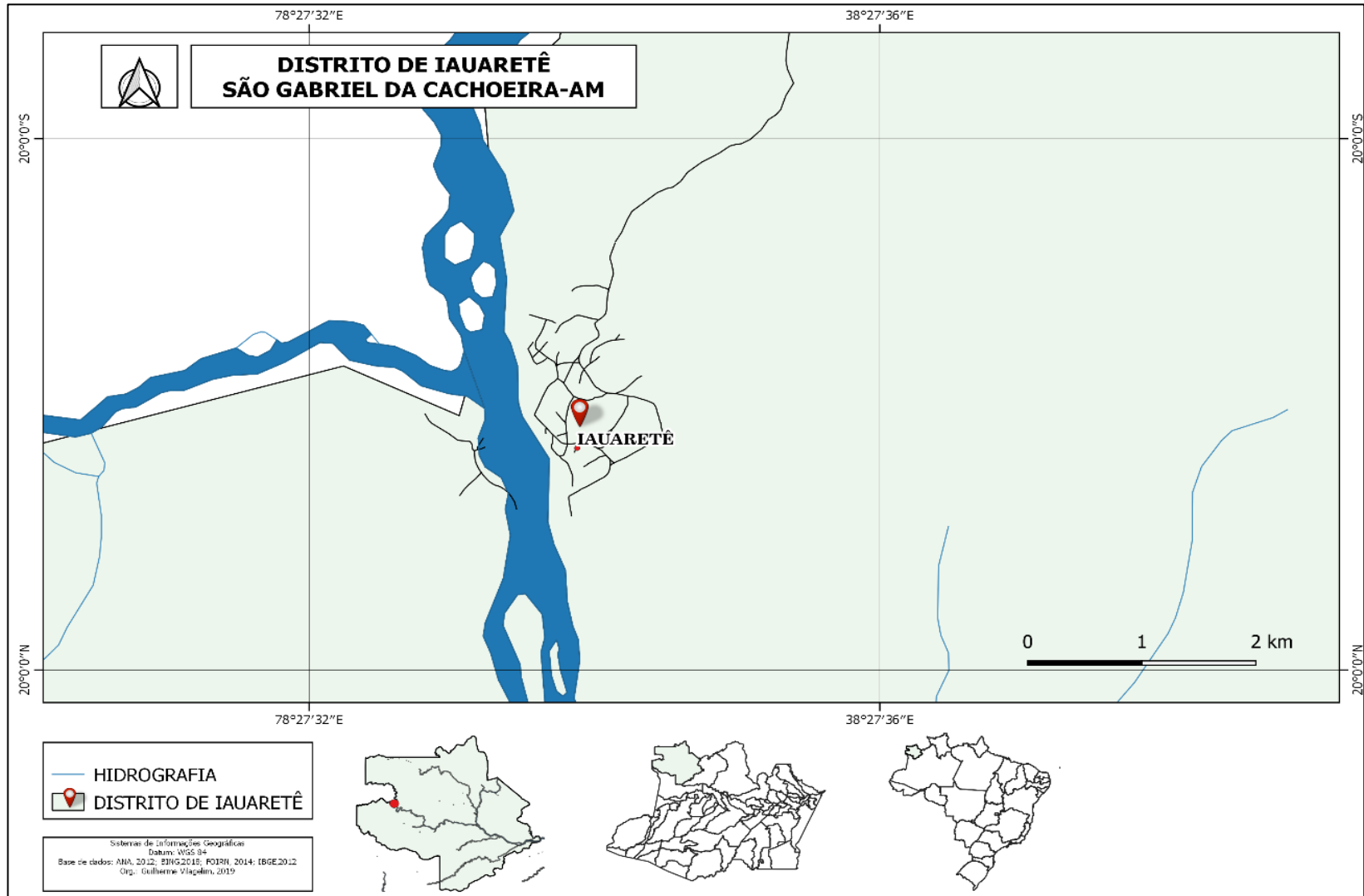


Figura 24 - Distrito de Iauaretê. Fonte: VILAGELIM 2019.



O Distrito de Iauaretê (figura 24) é o maior núcleo populacional da Terra Indígena Alto Rio Negro, a qual abrange uma área de cerca de 8 milhões de hectares e está localizada dentro dos limites do município de São Gabriel da Cachoeira/AM. A Terra Indígena Alto Rio Negro foi demarcada na década de 90, depois de muita luta da população e do movimento indígena por seus direitos territoriais.

Até a década de 1920, Iauaretê abrigava apenas algumas malocas tariano localizadas dos dois lados do rio Uaupés, onde hoje estão os bairros Santa Maria e São Pedro, na margem direita, e Dom Bosco, São Miguel e Domingos Sávio, na margem esquerda. Com a implantação da missão salesiana em 1930 e a abertura do internato, Iauaretê começou a crescer e a ocupar uma posição cada vez mais central na geopolítica regional. De lá para cá muitas transformações ocorreram, alterando significativamente a paisagem local e o modo de vida das famílias.

O marco do crescimento foi na década de 80, período em que o internato salesiano foi desativado, dando lugar ao atual Colégio Estadual São Miguel. Com o intuito de manter os filhos na escola, e não podendo mais contar com a estrutura do internato, muitas famílias começaram a abandonar suas comunidades para viver em Iauaretê. Assim, o que era um sítio de ocupação tradicional, com uma população relativamente pequena e pertencente à um único grupo étnico, conforme os padrões regionais, se transformou num povoado populoso e multiétnico, e de feições cada vez mais urbanas. Com isso, Iauaretê foi se expandindo e dando lugar a novos bairros/comunidades, além daqueles que foram fundados no período da implantação da missão.

A população de Iauaretê hoje é constituída por famílias pertencentes a diversos grupos étnicos e oriundas de diversas partes da bacia do rio Uaupés e do rio Negro como um todo. Por isso se diz que este é um povoado multiétnico, apesar de, como já dissemos, Iauaretê ser tradicionalmente território de ocupação tariano, em especial de alguns de seus clãs.

Segundo Andrello (2004) grande parte da população de Iauaretê não é nascida no povoado. Tendo migrado para a sede do distrito no decorrer das três ou quatro últimas décadas em busca de educação escolar para os filhos, postos de trabalho, assistência médica, dentre outros motivos. A maioria das famílias hoje residentes são originárias de comunidades localizadas em outros trechos do rio Uaupés, acima e abaixo de Iauaretê, e também no rio Papuri. Há ainda grupos domésticos provenientes de regiões mais afastadas, como rio Negro, rio Japurá, rio Tiquié, dentre outras, mas estes representam casos minoritários.

É importante enfatizar que a região de origem dos grupos domésticos foi considerada a partir do local de nascimento do chefe da casa e que esta não necessariamente coincide com a região de origem da esposa. Isso se justifica pelo padrão de casamento que, via de regra, vigora na região de Iauaretê e no alto rio Negro como um todo, segundo o qual as mulheres, após o casamento, passam a viver na comunidade do marido – é o que os antropólogos chamam de patrilocalidade.

As vilas de Iauarete atualmente são; Aparecida, Cruzeiro, Dom Bosco, Sagrado Coração, Domingos Sávio, Fátima, Santa Maria, São José, São Miguel, São Pedro, com uma população de aproximadamente 2450 moradores, sendo o bairro de aparecida o mais populoso com 21% da população. Segundo dados obtidos durante trabalho de campo as etnias de Iauaretê são: Tariano, Tukano, Piratapuaia, Dessana, Wanano, Arapasso, Hupda, Baré, Tuyuka, Cubeo, Miriti- Tapuia, Carapanã, Curipaco, Baniwa, Sariana, Yanomami. Sendo que a etnia com o grupo mais numeroso é a Tariano, seguidos pelos Tukano e Pira- Tapuia, os Hupda formam uma comunidade única e mais afastada do centro de Iauratê chamada Fátima.

Iauarete é um distrito bem estruturado, com escolas de ensino fundamental e médio, hospital, pelotão do exército, prefeitura, correios, aeroporto, bancos, comércios bastante aquecidos, CEAM que fornece energia elétrica 24horas, água encanada, a maioria das ruas são asfaltadas. As casas são construídas de madeira e de alvenaria, cada vila possui seus centros comunitários onde os moradores se reúnem para realizar reuniões, ter seus momentos de partilha e realizar festas e cerimônias.

E assim com a observação nas comunidades em que realizamos trabalho de campo, foi constatado que as comunidades que nasceram de forma espontânea foram Juruti, Nova Vida e Nazaré, Boa Vista foi por imposição religiosa e Iauarete foi de forma mista, pois foi a partir da imposição das missões, e também de forma espontânea devido as necessidades que eram apresentadas. No entanto, em Iauarete, Nazaré, Juruti e Nova vida, ainda é possível observar a cultura, as partilhas e trocas de conhecimento.

