

POVOS Indígenas no Acre



SUMÁRIO

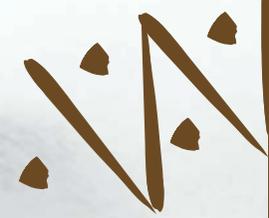
- 1** Apresentação Pag.5
- 2** Um Pouco Sobre a História dos Povos Indígenas no Acre Pag.11
Maria Rodrigues da Silva
- 3** Apolima Arara Pag.20
Os Apolima Arara do Rio Amônia
Txai Terri Valle de Aquino
- 4** Shawãdawa (Arara) Pag.29
O povo Arara/Shawãdawa
Maria Rodrigues da Silva
Depoimentos Arara/Shawãdawa
Antônio Alexandre Pereira e José Maria Pereira Arara
- 5** Ashaninka Pag.37
Ashaninka: valorização cultural, responsabilidade ambiental e alternativa econômica
Líbia Luíza dos Santos de Almeida
O uso dos recursos naturais no artesanato Ashaninka
Komāyari Ashaninka
As festas, músicas e instrumentos
Komāyari Ashaninka e Valdete da Silva Pinhanta
As músicas e os sentimentos
Wanderléia Pinhanta
Os sons que saem da floresta
Raimundo Ashaninka
Tempo de direitos
Moisés Pinhanta Ashaninka
Território Ashaninka, local de muita fartura
Francisco Pianko Ashaninka
- 6** Isolados Pag.47
Os índios isolados no Acre
José Carlos dos Reis Meirelles Jr.
- 7** Jaminawa Pag.53
O povo Jaminawa
Maria Rodrigues da Silva
- 8** Jaminawa Arara Pag.59
É preciso vencer as diferenças: conflitos internos são desafios para a organização e o fortalecimento sócio-cultural dos Jaminawa Arara
Vássia Silveira
- 9** Katukina Pag.63
Os Katukina Hoje
Edilene Coffaci de Lima
A dança harmônica dos gêneros: cooperação entre homens e mulheres é a base da vida coletiva dos Katukina
Vássia Silveira
Cantorias do povo Katukina
Francisco Alves Katukina Teka
Surgimento da Floresta
Txuki Katukina
OSHE SHOVTI - Surgimento da Lua
Txuki Katukina
- 10** Huni Kuĩ (Kaxinawá) Pag.73
Huni Kuĩ (Kaxinawá)
Joaquim Maná & Marcelo Iglesias
A história da origem dos nomes dos povos indígenas
Sávio Barbosa Kistê Kaxinawá
KENE HANUA
O conhecimento da mulher Kaxinawá
Isaías Sales Ibã
MIYUI MIMÃ KENE
A origem do kenê
Isaías Sales Ibã
No tempo do Shubuã ou Kupixawa
Noberto Sales Tene
O mundo encantado dos peixes: A Pirapitinga
Tadeu Mateus Siã, Kaxinawá
O mundo encantado dos peixes: O Cachimbo
Tadeu Mateus Siã, Kaxinawá
Rio Jordão, região dos Huni Kuĩ
Noberto Sales Tene

- 11** Madijá (Kulina) Pag.87
Madija: daqui não saio, daqui ninguém me tira
Manoel Estébio Cavalcante da Cunha
Depoimento Kulina / Madija
Almir Cunha Najibe
- 12** Kuntanawa Pag.95
Os Kuntanawa
Mariana Pantoja
Carta aberta de um jovem líder do povo Kuntunawa
Haruxinã (Flávio Kuntanawa)
- 13** Manchineri Pag.103
O povo Manxineru
Dinah Rodrigues Borges
História dos pajés
Jaime Sebastião Lullu Manchineri
O encontro com o povo Katiana
Jaime Sebastião Lullu Manchineri
O povo Manchineri antes do contato
Jaime Sebastião Lullu Manchineri
TSRUNNI KAWHEYALUN
Um homem chamado Kamotalo, Manchineri
Lucas Arthur Brasil Manchineri
- 14** Nawa Pag.113
Um século de esquecimento: remanescentes Nawa lutam pela terra e o reconhecimento étnico
Vássia Silveira
Depoimento Nawa
Wilson Carneiro de Oliveira
- 15** Nukini Pag.119
Os Nukini: o lugar da terra. Eles venceram a violência e agora lutam pela ampliação de seu território
Vássia Silveira
- 16** Puyanawa Pag.125
Sabedoria e Perseverança
Maria Evanizia Puyanawa
- 17** Shanenawa Pag.131
O Povo do Passáro Azul
Eduardo Di Deus
- 18** Yawanawa Pag.137
Yawanawá: Quem somos?
Joaquim Tashka Yawanawá
As mudanças vividas pelo povo Yawanawá
João Inácio da Silva Filho
Kashahu Yawanawá
- 19** Educação Escolar Indígena: Avanços e Perspectivas Futuras Pag.145
Gilberto Francisco Dalmolin, Gleyson de Araújo Teixeira, Iraitlon Lima, Joaquim Maná Kaxinawá e Manoel Estébio
- 20** Educação e Meio Ambiente na Visão Indígena Pag.155
Adayso Vinnya Yawanawá
Alderí Apurinã
Alderí Francisco da Silva Apurinã
Alderina Luíza Yawanawá
Benjamin Chere Katukina
Edilson Arara
Francisco Célio Maru Kaxinawá
Francisco Devanir Wetsa Poyanawa
Francisco Pianko Ashaninka
Francisco Wayo Ashaninka
Isaac Pinhanta Ashaninka
Joaquim Maná Kaxinawá
Jostas Braz Yube
Lucas Arthur Manchineri
Raimundinha Yawanawá
Tadeu Mateus Siã Kaxinawá
- 21** Pesquisadores Indígenas: A Experiência de Autoria dos Índios do Acre Pag.165
Maria Luíza Pinedo Ochoa
- 22** Não é só o Português, no Acre muitas Línguas são faladas Pag.172
Vera Olinda Sena
- 23** Sobre as Tais Interculturalidades... Pag.177
Nietta Monte
- 24** III Encontro de Arte e Cultura Indígena do Acre e Sul do Amazonas Pag.184
Antônio Pereira Neto – In memoriam
- 25** O V Encontro de Culturas Indígenas e os Jogos da Celebração Pag.188
Antonio Alves



Foto: Val Fernandes

Apresentação



Binho Marques Governador do Estado do Acre

A revista **Povos Indígenas do Acre** vem a público sete anos após a publicação de **Povos do Acre - História Indígena da Amazônia Ocidental**, ambas por iniciativa da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour - FEM, a mais recente por meio da Biblioteca da Floresta.

Na primeira revista, a luta pela terra destacou-se entre os principais temas abordados por pesquisadores, cientistas sociais e técnicos das Secretarias responsáveis pelas políticas públicas para os Povos Indígenas, tema este que também concentrou as discussões do III Encontro de Culturas Indígenas do Acre e Sul do Amazonas, realizado em abril de 2002, em Rio Branco, sob o patrocínio do governo estadual.

Em 2002, quatorze Povos Indígenas, além dos “Isolados”, eram então conhecidos no estado do Acre. Dois desses Povos, os Apolina-Arara e os Nawa, considerados extintos desde o início do século XX, haviam iniciado processos de afirmação étnica e reivindicação territorial.

Vinte e oito terras indígenas localizadas no Acre eram então reconhecidas pelo governo federal. Durante o III Encontro de Culturas Indígenas, outras seis foram reivindicadas por lideranças de vários Povos e pelo Movimento Indígena, entre as quais apenas duas constavam na listagem do órgão indigenista federal.

As políticas públicas estaduais estavam ainda em início de construção, com destaque para a educação escolar diferenciada, que aproveitava caminhos abertos, uma década antes, pelas organizações da sociedade civil.

A maioria das associações e organizações indígenas, recém-criadas naquele momento, ainda buscava consolidação como instrumento de representação política e organização das comunidades, a fim de levar adiante seus projetos.



A publicação de **Povos Indígenas no Acre** brinda um retrato atualizado da diversidade sociocultural dos dezoito Povos que hoje habitam o estado, mosaico redesenhado com a “emergência” dos Kuntanawa e a confirmação de três Povos Isolados que, de forma permanente, têm suas malocas nos altos rios Envira e Tarauacá.

Distribuídas em onze, dos vinte e dois municípios acreanos, as trinta e cinco terras indígenas no Acre, hoje reconhecidas pelo Governo Federal, somam pouco mais de 2,4 milhões de hectares, 14,6% da extensão total do estado. Junto a diferentes modalidades de unidades de conservação, essas terras compreendem pouco mais de 7,8 milhões de hectares, quase 47% da extensão total do estado, e representam valiosa contribuição ao meio ambiente, como a conservação dos recursos florestais e hídricos.

Escritos por cientistas sociais, técnicos do governo federal e estadual, professores e lideranças - os textos recuperam a trajetória dos Povos Indígenas inserindo-os na secular história acreana, denunciam as violências que caracterizaram a implantação dos seringais e a submissão nas relações com os “patrões”, destacam as lutas empreendidas para o reconhecimento das terras indígenas, a garantia de serviços de educação e saúde adequados à realidade cultural dos Povos, a organização das aldeias, a constituição de formas próprias de representação política e o estabelecimento de diálogos e parcerias com órgãos de governo e da sociedade civil.

Se a luta pela regularização das terras indígenas ainda continua a ser uma questão crucial, a gestão e a vigilância desses territórios coletivos é o desafio atual e comum aos Povos Indígenas no Acre, a ser equacionado por meio de iniciativas que garantam o manejo e a conservação dos recursos naturais, a soberania alimentar das famílias e alternativas de comercialização para os produtos agrícolas, extrativistas e artesanais.

As iniciativas das comunidades têm sido potencializadas por uma crescente institucionalização de políticas públicas do governo estadual que, mais uma vez, aproveita experiências iniciadas pelas organizações indígenas e sociedade civil. Entre elas, cabe destacar o apoio às iniciativas de etnozoneamento das terras indígenas, a implementação dos Planos de Gestão Ambiental e Territorial, a consolidação da Política de Educação Escolar diferenciada e as ações voltadas à Formação de Recursos Humanos e ao Fortalecimento Institucional das Organizações Indígenas.

Importante processo atualmente protagonizado pelas comunidades dos vários Povos é o crescente fortalecimento de suas culturas. Neste sentido, os textos evidenciam as pesquisas que têm valorizado os conhecimentos dos mais velhos, as políticas delineadas para a revitalização das línguas maternas, a retomada e atualização de rituais, a realização de festivais e encontros de Cultura, a prioridade dada à produção cultural material e a transmissão dos saberes e fazeres e, ainda, o surgimento de diferentes espaços de memória voltados à preservação do Patrimônio

(material e imaterial) das Culturas Indígenas. Novas técnicas de registro têm também servido para a transmissão de conhecimentos, a exemplo dos cantos, cerimônias e rituais para as gerações mais novas e, quando é o caso, para públicos mais amplos.

Textos e histórias produzidas pelos professores e agentes agroflorestais indígenas, componentes de suas práticas profissionais, trabalhos aplicados, pesquisas e produção de materiais didáticos, para uso nas escolas e cursos de formação - constituem a parte mais importante e significativa desta publicação.

Destinada às escolas das aldeias e cidades, à pesquisa, a públicos diversificados - esta revista busca valorizar a trajetória dos Povos Indígenas como protagonistas na constituição da diversidade sociocultural do povo acreano, bem como reconhecer sua importância na definição de políticas que garantam o desenvolvimento sustentável das nossas riquezas naturais e a consolidação de formas de relacionamento mais solidárias, entre todos os acreanos.





Daniel Sant´Ana

Diretor-Presidente da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour

Não é recente a discussão e o debate acadêmico em torno da suposta dicotomia existente entre o universalismo e o multiculturalismo. De uma lado, a defesa dos *standards*, dos padrões comportamentais (políticos, jurídicos, sociais, culturais) mínimos necessários ao efetivo respeito e implementação dos direitos relativos à dignidade da pessoa humana, considerados direitos fundamentais, titularizados por todo e qualquer ser humano, independente da nacionalidade, raça ou credo; de outro lado, não necessariamente oposto, a necessidade de se efetivar a proteção e a promoção da diversidade e da pluralidade sociocultural, de reconhecer a alteridade na diferença de costumes, tradições, credos e crenças, dentre as quais situa-se todo o **arcabouço cultural das nações indígenas** e populações autóctones do nosso planeta. O respeito simultâneo aos valores universais e à pluralidade cultural, por vezes, gera conflitos de princípios os quais, nem sempre, apresentam alternativas singelas de solução.

A *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais* da UNESCO, adotada no ano de 2005 e ratificada pelo Brasil no ano de 2006, é um importante instrumento para essa ponderação de princípios e valores. Consagrou como direitos objetivos, positivados em normas jurídicas, toda a racionalidade implícita no raciocínio acima exposto. A Convenção reconhece, ainda em seu texto introdutório “a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, e, em particular, dos sistemas de conhecimento **das populações indígenas, e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável**, assim como a necessidade de assegurar sua adequada proteção e promoção”.

Com o passar dos anos e o avanço da consciência coletiva sobre o conteúdo da Convenção, tais direitos, consagrados no plano internacional e no âmbito dos Estados-Nação, vão passando a ganhar, progressivamente, eficácia e efetividade através de sua incorporação enquanto metas a se atingir através da implantação de determinadas políticas públicas pelos diferentes governos nacionais e sub-nacionais (ora com maior, ora com menor intensidade, a depender dos programas de governo de diferentes matrizes ideológicas).

No Acre, a *política estadual de valorização da cultura indígena* é, ao mesmo tempo, parte integrante da Política Estadual de Cultura e do Plano de Valorização dos Povos Indígenas, fundamentada, dentre outros preceitos, no reconhecimento das identidades e da diversidade cultural das populações tradicionais do Estado, ou seja, em sua diversidade sócio-cultural e ambiental. Os programas, projetos e ações elaborados em consonância com a Política Nacional de Cultura, explicitada no Plano Nacional de Cultura e nas ações do Ministério da Cultura, incluem o estímulo à formação, produção, circulação e difusão de bens e serviços culturais que expressem as diversas linguagens e formas de manifestação da cultura indígena. Mas incluem sobretudo, o respeito à autodeterminação dos povos indígenas do Estado.

São ações concretas que refletem tais orientações a realização dos *Festivais de Cultura Indígena do Acre e Sul do Amazonas*, já em sua 5ª edição, e o lançamento do edital do *Prêmio Estadual de Cultura Indígena*, cuja primeira edição adveio no ano de 2009.

Por tais razões, é com grande satisfação que o Governo do Acre apresenta a revista “Povos Indígenas no Acre”. Escrita a várias mãos, contém textos sobre os povos e etnias indígenas do Acre, escritos por especialistas, antropólogos e indigenistas; por estudiosos leigos, auto-didatas; e, por fim, por autores indígenas, todos pesquisadores sérios, sensíveis e comprometidos com a questão indígena.

Lançando mão de recursos gráficos e visuais (fotos, ilustrações, mapas e tabelas), proporciona várias leituras acerca do tema e se constitui em importante fonte de informação e pesquisa. Além das informações contidas nos textos, ao final de cada um constam fartas referências bibliográficas, para quem desejar se aprofundar no assunto.





Um pouco sobre a história dos Povos Indígenas no Acre

Maria Rodrigues da Silva
Historiadora

Para refletir e pesquisar a história dos povos indígenas que habitam o Estado do Acre e Sul do Amazonas desde o começo do mundo até os dias de hoje, seus professores convencionaram uma cronologia específica, para dividir e registrar essa longa trajetória e narrativa histórica. Fruto de reflexão dos professores indígenas de vários povos, na disciplina de História, nos cursos de formação promovidos pela Comissão Pró-Índio do Acre, a partir de 1996 (CPI-Acre, 2003), a história indígena passou a ser concebida em cinco tempos históricos:

1. O Tempo das malocas;
2. O Tempo das correrias;
3. O Tempo do cativo;
4. O Tempo dos direitos; e
5. O Tempo da história presente.

Essa é uma interessante forma de organizar a história dos povos indígenas do sudoeste amazônico, uma maneira de registrá-la, ao refletir sobre diferentes modalidades de organização social, política e cultural desses povos, as transformações pelas quais estes passaram e o que permaneceu desde os primeiros contatos com os seringueiros e os caucheiros até os dias atuais.

Vejamos algumas das principais características da vida desses povos, e as mudanças pelas quais passaram, em cada um daqueles tempos históricos.

O TEMPO DAS MALOCAS

Maloca é como costumeiramente é chamada a moradia tradicional dos povos indígenas na região. A maioria destes povos, e especialmente os falantes de idiomas da família lingüística Pano, vivia em grandes moradias coletivas, também conhecidas por shubuã, ou kupixawas.

A maloca tradicional tinha teto alto, coberto de palha e chão de terra batida. Era construída perto da água e do roçado, para facilitar os trabalhos dos homens e das mulheres. Nela moravam várias famílias: cada uma tinha seu próprio lugar para atar redes, fazer fogo, cozinhar, guardar coisas e pendurar sementes dos legumes.

O tempo das malocas é o tempo mais antigo para os índios do Acre e do sudoeste do Amazonas. É um tempo muito longo, desde a origem dos povos indígenas, explicada por cada um em narrativas míticas. Nesse tempo não havia contato com o cariu, o nawa, ou seja, com o “branco”, mas alianças políticas, relações de troca e guerras aconteciam entre povos diferentes. Rituais eram praticados, línguas maternas eram faladas, pinturas corporais, danças, festas seguiam os costumes de cada povo.

Cada povo tinha sua economia, seu território, sua própria organização social. De modo geral, praticavam a agricultura, a pesca, a caça e a coleta. Viviam do que lhes dava a floresta, num sutil equilíbrio econômico, ecológico e social.

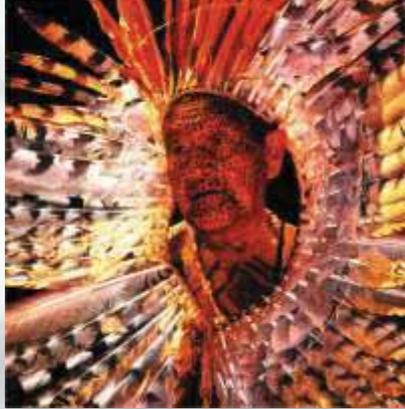


Foto: Val Fernandes

Faziam grandes festas por ocasião das colheitas. A figura dos pajés era muito forte e respeitada, sendo eles responsáveis por preparar o cipó e remédios com ervas extraídas da mata para curar as doenças que existiam nesse tempo.

Segundo registro de Curt Nimuendajú (IBGE, 1997), pouco antes da chegada de caucheiros e seringueiros, havia cerca de 50 (cinquenta) povos indígenas habitando o que, pouco depois, viria a ser o Território Federal do Acre. Eram falantes de idiomas das famílias lingüísticas Pano, Arawak e Arawá.

A liberdade era a marca desse tempo. Desde os grupos mais fortes e numerosos até os menores grupos familiares, todos possuíam liberdade de manter seus próprios modos de vida.

O TEMPO DAS CORRERIAS

Este tempo histórico marca fortemente a memória dos povos indígenas até os dias atuais. O tempo das correrias coincide com a implantação e o inicial funcionamento dos seringais na região acreana, a partir das últimas décadas do século XIX, e com a invasão dos territórios indígenas por carius em busca de riquezas naturais: os brasileiros, da *hevea brasiliensis* (seringa), e os peruanos, da *castilloa elástica* (caucho).

Os grandes rios, sobretudo o Purus e o Juruá, e seus afluentes, foram as rotas pelas quais chegaram brasileiros vindos de vários estados da região Nordeste como Ceará, Paraíba, Maranhão e Rio Grande do Norte. Ao chegarem aqui, os conflitos foram inevitáveis. Os patrões seringalistas queriam que os povos indígenas abandonassem seus territórios para expandir seus seringais e assim poder produzir cada vez mais borracha. Os peruanos também consideravam os povos indígenas como obstáculo à exploração do caucho, atividade que exigia deslocamentos por vastas regiões.

As correrias constituíram expedições armadas, organizadas por seringalistas e caucheiros para cercar as malocas e matar as famílias que nelas viviam. Aqueles que conseguiam sair eram perseguidos e baleados com tiros de rifle. Mulheres e crianças que sobreviviam ao ataque eram capturadas e levadas para viver com seus algozes.

As correrias tinham por objetivo expulsar os índios de seus territórios, além de vingar os ataques e roubos cometidos contra os ocupantes das colocações de centro dos seringais. “Essas expedições armadas eram justificadas com discursos que concebiam os índios como “selvagens”, “feras” e “pagãos, e como única forma de garantir a “segurança” aos seringueiros e caucheiros. Para os povos indígenas, as correrias resultaram na invasão de seus territórios tradicionais, na chegada de doenças desconhecidas, em massacres, na captura de mulheres e crianças e na dispersão dos sobreviventes pelos fundos dos seringais e pelas terras firmes das cabeceiras dos afluentes dos rios Juruá e Purus” (Exposição “Índios Isolados, www.bibliotecadafloresta.ac.gov.br).

Por conta das correrias, muitas nações indígenas foram exterminadas. Os povos que sobreviveram às violências das correrias e às doenças foram gradualmente incorporados às atividades produtivas nos seringais. Alguns optaram por fugir para as cabeceiras dos rios e adentrar o território peruano, para manter-se afastados dos seringais.

O TEMPO DO CATIVEIRO

O tempo do cativeiro constitui o período da história indígena em que os índios passaram a trabalhar para os patrões nos seringais. Isto ocorreu após a instalação de grave crise na economia da borracha, em começo dos anos de 1910. Incapazes de continuar trazendo mercadorias e novos seringueiros da região Nordeste, os patrões perceberam que seria mais proveitoso o aproveitamento da mão-de-obra indígena em várias atividades necessárias ao funcionamento de seus seringais.

Vários povos, após sofrerem correrias, preferiram começar a trabalhar para os patrões, para evitar novas violências. Nas colocações, as famílias indígenas estavam sujeitas ao tratamento semelhante ao dado pelos patrões aos seus fregueses carius. Atrrelados ao sistema de aviamento dos barracões, os seringueiros indígenas eram enganados no preço da borracha e das mercadorias e pagavam renda das estradas de seringa. A exploração era a base das relações que caracterizavam o aviamento, e os seringueiros indígenas eram quem mais sofriam e quem menos lucravam com a riqueza gerada pela produção da borracha.

É importante destacar que não foi só na produção da seringa que a mão-de-obra indígena foi utilizada, pois muitos homens passaram a trabalhar na diária em vários serviços para o patrão. Segundo Correia (2001), os indígenas: “Passaram, além de cortar seringa, a desempenhar uma série de atividades necessárias ao funcionamento do seringal, a saber, fazer transporte de borracha e mercadorias nas costas, varejar balsas abarrotadas de borracha até as cidades, abrir e zelar estradas de seringa, campos e pastagem, construir ubás, edificar casas e currais, levantar cercas, extrair madeiras-de-lei, fazer farinhadas, movimentar os engenhos de cana-de-açúcar para o fabrico de mel, rapadura e gramixó (açúcar mascavo), colocar roçados, caçar e pescar para o abastecimento do barracão do patrão”.

Hábitos e costumes desses povos foram gradualmente sendo deixados de lado. Falar a língua materna foi proibido por muitos patrões, sob o argumento de que se tratava de “cortar gíria”. Pinturas corporais, rituais e vestimentas passaram a ser ridicularizados, e aos poucos abandonados. No tempo do cativeiro, os indígenas passaram a ser considerados “caboclos” e não viviam libertos.

As lembranças desse tempo ficaram na memória dos povos indígenas. Em alguns depoimentos podemos perceber que, apesar das violências, houve muita resistência aos duros trabalhos impostos pelos patrões dos seringais. É o que nos diz Antônio Olavo Eukustsy Apurinã, em depoimento publicado na obra *Índios no Acre:*



Foto: Val Fernandes

história e organização (CPI-Acre, 2003): “No tempo do barracão, o patrão queria ver o índio sempre no cativeiro, cortando seringa, sempre endividado. Mas, o índio continuou sendo o governo da sua própria casa e de sua família. Ele nunca descuidou de seus trabalhos na agricultura, das caçadas e das pescarias. Era por isso que o branco chamava o índio de caboclo preguiçoso, porque a produção de borracha dele era sempre menor que a do seringueiro cariu, que não podia plantar nada”.

O TEMPO DOS DIREITOS

O tempo dos direitos é um período recente na história indígena. Na verdade, os direitos dos povos indígenas vêm sendo conquistados gradativamente, até os dias atuais: o direito à demarcação das terras indígenas, a uma educação diferenciada, a uma assistência de saúde própria, que leve em consideração os costumes tradicionais, dentre outros. Essas lutas vêm sendo travadas há quase trinta anos, em mobilizações que já lograram muitos avanços, mas continuam a enfrentar resistências e retrocessos.

Em se tratando do tempo dos direitos, um marco se torna fundamental no Estado do Acre: a instalação da Ajudância da FUNAI, em 1976. O órgão indigenista federal passou a atuar diretamente na defesa dos direitos dos povos indígenas, sobretudo com relação à regularização das terras indígenas.



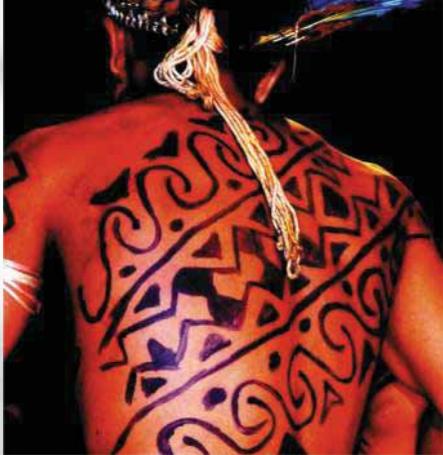


Foto: Val Fernandes

A década de 70 foi marcada por uma série de conflitos entre posseiros e fazendeiros no Estado do Acre, ao passo que aumentou a pressão por parte das lideranças indígenas locais pelo reconhecimento de suas terras. Nesse mesmo período surgiram entidades de apoio aos índios no Acre e em todo País, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972, a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI), em 1979, e o Conselho de Missão entre Índios (COMIN). Os direitos dos indígenas passam então a ser reivindicados, as terras demarcadas e os ocupantes não-índios indenizados e retirados.

É importante destacar que a terra guarda um significado para as populações indígenas que em muito difere do significado que o não índio dá. “Para os índios a terra é o lugar de viver, de ser gente, é o espaço onde se reencontra a força dos ancestrais e onde se realizam os rituais e o contato com Deus, que para eles está manifesto em toda criação” (Magalhães, 2002). Ela não é tratada como propriedade privada: ao contrário, pertence a todos os membros da comunidade e por isso não há título de propriedade individual, nem cercas delimitando espaços. Esse significado/importância tornou a luta pela terra a mais importante reivindicação para as populações indígenas em todo o País.

A ação dessas organizações e lideranças foi de fundamental importância para o avanço no tempo dos direitos, pois os povos indígenas passaram a se articular politicamente e em consequência disso retiraram os padrões, passaram a organizar a produção de forma coletiva e a demandar programas específicos de educação e de saúde. “Com o processo de identificação de terras indígenas, aos poucos

desapareceu a situação de dominação realizada pelo patrão. Em seu lugar surgem as cooperativas e as lideranças que passam a administrar a produção” (CPI-Acre, 2003).

Ainda nesse contexto, em meados da década de 1980, as lideranças criaram a União das Nações Indígenas (UNI), que por quase 15 anos representou politicamente os povos indígenas do Acre e do Sul do Amazonas na luta pelos seus direitos.

TEMPO DA HISTÓRIA PRESENTE

A história do tempo presente é o resultado dos demais tempos anteriores. É um tempo que contabiliza muitas conquistas para os povos indígenas do Acre.

Segundo dados da Assessoria Especial dos Povos Indígenas (2009), existem hoje no Acre, distribuídas em 11 municípios, 35 terras indígenas, que totalizam 2.439.695 ha, ou 14% da extensão total do estado. Nelas habitam pouco mais de 16 mil índios, de 15 povos, que moram em 186 aldeias. Constituem 2,4% do total da população acreana e 6% da população rural.

É importante destacar que esse número de povos aumenta ao se considerar a presença dos índios “isolados”, também conhecidos pelos moradores da floresta como os “brabos” ou “arredios”. Dados recentes da Frente de Proteção Etnoambiental Rio Envira, da FUNAI, dão conta da presença de três povos distintos vivendo nas cabeceiras dos rios Envira e Tarauacá. Há hoje uma política por parte da FUNAI com o objetivo de preservar os seus territórios, de maneira a respeitar sua decisão de permanecerem “isolados”.

Os povos que vivem no Estado do Acre são falantes de idiomas de três famílias lingüísticas diferentes: Pano, Arawak e Arawá. Atualmente, a maioria dos povos indígenas do Acre está organizada em associações. Por meio dessa modalidade de representação política, as comunidades têm obtido financiamentos para implementar projetos nas áreas da produção, gestão ambiental, vigilância territorial e revitalização cultural.

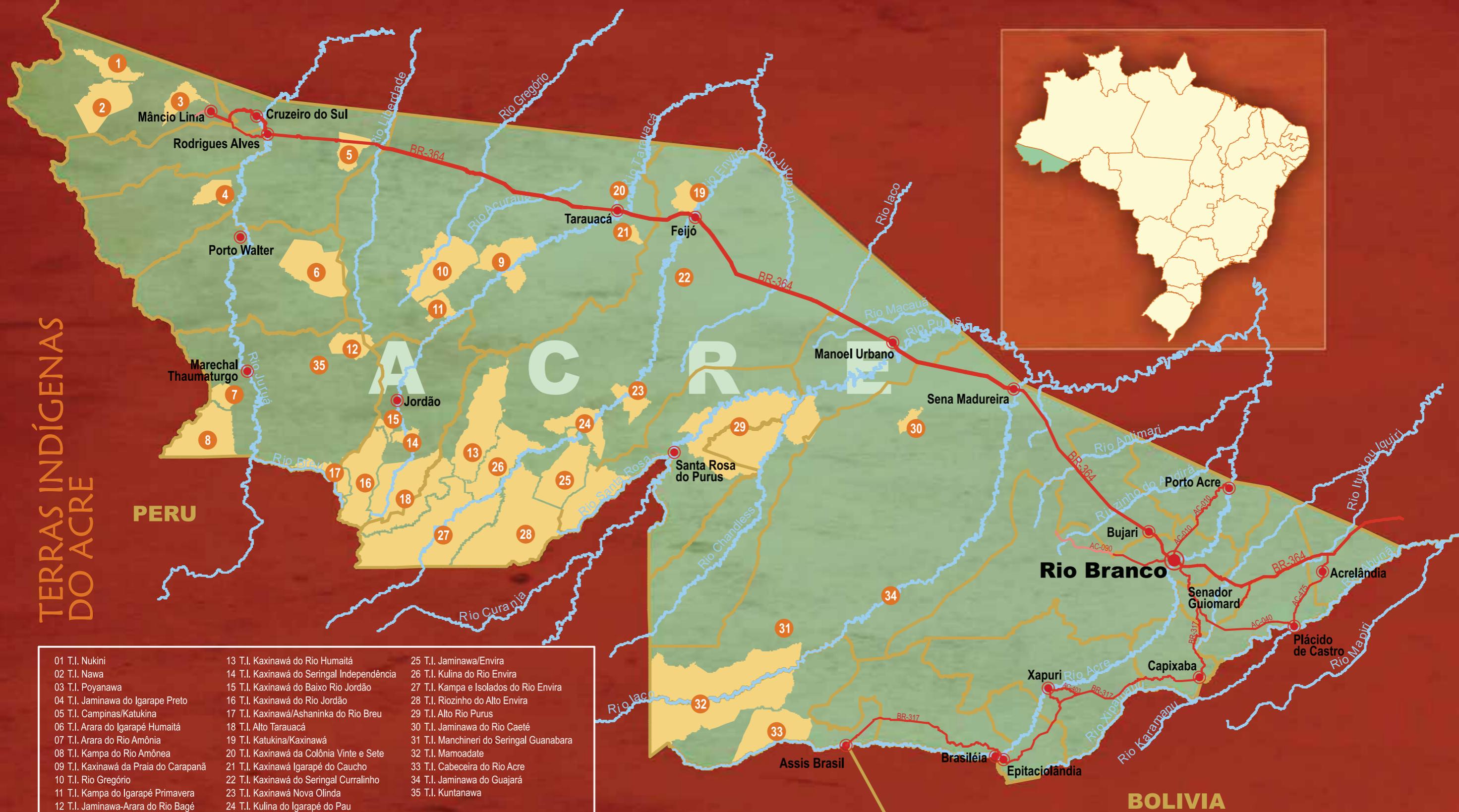
POVOS E TERRAS INDÍGENAS NO ESTADO DO ACRE

Município	Terra Indígena	Povo	Pop.	Aldeias	Extensão (ha)	
Assis Brasil	Cabeceira do Rio Acre	Jaminawa	284	04	78.513	
		Manchineri	59	01		
Assis Brasil e Sena Madureira	Mamoadate	Manchineri	937	10	313.647	
		Jaminawa	304	05		
Sena Madureira	Jaminawa do Guajará	Jaminawa	92	01		
	Manchineri do Seringal Guanabara	Manchineri	166	01		
	Jaminawa do Rio Caeté	Jaminawa	158	03		
Santa Rosa e Manoel Urbano	Alto Rio Purus	Kaxinawá	1.411	12	263.130	
		Kulina	868	14		
Santa Rosa e Feijó	Riozinho do Alto Envira	Isolados			260.970	
		Ashaninka	15	01		
Feijó	Jaminauá/Envira	Ashaninka	134	03	80.618	
	Kampa e Isolados do Rio Envira	Ashaninka	358	08	232.795	
		Isolados				
	Kaxinawá do Rio Humaitá	Kaxinawá	381	05	127.383	
	Kulina do Rio Envira	Kulina	281	06	84.364	
	Kulina do Igarapé do Pau	Kulina	158	04	45.590	
	Kaxinawá Nova Olinda	Kaxinawá	310	03	27.533	
		Kulina	60	01		
	Kaxinawá do Seringal Curalinho	Kaxinawá	84	02		
	Katukina/Kaxinawá	Kaxinawá	467	03	23.474	
Shanenawa		641	04			
Tarauacá	Kaxinawá Igarapé do Caucho	Kaxinawá	561	04	12.318	
		Kaxinawá da Colônia 27	Kaxinawá	141	01	105
		Kaxinawá da Praia do Carapanã	Kaxinawá	538	07	60.698
		Kampa do Igarapé Primavera	Ashaninka	30	02	21.987
		Rio Gregório	Yawanawá	493	07	187.400
Katukina		77	01			
Feijó e Jordão	Alto Tarauacá	Isolados			142.619	
Jordão	Kaxinawá do Rio Jordão	Kaxinawá	1.249	20	87.293	
		Kaxinawá do Baixo Rio Jordão	Kaxinawá	521	08	8.726
		Kaxinawá do Seringal Independência	Kaxinawá	221	04	14.750
Jordão e Marechal Thaumaturgo	Kaxinawá-Ashaninka do Rio Breu	Kaxinawá	695	05	31.277	
		Ashaninka	70	01		
Marechal Thaumaturgo	Jaminawa-Arara do Rio Bagé	Jaminawa-Arara	287	05	28.926	
		Kuntanawa	400*	02		
		Kampa do Rio Amônia	Ashaninka	450		01
Porto Walter	Arara do Rio Amônia	Arara	385	01	20.764	
		Arara do Igarapé Humaitá	Shawādawa	617	08	87.571
Cruzeiro do Sul	Campinas/Katukina	Katukina	531	06	32.624	
		Jaminawa do Igarapé Preto	Jaminawa	171	03	25.652
			Jaminawa-Arara	40	01	
Mâncio Lima	Poyanawa	Poyanawa	563	02	24.499	
		Nukini	700	03	27.264	
		Nawa	380	03		
Totais =	11	35	15 + isolados	16.288	186	2.439.695

Fonte: Assessoria Especial dos Povos Indígenas, fevereiro, 2009

* Dado extraído do item 12 - Kuntanawa

TERRAS INDÍGENAS DO ACRE



- | | | |
|---------------------------------------|--|---|
| 01 T.I. Nukini | 13 T.I. Kaxinawá do Rio Humaitá | 25 T.I. Jaminawa/Envira |
| 02 T.I. Nawa | 14 T.I. Kaxinawá do Seringal Independência | 26 T.I. Kulina do Rio Envira |
| 03 T.I. Poyanawa | 15 T.I. Kaxinawá do Baixo Rio Jordão | 27 T.I. Kampa e Isolados do Rio Envira |
| 04 T.I. Jaminawa do Igarapé Preto | 16 T.I. Kaxinawá do Rio Jordão | 28 T.I. Riozinho do Alto Envira |
| 05 T.I. Campinas/Katukina | 17 T.I. Kaxinawá/Ashaninka do Rio Breu | 29 T.I. Alto Rio Purus |
| 06 T.I. Arara do Igarapé Humaitá | 18 T.I. Alto Tarauacá | 30 T.I. Jaminawa do Rio Caeté |
| 07 T.I. Arara do Rio Amônia | 19 T.I. Katukina/Kaxinawá | 31 T.I. Mançineri do Seringal Guanabara |
| 08 T.I. Kampa do Rio Amônea | 20 T.I. Kaxinawá da Colônia Vinte e Sete | 32 T.I. Mamoodate |
| 09 T.I. Kaxinawá da Praia do Carapanã | 21 T.I. Kaxinawá Igarapé do Caucho | 33 T.I. Cabeceira do Rio Acre |
| 10 T.I. Rio Gregório | 22 T.I. Kaxinawá do Seringal Currealinho | 34 T.I. Jaminawa do Guajará |
| 11 T.I. Kampa do Igarapé Primavera | 23 T.I. Kaxinawá Nova Olinda | 35 T.I. Kuntanawa |
| 12 T.I. Jaminawa-Arara do Rio Bagé | 24 T.I. Kulina do Igarapé do Pau | |

Fontes: Zoneamento Ecológico Econômico do Acre, 2006/Assessoria Especial dos Povos Indígenas do Acre, Governo do Acre, fevereiro, 2009



Povos



Foto: Val Fernandes

Chiquinho Arara,
principal liderança dos
Apolima Arara
Terra Indígena Arara do
Rio Amônia
Fevereiro de 2008

Diversidade étnica

Txai Terri Valle de Aquino
Antropólogo acreano

Os Arara do Rio Amônia, ou “Apolima-Arara”, como recentemente foram denominados, possuem origens étnicas diversas, fruto da miscigenação de diferentes grupos Arara, Amawaka, Txama (Conibo) e Kaxinawá, falantes de línguas da família Pano; Kampa e Manchineri, do tronco lingüístico Arawak; e ainda de índios Santa Rosa, ou “Quijo Santarozinos”, falantes de idioma Quíchua do Rio Napo equatoriano. Além dessa notável mistura étnica, mantêm relações de parentesco e afinidade estabelecidas ao longo do tempo com antigos moradores não indígenas do Rio Amônia, importante afluente da margem esquerda do alto Rio Juruá, em cuja foz encontra-se a cidade de Marechal Thaumaturgo, sede do município acreano de mesmo nome.

Apesar dessa extraordinária diversidade étnica e lingüística, seus idiomas nativos são falados fluentemente apenas por alguns poucos velhos. Dentre eles, a língua Arara é a mais falada, embora, hoje em dia, a grande maioria se expresse em português regional. Alguns de seus integrantes também falam o castelhano.

Constituída por 385 habitantes, a maior parte da população Apolima-Arara ocupa tradicionalmente as margens do Rio Amônia, em

áreas atualmente incidentes em partes da Reserva Extrativista (Resex) do Alto Juruá, na margem direita, e do Projeto de Assentamento (PA) Amônia, do INCRA, na margem oposta (Pereira Neto, 2004).

Sobreposta a essas áreas e a uma pequena extensão do limite sul do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), a Terra Indígena (TI) Arara do Rio Amônia foi identificada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em setembro de 2008.