### **3.5 São Gabriel Cachoeira a Cidade mais Indígena do país e seu processo de territorialização**

Com a destruição das malocas houveram muitas mudanças na vida e no cotidiano das pessoas, muitos acreditavam numa espécie de perda da cultura, costumes, conhecimentos e da

língua, nessa nova forma de organização social muitos eram os desafios a serem enfrentados pelos povos. Andrello (2004) afirma que o principal dilema que haveria de ser enfrentado seria como garantir o regime geral da partilha que reinava na maloca não se desarticulasse totalmente. Pois com a criação das comunidades, as famílias passaram a morar em casas separadas, cada família passou a ter seus utensílios domésticos, a família que apresentasse dificuldade, não poderia recorrer tão facilmente a um parente. O autor descreve que:

Na maloca, tudo isso era mais fácil, pois tanto os objetos domésticos como os alimentos ficavam acessíveis a todos os co-residentes. Esse livre acesso àquilo que pertencia a outro era garantido pelo imperativo de não negar empréstimos, tradução para o termo tukano *wasosehé* (o verbo é *wasó*, “emprestar”). Fora da maloca, isso ficou mais difícil, além do que a pregação dos padres insistia em uma máxima que chegava a causar certo estranhamento entre os índios: “*quem trabalhasse comia, quem não trabalhasse não comia*”. Embora essa exortação soasse estranha, ela incidia principalmente sobre um fato bem conhecido, isto é, a relação hierárquica existente entre os membros de uma mesma maloca (ANDRELLO, 2004. p.181).

Com esta nova forma de organização veio a introdução do sistema eletivo para a escolha do chefe da comunidade, que são chamados de capitães. Na maloca a chefia era naturalmente ocupada pelo irmão maior, aquele que detinha o conhecimento e capacidades próprias a ele nomeado pela descendência, nas atuais comunidades os irmãos menores puderam se tornar capitães, bastaria que este dominasse a língua dos colonizadores ditos civilizados e seus conhecimentos. Com a interferência dos missionários, um dos requisitos para ser eleito para o cargo, era ter a maior desenvoltura no que se tratasse das missões como em alguns lugares citados por Andrello (2004).

Gentil (2009) afirma que a como consequência dessa nova forma de organização as comunidades indígenas fazem mais eleições, só se preocupam com as eleições. O mesmo afirma que não estão mais gerando os novos pajés, não existem as mulheres indígenas parteiras como existiam antigamente. Ressalta ainda que o governo brasileiro criou a educação escolar indígena, mas só ensinam como na cultura dos brancos. Assim nas palavras do autor, as escolas indígenas formam indígenas como brancos, que depois só dão aulas sobre as culturas dos brancos. Estão praticando os rituais do calendário solar, cumprindo rituais da Igreja Católica. Os rituais dos indígenas andam esquecidos. A educação indígena nas escolas indígenas deve ensinar a sabedoria indígena, fazer os rituais indígenas.

A ação colonialista para a constituição das novas relações entre os povos foi realizada de maneira impositiva, sendo que as populações que viviam na região sofreram as piores consequências. As formas e o nível de desenvolvimento político e cultural de cada região foram

também fundamentais para a inserção neste processo colonizador, de característica eurocentrista e capitalista como enfatiza Anibal Quijano:

Os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura. (QUIJANO, 2005, p.231).

Nas comunidades que realizamos trabalhos de campo, pode-se observar que a escolha dos capitães das comunidades está relacionada com as famílias que fundaram as comunidades, ou do clã maior no caso da comunidade de Nazaré do rio Içana, ou até mesmo aquele que se destaca, que possui o perfil de liderança, que pode representar a comunidade nas assembleias, nas reuniões com a prefeitura. No entanto é comum ouvir relatos, estes afirmam que nem sempre os comunitários atendem o chamado e as ordens dos capitães, principalmente quando estes são jovens. O papel de acolher bem as pessoas veio a ser o atributo do capitão, o que foi constatado durante as atividades de campo. Em todas as comunidades fui recebida pelo capitão da comunidade, que me acolheu e sempre me hospedou em casas que ficasse próximos ao rio para facilitar a locomoção, e era quem me apresentava a comunidade e reunia os demais comunitários para as atividades.

Sahlins (1997) afirma que a continuidade das culturas indígenas consiste na forma de como elas se transformam. É o que podemos observar é que através dessa nova (re)organização social e política, povos indígenas foram capazes de se reconstruir como sociedades e assim transformando ou dando continuidades em suas culturas.

Portanto, a reconstrução simbólica de um suposto passado perdido tem se mantido recorrente até o presente obviamente sob distintas sínteses e ressignificações tanto no campo das representações sociais, como nas formas concretas com que certos grupos buscam se situar e se organizar dentro do território. É possível observar nas comunidades estudadas que algumas práticas da maloca ainda são realizadas, o fato do líder convocar os moradores para o café da manhã ou almoço e estes partilharem seus alimentos com os demais de forma coletiva, trocarem informações e conhecimentos, tomar decisão de forma coletiva para o bem estar dos povos é algo que resistiu a anos de colonização.

Por mais que alguns povos não falem mais a língua materna, mas procuram manter a cultura falando a língua geral ou Yegatu como é caso do povo Baré que mora ao longo da margem do rio Negro, mesmo muitos não sabendo mais a sua origem, eles procuram manter os

conhecimentos culturais e principalmente a forma da partilha coletiva. No entanto, muitas consequências dessa nova forma de organização também foram percebidas em algumas, a religião influenciou de forma com que muitos conhecimentos foram deixados de lado, onde as atividades culturais são apresentadas em algumas ocasiões nas escolas, mas a comunidade em sim não realiza mais os rituais e danças como eram realizados por seus antepassados.

Uma outra observação é a forma de como estão se organizando e em algumas comunidades perdendo a forma coletiva e muitos já vivem de forma individual, preferem ter a propriedade privada e não dividir mais nem a roça nem as plantações com seus parentes, as coisas passaram a ter valor de mercadoria, não existe a partilha e sim a venda de produtos. O que antes era realizado como forma de ajuri, hoje é feito através de pagamento, seja na construção de roças ou de casas. Os conhecimentos culturais não são mais valorizados, o que prevalece é o conhecimento ocidental.

### 3.6 Conhecendo São Gabriel da Cachoeira

*“Ser indígena é muito bom! É ser pessoa especial e única no mundo. Com a gente o mundo fica mais bonito. O nosso carinho e amor deixam o mundo mais sorridente. Nossos saberes e conhecimentos, Nossas culturas enriquecem o mundo”*

*(Justino Sarmiento Rezende, do povo Utãpinopona-Tuyuka. Padre Salesiano)*

São Gabriel da Cachoeira está localizado no noroeste do estado do Amazonas, na região do Alto Rio Negro Situado a 93 metros de altitude, com Latitude: 0° 7' 48" Norte e Longitude: 67° 5' 20" Oeste, o clima predominante é quente e úmido. Fazendo limites com os municípios de Santa Isabel do Rio Negro e Japurá, além de fazer fronteira com os países, Colômbia e Venezuela (IBGE, 2014).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) o município possui Área da unidade territorial 109.183,434 km<sup>2</sup>, com uma população residente de aproximadamente 40.000 pessoas, sendo que 80% dessa população se consideram indígena e suas terras ocupam de São Gabriel da Cachoeira, onde estão distribuídas em 750 comunidades

nas seguintes áreas regulamentadas: Alto Rio Negro (I e II), Yanomami, Uneiuxi, Teá, Apaporis, Marabitanas/ Cué- Cué. (GOMES, 2013 apud FARIA, 2007).

Essa área é maior do que os estados de Alagoas (27.767,66 km<sup>2</sup>), Rio de Janeiro (43.910,01 km<sup>2</sup>), Espírito Santo (46.077,52 km<sup>2</sup>), Paraíba (56.439,84 km<sup>2</sup>), Pernambuco (98.311,62 km<sup>2</sup>), Rio Grande do Norte (52.796,79 km<sup>2</sup>), Santa Catarina (95.346,18 km<sup>2</sup>) e Sergipe (21.910,52 km<sup>2</sup>).

É a cidade com a maior presença indígena do país e da América ficando apenas atrás de Oaxaca, no México. Segundo levantamentos da FOIRN, cerca de 50% dos moradores da cidade são originários das comunidades localizadas nas Terras indígenas deste município.

Em 1759, nas últimas águas navegáveis do rio Negro foi construído um forte militar a partir do qual começou a se desenvolver a cidade de São Gabriel. Somente em 1891 foi criado o município de São Gabriel da Cachoeira.

Em 1913, o cientista brasileiro Carlos Chagas fez uma visita a localidade do Alto Rio Negro, o qual se referiu a Cidade de São Gabriel diz: “Atualmente é uma cidade abandonada, na qual é possível encontrar apenas 15 a 20 pessoas habitando em permanência”

Nos anos de 1930, a crise da exploração da borracha desencadeou em toda a região amazônica ondas migratórias que modificaram a paisagem sociocultural da região, e em São Gabriel da Cachoeira não foi diferente, contudo tendo em vista a distância da capital do Estado e as dificuldades de comunicação, antes dos anos 1960 São Gabriel da Cachoeira manteve proporções reduzidas.

A cidade conhece a fase de desenvolvimento mais importante a partir do lançamento dos programas implementados pela ditadura militar para assegurar a presença do Estado central da Amazônia. Em 1968, pela Lei Federal n.º 5.449, o município é declarado Zona de Segurança Nacional. Em 1975, inicia-se a construção da estrada BR-307, a instalação do primeiro Batalhão de inteligência e de todas as agências governamentais que essas obras implicavam. Além desse grande contingente de pessoal oficial a São Gabriel da Cachoeira chegaram os deslocados dos seus territórios ancestrais pelo avanço das zonas de exploração, as pessoas marginalizadas pelo fracasso do projeto econômico da borracha, os que se beneficiavam do comércio entre o interior e as capitais extras- regionais, e finalmente os que não podiam se estabelecer no interior, acabando por encher os cinturões de miséria na periferia.

Foi o primeiro município brasileiro a escolher prefeito e vice-prefeito indígenas, em outubro de 2008. Foram eleitos Pedro Garcia, da etnia Tariano para prefeito, e André Baniwa, da Etnia Baniwa para vice-prefeito. O Atual prefeito eleito em outubro de 2016 pertence a etnia Tariano.

Foi primeiro município a reconhecer e Co-oficializar as línguas, foi aprovada na lei municipal 145 de 22 de novembro de 2002, o Yegatu, o Tukano e o Baniwa como as línguas oficiais do município. No entanto, segundo Gomes (2013) na sede do município prevalece a força da língua dos não indígenas (dos falantes da língua portuguesa, representados principalmente pela presença de militares e imigrantes nordestinos) e poder público por meio de seus dirigentes. Porém é possível observar e ouvir seja na comunicação entre parentes, nas reuniões das organizações indígenas, nos centros comerciais como feiras e mercados, nas periferias dos bairros as vozes indígenas expressando-se através da língua materna.

A economia do município baseia-se na agricultura de subsistência, nomeadamente a mandioca, a banana, o abacaxi, o abacate, a batata-doce e o limão. No município encontra-se sediada atualmente a 2ª Brigada de Infantaria de Selva do Exército Brasileiro, o 5º Batalhão de Infantaria de Selva - 5º BIS; e o Destacamento do Controle do Espaço Aéreo de São Gabriel da Cachoeira.

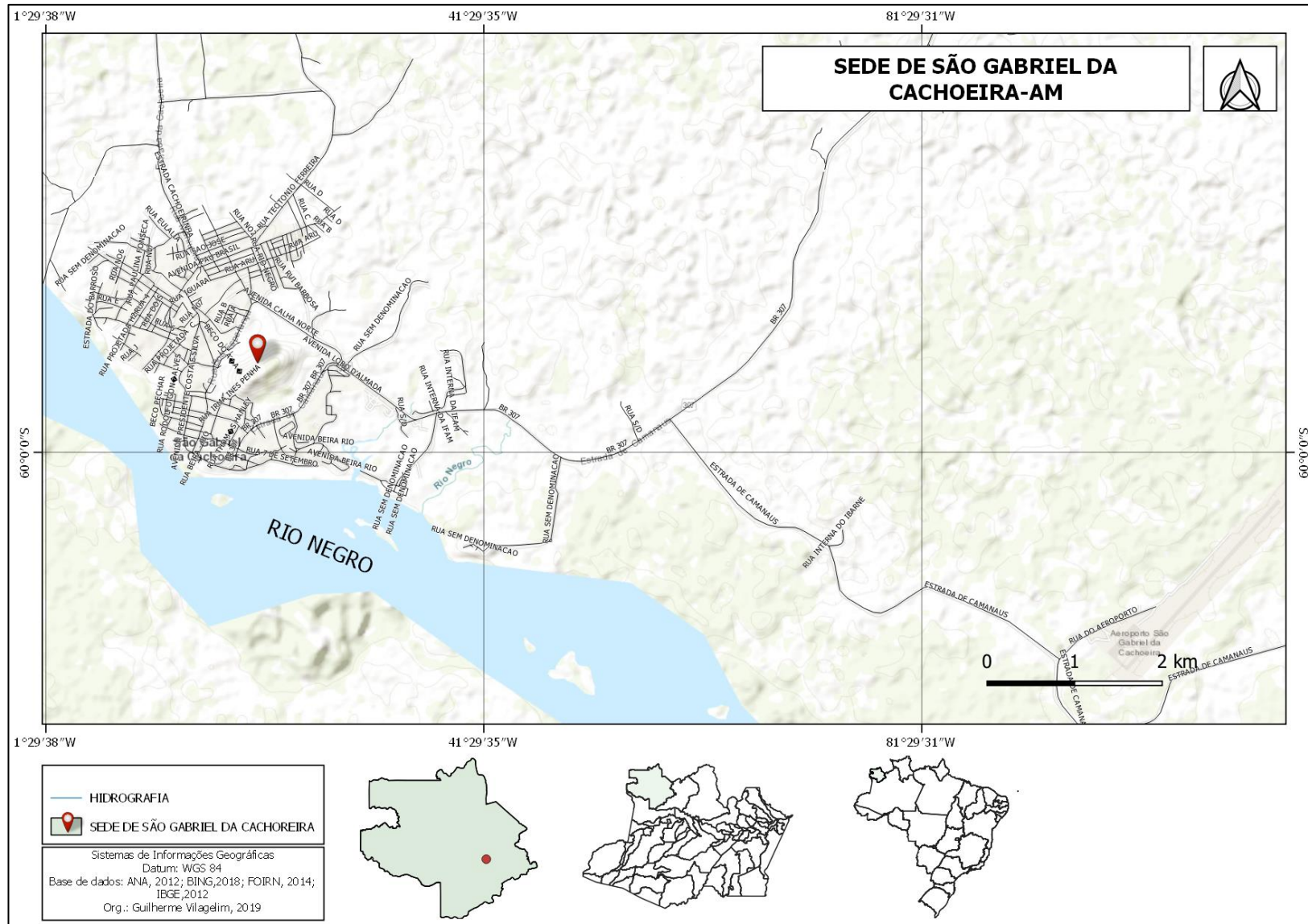


Figura 25 - Sede de São Gabriel da Cachoeira. Fonte: VILAGELIM, 2018.



A cidade, segundo a Secretaria Municipal de Administração (2018), está dividida em 12 bairros oficiais que são: Areal, Boa Esperança, Centro, Dabaru, Fortaleza, Graciliano Ramos, Nova Esperança, Padre Cícero, Praia São Jorge, Thiago Montalvo, Miguel Quirino. Sendo que o mais populoso segundo levantamentos do Instituto Socioambiental em parceria com a FOIRN, seria o bairro de Dabarú com cerca de 3.435 pessoas, no qual a maioria se identificava como Baré.

As mineradoras, Golden Amazon e Paranapanema, obtiveram do governo a permissão de explorar 120.000 hectares atingindo os territórios indígenas. A instalação dessas duas empresas em São Gabriel da Cachoeira trouxe consigo além de funcionários, uma onda de garimpeiros ávidos de sucesso econômico. São Gabriel se tornou em 1980 um lugar importante do comércio de ouro. Negociações realizadas entre os dirigentes desses projetos e alguns dirigentes indígenas da região provocaram grandes tensões e divisões ainda presentes nas comunidades indígenas entre seus dirigentes.

O último censo indica que existem 7.500 domicílios entre os quais apenas 61, ou seja 1,1% possuem esgoto sanitário, 26,2% dispõe de água encanada não potável, e apenas 33,3% tem serviço de coleta de lixo. O maior empregador da cidade é a prefeitura, absorve a maior parte das pessoas como sendo ativas ou legalmente empregadas. Existe um hospital militar, possui atendimento ambulatorial com atendimento médico em especialidades básicas. São Gabriel da Cachoeira possui paisagens deslumbrantes, possui praias de areia branca, rodeada por serras e morros, no entanto apesar de ter um grande potencial turístico, muitos são os problemas de infra-estrutura encontrados na cidade.