Fora dos limites dessa terra, outros grupos familiares Apolima-Arara ocupam áreas no baixo curso do Rio Amônia, pertencentes ao Exército brasileiro, nas proximidades da cidade de Marechal Thaumaturgo. Fora do Amônia, apenas uma família extensa reside na localidade Pedreira, na margem direita do alto Rio Juruá, a cerca de uma hora de barco de descida a partir da sede municipal. Algumas poucas famílias residem ainda nos centros urbanos de Marechal Thaumaturgo, Cruzeiro do Sul e Rio Branco, no Estado do Acre; Guajará, no Amazonas; e Santarém, no Pará. Além disso, oito de seus integrantes trabalhavam, em 2003, na exploração de madeira nos altos rios Tamaya e Putaya, afluentes da margem direita do alto Ucayali, no lado peruano da fronteira (Pereira Neto, 2004).

3 Apolima
Arara
do Rio Amônia



Além de constituída por remanescentes de várias etnias, 56% da população Apolima-Arara é formada por jovens e crianças com menos de 15 anos; os adultos e velhos, acima de 50 anos, representam apenas 5% (Coutinho, 2003). Dados do último censo demográfico, realizado pelo antropólogo Antonio Pereira Neto em fins de 2003, indicam que 138 índios se identificaram como Arara, correspondendo a cerca de 40% do total da população. Outros 88 deles se disseram remanescentes de Santa Rosa (23%), 4 de Amawaka (1%), 46 de Txama (11,9%), 54 de Kampa (14%), 1 de Kaxinawá (0,2%), 5 de Manchineri (1,3%) e ainda 46 (11,7%) se identificaram como não-índios, embora mantenham relações de parentescos com integrantes de seus diferentes grupos étnicos.

O grupo Arara

Entre os Apolima-Arara, os Arara propriamente ditos constituem o grupo étnico demograficamente mais expressivo. Trata-se de descendentes de famílias oriundas dos rios Dourado e Bagé, afluentes do Tejo, também conhecido como “o rio da borracha”.

Segundo dona Hilda Siqueira de Lima, matriarca do grupo Arara do Amônia, seus parentes também descendem do cearense Felizardo Avelino de Cerqueira, notável “catequista de índio”, “amansador” dos Kaxinawá e de outros grupos Pano no vale do Alto Juruá acreano, além de guia da Comissão Mista Brasil-Peru Demarcadora de Limites. Por conta de seu parentesco com Felizardo Cerqueira, dona Hilda Siqueira afirmava que os Arara do Amônia são parentes próximos de algumas famílias Kaxinawá dos rios Jordão e Breu, especialmente dos descendentes de Sueiro Sales Cerqueira, antiga liderança tradicional da TI Kaxinawá do Rio Jordão, falecido em 1997, e de dona Anália

Sereno Kaxinawá, que hoje mora na TI Kaxinawá/Ashaninka do Rio Breu, ambos tidos como filhos de Felizardo com mulheres Kaxinawá do alto Rio Envira.

Recentemente falecida, dona Hilda costumava dizer que o sobrenome Siqueira, adotado por seus parentes, era na realidade Cerqueira, erroneamente alterado por ocasião do registro de nascimento de seu pai, também filho de Felizardo com uma Arara do Tejo.

Enfim, o grupo Arara do Rio Amônia mantém ainda viva a sua língua e alguns aspectos de sua cultura tradicional. Autoidentificado como Shawādawa, literalmente “gente da Arara”, mantém até hoje relações próximas com seus parentes nas aldeias no Riozinho Cruzeiro do Vale e no Rio Valparaíso, na TI Arara do Igarapé Humaitá, bem como em outros aldeamentos nas TIs Jaminawa-Arara do Rio Bagé e Jaminawa do Igarapé Preto, todas já regularizadas no Alto Juruá.

Santa Rosa

Os que se identificaram como Santa Rosa constituem o segundo grupo étnico numericamente mais importante da população Apolima-Arara, quase 23% da sua população atual. Seus mais velhos integrantes consideram-se descendentes de um numeroso povo também denominado “Quijo Santarozinos”, deslocados por caucheiros peruanos, no início do século passado, para os vales dos altos rios Ucayali, Juruá e Tahuamanu (Tessmann, 1999).

Em decorrência de seu engajamento compulsório na exploração do caucho, inúmeros “Santarozinos” foram forçados a se deslocar para seringais nativos dos altos rios Juruá, Caipora, Breu e Amônia. Neste último, miscigenaram-se, através de casamentos, com membros de grupos de procedência étnica diversa. Em 1930, seus remanescentes são mencionados, junto com famílias Conibo (Txama) e Amawaka, nesses mesmos rios (Coutinho, 2003).

Hoje, os Santa Rosa do Rio Amônia não mantêm qualquer relação com seus parentes do alto Napo equatoriano. Seus remanescentes no Rio Amônia já não falam mais o seu antigo idioma Quíchua.

Desenho elaborado por Getúlio Filho, representante da etnia indígena Apolima Arara durante a realização de um dos cursos oferecidos pela Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE.



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

Amawaka

Os poucos integrantes da população Apolima-Arara que se identificaram como Amawaka são descendentes de mulheres deste povo, tido como ainda isolado no início do século passado, que foram capturadas em “correrias” patrocinadas por caucheiros peruanos e patrões de seringais brasileiros nos altos rios Juruá, Breu, Caipora, Amônia e Tamaya.

Segundo o juiz federal e historiador José Brandão Castello Branco Sobrinho, os Amawaka, ainda “brabos”, nos rios Amônia, Breu e Tamaya, no início do século passado, transitavam “de um para outro desses rios, roubando, matando, incendiando e cometendo toda sorte de desatino, em comum com uma tribo peruana Conibus”. Além dos Amawaka (Amahuaca), diz, achava-se no Rio Breu a tribo equatoriana dos “Santarozinos”, trabalhando na extração do caucho (Castelo Branco, 1930, 596).

Por conta das trágicas “correrias” praticadas contra índios tidos como “selvagens” no início do século passado, os Ashaninka, um dos grupos mais utilizados pelos caucheiros peruanos nesses enfrentamentos, consideram até hoje os Amawaka como seus “tradicionais inimigos” (Pimenta, 2002).

Seus poucos remanescentes no Rio Amônia não falam mais seu idioma nativo e não mantêm relações com os Amawaka que ocupam uma “comunidade nativa” próxima a Tipisca, no Distrito de Breu, no alto Juruá peruano.

Txama

Os que se identificaram como Txama ou “Chama”, tal como escrito pelos encarregados da Comissão Mista Brasil-Peru Demarcadora de Limites, em 1925, representam hoje quase 12% do total da população. Trata-se de remanescentes desse povo, que também vieram do vale do Alto Ucayali peruano para explorar caucho e balata nos rios Amônia e Breu, onde se casaram com integrantes de outros grupos étnicos.

Também denominados Conibo, há muito tempo não mantêm relações com seus parentes que hoje vivem majoritariamente em

comunidades nativas do alto Rio Ucayali, próximas à cidade de Pucallpa, a “capital do mogno” da Amazônia peruana. No Rio Amônia, seus remanescentes já não se comunicam mais entre si em seu próprio idioma.

Kaxinawá e Manchineri

Os poucos que se identificaram como Kaxinawá e Manchineri passaram a residir mais recentemente no Amônia. Sua presença nesse rio resulta de casamentos com membros de outros grupos étnicos, hoje identificados como Apolima-Arara.

Os Kaxinawá constituem a maior população indígena do Acre, distribuída por 12 terras indígenas já reconhecidas nos vales do Alto Juruá e Alto Purus. Nas proximidades do Amônia, vivem hoje mais de dois mil índios Kaxinawá em três terras no Município de Jordão e uma no Rio Breu. Já os Manchineri vivem, em sua grande maioria, nas TIs Mamoate e Guanabara, situadas no alto Rio Iaco, nas proximidades da Reserva Extrativista Chico Mendes, nos municípios de Assis Brasil e Sena Madureira.

Kampa

O terceiro grupo mais numeroso da atual população Apolima/Arara é aquele formado pelos que se consideram descendentes de “Kampa misturados”. No censo de 2003, 54 pessoas, 14% da sua população, assim se identificaram. Trata-se de descendentes de Kampa miscigenados com Amawaka, Santa Rosa e Txama.

Seu mais ilustre representante no Amônia foi o velho Thaumaturgo de Azevedo Dirão Kampa, filho de pai Ashaninka, um dos primeiros a ocupar esse rio ainda na primeira metade do século passado, com uma mulher Amawaka capturada em “correria” nos altos rios Amônia e Tamaya.

Esses Kampa miscigenados, apesar de falarem a língua Ashaninka, não são considerados integrantes desse povo. Os Ashaninka do alto Rio Amônia os consideram até “com certo desdém, apenas como ‘índios misturados’ ou ‘caboclos’ do Amônia” (Pimenta, 2002: 318).

Os Ashaninka do Rio Amônia

Os Ashaninka que habitam hoje a TI Kampa do Rio Amônia, a montante da TI Arara do Rio Amônia, consideram-se um povo distinto dos grupos étnicos que hoje se identificam como Apolima-Arara.

Dizem-se descendentes do famoso kuraka Samuel Piyāko, que chegou ao alto Amônia pouco antes de 1940, vindo do Rio Sheshea, afluente da margem direita do alto Ucayali, já com larga experiência de trabalho com madeireiros peruanos. Por conta disso, consideram-se um povo muito tradicional, que mantém viva sua própria língua, cultura e espiritualidade. Desde então, são tidos como a mais expressiva população indígena do Rio Amônia.

Hoje em dia, a grande maioria de sua população vive no lado peruano da fronteira, ocupando distintas comunidades nativas na região do Gran Pajonal, aos pés dos Andes, e dos altos rios Ucayali e Juruá e de seus muitos afluentes. No lado brasileiro, vive em seis terras indígenas já regularizadas nos altos rios Envira, Tarauacá, Breu e Amônia. Neste último, alegam que sempre ocuparam “territórios políticos” distintos daqueles habitados pelos “grupos étnicos miscigenados”, hoje identificados como Apolima-Arara.

As diferenças entre esses dois grupos, no entanto, não desapareceram ao longo do tempo,

passando a se expressar numa nítida separação espacial e cultural. Enquanto os Ashaninka sempre ocuparam a região do alto Amônia, em áreas contíguas à fronteira internacional, os grupos de procedência étnica diversa se estabeleceram no seu médio e baixo curso, sobretudo entre a foz do igarapé Taboca e o local conhecido como Remanso (Coutinho, 2003).

Essa separação acentuou-se a partir de 1981, com a intensificação da exploração madeireira no Rio Amônia, promovida por grandes comerciantes e donos de serrarias de Cruzeiro do Sul, dentre os quais, Abrahão Cândido da Silva e Orleir Messias Cameli, que seria governador do Estado nos anos de 1995/98.

Até a regularização da TI Kampa do Rio Amônia, em 1992, havia três diferentes “territórios políticos” na terra indígena: dois deles liderados pelos kurakas Antônio Piyāko e Kishare, chefes de importantes grupos familiares Ashaninka no alto Rio Amônia e Amoninha, e aquele situado na sua parte baixa chefiado por Thaumaturgo Kampa, tido como kuraka desses diferentes grupos miscigenados (Amawaka, Txama, Santa Rosa, Kampa, Kaxinawá).

A consolidação de seu Antônio Piyāko como kuraka de toda a TI Kampa do Rio Amônia deu-se a partir da organização de sua cooperativa, permitindo-lhe abastecer de produtos industrializados seus aliados, e estendendo a influência política de sua extensa família sobre a maioria dos grupos familiares Ashaninka do Rio Amônia. Já os grupos liderados por Kishare e Thaumaturgo não tiveram essa oportunidade. Chegado ao Amônia em meados da década de 80, Kishare passava muito tempo na cidade de Cruzeiro do Sul, buscando apoio para continuar explorando madeiras, especialmente cedro e mogno, no Amônia. Sem encontrar apoio até mesmo entre os donos de serrarias e comerciantes de Cruzeiro do Sul, sua parentela extensa acabou retornando ao Rio Sheshea, de onde viera.

Enquanto os Ashaninka liderados pelos Piyāko se opuseram à exploração madeireira em sua terra e passaram a lutar pela sua demarcação, os grupos liderados por Thaumaturgo Kampa continuaram promovendo a exploração dos recursos de caça e madeira na parte baixa da terra

indígena. Assim, tornou-se praticamente incompatível uma coexistência pacífica entre os Ashaninka e os “caboclos misturados do Amônia”, que acabaram praticamente expulsos da TI Kampa do Rio Amônia, dispersando-se por esse mesmo rio, fora dos limites desta terra.

Em meados da década de 90, Thaumaturgo Kampa, desgostoso com a morte de dois de seus filhos numa epidemia de sarampo, mudou-se com toda sua extensa família para a cidade de Cruzeiro do Sul, retornando cinco anos depois à localidade Pedreira, no Rio Juruá, onde vive até hoje. Atualmente, não é mais considerado kuraka dos grupos de origem étnica diversa no Rio Amônia, que hoje se identificam como Apolima-Arara.

Sobreposições fundiárias

Em dezembro de 2001, a presidência da FUNAI constituiu Grupo Técnico (GT), coordenado pelo antropólogo Walter Alves Coutinho Jr., para realizar estudos de identificação e delimitação da TI Arara do Rio Amônia.

A primeira proposta de delimitação da terra indígena, com extensão então estimada em 14.600 hectares, foi encaminhada à Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF/FUNAI) em maio de 2002, cerca de nove meses antes da entrega da versão definitiva do relatório. Alertado por pareceres antropológicos da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID), da DAF, e por vários documentos encaminhados pelos próprios representantes Apolima-Arara, o coordenador do GT apresentou, em maio de 2003, uma nova proposta estimada em 16.900 hectares, atendendo “apenas parcialmente à demanda indígena” (Coutinho, 2003).

Os Apolima-Arara reivindicavam então que os limites de sua terra se iniciassem pelos igarapés Timotéu e Paxiúba, incluindo algumas de suas famílias que haviam ficado fora da delimitação proposta pelo antropólogo Walter Coutinho.

Dentre os problemas que vinham retardando o início do processo de regularização da TI Arara do Rio Amônia, o mais importante foi a

não aceitação pelos próprios índios da proposta de delimitação então apresentada. Outro foi uma forte oposição manifestada pelos moradores da Resex Alto Juruá e por parceiros do PA Amônia, áreas sobre as quais passou a incidir a quase totalidade da terra indígena.

Alguns moradores da Reserva e do PA Amônia, que já haviam sido retirados da TI Kampa do Rio Amônia, por ocasião de sua demarcação física e da extrusão de seus 21 ocupantes não índios, em 1991/92, opunham-se agora a qualquer tentativa que implicasse em novos deslocamentos de suas famílias, com base em indenizações irrisórias e injustas de suas benfeitorias de boa fé.

Em meio ao acirramento de conflitos entre os Apolima-Arara, de um lado, e moradores da Resex Alto Juruá e parceiros do PA Amônia, de outro, a DAF/FUNAI instituiu, em dezembro de 2003, outro GT, coordenado pelo antropólogo Antonio Pereira Neto, para realizar nova proposta de delimitação da TI Arara do Rio Amônia. De acordo com esse antropólogo, que por muitos anos chefiou a Administração da FUNAI de Rio Branco, e foi diretor da própria DAF de janeiro a novembro de 2003, a nova proposta atenderia as reivindicações expressas em documentos e abaixo assinados encaminhados, desde 2002, pelas lideranças e representantes Apolima-Arara.

Como resultado do relatório e da proposta de delimitação então elaborados, a TI Arara do Rio Amônia, com uma extensão de 20.764 hectares e perímetro aproximado de 80 km, apresenta sobreposições com três glebas federais. A primeira incide sobre 12.092 hectares do limite oeste da Resex Alto Juruá, no trecho compreendido entre as margens direita do Rio Amônia e a esquerda do Rio Arara. A segunda sobrepõe-se em 6.486 hectares no limite sul do PA Amônia. E a terceira coincide com apenas 2.186 hectares no limite sul do PNSD (Pereira Neto, 2004).



Nessa nova proposta de delimitação, 13 colocações da Resex Alto Juruá estão ocupadas por famílias Apolima-Arara e 28 outras por moradores não-índios. Na área do PA Amônia, 24 lotes estão ocupados por famílias indígenas e 35 lotes por parceiros brancos. Na área sul do PNSD não existe ocupação humana permanente (Pereira Neto, 2004).

Em abril de 2002, já fora realizado um levantamento fundiário das benfeitorias de boa fé em apenas nove das 72 ocupações de não-índios: seis no PA Amônia e três na Resex Alto Juruá. Naquela ocasião, a maior parte dos moradores dessas áreas não permitira que o levantamento fosse feito em seus lotes e colocações. Desde

então, vários conflitos surgiram no Rio Amônia, envolvendo, de um lado, índios Apolima-Arara; e de outro, moradores da Reserva e parceiros do PA Amônia.

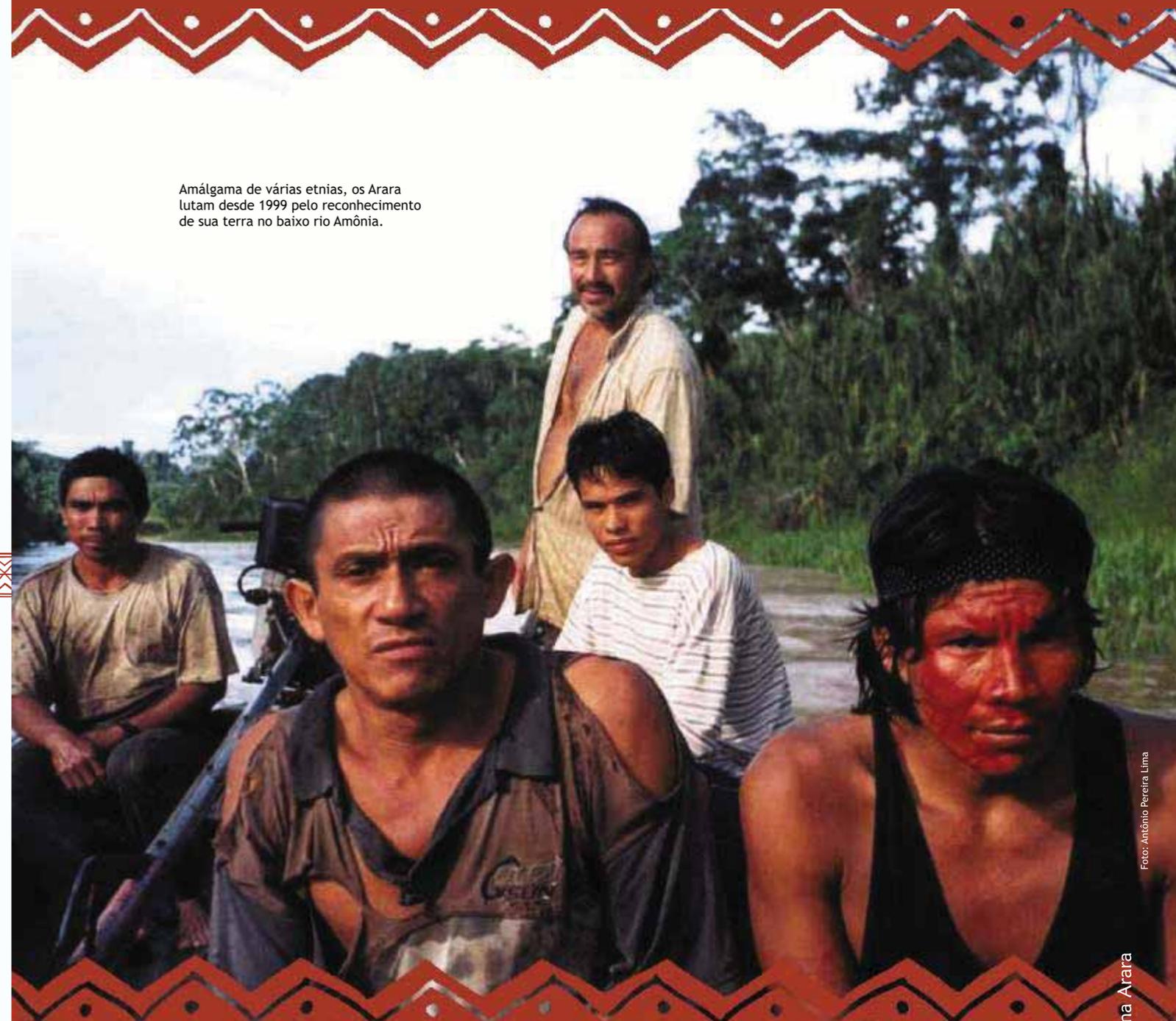
O recrudescimento desses conflitos levou o Ministério Público Federal (MPF) a exigir que a FUNAI, o IBAMA e o INCRA resolvam os conflitos interétnicos decorrentes das sobreposições entre a terra indígena, a Resex Alto Juruá e o PA Amônia.