Durante as pesquisas em campo observou-se a falta de infraestrutura na cidade, como iluminação pública, limpeza nas ruas, pois com o crescimento desordenado surgem uma série de problemas sociais, econômicos e ambientais, que atinge em especial a população indígena.

Um dos grandes problemas sociais observados, é a questão do alcoolismo, pois é notório a presença de indígenas alcoolizados nas ruas da cidade. Cenas lamentáveis recorrentes envolvendo a população indígena, a falta de emprego e de melhores condições de vidas levam o indígena a consumir bebidas alcoólicas e muitas vezes ao suicídio. São Gabriel da Cachoeira apresenta um grande índice de suicídio do país principalmente em relação aos jovens. Segundo levantamento do mapa da violência do país em 2014, entre 2008 e 2012 ocorreram 75 suicídios na cidade e destes 75% eram jovens indígenas.

Segundo o Plano Diretor de São Gabriel da Cachoeira em seu Parágrafo 1º. Os usos, costumes e tradições das comunidades que vivem em São Gabriel da Cachoeira devem ser

respeitados em virtude da importância da diversidade dos grupos étnicos que formam a sociedade local, cada qual com seus próprios valores culturais, relações socioambientais, territorialidades e formas de organização coletiva.

No entanto, com a expansão da cidade, surgem os bairros miseráveis e violentos na periferia da cidade. Esse fator é detectado pelo elevado êxodo da população indígena de suas comunidades para morar na sede do município.

### **3.7 –Perambulação e mobilidade territorial dos povos: a construção de outro território**

Quando se fala em migração, refere-se a uma mudança voluntária de residência principal e de ponto de referência existencial, por parte de uma ou várias pessoas. Ela pode se tornar premente por conta de determinadas condições externas (BERNAL 2009).

Ao longo das últimas décadas muito esforço foi empreendido na tentativa de compreender quais mecanismos sociais atuam para estimular a migração. Compreende-se migração como uma mudança permanente de residência entre duas unidades geográficas distintas e em um período de tempo estabelecido.

A história da humanidade é marcada decisivamente pela mobilidade de indivíduos e coletividades no espaço e no tempo. De fato, as migrações são determinantes para o desenvolvimento de diversos eventos de natureza econômica, social e demográfica que definiram a ocupação e domesticação do espaço.

A mobilidade das pessoas permite aos imigrados manter ou recuperar os laços que os unem com a tradição, os migrantes oferecem aos que se mobilizam a possibilidade de encontrar uma espécie de embaixada étnica nos lugares estrangeiros, para muitos a mobilidade é sua estabilidade.

A migração é um fenômeno social multidisciplinar. Sua dinâmica e implicações certamente ultrapassam e sobrepõem-se no alvo de interesse dos demógrafos, geógrafos, economistas, sociólogos e demais cientistas sociais.

Entre as abordagens que tratam a migração como um ato pessoal e deliberado até aquelas que a compreendem como um fenômeno coletivo, ou como resultado de pressões sociais, ou mesmo como uma opção para indivíduos e comunidades dotadas de conexões, há

uma rica profusão de interpretações resultantes das variações teóricas e das diferentes escalas em que se dá o fenômeno.

Segundo Bernal (2009) em toda a região do Amazonas, tanto os fenômenos de mobilidades quanto aos relativos à emigração têm uma história longa, e não correspondem apenas e exclusivamente a considerações econômicas ou a modelos de desenvolvimento característicos de dinâmicas expansionistas. Ou seja, duas dinâmicas com profundas raízes históricas, sociológicas e culturais, as quais conseguem distinguir analiticamente, interagem e se entrecruzam, influenciando-se e transformando-se uma a outra.

Para os indígenas do Alto Rio Negro, muitos são os fatores que os levam a migrarem para a sede do Município, dentre os quais podemos destacar:

- Precariedade das possibilidades agrícolas, por conta das condições geológicas e ecologias da região.
- Ausência de possibilidade de estudos para as crianças e jovens pois em algumas aldeias o ensino na escola só vai até o ensino fundamental, como foi observado na comunidade de Nova vida.
- Dificuldade de acesso aos serviços públicos de saúde, pois mesmo com a implantação dos polos base de saúde, o atendimento ainda é precário.
- Dificuldade de encontrar serviços e produtos de necessidades básicas nas comunidades, pois para muitos indígenas necessitam ir na cidade comprar alimentos, roupas, calçados, precisam receber seus benefícios como aposentaria, bolsa família.
- Atração pelos centros urbanos, pois muitos indígenas imaginam que morar no centro urbano é muito melhor do que morar na aldeia.
- Parentes próximos já acostumados a vida urbana
- Contato com os órgãos oficiais
- Busca por emprego e melhores condições de vida, com o processo colonizador, muitos acreditam que precisam de um emprego e um bom salário para viver bem, e por este motivo acabam migrando para a cidade.

Bernal (2009) relata que os religiosos Salesianos instalaram em toda a região do Alto rio Negro, postos missionários nos quais a educação se constituía um elemento fundamental. No entanto, com o passar do tempo os internatos Salesianos tiveram fim, o que levou várias famílias a migrarem para a cidade, com o objetivo de colocar os filhos na escola, pelo fato da escolarização ter se tornado um fator importante na definição do estado de civilizado. Mesmo que com o internato a língua e a cultura de alguns povos tenham enfraquecido.

Quando se trata de migração a educação é uma prioridade. Muitos jovens indígenas ao saírem de suas aldeias para estudar na cidade, pensam em retornar com uma profissão para ajudar em suas comunidades, no entanto, ao chegarem à cidade se deparam com outra realidade e depois de formados acabam não voltando mais para suas comunidades.

A busca por emprego também é uma das razões pelo qual o indígena sai de sua comunidade e vai para a cidade. As mulheres vão trabalhar nas casas de família como domésticas, os homens para o serviço militar, na construção civil, estivador, como práticos nas embarcações, no artesanato, ou até mesmo em órgãos municipais e órgãos indigenistas. No entanto muitos por não terem nenhuma qualificação para as ocupações urbanas voltam rapidamente para suas comunidades de origem, para outros a vida na cidade é muito diferente da comunidade.

Para o baniwa Gilberto Cordeiro (2018), os jovens saem das comunidades por falta de oportunidade de trabalho, pois quando terminam o ensino médio, migram para a cidade para tentar outros cursos, procurar meios de sobrevivência, pois a comunidade é esquecida pelos poderes municipais e estaduais. E isto foi imposto aos indígenas pelo colonizador, que o jovem precisa sair de sua aldeia, viver de forma diferente, pois viver na aldeia é sinal de atraso, ou seja os valores e conhecimentos próprios são deixados de lado em busca de algo que foi imposta pela sociedade ocidental.

Nas palavras do Sr. Artur, Werekena (2015) a vida na cidade é muito diferente do que é vivido na comunidade. O mesmo ressalta que “Na cidade não podemos compartilhar com os parentes a alimentação, não vivemos unidos como na comunidade. A vida é muito mais difícil, os costumes não são preservados”.

Sabemos que um dos fenômenos mais importantes no mundo contemporâneo é o processo de mobilidade humana, em sua dupla expressão de migração e itinerância, em que milhões de pessoas migram ou se veem forçadas a migrar dentro e fora de seus respectivos países por diversos motivos e razões.

O migrante ao sair de seu espaço em busca de melhores condições de vida, sejam elas econômicas pessoais ou profissionais levam consigo a ideia de retorno; retorno este que, em suas fantasias representaria ganhos, descobertas, vitória; um regresso em melhores condições de vidas.

Segundo André Baniwa (2015) a ausência de políticas públicas, falta de assistência, traz um desânimo para os indígenas na comunidade. Os políticos criam falsas expectativas para os indígenas saírem de suas comunidades para a cidade, no entanto, ao chegarem à cidade se deparam com uma realidade totalmente diferente, acabam ficando como se estivessem na comunidade, acabam trabalhando nas roças na cidade, e muito não tem acesso a educação e a saúde, vivendo pior do que viviam na comunidade, passando por inúmeras dificuldades.

Por limitação de recursos, não consigo voltar sempre para o lugar de onde saí, mas tento reproduzir da melhor maneira possível a vida da comunidade em

São Gabriel. Onde fazemos as nossas roças não tem rio, o lago que tinha antes. Mas é possível que a família toda volte para a comunidade. Eu converso bastante com eles, não seria difícil para nós voltarmos. Vai chegar um momento em que eu não vou mais precisar ser liderança, então poderei voltar para a aldeia. Para mim, a vida na cidade é uma coisa temporária. Por isso, o que eu recomendaria aos meus filhos é que eles continuem a luta pela nossa região sem ter que sair da comunidade. Se um de meus filhos resolver voltar para a comunidade e continuar essa luta, eu ficarei feliz. (ANDRÉ BANIWA, 2015).

Muitas são as causas que precedem os deslocamento dos indígenas em direção a cidade de São Gabriel da Cachoeira a Cidade a cidade Mais indígena do país, onde seu processo de territorialização se dá a partir da migração e das dinâmicas seculares de mobilidades, num vasto território concebido como um espaço próprio, uma concepção humana e social devido crescente geoestratégica da região.

Na cidade os indígenas conseguem realizar o processo de reconformação étnica enfatizada por Bernal (2009), assegurando a continuidade de suas identidades indígenas. Através de suas associações e organizações, como por exemplo os Tuyuka que se reúnem nos finais de semana na sede de sua associação no bairro Thiago Montalvo, para comer Kinhapira com beiju, tomar caxiri, vender seus artesanatos e compartilhar experiências.

Podemos observar que São Gabriel da Cachoeira é a cidade onde vive uma população com diferentes origens e culturas, e o processo de apropriação e construção do espaço urbano pelos povos indígenas que lá vivem está acontecendo constantemente, e isso chama atenção para o tema da urbanização da região norte do ponto de vista geográfico, econômico, cultural e social.

No entanto, em São Gabriel da Cachoeira a sua territorialização não se dá apenas por indígenas, mas também por militares, garimpeiros, missionários de diversas igrejas e religiões, seringueiros, comerciantes, colonos, empreendedores extrativistas e por representantes da indústria e do ecoturismo.

De acordo com Gomes (2013) Para os povos indígenas, é fundamental permanecer em seus territórios tradicionais, para que possam garantir a sobrevivência de suas culturas. Mas a redução das áreas disponíveis para os povos indígenas gera uma limitação de recursos naturais para eles. Este problema, aliado às novas necessidades de bens industriais advindas do contato com os não indígenas, obriga-os a buscarem novas formas de sustentabilidade, combinando suas atividades econômicas tradicionais com a produção de bens voltados para o mercado externo.

Ao se depararem com a realidade da cidade, os indígenas tentam buscar forma de se organizar, para que sua cultura possa ser mantida, algumas manifestações culturais são apresentadas na cidade, todavia, não é da mesma forma como nas comunidades. As famílias tentam construir suas casas em ruas ou bairros próximos a de seus parentes para que possa facilitar o convívio e contato entre eles. A vida é diferente, a língua materna é usada apenas na comunicação entre os parentes, na escola e no trabalho a língua usada é o português.

Segundo Faria (2009) a identidade de um povo vai com ele onde ele estiver. E isso podemos constatar ao visitarmos a Maloca de Itacoatiara Mirim que está localizada na estrada que liga São Gabriel da Cachoeira ao porto de Camanaus, construída pelo Mestre Baniwa Luiz Laureano, onde o mesmo enfatiza que:

A maloca é a casa do conhecimento, casa do pajé, casa de respeito, casa da sabedoria, onde se dá os conselhos, onde se toca o caríço, o japurutu, o mesmo fala eu sou índio, nascido na maloca, cacique nascido no buraco tatu, a maloca é minha aldeia, minha casa, onde Deus colocou no meu coração de construir a maloca é importante por que é minha cultura, pois o maloca vem da maloca, a maloca é a casa grande do rei, é nossa criação nossa raça nossa cultura onde realizamos nosso dabukuri, fazemos oferta grande para o indígena. Quem vive na maloca vive no respeito e respeita as regras (LAUREANO, 2018).

Mestre Luiz, como é conhecido pertence ao clã Hohodene, nasceu e viveu no rio Ayari, migrou para a sede do município em 1978, seu pai foi o fundador da comunidade de Itacoatiara mirim, onde vivem as etnias, Baniwa, Tukano, Tuyuka e Desana, o mesmo relata que nasceu em uma maloca que foi destruída pelos missionários pois os mesmos a consideravam como casa do diabo.

A primeira maloca foi erguida no ano de 2005. Devido alguns fenômenos da natureza veio a se destruir, mas em 2018 o mestre Luiz conseguiu reerguer sua maloca, onde realiza seus eventos culturais, faz benzimentos e outros rituais de cura. Mesmo pertencendo a religião evangélica, o mestre Luiz nunca deixou de praticar sua a cultura, e concilia a religião cristã com os rituais indígenas, conforme a figura (26) baixo:



**Figura 26** - Mestre Luiz tocando Japurutu com seu irmão na reabertura da maloca. **Fonte: FOIRN, 2018.**

Nesta pesquisa com as informações obtidas e observadas, é possível constatar que, mesmo com a destruição das grandes malocas, os povos indígenas foram criando e recriando seus territórios, seja nas comunidades ou na cidade, os povos vem desenvolvendo sua cultura, praticando alguns de seus rituais, mantendo a sua língua, embora muitas línguas tenham sido extintas devido o contato com o colonizador, mas o povos buscaram formas de manter sua cultura, valorizar seus conhecimentos próprios e repassar seus conhecimentos para as gerações.

A diversidade dos povos indígenas da região Alto Rio Negro e Terra Indígena Alto Rio Negro e a diversidade das comunidades ocupadas dão origem a um conjunto muito variado de concepções e formas de uso da terra. A biodiversidade e as necessidades associadas aos recursos também são muito específicas e fazem partes dos aspectos definidores da identidade cultural. No entanto para compreender de forma ampla a relação entre as culturas dos povos indígenas e suas terras deve-se levar em consideração os processos históricos de colonização que atuaram na região do Alto Rio Negro e que influenciaram os povos indígenas das mais variadas maneiras.

A região do Alto Rio Negro é um extenso território, possui povos indígenas diferentes, cada um com sua própria história, por isso a realidade é diferente, considerar essa diversidade é chave para explicar, a forma como os povos se organizavam e se organizam nos dias atuais, os desafios enfrentados, e os processos de gestão territorial. É sabido que existem realidades

diferentes na região, muitas têm abundância de caça e peixe e terras cultiváveis, outras regiões são mais escassas, tornando a realidade mais difícil.

O processo histórico de colonização no Alto Rio Negro está em curso até os dias de hoje. Os povos indígenas tiveram destinos diferentes frente aos colonizadores, muitos resistiram, muitos se deslocaram para o interior das florestas, muitos desapareceram por causa de mortes e doenças, muitos se adaptaram ao convívio desigual com os colonizadores, convertendo-se a suas religiões, deixaram de lado suas culturas e suas línguas.

E esse contato intenso com os colonizadores e com as frentes extrativistas, modificou drasticamente seu estilo de vida. Um dos exemplos é a exploração da borracha e da piaçava, onde a mão de obra indígena era explorada, surge o regime de barracão onde os trabalhadores ficavam ligados a um patrão por dívidas contraídas para obterem bens que passaram a necessitar.

Por isso alguns povos sofreram influências maiores do colonizador. Muitos povos indígenas passaram por transformações radicais em relação ao seu modo de vida, de organização social e de sua língua materna. Alguns chegaram a perder sua língua materna, ou até mesmo a negar ou esconder sua identidade étnica, para poderem se adaptar as pressões colonizadoras e sobreviver fisicamente aos processos de ocupação de seus territórios como foi o caso do povo Baré.

Segundo Meira (1991), os termos Baré e Uaupés podem ter sido, dessa maneira, duas categorias opostas, cujo conteúdo era dado através da relação que os distintos grupos assim classificados mantinham com a “civilização dos brancos”, os primeiros incluídos, os segundos excluídos. Esses termos desapareceram historicamente. Os Baré vieram a se transformar em caboclos, e hoje avaliam que vale a pena voltar a ser Baré (etnogênese).

Ao longo da década de 1980 passaram, assim, a novamente se assumir como indígenas, em um processo de retomada da identidade indígena articulada à luta pelo conhecimento das Terras Indígenas situadas no rio Negro abaixo da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Em nossa vivência na região podemos constatar que o povo que se auto declara Baré não fala a língua baré, a maioria fala o yegatu ou língua geral como é chamado, observamos também que muitos se declaram Baré por falar a língua yegatu, e muitos destes não sabem a sua história de origem e nem de onde vieram, isso é o resultado do violento processo colonizador na região.



## CONSIDERAÇÕES

Os povos indígenas, ao longo do processo de colonização, foram obrigados, por força da repressão física e cultural, a reprimir e a negar suas culturas e identidades como forma de sobrevivência diante da sociedade colonial que lhes negava qualquer direito e possibilidade de vida própria. Os indígenas não tinham escolha: ou eram exterminados fisicamente ou deveriam ser extintos por força do chamado processo forçado de integração e assimilação à sociedade nacional.