Em 15 de setembro de 2008, despacho da presidência da FUNAI aprovou os estudos de identificação e delimitação da terra Apolima-Arara. Um ano depois, em 8 de setembro, portaria do Ministro da Justiça declarou a terra de posse permanente do “grupo indígena Arara” e determinou sua demarcação física, para posterior homologação.

Ainda há um longo caminho a percorrer até a conclusão do processo de regularização fundiária dessa terra. E quanto maior a demora, maior será também a possibilidade de eclosão de novos conflitos.

Referências bibliográficas:

- COUTINHO JR., Walter. 2003. “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Arara do Rio Amônia”. Brasília, FUNAI, mimeo.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2008. Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. (Tese de Doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, mimeo.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita & AQUINO Terri Valle de. 2006. “Povos e terras indígenas no Estado do Acre”. In: Caderno Temático ao Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre-Fase II. Rio de Janeiro/Rio Branco, mimeo, fevereiro, 204 p.
- PEQUENO, Luciano Alves. 2008. “Análise sobre o processo de identificação e delimitação da terra indígena Arara do Rio Amônia, município de Marechal Thaumaturgo, no estado do Acre”. Brasília, FUNAI.
- PEREIRA NETO, Antonio. 2004. “Relatório de conclusão da delimitação da terra Indígena Arara do Rio Amônia, Município de Marechal Thaumaturgo, AC, em cumprimento à Instrução Executiva n. 165/DAF de 04.12.03”. Brasília, FUNAI.
- PIMENTA, José. 20002. Índio não é todo igual. A construção Ashaninka da história e da política interétnica. (Tese de Doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade de Brasília). Brasília, mimeo.



Amálgama de várias etnias, os Arara lutam desde 1999 pelo reconhecimento de sua terra no baixo rio Amônia.



Alexandre Shawãdawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

Maria Rodrigues da Silva Historiadora

Os Arara se autodenominam Shawãdawa, que quer dizer “gente da arara”. São falantes de idioma da família lingüística Pano e habitam a Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá, localizada no município acreano de Porto Walter.

A TI Arara constitui-se hoje no resultado de diversas reivindicações territoriais realizadas por esse povo desde o início da década de 1980. Como resultado, a TI Arara do Igarapé Humaitá, hoje regularizada, tem superfície de 87.571 hectares e está incluída em um “mosaico” de 23 (vinte e três) terras federais existentes no Alto Juruá que compõem uma ampla região de relevância ambiental para as populações indígenas regionais. A importância ambiental desse “mosaico” de terras é enorme devido à rica biodiversidade encontrada na floresta. Tem-se uma grande quantidade de espécies, fauna e flora nessa região em grau elevado de preservação, isso devido ao uso sustentado realizado pelas populações que ocupam essas áreas.

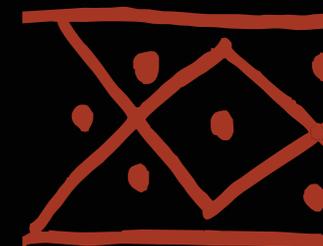
Segundo dados fornecidos pela Assessoria Indígena (2009), este povo tem atualmente uma população de 617 indivíduos. No decorrer da história receberam outras denominações como Shawanáwa, Xananáua, Xawanáwa, Chauã-nau, Ararapina, Ararawa, Araranás, Ararauás e Tachinauás.

O contato do povo Shawãdawa com os não-índios se deu no início do século XX, no período em que estava sendo feita a abertura de uma estrada ligando Cocameira, no Rio Tarauacá, a Cruzeiro do Sul. Na ocasião, os Shawãdawa

estavam localizados na região do Igarapé Forquilha, afluente da margem esquerda do Riozinho da Liberdade. Registros escritos sobre o Alto Juruá relatam a presença do famoso Tescon liderando os Shawãdawa. Nos escritos de Constant Tastevin, ao falar sobre as guerras intertribais travadas pelos Arara, o padre francês registrou o combate que resultou na morte de Tescon, no ano de 1914, e na dispersão do grupo. Um dos grandes vínculos de Tescon com os Arara, constante nas referências historiográficas, era o fato de este ser casado com a filha de um líder daquele povo. Conforme a história oral dos Arara, o fato de Tescon ter batido em sua esposa, associado com ameaças deste contra os Arara parentes de sua esposa, levou estes últimos a empreenderem uma guerra contra o grupo de Tescon na região do Riozinho da Liberdade, resultando em sua morte.

Assim como os demais povos indígenas no Estado do Acre, os Arara/Shawãdawa também sofreram com as “correries” empreendidas por patrões seringalistas e muitos foram subjugados ao trabalho no corte de seringa. Esse período ficou conhecido na história indígena como o “tempo do cativo”, e durou até a década de 1970. Foi nesse intervalo de tempo que os indígenas “passaram, além de cortar seringa, a desempenhar uma série de atividades necessárias ao funcionamento do seringal, a saber, fazer transporte de borracha e mercadorias nas costas,

4 SHAWÃDAWA Arara



Francisco Nogueira Cerqueira Shawãdawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre outubro de 2008

varejar balsas abarrotadas de borracha até as cidades, abrir e zelar estradas de seringa, campos e pastagem, construir ubás, edificar casas e currais, levantar cercas, extrair madeiras-de-lei, fazer farinhadas, movimentar os engenhos de cana-de-açúcar para o fabrico de mel, rapadura e gramixó (açúcar mascavo), colocar roçados, caçar e pescar para o abastecimento do barracão do patrão” (Correia, 2001). Nesse período, um dos aspectos desse grupo que mais foi afetado foi a língua materna, pois em meio aos não-índios falar na língua indígena era considerado “cortar giria”, portanto, motivo de deboche, o que levou o grupo ao gradual abandono de sua língua materna, sendo esta substituída pela língua portuguesa.

Atualmente, são poucos os falantes da língua Arara. No entanto, aos jovens foi transmitida a história dos antigos, as guerras intertribais e o tempo das correrias, informações importantes para a manutenção da identidade do grupo e para o conhecimento do território indígena. Nota-se um considerável interesse dos mais jovens em aprender os mitos e os rituais praticados pelos Arara, com maior intensidade em tempos passados.

Costumam praticar o ritual do mariri, dança indígena comum entre os grupos Pano. Também fazem uso da vacina do sapo kampô (phillomedusa bicolor), costumeiramente aplicada para recuperar a sorte do caçador que está com “panema”, ou seja, que não consegue pegar caça. Além disso, a vacina do sapo é recomendável para quem está com cansaço nas pernas, para o indivíduo parar de engordar e para combater a dor na cabeça. Outra prática para “desenrascar” o caçador é cheirar o rapé. O ritual do sinbu (cipó/ayahuasca) ainda é praticado por alguns Arara, sendo mais forte essa prática antes do contato (tempo que ficou conhecido na história indígena por “tempo das malocas”) quando era utilizado, sobretudo, pelos pajés nas sessões de cura - quando este buscava, sob o efeito da bebida, as razões dos males do paciente para assim trazer-lhe a cura.

Em relação ao trabalho, nota-se uma divisão por sexo, cabendo aos homens as atividades no roçado, sendo que as mulheres



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

ajudam durante a colheita. Também são tarefas masculinas os trabalhos da caça e o feitiço da farinha. Cabem às mulheres os trabalhos domésticos, como cuidar da casa, da educação dos filhos e das criações de pequenos animais como galinhas e porcos. Suas moradias são construídas em paxiúba, sendo que para os pilares é utilizado quariquara, maçaranduba e louro, a cobertura é feita de palha de uricuri, buriti ou jaci.

Mantêm a prática da criação de animais, tanto para o consumo interno, quanto para a comercialização no Município de Porto Walter, ou mesmo para a domesticação. Entre os animais domésticos costumam criar macacos, o quatipuru, a cutiara, o papagaio, o periquito, o jacamim, a arara e outros. Entre os animais criados para consumo de subsistência destacam-se a galinha, o pato, o porco e a ovelha. Os animais domésticos criados para o comércio são uma fonte alternativa de renda para os Arara, sendo o principal destes o porco, que é vendido principalmente em Porto Walter.

Mulheres Shawãdawa com adornos e pinturas tradicionais durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

A introdução da arma de fogo, após o contato, alterou muito as atividades de caça. Antes, caçavam com arco e flecha, instrumentos que atualmente caíram em desuso. No entanto, mantêm uma série de conhecimentos tradicionais sobre a floresta e sua fauna e sobre os modos de um caçador obter sucesso em sua atividade. Conhecer os hábitos dos animais na floresta, como por exemplo, os locais onde comem, bebem água, dormem e se reproduzem é fundamental para o sucesso do caçador.

A pesca, enquanto atividade econômica encontra-se completamente voltada para o consumo doméstico. Nas pescarias, ou mariscos, como costumam chamar, pescavam principalmente com o uso do tingui, timbó, waka, pura, chata e outros vegetais que asfixiavam os peixes, facilitando a sua captura. No início do século XX, ao assumir o Departamento do Alto Juruá, o Prefeito Departamental Marechal Gregório Thaumaturgo de Azevedo proibiu a pesca utilizando esse tipo de recurso, sob o argumento de que podiam danificar a água ou os peixes. Essa proibição pesou tanto sobre o seringueiro como sobre os indígenas da região. No entanto, até os dias atuais, os Arara ainda utilizam esses vegetais nas atividades de pesca, sem qualquer dano à saúde. Costumam pescar também com o anzol, a zagaia, o espinhel e a tarrafa.

Crianças Shawãdawa, da Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá



Foto: Ingrid Weber - Acervo: Comissão Pró-Índio do Acre

As atividades de coleta também são desenvolvidas sem finalidade comercial, sendo praticadas como complemento alimentar e para auxiliar na construção de moradias e na confecção de equipamentos. Dentre os produtos florestais extraídos pelos Arara ganham destaque o açaí, a bacaba, o buriti, a copaíba, a jarina, o patoá, o jenipapo, cumarú, jarina, samaúma, dentre outros.

Na agricultura, cultivam mandioca, milho, banana, mamão, cana-de-açúcar, inhame, cará, feijão, fava branca, arroz, batata, doce, pimenta, tabaco e outros. Dos produtos do roçado o principal é a mandioca, ou macaxeira, a qual se constitui, juntamente com a carne da caça ou da pesca, a base da alimentação. A mandioca pode ser comida cozida, frita ou como farinha. Da mandioca os Arara fazem a caiçuma, podendo esta bebida ser feita também do milho.

Antes do contato, o artesanato era produzido em grande escala, incluindo utensílios domésticos, adornos, armas de caça e pesca, tudo para o consumo interno. Atualmente, produzem em pequena escala instrumentos domésticos como raladores, vassouras, cestos e potes de barro. Confeccionam alguns objetos voltados para o comércio, em pequena quantidade, como anéis, colares e bolsas de tecido.

Em 1998, criaram a Associação dos Seringueiros e Agricultores da Terra Indígena Arara (ASATIA) que, dois anos depois, passou a ser denominada Associação do Povo Arara do Igarapé Humaitá (APAIH), organização criada para melhorarem suas relações sócio-econômicas e

Da esquerda para a direita, Dona Coca, Francisco Nogueira Cerqueira, Dona Redonda e Dona Elisa Shawãdawa

foto: Ingrid Weber - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre



culturais com a sociedade envolvente. É importante ressaltar que a organização comunitária foi sempre uma grande ferramenta para garantir o desenvolvimento dos povos tradicionais no Acre. Através da organização podem ser elaborados projetos que interessam à comunidade e ajudam na manutenção e preservação de seus modos de vida. Através dessa forma de organização foi possível ao grupo conseguir diversos benefícios nas áreas de saúde, educação, transporte e produção agrícola. Conseguiram, ainda, financiamentos junto ao Programa de Apoio ao Desenvolvimento do Extrativismo - PRODEX para suas atividades produtivas. Mais recentemente, receberam recursos do Projeto Integrado de Proteção das Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL-FUNAI), para o acompanhamento da demarcação física de sua terra e para a posterior vigilância e fiscalização de seus limites.

Referências bibliográficas

CORREIA, Cláudio de Souza. 2001. "Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá/AC". Brasília, mimeo, julho.
IGLESIAS, Marcelo Piedrafita & AQUINO, Terri Valle de. 2006. "Uma agenda para o avanço dos processos de regularização das terras indígenas no Estado do Acre". Rio Branco, SEPI & SEMA, mimeo, abril.
Instituto Socioambiental. Povos Indígenas do Brasil (pib.socioambiental.org/pt/povo/arara-shawadawa). Data do acesso: 9.12.08.

Depoimentos

Antônio Alexandre Pereira
coordenador pedagógico da educação escolar indígena do povo Arara.

(Depoimento dado a Sâmara Sales, na Aldeia Barão, durante o V Encontro de Culturas Indígenas, em outubro de 2008).

Meu nome, em português, é Antônio Alexandre Pereira. Sou do povo Arara, Aldeia Raimundo Vale, no município de Porto Walter. Eu sou coordenador pedagógico da educação escolar indígena do povo Arara e ao mesmo tempo sou coordenador de armazenamento de revitalização - a revitalização que a gente está narrando são os conhecimentos tradicionais do passado.

No trabalho de artesanato, a gente está classificando as atividades femininas e as atividades masculinas: o feminino trabalha na tecelagem e também na cerâmica, e o homem trabalha a outra parte, que é fazer os cocares e diversos tipos de artesanato.

Os homens têm vários tipos de atividades. Tem o trabalho com os legumes, que eles vão diretamente trabalhar na roça, na agricultura. Por outro lado, quando não tem nada, aí junta os homens e eles vão pra mata. Vão atrás dos animais. As mulheres ajudam em outras funções. Geralmente, quando os homens estão fazendo outros trabalhos, elas fazem a caçuma, fazem a comida. Essa é a parte democrática que elas vêm desenvolvendo. Quando é um trabalho comunitário, elas organizam, tem a representante das mulheres que convoca as mulheres para uma

conversa e, dessa conversa, vão decidir em qual área elas vão trabalhar naquele dia: se vão limpar o terreiro, se vão pro roçado ou se vão diretamente pra mata, porque txai gosta de estar na floresta mesmo, visualizando os cantos dos seres dentro da floresta.

Os jovens têm os mesmos trabalhos junto com os idosos, porque eles estão acompanhando nossos idosos; e daí, os idosos estão jogando responsabilidade em cima daqueles que são mais interessados, que é pra gente estar dando um treinamento ali dentro mesmo.

As crianças estudam e gostam de fazer as festas tradicionais. E aquelas que têm mais interesse, vão começando a praticar - vendo a mãe trabalhando ali, eles estão mais inseridos.

A gente vive da pesca, da caça, das frutas e dos legumes que são produzidos diretamente na aldeia - a batata, o arroz, o feijão, e a própria macaxeira - e as frutíferas que são domésticas também, como a banana e o mamão. O que a gente traz de fora, que não é diretamente da aldeia, é a panela, o sal, o açúcar, o leite. A gente também utiliza açúcar preto, de cana. Em algumas aldeias o pessoal cria porco, galinha, boi. Só não cria aqueles outros animais, cabra, bode.

O conhecimento é transmitido diretamente pelas lideranças. Uns seis anos atrás a gente não tinha a mínima possibilidade de estar buscando esses conhecimentos. Então a gente começou a fazer uma pesquisa com os idosos e começou a divulgar os trabalhos, de como estão sendo executados, assim, no caso de registro; de colocar pras pessoas sobre a demanda de uma terra indígena; quais são as funções de cada um, respeitando todo o parente que tem aquela função, aquela competência. Então a gente junta essa coleção e sai divulgando, vendo, procurando as parcerias com as pessoas, que são as autoridades lá fora. Então a gente começa a transmissão dessa forma.

Os conhecimentos que a gente está buscando são os conhecimentos espirituais, o trabalho da pajelança. E tem o conhecimento de medicina, tem o conhecimento de fazer a conscientização...

A língua do povo Shawãdawa está, a cada dia que passa, vindo mais rápido, porque a gente está passando

esse trabalho, dentro da comunidade, para as crianças. A criança é muito importante: se a gente passar duas vezes ensinando, então da outra vez ela já vai apresentar alguma coisa. E elas estão aprendendo muito rápido, buscando, aprendendo as histórias, aprendendo como buscar água, pedindo propriamente na nossa língua - então o fortalecimento está de cinquenta por cento pra essa nova geração. E os outros, que depois da demarcação nós vimos que estava seguro, não puderam alcançar esse objetivo. Nós temos 14 pessoas que dominam diretamente a parte bilíngüe, essas 14 pessoas são a nossa biblioteca, pra nós estarmos desarmazenando nossos conhecimentos tradicionais pra nova geração.

Essa transmissão, de estar passando nossos conhecimentos, é através dos kupixawa. Nós conseguimos fazer um kupixawa em cada aldeia, porque são três aldeias e quatro comunidades. E esse kupixawa é um ponto de referência: pela manhã, todo mundo come junto e daqui tira um trabalho para cada um. E o velho vem pra estar sentado aqui, aqui dentro do kupixawa, pra estar passando o conhecimento. E quando saem dali, os alunos vão pra escola, juntamente com o professor, e assim a gente está fortalecendo esse conhecimento.

Na aldeia existem três classificações da religião. Primeiro nós temos a igreja Deus na Luta, que é evangélica; e temos a religião católica. Mas isso não atrapalha o trabalho tradicional. Quando é no trabalho tradicional, vem todo mundo participar também... São as festas, as brincadeiras. E nós tomamos ayahuasca.



Da esquerda para a direita, Francisca Nogueira de Lima, Dona Joana e Antônio Pereira Lima.

Na aldeia tem os dois rios, então a gente transformou o mapa e esse mapa virou o corpo humano. Então, por que isso? No município de Porto Walter tem o Cruzeiro do Vale que é conhecido por Igarapé Humaitá, que é esse rio que a gente mora dentro e sobe um bom tempo na margem direita, que quando vai daqui pra lá chega na comunidade de Santo Antônio é uma primeira comunidade, um afluente, seguindo mais na frente o rio Cruzeiro do Vale, uma meia hora tem a aldeia central que é Raimundo Vale que é onde eu habito. Então sobe mais, pra frente tem outra comunidade... Que fica na boca mesma do Igarapé chamado Paies e sobe mais pra frente tem a foz do Nilo que é no mesmo canto que sobe o rio Nilo e vai mais pra frente entra no rio Nilo, tem a comunidade Bom Futuro; é outra comunidade que está se desenvolvendo. Vai mais pra frente tem a comunidade Matrinchã. Lá que nós estamos fazendo, vamos fazer um ponto de turista pros pessoal quando vir de fora visitar os trabalhos que a gente faz dentro da própria comunidade. Então, varando uma linha seca, vara pro rio Valparaíso que entra aqui no município de Rodrigues Alves. E subindo o Valparaíso, chegando no Novo Acordo que tem outra aldeia, aí fica 6 horas de distância da aldeia pra lá pra comunidade; e durante esse meio sobe 86.700 hectares de terra indígena, só do povo Arara; e de população nós temos 662 pessoas. Em família nós temos 80.