Os povos indígenas que sobrevivessem às guerras provocadas e aos massacres planejados e executados deveriam compulsoriamente ser forçados a abdicar de seus modos de vida para viverem iguais sob a égide dos valores culturais e sociais da sociedade colonizadora. No fundo, era obrigá-los a abandonarem suas terras, abrindo caminho para a expansão das fronteiras agrícolas do país. O objetivo desta ação colonizadora, portanto, não era tanto cultural ou racial, mas sobretudo econômico, guiando toda a política e as práticas adotadas pelos colonizadores.

Com a colonização, as terras que inicialmente pertenciam aos povos indígenas foram usurpadas. A história é testemunha de que várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes.

Estas ações violentas de ocupação mudaram a forma como os povos indígenas se organizavam. O próprio Estado brasileiro, através de suas políticas desenvolvimentistas colaborou nos processos de desterritorialização dos povos indígenas, desrespeitando suas territorialidades.

Os povos indígenas constituem-se como sociedades altamente organizadas. Suas organizações sociais seguem princípios e orientações cosmológicas e ancestrais fortemente marcadas por funções de subgrupos sociais (clãs, fratrias, sibs) grupos etários, especialistas como pajés, benzedores, etc.), que articulados entre si conformam a possibilidade de existência do grupo étnico. Cada subgrupo exerce funções primordiais para a existência do grupo como tal, ou seja, cultural e etnicamente distinto de outros. As mulheres têm funções socioeducativas fundamentais para a continuidade do grupo, razão pela qual são geralmente a causa das guerras intra ou intertribais. As crianças, os jovens, os adultos, os velhos, os pajés, cada um tem sua importância e sua função no grupo.

A partir do contato cada vez mais intenso e permanente com a sociedade não indígena, os povos indígenas conscientes ou inconscientemente tendem a incorporar padrões de relacionamentos que se impõem a eles como melhores, superiores e universais. É assim que os povos indígenas, à imagem e à semelhança dos não indígenas, têm sido pressionados a instituir dentro de suas comunidades novas categorias sociais e políticas antes não existentes, como as associações de mulheres, de professores, de agentes indígenas de saúde, de agentes indígenas de manejo ambiental, de estudantes, de jovens, de comerciantes indígenas e assim por diante.

Essa nova configuração dos povos indígenas se por um lado trouxe avanços na luta por demarcação de terras, educação e saúde, no entanto, por outro, acarretou sérios desafios na implementação de políticas públicas e problemas para o modo de vida conforme suas culturas.

Os conhecimentos próprios, os costumes, as práticas, os hábitos e os valores foram sendo aos poucos substituídos no imaginário coletivo por costumes, valores e conhecimentos dos não indígenas. Para alguns indígenas que foram cooptados ou assimilados pelo pensamento colonizador, o novo ideal de vida passa a ser o modo de vida dos não indígenas.

Portanto, abriu-se desta forma, espaço para maneiras muitas vezes artificiais de organização social, política, econômica e religiosa. As lideranças locais deixam de ser os caciques, substituídos pelos “capitães” do modelo não indígena, as malocas coletivas são trocadas por casas individuais, organizadas em aldeias; as aldeias são transformadas em comunidades como início da escalada rumo à vila, ao distrito e à cidade; os grupos de parentescos e as famílias extensas são convertidas em associações na forma de pessoas jurídicas impessoais e categorias profissionais distintivas, hierarquizadas e concorrentes. As forças inspiradoras de vida deixam de ser as referências, sendo substituídas pelas promessas de bem-estar do mundo ocidental.

Muitas ações apoiadas ou praticadas pelo próprio Estado Nacional, violentaram e vitimaram vários povos, usurpando seus territórios, em determinados casos, o Estado fazia vistas grossas sobre as perseguições e expropriações aos povos indígenas, se omitindo das responsabilidades e coibir essas práticas.

No entanto, observa-se que houve uma resistência na organização territorial. Primeiro, porque o abandono do modo de pensar e de viver dos povos indígenas não se dá de forma automática nem tão pouco pacífica, e não é uma unanimidade nos povos. Os povos indígenas possuem um conhecimento genuíno de sua realidade, o que lhes possibilitou viverem e desenvolverem no seu território. Os saberes indígenas respondem às suas necessidades e desejos. Suas crenças, valores, tecnologias etc. provêm de um conhecimento coletivo, prático, concreto e profundo gerado a partir de milhares de anos de observações e experiências

empíricas que são compartilhadas e orientadas para garantir a manutenção de um modo de vida específico.

Os principais conhecimentos indígenas estão ligados à compreensão que eles têm da natureza, e se manifestam no trabalho, nas festas cerimoniais, na arte, na medicina tradicional, nas construções das casas, na alimentação e na língua, que tem sempre um significado próprio. Podemos enfatizar que cada cultura tem forma própria de organizar, produzir e aplicar conhecimentos sempre na coletividade.

Segundo as observações e registros históricos observa-se que em e quem dita as possibilidades de brusca transformação territorial não são os indígenas, mas os colonizadores. Portanto, se alguns povos indígenas na atualidade de fato passaram a depender da tutela assistencial do Estado para sobreviver, é porque foram conduzidos a essa situação pelo processo violento de colonização, principalmente pela expropriação de seus territórios e saberes e suas culturas.

A organização indígena tradicional respondia às necessidades e às demandas internas da maloca, como: a organização diária dos trabalhos coletivos, das rituais cerimônias, e a representação étnica diante dos outros povos, segundo a tradição do povo indígena. A organização da maloca era uma organização cultural, própria. Nela, as lideranças exerciam suas funções de acordo com as orientações das tradições herdadas dos seus antepassados. A liderança de cacique era geralmente herdado de pai para filho entre os pertencentes a clãs ou a linhagens superiores, ou de uma combinação entre estes e seus afins.

A organização cosmológica orienta a vida social, política e espiritual das pessoas e grupos, na medida em que define quais são os valores a serem observados e as consequências que podem gerar quando não são obedecidos. Entre os Baniwa, por exemplo, o valor da generosidade está referendado na história de origem, quando o criador (Ñapirikuri) distribuiu as ferramentas de trabalho para cada grupo social criado e definiu que as ferramentas seriam mais eficazes se os produtos produzidos nunca fossem negados a alguém necessitado.

Pode-se afirmar que os modos de vida dos povos indígenas variam de povo para povo conforme o tipo de relações que é estabelecido com a terra, o território e o espiritual, que não são separados. Em razão disso, os tipos de habitação variam de povo para povo.

A coletividade era uma característica marcante entre os indígenas. As malocas eram divididas entre vários casais e seus filhos, como não havia classes sociais, até mesmo o chefe dividia sua casa.

Tradicionalmente, os povos indígenas tinham apenas lideranças denominadas tradicionais, ou seja, os caciques ou tuxauas, que tinham a função de liderar, organizar, articular

e representar a aldeia ou o povo diante de outros povos. São denominados líderes tradicionais porque seguem ou cumprem as condições e as regras herdadas dos seus pais ou ancestrais e considerados pelo grupo. O surgimento de organizações indígenas veio modificar a configuração dos espaços de poder presentes nas comunidades e nos povos indígenas, pois surgiram novas pessoas que passaram a ter funções importantes na vida coletiva, como é o caso das lideranças de organizações indígenas, dos professores, dos agentes indígenas de saúde e de outros profissionais indígenas

As organizações indígenas do Alto rio Negro sempre lutaram pelo seu território, pois sabem que é a única maneira possível de sobrevivência física e cultural. É o futuro de suas gerações que está em jogo. Parte da luta já foi alcançada com a homologação da terra contínua e única. No entanto, ainda existem outros desafios, como por exemplo criar projetos sustentáveis de gestão territorial para as terras demarcadas que priorizem a identidade territorial e cultural em bases comunitárias e participantes.

É necessário romper com o pensamento colonizador, descolonizar o saber para reinventar novas formas de gestão do território, levando em consideração a cultura dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

A sabedoria dos povos indígenas, construída ao longo dos milhares de anos de luta pela sobrevivência, está em saber reagir de forma diferenciada às situações socioeconômicas que enfrentam e que geram as diferentes economias indígenas, as experiências vividas, as características naturais dos territórios e as pressões sofridas.

Outra forma na organização social que observamos nos dias atuais, é a nomeação. Nomear um novo integrante do grupo, ou nomear uma liderança da aldeia que pode ser alguém estava na aldeia deste a fundação. Ou fazer parte da família que fundou a aldeia, chamado de líder tradicional. O líder tradicional é uma pessoa que vive na comunidade, os filhos primogênitos eram lideranças natas, outros atributos dos chefes, foram a capacidade de orientar, realizar atos que encaminhem as pessoas rumo a realização de um ideal, manutenção pacífica da convivência, ajudam na realidade local.

Com a chegada do colonizador destaque a figura do capitão, onde atualmente este é escolhido através de eleição. O que em alguns casos geram alguns conflitos, pois o capitão pode pertencer a algum grupo da mais baixa hierarquia. Ou ser alguém jovem, que não faz parte da família tradicional da aldeia. Portanto, Se a hierarquia é um dos preceitos marcantes no alto rio negro como afirmam alguns autores, podemos constatar que nem todos os povos assim a consideram.

No entanto observa-se que a comunidade se reúne para votar na liderança, e a decisão é tomada sempre pelo povo de forma coletiva não de forma individual.

Cada comunidade possui sua forma de se organizar através, da escola, igreja, saúde, encontros, a escola passa a realizar um grande movimento dentro da comunidade, através do esporte e das conferências religiosas podemos ver a configuração do dabukuri, pois nestes encontros existem as partilhas e as trocas entre os convidados e a comunidades que os recebem.

Nesta nova forma de organização do território as comunidades têm sua área de abrangência onde fazer suas roças, caçar pescar, onde alguns desses lugares são delimitados onde não é possível entrar sem pedir autorização das lideranças.

A presença do não indígena também tem influenciado na organização do território, através das realizações das assembleias, gestão da saúde, observa-se que muitas coisas mudaram por causa da tecnologia, como a radiofonia e outros meios de comunicação, a presença de pesquisadores, das ONGS, muitas vezes também trazem influência na forma de organizar o território. Pois em algumas comunidades observadas os indígenas recebem grande influência do não indígena mudando alguns de seus costumes e adotando os padrões ocidentais, como por exemplo na comunidade de Boa Vista, por influência do ocidental, as lideranças exigiram que a prefeitura do município asfaltasse as ruas da comunidade o que fez com que a comunidade perdesse alguns de seus traços tradicionais.

No entanto, mesmo diante de muita imposição do colonizador, os povos continuam mantendo alguns de seus costumes e tradições, mesmo nos grandes distritos e na cidade ainda é possível ver algumas práticas que eram realizadas na época das malocas como por exemplos os momentos de partilha tanto nos centros comunitários como nos centros das organizações na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Sabe-se que os povos indígenas constituem parte importante na construção da nação. O movimento indígena tem lutado em prol da autonomia, pela emancipação social, política e econômica dos povos indígenas, e essas lutas são capazes de tira-los das péssimas condições de vida que foram submetidos como processo de dominação e exploração colonizadora. Vale ressaltar que a autodeterminação indígena, consiste no respeito aos direitos indígenas, no desenvolvimento de suas culturas, línguas, medicinas e o reconhecimento dos seus territórios como espaço étnico.

A metodologia da observação participante direta, conversas dialogadas, e a construção dos cartogramas participantes, utilizadas nesta pesquisa foram de extrema importância para as análises e evidenciaram as formas de organização social, estrutural e espacial. Através destes procedimentos percebemos como as comunidades estão organizadas e seu uso e ocupação é de

base coletiva não existe uma divisão interna ou demarcações, isso foi percebido até mesmo em Iauaretê considerada maior comunidade/ distrito do Alto Rio negro. Os centros comunitários, os campos de futebol, as sedes das associações são espaços que representam a coletividade, pois são espaços onde ocorre a socialização entre as pessoas das comunidades, seja de informações, seja de alimentação, são locais de partilha.

Portanto, a territorialização dos povos indígenas do Alto Rio Negro depois do contato com os colonizadores ocorre com a imposição da criação de comunidades para atender assim as demandas de educação e saúde, pois segundo relatos dos mais idosos, só poderia ter escola para as crianças se os povos tivessem organizados em comunidade, e para que pudessem ter um bom convívio com os parentes é preciso obedecer as regras da comunidade. E a falta dessa obediência seja por brigas pessoais ou por religião tem gerado conflitos e isso tem dividido algumas comunidades ou mesmo dando origem a outras, pois como podemos constatar através da pesquisa participante. Observou-se também que na cidade a partir da migração destes povos em busca de emprego, continuação dos estudos. Os indígenas buscam se reorganizar trazendo elementos de suas culturas dos territórios originários, construindo uma nova territorialidade na cidade, desta forma reterritorializando produzindo assim novos territórios, por ora denominado de território indígena urbano, pois o território é uma construção de uma sociedade e de suas relações culturais.

A construção de malocas foi e ainda é um costume compartilhado entre as sociedades indígenas do Alto Rio Negro. Depois da destruição pelos missionários, algumas lideranças tem construídos malocas como no Alto Tiquié, Alto Uaupés, no âmbito de um processo de recuperação de tradições e como marca da identidade pelo movimento indígena como é o caso da maloca da FOIRN na cidade de São Gabriel e da maloca do Mestre Luiz em Itacoatiara Mirin.

O Bem Viver está intimamente ligado com a organização do território, pois para os povos indígenas a Terra simboliza a vida, é preciso estar em harmonia com a Terra, pois sem Terra, não há território. O Bem viver são ações de reciprocidades praticadas no dia a dia, nas comunidades respeitando-se entre si culturalmente, religiosamente e economicamente, valorizando os conhecimentos próprios e a cultura.

Portanto, todas as formas de organização sejam em sítios, em comunidades, em escolas igrejas, em associações é visando o bem viver. O Bem Viver traz o equilíbrio, o Dabukuri é a essência fundamental para o Bem Viver. Pois para realizar o ritual é necessário que se tenha o território para caçar ou pescar e seus conhecimentos ancestrais, pois através do dabukuri os conhecimentos são compartilhados. Este fundamenta a organização pois através da partilha e

da reciprocidade os povos vêm organizando e (re) organizando seus territórios. Assim toda autonomia, autodeterminação, os direitos e a organização do território estão relacionados ao bem viver. Precisamos aprender com os povos indígenas a respeitar e viver em harmonia com a Terra e o território.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Elefante; Autonomia Literária, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **Terras das Línguas: lei municipal de oficialização de línguas indígenas**. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas (org.) Alfredo Wagner B de Almeida. Manaus: PPGSCA- UFAM/ FUND. FORD, 2007.

ANDRELLO Geraldo L. **Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (Alto rio Negro, Amazonas)**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas. 2004

ALEMÃO, Alexandre entrevista concedida na comunidade de Juruti durante trabalho de campo em dezembro de 2018

ALEMÃO, Raul. Entrevista concedida na comunidade de Juruti durante trabalho de campo em dezembro de 2018.

BANIWA, André entrevista concedida na sede do ISA Manaus em fevereiro de 2019

BARRETO, Domingos. Entrevista concedida na sede FUNAI/ SGC setembro 2015

BEKSTA,C. **A maloca TuKano- Dessana e seu simbolismo**. SEDUC.1988

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Indígenas Urbanos: processo de reconfirmação das identidades étnicas em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana Dom Bosco,2009.

BHABHA, H. K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte .Editora UFMG1998

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

BRANDÃO, Carlos R.; STRECK, Danilo Romeu (Orgs.). **Pesquisa Participante. O saber da partilha**. Ideias & Letras: São Paulo, 2006.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em 10 abr. 2018



BUCHILLET, Dominique. **Os Índios da Região do Alto Rio negro histórias, etnografia e situação da terra.** UNB, ORTOM. 1992

CABALZAR, Aloisio & Ricardo, Carlos Alberto. **Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à socioambiental do noroeste da Amazônia Brasileira.** 3 Ed. rev. São Paulo. ISA – Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, Am: FOIRN- Federação das Organizações indígenas do Rio Negro, 2006.

CABALZAR, Aloisio. **O Templo Profano: missionários salesianos e a transformação da malocaa tuyuka.** In: Wright, Robin M. (Org). Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

CASIMIRO, Dario Emilio. Entrevista concedida no laboratório Daburi em abril de 2018

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). <[Http://www.cimi.org.br/site/](http://www.cimi.org.br/site/)> acessado em 20/05/2017.

COSTA, R. C. **Etnoconhecimento, saber local e a mundialização.** III Encontro da ANPPAS. Brasília-DF- 2006

CORDEIRO, Gilberto entrevista concedida na comunidade de Boa Vista durante trabalho de campo em fevereiro de 2018

CUNHA, Manuela Carneiro. 1987. **Os direitos do índio: os ensaios e documentos.** São Paulo: Brasiliense

DÁVALOS, Pablo. **Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização.** **Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã: o Bem-Viver.** IHU on-line, São Leopoldo, n. 340, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2018

DEMO, Pedro. **Pesquisa: Princípio Científico e Educativo.** São Paulo: Cortez, 2003.