Logo no início, a gente não tinha muita preocupação pela floresta. Ali vivia todo mundo, por que quando tava ruim de rancho pros parentes, mudava pra outra cabeceira do rio, porque lá estava cheio de queixadas ao redor. Em 1940, foi quando a gente começou a ter essa preocupação, com a chegada dos madeireiros, dos fazendeiros, dos patrões, a chegada dos caucheiros, dos peruanos. Então nossa preocupação começou desde essa época, quando chegou todo mundo, e que nós fugíamos pras fronteiras, pra divisão das águas - e aqueles que não fugiam, eles pegavam. E aí o índio não tinha o costume de trabalhar assim, de fazer roçado, de carregar seringa; nós vivíamos de uma forma bem natural mesmo. Aí, quando começou esse período, o patrão pegava os parentes, que faziam tudo que

mandavam: tirar borracha, fazer roçado, fazer os mandados. E foram proibindo a gente de falar nossa própria língua, e quando os parentes estavam falando a própria língua, aí eles diziam: "Ó o índio falando a língua deles, aí". Os próprios índios tinham vergonha, e aí calavam, iam falar lá longe, na mata, noutra canto. Então por isso que a gente não perdeu as nossas histórias da narração. E outra coisa que aconteceu é que a gente sofreu muita dificuldade com as guerras, de outros parentes contra o nosso povo. Então até hoje estamos aqui trocando experiência, pra ver como é que vão ficar daqui pra frente os trabalhos.

Na nossa aldeia vivem 140 pessoas. Nós usávamos a casca de palha de paxiúba, mas hoje a gente entrou em parceria com a prefeitura e a prefeitura está fazendo casas populares de madeira. Isso não quer dizer que nós vamos ficar morando em casa só de madeira, nós vamos fazer a nossa casa mesmo tradicional. Então a gente está trabalhando dessa forma.

Na saúde, tem uma equipe multidisciplinar, que é da FUNASA, composta por 6 pessoas. O representante dessa equipe fica no pólo base de Porto Walter. Ele fica fazendo esta gestão: a cada 10 dias a equipe tem que estar em campo para fazer os atendimentos, a exemplo das vacinas. Nos atendimentos tem enfermeira, dentista, um auxiliar e um motorista. O doutor fica no município.

Nós temos também o nosso pajé. A gente está fazendo nossa farmácia viva. Essa farmácia viva que nós estamos construindo ela tem várias espécies de medicina, então a gente quer estar ampliando mais. E a gente estava fazendo essa preservação. Essas atividades são importantes porque quando a gente está fazendo um trabalho de campo, o idoso vai para o ensino de medicina, e conhecer outras ciências que tem ali. Por exemplo, no mapeamento da copaíba, tudo que é de bem a gente está classificando: a copaíba, a madeira de lei. A gente está fazendo uma picada e ali está pesquisando também a medicina pra saber onde está, pra quando for preciso, ir buscar. Então a preservação do lado tradicional está andando desta forma.

José Maria Pereira Arara, cacique geral do povo Arara

(Depoimento dado a Marcelo Murilo, na Aldeia Barão, durante o V Encontro de Culturas Indígenas, em outubro de 2008)

Meu nome é José Maria Pereira Arara. Sou o cacique geral do povo Arara, de 622 índios divididos em três aldeias. Minha aldeia fica no município de Porto Walter, três dias subindo o Rio Juruá, chegando ao município, entrando no Cruzeiro do Vale e andando cinco horas até chegar à primeira comunidade, que é Santo Antonio, e aí vai pra minha aldeia, que é a aldeia central do povo Arara, a aldeia Raimundo do Vale. A nossa terra hoje já é demarcada e nós trabalhamos com três aldeias - uma na Foz do Nilo e outra na Nova Acordo (além da central).

O nosso povo está trabalhando com organização de agrupamento, e isso tem fortalecido. A aldeia Raimundo do Vale, que é a central, tem 281 pessoas. Nas outras, uma tem 100 e outra menos de 100. Agora, com o mandato passado do prefeito, a gente construiu na área indígena 58 casas populares. Nas duas aldeias maiores temos saneamento, na outra não.

Na alimentação, a gente está muito pobre de peixe, peixe não existe. O rio tá muito seco e não existe a caça, nós ainda temos ao redor da aldeia um igarapé chamado Nilo. Ele é riquíssimo de caça. Sempre quando a gente faz um encontro, faz uma caçada de uma semana. Aí consegue trazer alimentação pra todos esses povos que se encontram naquela assembléia ou reunião.

Na saúde nós temos plano base com uma equipe contratada pela FUNASA que cuida da parte da saúde do povo Arara, fazendo todo mês o trabalho de saúde lá dentro da nossa terra. Nós só

não temos médicos, mas temos dentista, enfermeiros e auxiliares. O nosso pólo é dirigido por nós mesmos.

Os homens da aldeia trabalham na roça - até hoje acho que o povo Arara é o que vende mais farinha aqui na região do Juruá - e as mulheres trabalham mais na parte do artesanato. Tudo é construído pelas mulheres da nossa aldeia e é um trabalho de comunidade. É feito em conjunto e isso tem fortalecido muito nosso povo. No passado a gente não conhecia essa modalidade.

As criancinhas, elas estudam. Nós temos sete escolas e todas funcionando.

A maior produção do povo Arara é o açúcar e a farinha. O resto é aposentado, se vive mais da farinha.

A gente perdeu um pouco da cultura da gente, mas há dois anos temos buscado alternativas com os mais velhos, e isso tem fortalecido nossas crianças na sala de aula. Aí nós publicamos um livro - pra mostrar pra quem quiser - que está toda a nossa língua, dos antepassados, nós temos alguns armazenamentos guardados. A gente tem feito esse trabalho de resgate da tradição de nosso povo através de alguns recursos que a gente recebe pela Associação. E nós fomos premiados por esse resgate de nossa língua, e também para ajudar os velhinhos, que estão muito cansados, a gente está pagando uma ajuda de custo pra eles estarem mais na sala de aula pra fortalecer o nosso estudo.





Líbia Luíza dos Santos de Almeida Indigenista

O povo Ashaninka por muito tempo foi conhecido como Kampa ou Kamparia, termo amplamente utilizado pelos regionais. Mais recentemente, como processo afirmativo do povo, conseguiram que prevalecesse sua autodenominação, Ashaninka, que significa Seres Humanos.

A língua Ashaninka pertence ao ramo ocidental da família lingüística Arawak, juntamente com os Piro, Matsinguenga, Amuesha, Nomatsinguenga, formando o conjunto pré-andino.

No Brasil a população Ashaninka está estimada em 1.057 pessoas, distribuídas em seis terras indígenas, sendo três delas compartilhadas com outros povos, inclusive com os isolados, ou seja, povos indígenas que não mantêm relações regulares com as demais sociedades. No município de Feijó, a Terra Indígena (TI) Jaminawa/Envira é habitada por 134 Ashaninka; na TI Riozinho do Alto Envira a população estimada é de 15 pessoas e na Terra Indígena Kampa e Isolados do Rio Envira em 358 habitantes. Em Tarauacá, na TI Kampa do Igarapé

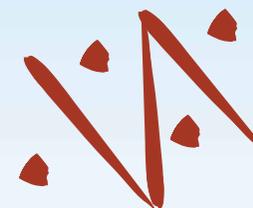
Primavera, a população totaliza 30 pessoas. E no Município de Marechal Thaumaturgo, na Terra Indígena Kaxinawá/Ashaninka do Rio Breu, vivem 70 Ashaninka. Por fim, a TI Kampa do Rio Amônia reúne 450 pessoas, se tornando a principal terra indígena Ashaninka devido a trajetória de suas lideranças e aos trabalhos que vêm desenvolvendo nos últimos anos.

Os Ashaninka vieram do Peru no final do século XIX, a fim de se refugiarem das áreas de ocorrência do caucho, a castilloa elástica. Por ser um povo reconhecidamente guerreiro, foram atraídos para se incorporar ao sistema seringalista que objetivava expulsar os povos indígenas da região para a exploração do látex. Assim, os patrões promoveram o acirramento de brigas com os Amawaka, seus inimigos tradicionais. Em troca desse serviço, os Ashaninka recebiam produtos manufaturados, tornando-os dependentes dos patrões seringalistas e caucheiros.

Uma característica do povo Ashaninka é a mobilidade, outrora impulsionada por questões econômicas (a busca de lugares ricos em recursos naturais e a procura de “bons patrões”) e agora por razões sociais (casamentos e visitas a parentes) e religiosas (morte). No verão, as famílias costumam viajar dias para visitar os parentes e realizar trocas ritualizadas, chamadas ayõpare, ou mesmo para acampar nas praias, para

5 Ashaninka

Valorização Cultural,
responsabilidade ambiental
e alternativa econômica





Samuel Pianko, patriarca da família
1983

cultura. Segundo a antropóloga Margarete Mendes, o piarentsi permeia todos os aspectos da cosmologia Ashaninka e dinamiza as relações sociais, políticas, econômicas e espirituais.

Os Ashaninka moram em palafitas para se proteger de enchentes e animais. Costumam dormir em esteiras feitas de fibra vegetal. Suas vestimentas tradicionais (kitarentsi), conhecidas como cusmas, são feitas em algodão, tingidas com corantes naturais e confeccionadas artesanalmente pelas mulheres durante semanas. As vestes Ashaninka têm uma peculiaridade: as masculinas têm cortes e desenhos verticais e as femininas sempre horizontais.

No Rio Amônia, a comunidade Ashaninka possui duas organizações, a Associação Apiwtxa e a Cooperativa Ayôpare, de caráter político e comercial, respectivamente, que representam os interesses do povo junto a outras organizações indígenas e da sociedade civil e aos órgãos de governo.

O povo Ashaninka visa a qualidade de vida, que em sua concepção se fundamenta no tripé valorização cultural, responsabilidade ambiental e alternativa econômica. Por acreditar nesse conceito, as lideranças Ashaninka do Rio Amônia têm se articulado junto a aliados no setor público e privado para a implantação de projetos que melhorem a qualidade de vida, não somente para sua comunidade, mas para toda a população regional do Alto Juruá. No entanto, quando necessário, não hesitam em se mobilizar para garantir os seus direitos: assim foi quando, como resultado de ação civil pública movida pela Procuradoria da República no Acre, a União Federal foi sentenciada, por meio da FUNAI, IBAMA, Exército, Polícia Federal e Ministério das Relações Exteriores, a cumprir seu papel de proteger as populações indígenas, os recursos naturais e a fronteira nacional.

As atividades predatórias em curso no lado peruano da fronteira internacional têm se configurado no maior problema enfrentado pelos Ashaninka do Rio Amônia, que há cerca de dez anos sofrem com a invasão de sua terra indígena por madeireiros daquele país. Enquanto no Brasil a faixa de fronteira está reservada a terras indígenas e unidades de conservação, no lado

peruano está destinada às concessões madeiras e de petróleo e gás, fazendo as populações tradicionais enfrentarem conflitos com diferentes empresas. Essa luta tem mobilizado setores ambientais de ambos os países com o intuito de frear o crescente desmatamento ocorrido, inclusive, no Parque Nacional da Serra do Divisor. Organizações indígenas e da sociedade civil, como a Comissão Pró-Índio do Acre e a SOS Amazônia, têm se esforçado para influir nas políticas públicas, por meio do Grupo de Trabalho para a Proteção Transfronteiriça da Serra do Divisor e Alto Juruá (Brasil/Peru), composto por indígenas, ONGs e governos.

Uma proposta inovadora e ousada do povo Ashaninka foi a criação, em 2007, do Yorenka Átame - Centro Saberes de Floresta, defronte à sede do Município de Marechal Thaumaturgo. O Centro constitui um espaço para promover os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, através de intercâmbios de experiências entre os povos, aconselhamento dos mais velhos, oficinas técnicas e seminários. E o mais importante: dar aplicabilidade ao saberes adquiridos, respeitando as diversidades de cada comunidade envolvida. Esse é um sonho de mais de uma década, que se tornou realidade com o apoio, principalmente, de uma extensa rede de amigos e aliados do povo Ashaninka, que acreditou no potencial desse projeto.

Os Ashaninka perceberam que o desafio de manter os rios limpos, com peixes e tracajás, a floresta por perto para retirar madeira para fazer casas, alimentos diários e matéria-prima para artesanatos, ter ar puro e temperatura agradável pressupunha envolver os seus vizinhos, a fim de diminuir a pressão sobre seu território. Desta forma, mudar a perspectiva dos vizinhos brasileiros e peruanos em relação ao meio ambiente se mostrou estratégia fundamental à melhoria da qualidade de vida tão almejada. Em virtude desta compreensão, os projetos se estenderam às comunidades indígenas e de seringueiros e agricultores no Alto Juruá, para juntas formularem alternativas econômicas à exploração madeira, à criação de gado, à caça e à pesca predatória. Nesta iniciativa, os Ashaninka têm procurado divulgar o Plano de



Gestão Territorial e Ambiental da sua terra, construído coletivamente para orientar os projetos comunitários relativos aos manejos da flora (murmuru, kamarãpi, jaci, cedro, aguano) e de fauna (capivara, jacaré); ao plantio de roçados e à implantação de sistemas agroflorestais (SAFs), à criação de animais (abelha, tracajás), ao planejamento da aldeia, ao saneamento básico e à fiscalização territorial.

Essa premissa também incentivou as lideranças Ashaninka do Amônia a iniciar uma colaboração com as comunidades Ashaninka dos rios Breu e Envira, a fim de desenvolver ações de fortalecimento cultural e econômico, e unificar a identidade Ashaninka no Brasil.

Referências bibliográficas:

- ASSESSORIA ESPECIAL DOS POVOS INDÍGENAS. 2009. "Situação dos Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre". Rio Branco, mimeo, fevereiro.
- ASSOCIAÇÃO ASHANINKA DO RIO AMÔNIA. 2007. Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kampa do Rio Amônia. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre, 82 pg.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2001. "Programa de desenvolvimento sustentável do Estado do Acre: Assuntos Indígenas". Rio de Janeiro, mimeo, 85pg.
- MENDES, Margarete Kitaka. 1991. "Etnografia preliminar dos Ashaninka da Amazônia brasileira". (Dissertação de Mestrado ao Departamento de Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas). São Paulo, mimeo, novembro.
- MONTAGNER, Delvair. 2000. Ashaninka: povo de arribação. Brasília, FUNAI (Folder do XXI Moitará, promovido pela FUNAI em comemoração ao Dia do Índio).
- PIMENTA, José. 2002. "Índio não é todo igual. A construção Ashaninka da história e da política interétnica". 2002. (Tese de Doutorado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade de Brasília). Brasília, mimeo.

pesca e coletar ovos de tracajá. Por esse motivo foram também chamados de "povo de arribação".

O povo Ashaninka do Rio Amônia se organiza em grupos locais, ligados por relações de parentesco em torno do homem mais velho, compreendendo uma unidade política - podendo chegar a uma aglutinação maior, a chefia. Ao chefe, ou kuraka, cabem as decisões relacionadas à comunidade. Atualmente essas chefias são raras, devido à grande dispersão e aos deslocamentos das famílias. No Brasil existem comunidades mais sedentárias, como é o caso dos Ashaninka do Rio Amônia, que estabeleceram fortes relações com sua terra.

A economia Ashaninka se baseia na agricultura de subsistência, principalmente de mandioca, que constitui sua base alimentar. Porém, cultivam diversas espécies de tubérculos e frutíferas. Sua economia ainda se compõe de animais de caça, dentre eles porquinho, veado e queixada; a pesca nos rios e em lagos naturais e açudes comunitários; e a coleta de sementes e fibras para confecção de artesanatos.

A cultura material Ashaninka se traduz em seu maior orgulho. Apesar das vicissitudes, conseguiram manter uma diversidade de artesanatos, e ainda, transformá-los na principal fonte de comércio para a obtenção de mercadorias e produtos industrializados. O artesanato Ashaninka obedece ao critério da funcionalidade - podendo ser dividido em indumentárias, equipamentos domésticos, instrumentos musicais e armas - e se utiliza de diversas técnicas e matérias-primas.

Grandes apreciadores de música, os Ashaninka são exímios produtores de instrumentos musicais, como o piyopiarentsi (ou arco de boca), tambores e flautas, usados para animar o piarentsi (a caçumada), que a cada festa fortalece a

O uso dos recursos naturais no artesanato Ashaninka

Komāyari Ashaninka

Todas as famílias Ashaninka sabem fazer o artesanato, tanto o homem como a mulher, e esse conhecimento é repassado de pais aos filhos.

As velhas artesãs sempre fizeram seus próprios artesanatos, tanto para o uso próprio como para comercializar. Existem alguns artesanatos como pulseira de linha de algodão, Īpitharētsi, que é feito da envira do pothothoniro; tem também a patxaka, que antigamente as pessoas enchiam de caiçuma para dar para aos parentes.

Além da tecelagem feita pelas mulheres, os Ashaninka fazem outros tipos de artesanatos como: cachimbo, arco e flecha, tambor, totama, sōkari, showirētsi, txoshiki, urucum, chapéu, mala, kishiri, kotxara, pulseiras, cordão, brinco, esteira, tsiwetari, paineiro (kātsire).

A Tecelagem

A tecelagem tradicional Ashaninka é um dos principais trabalhos das mulheres. São elas que sabem tudo sobre o tecido. Elas plantam o algodão, colhem, fiam, torcem o fio e tingem com cascas, folhas ou raízes de pau, também com uma qualidade de barro de cor escura. Dependendo da cor que ela quer fazer a linha, faz os desenhos no tecido, usando um tipo de material para fazer a tinta.

Antes das mulheres fazerem o tear, elas vão à mata tirar várias cores de tinta para tingir a linha, para o tecido ficar colorido e bonito.

Na floresta Ashaninka tem uma variedade de tintas, como: pastake, ketake, kiritsisane, ietsiritaxe e outros. As mães levam as filhas para a mata e vão dizendo as cores; e como é que faz para tirar da floresta, de modo que não prejudique as árvores.

São as mulheres que fazem o tear e em alguns meses elas tecem e o tecido fica pronto, para o uso do esposo e também para comercializar. Elas fazem cushma para os filhos e maridos e também bolsa e tipóia, para carregar o neném.

Essa tecelagem é muito forte, ela é repassada de mãe para filha, oralmente e na prática.



Foto: Malu Ochoa - Acervo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/AC

: Mulher Ashaninka tecendo na Aldeia Apiwtxa-
: Terra Indígena Kampa do Rio Amônia. 2005

Vestimenta

A vestimenta Ashaninka, segundo as histórias que os velhos da aldeia contam, vem desde o início do povo.

Antigamente, antes dos Ashaninka terem contato com os brancos, homens e mulheres usavam a cushma, que era feita de algodão, que as mulheres mesmo plantavam nos roçados. E ainda hoje essa cultura é muito viva.

De uns anos para cá, somente homens continuaram a usar a cushma tradicional, e as mulheres passaram a usar cushma de tecido comprado na cidade - mas o modelo, a cor e os desenhos continuam tradicionais, com seus enfeites.

Os homens usam colares, bolsa, chapéu e um lenço no pescoço; e as mulheres usam tipóia, Ashimeiri, um fio feito de palha de cana brava, pingente com pena de animais colorido e pregado na cushma em cada lado do braço.

As festas, músicas e instrumentos

Komāyari Ashaninka Valdete da Silva Pinhanta

Antigamente, o nosso povo Ashaninka tinha as festas bem organizadas pelos pais de família ou pelo Oshipio (chefe do grupo). Nesse tempo, muitos velhos contam que tudo que aprenderam para realizar as brincadeiras nas festas de Piyarentsi, foi através do Pitsitsiroyte - um espírito de muito poder, que controla um mundo que fica entre o nosso povo, aqui na terra, e o de Pawa (Deus). E ele, no início do surgimento do nosso povo Ashaninka, tinha poder de aparecer para nos ajudar.

No Piyarentsi (caiçumada) ele ensinou a tocar Sōkari e Tāpō, que são dois instrumentos com som muito forte, e sempre quando são tocados pelos Ashaninka estão ligando o pensamento com o mundo espiritual.

Dentro do Piyarentsi tem as danças que são músicas mais abertas, para todos participarem, como: Pirātātsi, Koyāna, que participam homens e mulheres, onde cantam lembrando momentos de tristeza, alegria, paixão, raiva, poder de ervas atraentes e disputa de quem bebe mais.