DEMO, P. **Pesquisa Participante: saber pensar e intervir juntos.** 2. ed. Brasília, DF: Liber, 2008.

DILLENBURG, Scheila. **(Re)Construindo O (Des)Envolvimento: A Perspectiva Andina Do Bem Viver E Suas Contribuições Ao Ethos Sócio-Comunitário-Religioso No Contexto Latino-Americano.** Dissertação de Mestrado. São Leopoldo, 2016

DUNCAN, M. **Experiências brasileiras de desenvolvimento territorial rural sustentável**. I Fórum Internacional Território, Desenvolvimento Rural e Democracia. Fortaleza, CE. 2003

ESTERMANN, Josef. **Crisis civilizatoria y Vivir Bien: una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino**. Polis, Santiago, v. 11, n. 33, 2012.

FARIA, I.F de (org). **Anais do Workshop Nas Trilhas e redes do Saber: universidade e ensino superior indígena**. Manaus: EDUA, 2009.

\_\_\_\_\_. **Território e Territorialidades indígenas no Alto Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003

FARIA, I, F. **Metodologias Participantes e conhecimento indígena: uma proposta intercultural para autonomia**. (No prelo). CES, 2016.

FARIA, I, F. & AMAZONENSE, T.A. **A Geografia Indígena e a materialização da Cultura no Território** In: Gestão do conhecimento e Território Indígena por uma Geografia Participante. Manaus: REGGO. 2015

FOIRN – ISA. **POVOS INDÍGENAS DO ALTO E MÉDIO RIO NEGRO uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira**. MEC - Ministério da Educação e do Desporto SEF - Secretaria de Ensino Fundamental 1998.

FOIRN- FUNAI- ISA-**Governança e Bem Viver nas Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. Boletim Editorial Informativo. Julho de 2018

FUNAI. <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>. Acessado em junho de 2019.

FUNAI. <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao.acessado> em junho de 2019.

GENTIL, Gabriel dos Santos. **Mitotukano, quatro tempos de antiguidades, histórias proibidas do começo do mundo e dos primeiros seres**. Waldugt: Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. **Bahsariwii - a Casa de Danças**. Hist. Cienc. Saude- Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 14, supl. dez. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010459702007000500010&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010459702007000500010&lng=pt&nrm=iso)> Acesso em: outubro 2018.

GRÜMBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil** (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDC, 2005.

HAESBAERT, R. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www6.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 09/07/2017.

HAESBAERT, Rogério, **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste**. EDUF, 1997.

\_\_\_\_\_, Rogério. **Territórios alternativos**. 2. Ed, 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto 2009.

HIDALGO-FLOR, Francisco. **Buen Vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino. Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 16, n. 53, p. 85-94, abr.jun, 2011.

HUGH-JONES, Stephen. **The palm and the pléiades: initiation and cosmology in: Northwest Amazônia**. Cambridge university press, 1979.

\_\_\_\_\_. **Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organisation. La remontée del l’Amazone. L’homme.**, v. 126-8, n.esp., 1993. p. 95-120.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Disponível em <[http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010)> acessado em 10/11/2017

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Disponível em <[https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias\\_do\\_Rio\\_Negro](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro)> acessado em junho de 2018

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena; uma introdução, história os povos indígenas no Brasil**. São Paulo: EDUC, 2002.

KOPENAWA, Davi. **Bem-Viver: um aprendizado para a humanidade. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã: o Bem-Viver**. IHU on-line, São Leopoldo, n. 340, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

LANA, Firmiano Arantes e LANA. Luís Gomes. **Antes o mundo não existia Mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã**. São João Batista do RioTiquié. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 2. ed., 1995.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB, 2002. Série Antropologia nº 322. 32p.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MATOS, Maria H Ortolan. **O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980.)** Dissertação de Mestrado, no Curso de Pós-Graduação em Antropologia, pela Universidade de Brasília. Brasília, 1997.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales**. 6. ed. La Paz: CAOI, 2015.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARTÍNEZ, Esperanza. **Nem melhor, nem bem: viver em plenitude. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã: o Bem-Viver**. IHU on-line, São Leopoldo, n. 340, ago. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

MOISÉS Américo entrevista concedida na comunidade de Boa Vista durante trabalho de campo em fevereiro de 2018. São Gabriel da Cachoeira, 2018.

NIMUENDAJU, C. **Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés**. *Jornal da Societé Americanistes*. 1955.

OLINTO Tukano entrevista concedida na comunidade de Boa Vista durante trabalho de em fevereiro de 2018.

OLIVEIRA, Paulo C. de. **Gestão territorial indígena**. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico e Social). Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2006.

PAGLIARO, H., AZEVEDO, MM., and SANTOS, RV. orgs. **Demografia dos povos indígenas no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 192p

PEREIRA, Elisio entrevista concedida na comunidade de Cucui em setembro de 2017.

PEINALDO, Cirilo entrevista concedida na comunidade de Nova Vida durante trabalho de campo em fevereiro de 2018.

PLANO DIRETOR PARTICIPATIVO DO MUNICÍPIO DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA disponível em <<http://www.saogabrieldacachoeira.am.leg.br/leis/lei-organica-municipal/Plano%20Diretor%20PDF.pdf/view>>. Acessado em maio de 2019.

QUIJANO, Aníbal. **América Latina: hacia un nuevo sentido histórico**. In: Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatórios Irene León, coord. 2da. Edición Quito, Septiembre, 2010.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina**. In: Anuário Mariateguiano. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997

\_\_\_\_\_. **Don Quijote y los molinos de viento en América Latina**. Revista Electrónica de Estudios Latinoamericanos, Buenos Aires, v. 4, n. 14, 2005.

RAFFESTINI, Claude. **Por uma Geografia do poder**. Ática. 1993

RAMÍREZ, R. **La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir**. In: Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatórios Irene León, coord. 2da. Edición Quito, Septiembre 2010.

REZENDE, Justino Sarmiento entrevista concedida no laboratório Dabukuri em maio 2018.

REZENDE, Justino Sarmiento. **Identidade Cultural**. disponível em <<http://www.neai.ufam.edu.br/index.php/secoes/espaco-amerindio-neai/109-identidade-cultural>>. Acesso em 09/2017

RICARDO, Carlos de Jesus- Baniwa- entrevista concedida em trabalho de campo em junho 2017.

RIBEIRO Darcy. **O Povo Brasileiro A formação e o sentido do Brasil**. São Paulo Companhia das Letras – 1995 Segunda Edição

RIBEIRO Darcy. **O Processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização**. Petrópolis: Vozes, 1978.

SAHLINS, Marshall. “**O Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção**”. Mana. V.3 n.1. Rio de Janeiro/Museu Nacional, abril de 1997.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SCARAMUZZA, Genivaldo Frois. **Lugar, Educação e Identidades em Transformação na Amazônia**. In: Amazônia e Cenários Indígenas. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

SILVA, Emenegildo. Entrevista concedida na comunidade de Boa Vista durante trabalho de campo em fevereiro de 2018

SILVA, Wilson. Entrevista concedida na comunidade de Boa Vista em fevereiro de 2018.

SILVANO, Maristela. Entrevista concedida na comunidade de Juruti em dezembro de 2018

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Descolonizar el saber e reinventar el poder**. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

STRADELLI, E`L Uaiupés e Uaupés. **Boletim de la Societe Geografia**. 1889

TADEU, Américo. Entrevista concedida na comunidade de Boa Vista em fevereiro de 2018

TENÓRIO, Higino, João Bosco Resende e Flora Cabalzar. **Niomkañe (Casa de transformação, origem da vida, ritual Utapinapona Tuyuka**. São Paulo FOIRN/ISA 2005

TENÓRIO, Higino. Tuyuka. Entrevista em comunidade de Cucuí em outubro de 2014.

WALLACE, A.R. **Viagens pelo rios amazonas e Negro**. São Paulo. 1979

WEREKENA, Artur. Entrevista na comunidade de Cucui concedida em 2015

WOORTMANN, Klass. **Migração, Família e Campesinato** in Revista Brasileira de Estudos de População, v.7 nº1, jan/jun 1990.

WRIGHT, Robin. M. **O tempo de Sophie: história e cosmologia da convenção baniwa**. In: Wright, Robin. (Org). Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas, Sp: Edistora da UNICAMP, 1999.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia**. In: BOLIVIA. Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Bolivia: nueva constitución política del Estado: conceptos elementales para su desarrollo normativo. La Paz: Convergencia Comunicación Global, 2010.