Todas essas músicas só se tocam se tiver Piyarentsi. A dona da casa buzina de manhã, e todos que escutam, sabem que ali vai ter festa. Essa festa é por família: quando termina o Piyarentsi numa família, a festa continua na outra família que tem Piyarentsi.

As festas do povo Ashaninka podem acontecer em qualquer momento, não tem data nem dia da semana. Seguimos o calendário tradicional, pela lua quando nova, cheia; assim também o ano, pelo clima do tempo e floração das árvores e plantas.

As bebidas são feitas de macaxeira, pupunha e milho, pelas mulheres, os homens são responsáveis de plantar a macaxeira.

As festas tradicionais são chamadas de Weshiriyātsi, Piyarentsi, Piaratatsi e Sokaretsi. Dentro delas existem vários ritmos das músicas, também os instrumentos e as festas ou danças. Porque cada coisa tem seu nome e seus jeitos de seguir as regras, maneiras de brincar, cantar e dançar.



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

.....
Apresentação cultural da delegação Ashaninka durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Moisé Pinhanta, Presidente da Apiwtxa, vestindo indumentária tradicional durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre outubro de 2008

As músicas e os sentimentos

Wanderléia Pinhanta

As músicas Ashaninka são cantadas e tocadas com alguns instrumentos feitos pelos próprios Ashaninka.

Os Ashaninka sempre costumam fazer suas festas com músicas cantadas e acompanhadas com tambor e flautas.

Uma música que é usada nas horas tristes é a do arquinho. É uma música que tocamos quando estamos pensando no amor que está distante, é tocada onde não tem muito barulho, porque ela tem um som baixo e apaixonado.

A música do Piaratatsi é uma música cantada e organizada pelos mais velhos, onde as mulheres ficam de um lado e os homens de outro, a música é um desafio das mulheres aos homens e dos homens às mulheres.

A música do Sokari são os homens que tocam, são músicas antigas que os mais velhos tocam lembrando do passado.

Tem tipos de músicas que são tocadas em momentos em que todos se reúnem para a festa do Piyarentsi. Falam de pássaros, falam de ervas aromáticas que os Ashaninka usam para conquistar as mulheres.

Washeretätsi é uma música de apaixonamento, e ela é cantada pelos homens, com tambor.

Torerëka tsika é tocada pelos homens e pelas mulheres e cantada com Sökari.

A música do arquinho é tocada nas horas tristes, sem ter barulho; ela é tocada mais pelas mulheres quando estão lembrando o amor que está longe.

Toyoyo teräka é música apaixonada, se canta para lembrar de alguém, e é tocada com tambor.

Washeretätsi opêpe é música pra lembrar o amor que está longe e o coração apaixonado, é tocada no tambor. Pitsitsiroiriki é cantada pelos homens e pelas mulheres e tocada com sokari.



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Tem outras músicas que são do Kamaräpi, que é um momento importante para o pajé tomar o kamaräpi, para se concentrar e planejar o futuro da nossa comunidade e para curar algumas doenças.

Os sons que saem da floresta

Raimundo Ashaninka

O povo Ashaninka tem vários tipos de instrumentos musicais, que costuma usar nas festas tradicionais e no dia-a-dia. Os instrumentos musicais são feitos pelos homens; apenas um que a mulher também faz, que é o arco de tocar (Piyopiretsi). Todos os instrumentos são: tambor (Taapo), flauta (Sokari), flauta (Showiretsi) e outra flauta (Totama), todas essas flautas são diferentes.

Todos esses instrumentos são feitos e tocados pelos homens nas festas de Piyrepsi. Um dos instrumentos mais antigos e tradicionais é o sokari - o tambor.

O tambor é feito de cedro ou mutamba, que são madeiras leves, e pele de animais como macaco, cutia e porquinho da mata. Para prender o couro na madeira, usam cipó; e para afinar o tambor usam uma corda de embaúba.

A flauta Showiretsi é um instrumento feito de taboca, furada com seis buracos. A flauta Sokari é feito de uma espécie de taboquinha, são cinco canos, e a flauta Totama, também da mesma taboquinha mais leve, com doze canos.

A luta pela terra, o início dos direitos

Moisés Pinhanta Ashaninka

O início da luta pela terra foi mais ou menos em 1987, quando chegaram os representantes da FUNAI, Terri e Macedo. Eles começaram a falar sobre os direitos que o índio tem garantidos na Constituição Federal. Daí, o povo Ashaninka começou a lutar pela terra, com as lideranças Antônio e Francisco, que começaram a sair da aldeia para participar de assembleias com outras lideranças indígenas em Cruzeiro do Sul e em Rio Branco. Assim eles descobriram como procurar os direitos e aos poucos conseguiram ir até Brasília discutir com o presidente da FUNAI.

Naquele tempo, não se ouvia falar em reservas, nem de índios, nem de seringueiro; nem em parques, nem prefeitura, nem em deputado e vereadores, só se ouvia falar sobre seringal, patrões e marreteiros. Tudo era coisa que não existia para quem morava aqui. E o tempo veio passando: pessoas que começaram a vir pra cá, falar de leis, sobre donos de terras. Apareceram algumas pessoas, representantes da FUNAI, para visitar nosso povo; falaram sobre outros povos

indígenas que já tinham reservas e que estavam defendendo suas terras que, até então, para nós, eram coisas muito novas.

As pessoas da FUNAI vieram se apresentar e dizer assim: "...Nós estamos aqui para trazer pra vocês informações dos direitos que vocês têm; dos órgãos responsáveis para cuidar de terras indígenas e, ao mesmo tempo, dessas questões todas que vêm acontecendo, sobre as invasões dessas terras, que vocês são os legítimos donos..." - nós nem acreditávamos que éramos donos dessas terras porque não se ouvia falar de leis e direitos.

Direito, nessa época, era de quem tinha dinheiro, de quem falava mais alto, de quem tinha transporte para ir e voltar. A gente achava que eles eram os donos de tudo, a gente os considerava como os maiores da região.

· Representante do povo Ashaninka durante competição de arco e flexa no I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

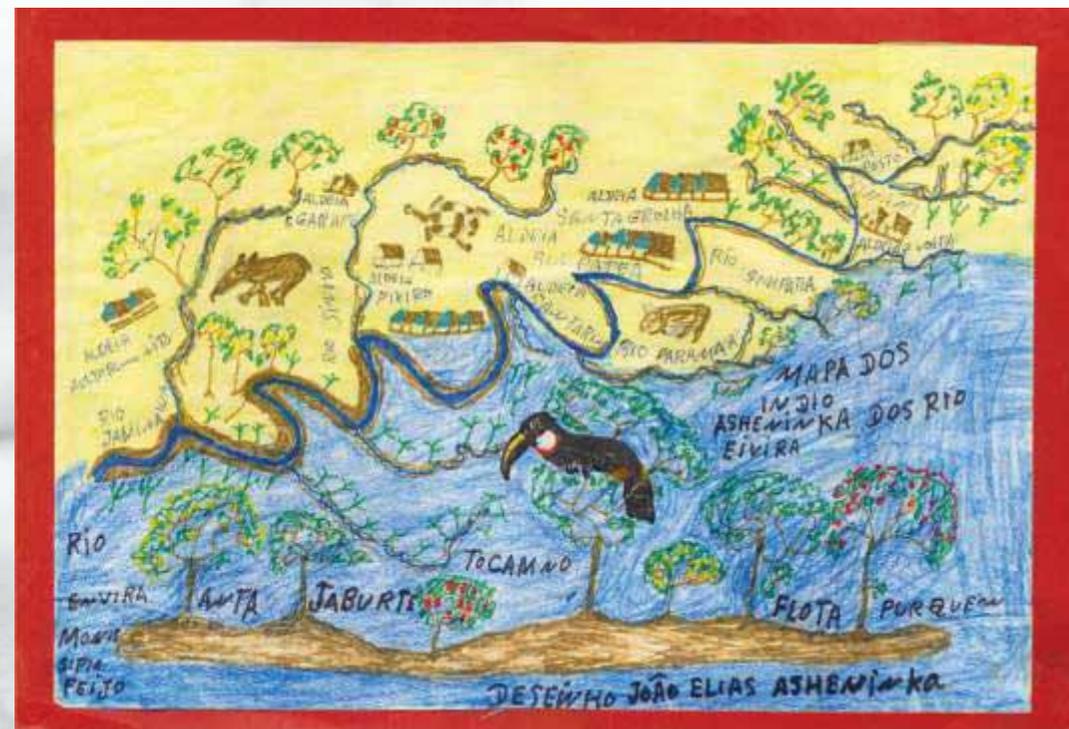
Território Ashaninka, local de muita fartura

Francisco Pianko Ashaninka

O nosso povo ficava mais no Rio Ucayali, no Peru, mas ele descobriu essa fronteira, as cabeceiras de rios: Amônia, Juruá, Breu e Envira. Nosso povo nunca foi pelo lado do Purus porque a concentração era muito grande de outros povos, naquela região. Sempre procuravam rios com muitas praias grandes, que é um jeito muito nosso, Ashaninka, rio de tamanho médio, com muito peixe e caça, que não fosse um rio muito grande; tudo isso tem muito a ver com a nossa cultura. Então, quando alguém escreve sobre a história da ocupação do nosso povo aqui no Acre, ele pergunta: “Faz tempo que você mora aqui?” “Moro, faz tempo”; “Quanto tempo?”; “Ah, os meus filhos, uns nasceram aqui, outros nasceram no Juruá”.

Então as pessoas se baseiam nessas informações. Quando a gente começa a ver que há outras histórias, não é simplesmente uma questão de morar. Nós viemos morar aqui, construir as nossas casas, a partir do momento que nós começamos a ver que dava para morar, e quando a gente teve vontade de morar, ou porque queríamos mudar de canto.

Quando começamos a ter os primeiros contatos com os brancos que vieram para nosso local de moradia, começaram os primeiros contatos com os peruanos, apareceram os brasileiros e a gente não saiu de onde estava. Nós sabíamos que era território da gente, mas não sabíamos se era do Brasil, se era do Peru. Porque

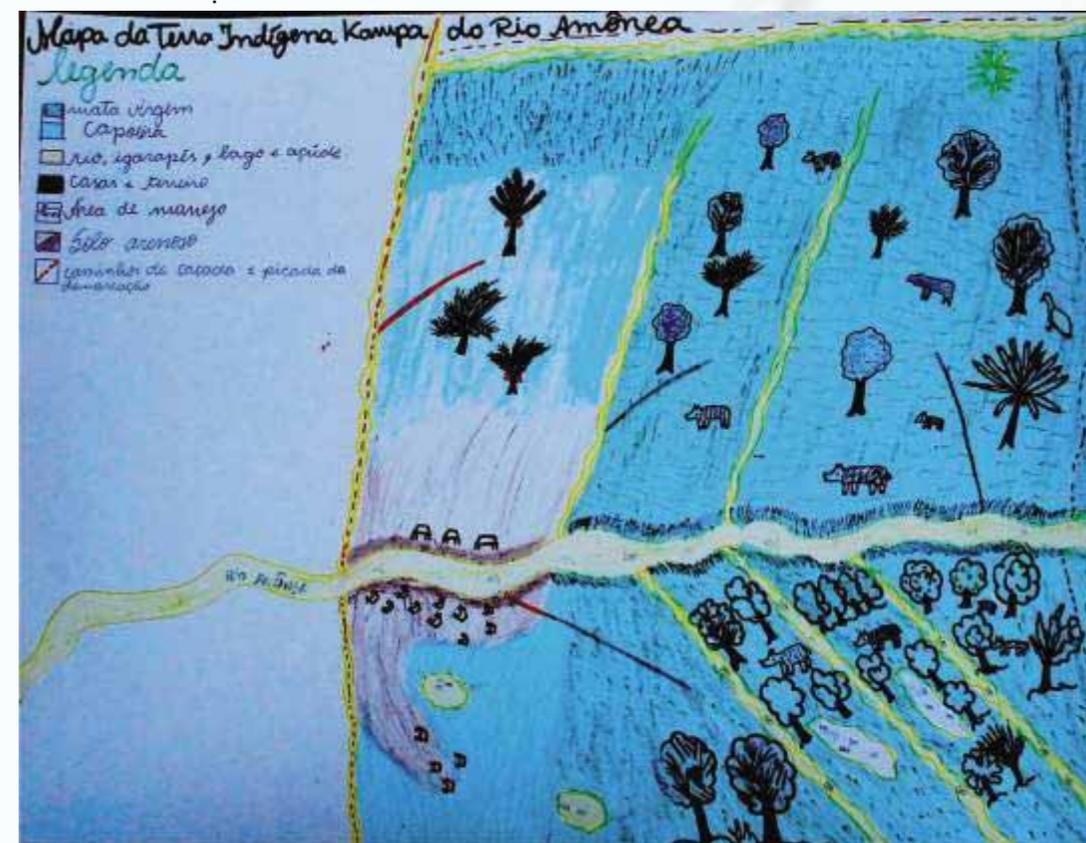


Mapa da Terra Indígena Kampa e Isolados do Rio Envira, elaborado por João Elias Acheninka, durante curso oferecido pela Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE.

Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE



Mapa da parte inferior da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, desenhado por professor Ashaninka durante curso oferecido pela Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE.



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

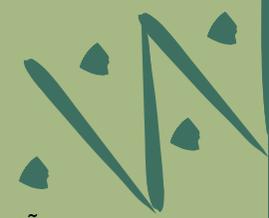
eram dois povos, duas línguas diferentes que estavam aparecendo no nosso território.

O meu povo conta também histórias de quando teve um conflito grande entre o Brasil e o Peru (trata-se do “Fogo do Amônia”, em 1904). Na hora que começou o conflito, todo mundo do meu povo saiu porque não estava entendendo nada (...). Então todo mundo saiu e foi dar uma volta. “Vamos sair daqui, deixar o pessoal brigar, porque não sei o que está acontecendo”. Ninguém entendia nada. Depois de alguns anos, os wiracochas (brancos) voltaram, quando voltaram, encontraram pessoas dizendo “Aqui é Brasil; aqui é Peru”. Começaram a colocar isso na cabeça do nosso povo Ashaninka. O pessoal começou a se instalar mesmo, fazendo casa. Não foi a gente que foi para o Brasil, foi o Brasil que veio até nós. Nem a gente foi para o Peru.

Nós somos daqui mesmo. Somos da bacia do Ucayali, conhecemos essas cabeceiras todas, conhecemos o Juruá, conhecemos a serra também, a gente conhece tudo isso.

Temos os nossos períodos de viagens coletivas para ir buscar as nossas matérias para fazer artesanato, a gente faz as pescarias, a gente viaja pelos rios, sempre foi assim. A gente ocupava todo esse espaço, a gente andava por todos esses cantos e ninguém sabia de onde vinha esse pessoal branco. Vieram aparecendo, aparecendo cada vez mais e destruindo tudo...

Temos a certeza de que foram os brancos que vieram. “Foi o Brasil que veio para nosso território, foi o Peru que veio para cá e nós ficamos morando aqui.”



José Carlos dos Reis Meirelles Jr.
Sertanista e chefe da Frente de Proteção
Etnoambiental Rio Envira/FUNAI

No final do século 19, a colonização do Acre pela empresa seringalista deu início a um processo brutal contra os povos indígenas que viviam ao longo das bacias dos Rios Purus e Juruá.

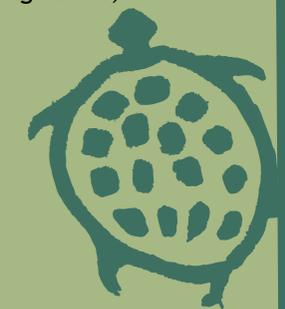
A instalação das sedes dos seringais nas beiras dos rios e das colocações de seringa no centro da mata invadiu os territórios dos índios, que, naturalmente, reagiram. Mas os invasores chegaram com armamento muito superior aos dos índios. Foi a guerra do arco e flecha contra o rifle Winchester 44, o famoso “papo-amarelo”.

Muitos índios foram mortos e alguns povos desapareceram sem que soubéssemos quem eram ou que línguas falavam. E quanto mais a empresa seringalista ia subindo os rios, mais índios iam sendo mortos para “limpar os seringais”.

Na década de 1910, quando a borracha caiu de preço por conta da entrada no mercado internacional da borracha dos seringais de cultivo na Malásia, houve uma mudança na atitude dos patrões seringalistas em relação aos índios. Não compensava mais financeiramente trazer gêneros alimentícios de Manaus e Belém, para que os seringueiros não se ocupassem com outra atividade senão a produção de borracha. Era melhor, então, fazer contato; “amansar os índios brabos”, pois eles eram bons agricultores e abasteceriam os seringais de gêneros agrícolas, carne e peixe.

6 Isolados

Os índios
isolados no Acre



Vista aérea de uma maloca situada na cabeceira do Rio Humaitá, com a presença de índios isolados em posição de ataque, com arco e flecha, ao avião.
Abril de 2008

Foto: Gleilson Miranda - Arquivo: FPERE/CGM/FUNAI

Muitos povos indígenas entraram em contato nesta época - os Kaxinawá, Kulina (Madijá), Jamamadi, Yawanawá, Manchineri, além de outros povos de etnias Pano e Arawak - e foram trabalhar nos seringais. Bens como machados, facões, panelas, tecidos, miçangas, rifles e munição eram objetos de desejo de homens e mulheres indígenas. Para consegui-los trabalhavam muito mais que o necessário, num sistema assemelhado à escravidão.

Mas alguns povos indígenas não quiseram entrar em contato com os brancos. E à medida que os seringais se instalavam cada vez mais para as cabeceiras dos rios, estes povos procuraram se refugiar nas terras firmes, distantes dos seringais. Em alguns rios do Acre, como Iaco e o Chandless, no Envira e em outros afluentes do Juruá e do Purus, não existe a seringueira. Onde não existe seringueira, não existe seringal; e onde não existe seringal, não existem homens brancos. Foi exatamente aí, que esses povos indígenas conseguiram se esconder e sobreviver.

A empresa seringalista entrou definitivamente em crise no final da década de 1960, e nos anos 70 se iniciou a compra dos seringais por grupos agropecuários do Sul do País. Esta nova empreitada, principalmente nos altos rios (pela distância, dificuldade de acesso e término dos incentivos fiscais), também entrou em crise.

Não existia mais ninguém que financiasse a guerra aos “índios brabos”. E eles, lenta e persistentemente, voltaram a ocupar os territórios ancestrais. Encontraram instalados

Maloca dos isolados do Igarapé Xinane, na Terra Indígena Kampa e Isolados do Rio Envira. Esse grupo está migrando do Peru para o Brasil e chegou às terras acreanas há aproximados dois anos. Observa-se a presença de roçado, todo formado, com plantação de banana, mandioca, mamão, urucu. Abril de 2008

nesses territórios uns poucos brancos e outros índios - a maioria trazida pela empresa seringalista de outros lugares, de outros rios - que moravam em casas como a dos brancos, usavam roupa e caçavam com armas de fogo. Essa nova proximidade começou a gerar conflitos, principalmente entre índios contatados e índios isolados.

Em 1976, a Funai se instalou oficialmente no Estado do Acre. De maneira sistemática, tiveram início os processos de regularização das terras indígenas no Acre, por dever de ofício do Estado Brasileiro, através da Funai, e por pressão dos índios, organizações religiosas e da sociedade civil. Nesta época, todavia, os índios isolados não eram muito levados em conta no processo de regularização fundiária das terras indígenas. Mesmo porque os índios tinham que ser

consultados: só se demarcava terra para índio contatado. Os isolados, para o Estado, nem índios eram. Ainda. Seriam, depois de contatados.

Em 1988 a nova Constituição mudou a posição do Estado brasileiro em relação aos índios.

Ela diz que o Brasil é um país pluriétnico. E que os índios poderiam ser cidadãos brasileiros e índios ao mesmo tempo.

No mesmo ano, foi criado pela Funai o Departamento de Índios Isolados, que cuidaria só desses povos, além de uma nova política - baseada na proteção, e não no contato. Iniciou-se também outra modalidade de regularização fundiária: a demarcação de terra para índios isolados, sem a necessidade do contato. Garantiu-se, assim, o direito desses povos de assim permanecerem. O contato com os índios isolados deveria ocorrer como última opção, no sentido de resguardá-los de ameaça iminente. E seus territórios deveriam ser mantidos livres de qualquer atividade externa, econômica ou não. Se antes a política era contatar os “índios arredios” e integrá-los à comunidade nacional, hoje a política continua a ser a de protegê-los como povos isolados.

No Acre, em 1988, foi criada a Frente de Atração Rio Jordão, dois anos depois transformada em Frente de Contato Rio Envira e, em 1999, denominada como Frente de Proteção Etnoambiental Rio Envira, nome que permanece até hoje. Esta unidade da Funai tem a missão de proteger o território de quatro povos indígenas isolados em três terras indígenas: Kampa e Isolados do Rio Envira (232.795 hectares); Alto Tarauacá (142.619 hectares) e Riozinho do Alto Envira (260.970 hectares). A última foi fisicamente demarcada em novembro de 2008 e as outras duas já estão regularizadas.

A Frente de Proteção Etnoambiental Rio Envira possui dois postos de vigilância: um no Rio Envira, na foz do Igarapé Xinane, e outro no Rio Tarauacá, na foz do Igarapé Douro. No ano de 2010, pretende-se instalar um posto de vigilância no alto Rio Murú, afluente da margem direita do Rio Tarauacá. Esses postos têm a finalidade de proteger os territórios dos índios isolados para que eles possam continuar isolados até quando desejarem. Em cada um deles há seis trabalhadores, um auxiliar de sertanista e um sertanista que coordena os trabalhos.

Essas terras, nos últimos vinte anos, foram monitoradas 24 horas por dia, nos 365 dias do ano. Descobriu-se que nelas habitam três povos distintos, que possuem aldeias fixas e são

Maloca do povo que habita a Terra Indígena Riozinho do Alto Envira. Neste caso, as malocas são construções mais recentes e estão situadas no meio do mato, porém próximas ao roçado. Abril de 2008

Foto: Gleilson Miranda - Acervo: FPERE/CGII/FUNAI

agricultores; e outro que não tem agricultura, de caçadores e coletores, sem aldeia fixa. Não se sabe a autodenominação de nenhum desses povos. Os regionais os chamam de índios brabos; os Kampa, de Amahuacas e os Kaxinawá, de Jaminawa. Seus verdadeiros nomes, porém, só serão conhecidos no dia em que resolverem fazer contato - mas podemos supor que os três povos agricultores sejam de etnia Pano, e os caçadores e coletores de etnia Aruak.

Até abril de 2008 só sabia-se da existência, nessas terras, de três povos indígenas isolados. Mas a partir de um sobrevôo, realizado no final do mês de abril de 2008, constatou-se a existência do quarto povo, que está migrando do território peruano para o lado brasileiro da fronteira. Esta nova realidade tem causa conhecida e é ameaça real à integridade física e cultural deste povo e dos outros povos isolados da região.

Há três anos, a equipe da Frente de Proteção Etnoambiental constatou, baixando pelo rio Envira, nos primeiros repiquetes do início do inverno, pranchões de mogno vindos das cabeceiras do rio, do lado peruano. Logo em seguida, percebeu-se a movimentação de índios isolados, próximos à Frente, com um corte de cabelo diferente dos outros que já se tinha visto.

Do lado brasileiro, até o presente momento, os índios isolados e seus territórios no Estado do Acre estão protegidos, e livres de ameaças externas. Nesses 20 anos sua população, estima-se, duplicou.

Nas cabeceiras dos rios Purus e Juruá, no Peru, existem áreas reservadas para índios isolados. Mesmo assim, grandes explorações de madeira, legais e ilegais, se estendem por toda essa região. Há notícias de que esta exploração tem matado e deslocado essas populações. Alguns desses índios estão agora migrando para o território brasileiro.



Vista aérea do Posto de Vigilância Xinane, principal base da Frente de Proteção Etnoambiental do Rio Envira. Abril de 2008

Foto: Gleilson Miranda - Acervo: FPERE/CGII/FUNAI

Este último fato, em si, não representa nenhum problema. Afinal, os isolados não conhecem nem reconhecem as nossas fronteiras. São anteriores a elas. O problema é que as fronteiras entre eles (estas sim, criadas por eles) estão sendo mudadas por forças externas. E quando um povo invade o território de outro, via de regra, ocorrem conflitos. Os índios Kampa, Kulina e Kaxinawá estão preocupados com o aparecimento de índios isolados nas proximidades de suas aldeias. Se já houve conflito entre os isolados, não se sabe.

As cabeceiras dos rios Madeira, Juruá e Purus, três dos principais tributários da margem direita do rio Amazonas, estão em território peruano. E nelas já existe exploração de madeira, garimpos despejando mercúrio nos rios, e está sendo iniciada a exploração de petróleo e gás. Todas estas atividades sem nenhuma preocupação ambiental.

Esta região é um complexo cultural e ambiental único, que pertence ao Brasil e ao Peru. Deve ser política comum dos dois países preservá-la. Nela habita a maior população de índios isolados do planeta e uma enorme quantidade de etnias conhecidas de outros índios. Nela nascem três grandes rios da bacia amazônica. Nela existe uma das maiores biodiversidades do planeta, por ser transição da Amazônia para a Cordilheira dos Andes. Os acreanos, particularmente, vivem nessas terras; respiram seu ar, bebem suas águas e comem seus alimentos. Preservá-las é questão de consciência e de sobrevivência.

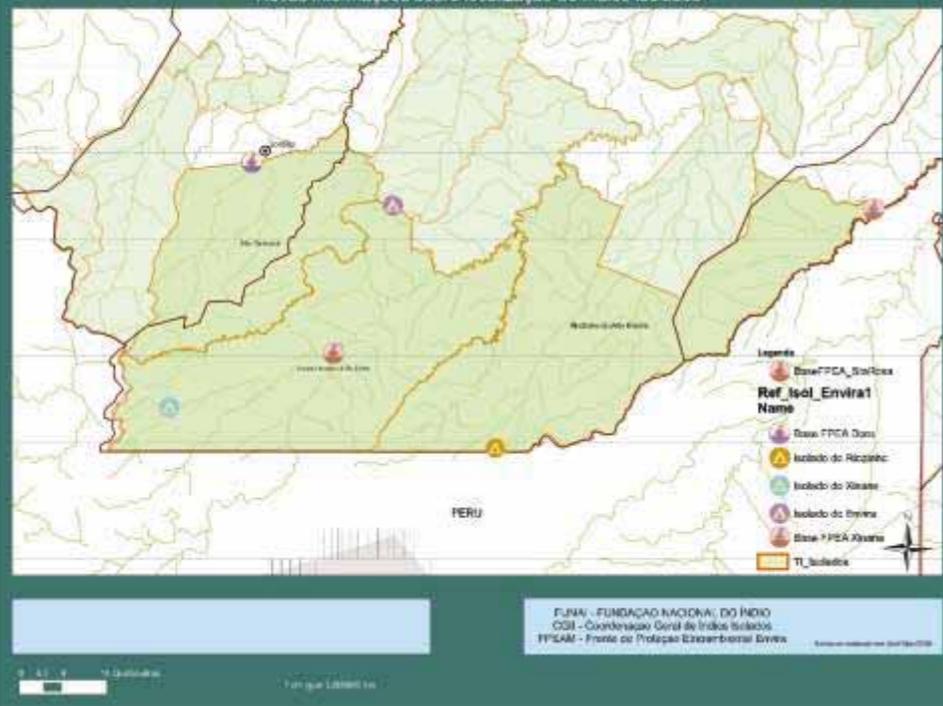


Foto: Gleilson Miranda - Acervo: FPERE/CGII/FUNAI

Vista aérea de maloca nas cabeceiras do rio Humaitá, com a presença de índios isolados armados com arco e flecha, em posição de ataque ao avião. Observa-se no detalhe que somente os homens estão armados, usam cabelos longos preso por uma espécie de tiara, usam cinto com folhas presas na parte de trás e estão pintados de urucum (vermelho). Outro detalhe é a presença de indivíduo todo pintado de jenipapo (preto) sem portar armamento. Observa-se ainda, no interior das malocas paneiros e algodão.

LOCALIZAÇÃO DE ÍNDIOS ISOLADOS NAS TERRAS INDÍGENAS SOB VIGILÂNCIA DA FPERE

Novas informações sobre localização de Índios Isolados



Mapa do mosaico de três terras indígenas habitadas e utilizadas pelos índios isolados nas cabeceiras dos rios Tarauacá e Envira. Nele, estão identificados os três locais onde estão situadas as malocas dos isolados, assim como a localização dos dois postos de vigilância da FPERE. (CGII/FUNAI, 2008).

Fonte: CGII/FUNAI

Referências bibliográficas

AQUINO, Terri Valle de Aquino & TENÊ KAXINAWÁ, Getúlio Sales. 1988. "Índios brabos atacam na fronteira do Acre com o Peru". A Gazeta (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 2 de outubro.

AQUINO, Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 1996. "Os Kaxinawá e os brabos: territórios e deslocamentos populacionais na fronteira do Acre com o Peru". Travessia. Revista do Migrante, São Paulo, N° 24, janeiro-abril, pg. 29-38.

_____. 2006. "Geopolítica das fronteiras acreanas com o Peru e os povos indígenas". (Texto de Subsídio ao Eixo do Cultural Político, do Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre - Fase II). Rio de Janeiro/Rio Branco, mimeo, fevereiro, 57 pg.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2006. "Invasão de madeireiros peruanos no alto rio Envira: um chamado à atenção". Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 19 de fevereiro, pg. 22-23.

MEIRELLES, José Carlos dos Reis. 1987. "Os índios isolados da região entre as cabeceiras dos Rios Breu, Jordão, Tarauacá, Humaitá e Envira". Manaus, mimeo.

_____. 2007. "Índios isolados do Acre e seus territórios". Blog de Altino Machado, 9 de julho (<http://altino.blogspot.com/2007/07/ndios-isolados-e-territrios.html>).

_____. 2008. "Frente de Proteção Etnoambiental Rio Envira. Sobrevôo". Brasília, mimeo, 12 de maio.

_____. 2008. "Bicho perigoso mesmo é o capitalismo selvagem na floresta amazônica". Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 6 de julho, pg. 14-15.

_____. 2008. "População de isolados aumenta como resultado da proteção aos seus territórios". Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 27 de julho, pg. 18-19.

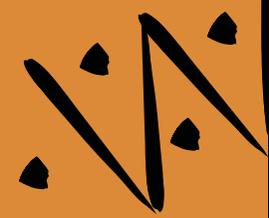
MEIRELLES, José Carlos dos Reis & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2007. "O povo que planta pedra"; "No tempo do novo "ouro negro": uma parábola". Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 4 de março, pg. 20-21.

_____. 2008. "Povos indígenas isolados no Estado do Acre: situação atual, políticas de proteção, dinâmicas fronteiriças e agendas binacionais". (Apresentação no "Encuentro Regional para garantizar la protección y el respeto de los derechos de los pueblos indígenas en aislamiento y contacto inicial de la frontera Perú-Brasil", organizado pelo CIPIACI, FENAMAD e CTI). Pucallpa, Ucayali, 31 de outubro, 42 pg.

PEREIRA NETO, Antônio. 1987. "Projeto para a Instalação da Frente de Atração Rio Jordão, na Jurisdição da Administração Regional de Rio Branco/Ac - 5ª Superintendência Executiva Regional". Brasília, mimeo, fevereiro.

_____. 1999. "Relatório técnico de identificação e delimitação da Terra Indígena Alto Tarauacá, Município de Jordão-Ac, em cumprimento à Portaria N° 483/Pres, de 22 de maio de 1998". Rio Branco, mimeo, dezembro.

VIEIRA, Maria Elisa Guedes. 2005. "Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Riozinho do Alto Envira". Brasília, mimeo.



Maria Rodrigues da Silva
Historiadora

Os Jaminawa, falantes de idioma da família lingüística Pano, vivem atualmente em cinco terras indígenas: Cabeceira do Rio Acre, em Assis Brasil; Mamoadate, esta partilhada com os Manchineri; Jaminawa do Rio Caeté e Jaminawa do Guajará, ambas no Município de Sena Madureira; e Jaminawa do Igarapé Preto, localizada no Município de Cruzeiro do Sul. Também são encontradas populações Jaminawa no Peru e Bolívia. Segundo dados fornecidos pela Assessoria Especial dos Povos Indígenas, no Estado do Acre, têm uma população de 1.009 indivíduos.

É difícil escrever acerca de grupos que passaram a vida andando pelos seringais e cauchais, no Brasil, no Peru e na Bolívia dispersos e deixando poucos vestígios materiais de sua história. Os primeiros contatos entre as populações indígenas, seringalistas e caucheiros ocasionaram, além das “correrias”, o acirramento induzido dos conflitos intertribais, a introdução de doenças e a dispersão desses grupos pelas principais cabeceiras dos rios que hoje banham o Estado do Acre.

O povo Jaminawa é originário dos vales dos rios Ucayali e Juruá. Após o contato com caucheiros peruanos e exploradores nordestinos durante a abertura dos seringais da região acreana, vários grupos que viviam por essa região, como os Xixinawa (gente do quati), Kununawa (gente da orelha de pau), Yawanawá (gente do

queixada), Mastanawa (gente do socado), Bashonawa (gente da mucura) e Sharanawa (gente boa) acabaram formando um grupo só, com a denominação de Jaminawa, atribuída pelos não-índios. Isso se deu por vários motivos, dentre eles, a disseminação de doenças e epidemias, o que levou à morte de centenas de indígenas e até mesmo povos inteiros.

A “junção” dessas diferenças culminou por ocasionar marcantes divergências internas que não se resolveram até os dias atuais. Desde os anos 90, devido a graves problemas e conflitos internos, seus integrantes começaram a deixar suas aldeias e a ocupar as cidades acreanas de Assis Brasil, Brasiléia, Sena Madureira e Rio Branco. Isso acarretou, ao longo do tempo, diversos problemas típicos da vida nas grandes cidades para muitos desses indígenas. Desde então, setores da opinião pública, e até mesmo a imprensa, passaram a questionar a política indigenista - sobretudo no tocante à demarcação de terras indígenas no Estado do Acre - e esse fenômeno da vinda de famílias Jaminawa para as cidades. O argumento usado é que essas ações de regularização fundiária não surtem o efeito desejado, pois os indígenas abandonam suas terras e vêm para as cidades para viver em situação de mendicância, expondo velhos e crianças aos perigos das ruas, à prostituição e ao alcoolismo.

7 Jaminawa



Foto: Beth Lins - Acrevo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Jaminawa

Mulher Jaminawa com adornos e pinturas tradicionais, inclusive com perfuração no septo do nariz durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



Foto: Geisleu Salvatore - Acervo: Biblioteca da Floresta Marina Silva

Mulher Jaminawa, com pinturas tradicionais no rosto, presente no V Encontro de Culturas Indígenas - Regional do Purus. julho de 2008

Apesar de todas as dificuldades enfrentadas, a resistência cultural do povo Jaminawa é algo a destacar. A cultura material, ou seja, o artesanato passa hoje por um processo de revitalização, no qual a cerâmica, a tecelagem e a cestaria têm sido as práticas mais enfatizadas. A tradição da cerâmica foi praticamente abandonada, sobretudo pelos mais jovens; no entanto, os mais idosos ainda detêm as técnicas do feito. Em todas as aldeias há a presença dos guardiões da memória e da tradição ancestral, que acabam assumindo o papel de repassá-las às novas gerações, perpetuando seus costumes milenares.

Os Jaminawa são um povo que possui um repertório riquíssimo de narrativas míticas, músicas xamânicas e líricas. Até hoje guardam muitos traços de sua cultura original, tais como sua língua tradicional e hábitos nômades e guerreiros. E por falar em guerreiros, no tempo das malocas costumavam trabalhar com flechas, que na língua materna chamam de piya kati, com as quais matavam vários animais, tais como o porquinho, peixe, macaco, anta, queixada e outros, além de utilizá-la nos conflitos com outros povos.

Recentemente, a Gerência de Educação Escolar Indígena da Secretaria de Estado de Educação publicou a cartilha “Jaminawa”, escrita por um grupo de professores bilíngües (língua do povo Jaminawa e portuguesa) e monolíngües (em português). Esse material foi pensado para instrumentalizar os professores com materiais didáticos escritos, assegurando o ensino escolar bilíngüe. Isso porque uma parcela considerável da população Jaminawa é falante apenas da língua portuguesa.



Família Jaminawa acampada na praia. Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre. 1996

Foto: Malú Ochoa - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre/CPI/AC



Mulher Jaminawa na Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre. 1996



Foto: Malú Ochoa - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre/CPI/AC

Os Jaminawa utilizam em seus rituais de cura o shori (ayahuasca), bebida bastante usada por vários grupos indígenas da região amazônica. O shori é um elo de ligação entre o céu e a terra, o fio condutor entre os seres humanos e os espíritos. Para eles, o shori, ao ser tomado, é remédio que traz saúde para o corpo. Costumam aplicar também o bagaço do cipó sob as partes doentes do corpo.

Nas relações de parentesco, tratam uns aos outros por yura, ou “parentes”. Os membros de outras etnias também são yura, enquanto que o não índio é dawa.

Costumam realizar o mariri, dança tradicional, com certa frequência. Antes do contato, costumavam furar o septo do nariz ou o queixo para colocar enfeites. Após o contato, foram gradativamente “esquecendo” esse hábito: apenas os mais idosos, que têm o nariz ou o queixo furado, usam esses enfeites com maior regularidade.

A moradia dos Jaminawa é simples, construída em paxiúba, coberta de palha, tradicionalmente com uma varanda, um cômodo para dormir e uma cozinha, onde fica o jirau usado para lavar utensílios. Essa forma de construção foi absorvida durante a convivência nos seringais após o contato com os não-índios.

Foto: Gealieu Salvatore - Acervo: Biblioteca da Floresta Marina Silva



Criança Jaminawa presente no V Encontro de Culturas Indígenas - Regional do Purus, julho de 2008

Em relação ao trabalho, costumam caçar, pescar e plantar roçado. A banana e a macaxeira constituem as principais bases da alimentação. A macaxeira é utilizada para fazer caiçuma e comer cozida, junto com a carne de peixe ou de caça. A banana é utilizada de diversas formas: cozida, assada, torrada no óleo, como mingau, cozida

verde com peixe ou no mingau de banana com água e leite. O jerimum também é bastante apreciado. Este último costuma ser plantado com a formação das praias durante o verão, período em que os rios e igarapés secam e o povo Jaminawa aproveita para plantar, além do jerimum, melancia, feijão e amendoim. As famílias trabalham nos seus roçados, garantindo a autonomia para sua subsistência. Os homens cuidam do roçado e as mulheres ajudam na colheita e no preparo da comida. A criação de animais é feita por diversos motivos, quer seja pela necessidade de suprir de forma mais pronta a alimentação, no caso dos carneiros, patos e galinhas; ou ainda para se ter uma poupança em situações de dificuldades (como o gado) ou mesmo para a lida com as criações, que é o caso de cavalos. Sobrevivem também com a troca entre os parentes, com quem distribuem a carne e o peixe.

Apresentação cultural da delegação Jaminawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Desenho do Professor Celso Lima Jaminawa, em curso de formação oferecido pela Gerência de Formação Escolar Indígena/SEE



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

Referências bibliográficas:

- ASSESSORIA ESPECIAL DOS POVOS INDÍGENAS. 2009. "Situação dos Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre". Rio Branco, mimeo, fevereiro.
- ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE YAMINAWA DO ALTO ACRE (ASCOYAC). 2008. "Nuku Xina (Nosso Pensamento). Plano de Gestão da Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre". Rio Branco, SEMA & AEPI, mimeo.
- CORREIA, Cloude de Souza; PIMENTA, José; MACIEL, Ney; AQUINO, Terri Valle de & PEREIRA, Valéria. 2006. "Etnozoneamento das Terras Indígenas Katukina/Kaxinawá, Rio Gregório, Igarapé do Caucho, Kaxinawá da Colônia 27 e Jaminawa do Rio Caeté. Relatório Final (Volume 2): Terra Indígena Jaminawa do Rio Caeté". Rio Branco, SEMA; IMAC & SEPI, mimeo 56 pg.
- CRUZ, Tereza Almeida & FERREIRA, Paulo Roberto Nunes (org.). 2004. Retrato cultural dos Katukina, Kaxinawá, Shanenawa, Jaminawa e Manchineri. Rio Branco, Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour, 131 p.
- FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR (FEM) & CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). 2002. Povos do Acre: História Indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco.
- GOVERNO DO ESTADO DO ACRE. 2000. "Relatório Interinstitucional e Multidisciplinar realizado nas Aldeias Jaminawa do Seringal Boa Vista". Rio Branco, mimeo, junho;
- MARTINI, Andréia. 2003. "Levantamento Participativo de Recursos Naturais na Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre". Rio Branco, SEMA/IMAC, mimeo, 103 pg.
- SALGADO, Carlos Antônio Bezerra. 2002. "Diagnóstico Etnoambiental - Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre". Rio Branco, Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente - SECTMA, mimeo, julho.
- SAEZ, Oscar Calavia. 1994. "O nome e o tempo dos Yaminawa". (Tese de Doutorado em Antropologia à USP). São Paulo, mimeo.
- SILVA, Aderaldo Correia et al. 2004. Cartilha Jaminawa. Rio Branco: Secretaria de Estado de Educação.
- SILVA TUNUMÃ, José Correia da. 2006. "Jaminawa do Caeté: um povo tradicional em busca de terra e saúde para sobreviver no Acre". Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 5 de fevereiro, pg. 22-23.



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Mulher Jaminawa com adornos, pinturas tradicionais, inclusive perfuração no septo do nariz durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



É preciso vencer as diferenças

CONFLITOS INTERNOS SÃO DESAFIOS PARA A ORGANIZAÇÃO E O FORTALECIMENTO SÓCIO-CULTURAL DOS JAMINAWA-ARARA

Vássia Silveira
Jornalista

O povo Jaminawa-Arara pertence à família lingüística Pano e vive na região do Alto Juruá, no Município de Marechal Thaumaturgo. Este grupo, formado por descendentes das etnias Jaminawa e Arara, foi primeiro identificado por um grupo técnico da FUNAI em final da década de 70, nas cabeceiras dos rios Tejo, Bagé e Humaitá. Estudos posteriores serviram para que essa região fosse identificada como território tradicional dos índios Arara, dando início ao processo de reconhecimento da Terra Indígena Jaminawa-Arara do Rio Bagé, área de 28.926 hectares, regularizada em 1999.

A história deste povo tem origem no avanço das frentes extrativistas que a partir do final de século 19 e do início do século 20 foram responsáveis pela dispersão de vários povos que habitavam o Vale do Juruá, incluindo índios Jaminawa e Arara. Longe de seus grupos de origem, os índios acabaram formando famílias com parceiros de outras etnias (até mesmo com não-índios da região). No caso dos Jaminawa e Arara, a mistura foi tão significativa que acabou formando um novo povo.

8 Jaminawa Arara



Jaminawa Arara do Rio Bagé
presentes ao V Encontro de
Culturas Indígenas, na Terra
Indígena Poyanawa.
Outubro 2008

Hoje, com uma população formada por 287 pessoas, os Jaminawa-Arara enfrentam diversos problemas que vêm desde a época dos seringais. Nas aldeias da Terra Indígena (Buritizal, São Sebastião, Siqueira e Bom Futuro), apenas os mais velhos conhecem a língua nativa e os desafios do grupo perpassam sua organização sócio-cultural, abalada por desavenças e conflitos internos.

O artesanato praticamente não é produzido, apesar de saberem fazer arcos e flechas, paneiros, jamaxis e peças em cerâmica. Os rituais de festa e outras expressões culturais, como o uso do kampô e da ayahuasca, também

foram deixados para trás pelos Jaminawa-Arara. Mas há entre eles uma pajé: Esmerada Silva Moreira, ou Jacoani, na língua indígena.

Suas casas obedecem ao estilo de construção regional, com paredes e assoalhos de paxiúba, cobertas com palha. As famílias praticam a agricultura de subsistência, com destaque para o cultivo da mandioca: os homens abrem os roçados, enquanto as mulheres são responsáveis pelo plantio e os cuidados com a roça. A produção de farinha é outra atividade que envolve todos os membros da família. Praticam também a caça e a pesca, além da extração de seringa, incentivados pelo subsídio da borracha, criado pelo Governo do Acre em 1999.

Para esses índios, que sobreviveram ao violento contato com as frentes extrativistas do início do século 20, o grande desafio agora é vencer as diferenças internas, avançando no processo de organização social; e no fortalecimento cultural e político de seu povo.



Jaminawa Arara do Rio Bagé
presentes ao V Encontro de
Culturas Indígenas, na Terra
Indígena Poyanawa.
Outubro 2008



Referências bibliográficas:

- ASSESSORIA ESPECIAL DOS POVOS INDÍGENAS. 2009. "Situação dos Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre". Rio Branco, mimeo, fevereiro.
- FUNDAÇÃO DE CULTURA ELIAS MANSOUR. Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural. 2004. "Relatório Jaminawa-Arara". Rio Branco, mimeo, agosto, 34 pg.
- FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR (FEM) & CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). 2002. Povos do Acre: História Indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco, FEM.
- Instituto Socioambiental. Povos Indígenas do Brasil (<http://pib.socioambiental.org>).



Mulher Katukina realizando pintura corporal, com urucum, durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

Os Katukina hoje

Edilene Coffaci de Lima
Antropóloga, professora da
Universidade Federal do Paraná

Os Katukina, povo falante de uma língua pano, têm atualmente uma população de aproximadamente 650 pessoas, distribuídas em duas Terras Indígenas, uma no rio Gregório e outra no rio Campinas. Os mais velhos dizem que “Katukina” foi um nome “dado pelo governo”. As únicas auto-denominações existentes e amplamente aceitas referem-se aos seis clãs nos quais os Katukina se dividem: Varinawa (povo do Sol), Kamanawa (povo da Onça), Satanawa (povo da Lontra), Waninawa (povo da Pupunha), Nainawa (povo do Céu) e Numanawa (povo da Juriti). Nos dias de hoje, insatisfeitos com o nome pelo qual se tornaram conhecidos entre os brancos, que não tem qualquer significado em sua própria língua, os Katukina dizem se chamar, em sua própria língua, Noke Kuin, que pode ser traduzido livremente como “a gente verdadeira”. Noke Kuin, que pouco a pouco começa a aparecer nos materiais produzidos por eles próprios, pretende dar conta da diversidade do grupo como um todo.

Suas aldeias estão localizadas em duas terras indígenas. A Terra Indígena Rio Gregório, a primeira demarcada no Estado do Acre (1983), tem 187.400 hectares, foi homologada em 1991 e teve seus limites revistos em 2005. Nesta Terra Indígena moram também os Yawanawá, que, não faz muito tempo, ocupavam apenas sua porção sul; mas que agora alcançam também a direção rumo ao norte, como no antigo seringal Sete Estrelas. Para os índios que vivem ali, o núcleo urbano mais próximo é a cidade de Tarauacá, localizada a menos de 60 quilômetros.

9 Katukina





Criança Katukina usando pintura corporal durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Já a Terra Indígena Campinas/Katukina possui 32.624 hectares, foi demarcada em 1984 e homologada nove anos depois. É cortada pela BR-364 por 18 quilômetros, o que tem causado significativos impactos sociais e ambientais, como veremos adiante. A cidade mais próxima é Cruzeiro do Sul, para onde sempre dirigem, seja para o recebimento das aposentadorias e salários (professores e agentes de saúde, entre outros), para a aquisição de mercadorias no comércio local e para atendimento médico, nos casos em que não é possível resolver nas aldeias.

Atualmente mora na TI do rio Gregório a menor parte da população katukina, não mais que 60 pessoas, reunidas em duas aldeias: Timbauba (no rio Gregório) e Numanawa (no rio Tauari). Todas as demais estão estabelecidas na TI do rio Campinas, com 32.624 hectares, que se localiza a cerca de 60 quilômetros de Cruzeiro do Sul. Ali os Katukina se distribuem em cinco aldeias (Campinas, Varinawa, Samaúma, Masheya e Bananeira), todas localizadas ao longo das margens da rodovia.

Os Katukina - assim como os demais grupos indígenas da região - foram praticamente cercados quando se iniciou a exploração econômica da região, por volta de 1880, quando a

borracha nativa começou a ser explorada. A região que habitavam foi invadida por peruanos e brasileiros, que chegavam de lados opostos.

Missionários, viajantes e agentes governamentais fizeram o registro de inúmeras "correrias" - incursões cujo objetivo era eliminar as populações indígenas para liberação dos seringais -, organizadas por caucheiros peruanos e proprietários de seringais. A solução encontrada para escapar do terror das "correrias", segundo os próprios Katukina, foi dispersar-se na região. Sem condição de viverem reunidos, passaram a perambular pela floresta, vivendo da caça, coleta e de assaltos aos roçados que encontravam pelo caminho, pois não mais podiam fazer os seus, uma vez que seriam uma pista fácil que inevitavelmente levaria os brancos de volta até eles. Além disso, os deslocamentos eram impulsionados também pela crença de que os espíritos dos mortos, saudosos de seus parentes, poderiam vir à terra para buscá-los. Como as "correrias" resultavam em muitas mortes, eram, então, muitos os deslocamentos.

As "correrias" tiveram um fim, porém os Katukina ainda guardam com horror as lembranças transmitidas por seus pais e avós, que falam de fugas e desencontros pelas matas e são repletas de imagens de corpos mutilados e marcados pela violência.

Neste vai e vem entre rios e seringais, a referência é sempre o rio Gregório, precisamente o seringal Sete Estrelas, para onde os Katukina sempre retornavam após períodos, de duração variável, em diferentes locais. As mudanças de um rio ou de um seringal para outro são parte da memória katukina, cujos pontos principais de passagem eram os seringais Sete Estrelas e Caxinauá no rio Gregório, Universo no rio Tarauacá, e Guarani e Bom Futuro no riozinho da Liberdade.

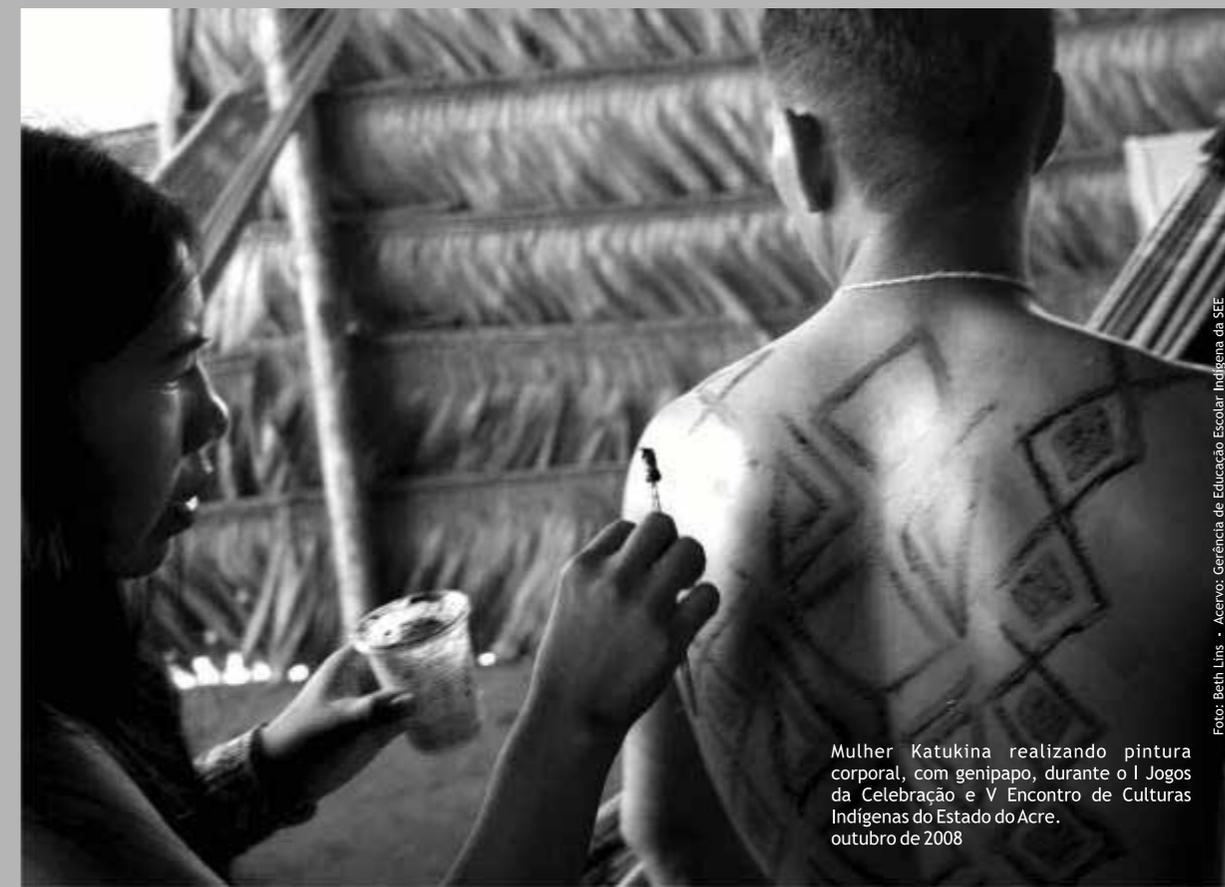
Os Katukina, nos primeiros anos da década de 1970, participaram das obras de abertura da rodovia BR-364 e, após sua conclusão, estabeleceram-se no local onde a maior parte de sua população reside atualmente, na TI do rio Campinas. De 1972, quando se concluiu a obra de abertura da BR-364, até 2000, todo o tráfego de veículos era feito na estrada terra e, por essa

razão, dependia das condições climáticas. O tráfego só era possível nos meses de "verão". Nos demais meses do ano a rodovia era intransitável, dadas as chuvas que caem na região. A sazonalidade do funcionamento da rodovia garantiu por vários anos certa redução dos impactos da estrada na vida dos Katukina e das demais etnias indígenas localizadas na região. Contudo, no final da década de 1990 este quadro foi completamente alterado, pois se iniciaram as obras de asfaltamento da rodovia. Em 1998 teve início o asfaltamento da rodovia nas proximidades de Cruzeiro do Sul. A partir de 2000 as obras de pavimentação avançaram sobre e além do território katukina.

Os impactos sociais e ambientais do início da pavimentação da rodovia já são evidentes na região. Entre outras coisas, o aumento do número de veículos transitando na rodovia levou muitas pessoas estranhas para dentro da Terra Indígena, afugentou os animais de caça e comprometeu significativamente a dieta alimentar dos Katukina,

cujo cardápio cada vez mais incorpora produtos adquiridos nos mercados de Cruzeiro do Sul, como açúcar, café, óleo, arroz, macarrão, peixe e frango congelados. Ao lado dos produtos industrializados, a dieta dos Katukina conta com significativo aporte de produtos de seus próprios roçados, dos quais muito se orgulham: são várias qualidades de macaxeira, inhame, batata-doce, taioba, banana, cana-de-açúcar e mamão, entre outros. A carne de caça, bastante apreciada, vai se tornando item cada vez mais raro em suas refeições, dados os impactos do asfaltamento da BR-364 e as contínuas invasões feitas por caçadores profissionais.

São muitas as mudanças iniciadas desde a pavimentação da rodovia e o cotidiano dos moradores da TI do rio Campinas está bastante alterado. Se não bastasse o que já foi escrito acima sobre as mudanças na dieta alimentar, suas casas estão também modificadas: antes de paxiúba e telhado de palha, agora são construídas em madeira serrada, com portas e janelas com



Mulher Katukina realizando pintura corporal, com genipapo, durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Crianças Katukina usando pintura corporal durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

trancas. Outrora suas casas, no modelo regional (de paxiúba e palha) não tinham paredes, ou tinham apenas em um compartimento reservado ao dormitório. A insegurança é o principal motivo a justificar essas modificações arquitetônicas. São, afinal, várias as pessoas estranhas ao grupo transitando dentro de suas terras e a desconfiança e temor ganham cada vez mais espaço. Essa desconfiança não se dá, é importante dizer, no vazio. Em outubro de 2005, desentendimentos entre alguns jovens katukina e brancos vizinhos da TI do rio Campinas, resultaram em um trágico conflito, quando morreram dois homens: um katukina e um branco.

Chama a atenção entre os Katukina o domínio de sua própria língua. Apesar da proximidade da cidade de Cruzeiro do Sul, eles são vigorosos na manutenção dela e de vários de seus costumes nativos. Nos últimos anos, ficou bastante conhecido, em todo Acre e por todo o Brasil, por exemplo, o uso do kampô ou kambô, a “vacina de sapo” como se diz na região do rio Juruá.

De acordo com os Katukina, o kampô é tido como uma substância capaz de combater diversos males, notadamente a panema (o azar na caça) e a tikish, “preguiça” (ou a falta de disposição para a realização de atividades exigidas para a plena vida social). O kampô é também indicado para garantir a boa saúde, para fazer as pessoas gordas e fortes. Homens e mulheres aplicam o kampô de diferentes maneiras: um homem jovem recebe a aplicação do kampô nos braços e peito; já as mulheres, crianças e velhos, recebem a aplicação apenas nas pernas.

Referências bibliográficas

- LIMA, Edilene Coffacci de. 1994. “Katukina: história e organização social de um grupo pano do alto Juruá”. (Dissertação de Mestrado à Universidade de São Paulo). São Paulo, mimeo.
- _____. 2000. “BR-364: a saída para o Pacífico no caminho dos Katukina”. In: Instituto Socioambiental. Aconteceu Povos Indígenas no Brasil 1996-2000. São Paulo, ISA.
- _____. 2005a. “Os impactos do asfaltamento da BR-364 na vida dos Katukina do rio Campinas”. Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 8 de maio, pp. 16-17.
- _____. 2005b. “Kampu, kampô, kambô: os usos do sapo-verde entre os Katukina”. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, número 32, 2005, pp. 254-267.
- MARTINS, Homero M. e GÓES, Paulo Roberto H. 2005. “BR-364: quem duvidaria da tragédia?”. Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 12 e 13 de outubro. pp. 22-23.



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Apesar da proximidade e frequência com que visitam Cruzeiro do Sul, não há Katukina que planeje viver permanentemente ali. Todos vão à cidade, mas para estadias breves. As pessoas que precisaram ficar na cidade por períodos mais prolongados, não guardam boas lembranças. Embora a cidade interesse aos Katukina e chame a atenção pelo volume de bens industrializados em circulação, também amedronta: nela fala-se uma língua distinta, que poucos dominam, paga-se para morar, comer e até beber água. Para os Katukina, a profusão de “coisas bonitas” disponíveis na cidade contrasta com a falta de um dos valores mais apreciados em suas relações pessoais: a generosidade, a partilha.

Cantorias do povo Katukina

Francisco Alves Katukina Teka
(Informações de José da Silva Katukina, 1999)

Quando o povo Katukina vai tomar cipó, tem que ter uma pessoa pra coordenar durante a noite toda. Essa pessoa que fica responsável procura vários tipos de cantoria, mas não são todos que servem para cantar na hora que a gente toma o cipó, só se cantam duas cantorias. A primeira cantoria, o povo Katukina chama Sahit desde nossos antepassados que o povo Katukina vem usando até os dias de hoje. A Segunda Cantoria, nós chamamos Dha- Tsara- Passo.

Na época de plantar banana, antes de queimar o roçado, todos da comunidade nos reunimos para se manifestar, para os filhotes de banana crescer mais rápido. Essa cantoria o povo Katukina usa somente no início do verão.

Outra cantoria, nós chamamos de Txatxa-Kawa, isso quer dizer que quando a comunidade faz uma grande pescaria no igarapé ou no rio, a liderança e pajé reúne a comunidade para todos trabalharem e cantarem juntos, para todos ficarem felizes no serviço.

Temos ainda a cantoria do Uhi Kochowe . É das pessoas que sabem quando vai chover - e essa pessoa que sabe é sempre o mais velho. Quando o tempo fica fechado de nuvens, ele sabe que vai chover. Ele toma rapé ou cigarro bem grande, no momento do tempo fechado, sopra a fumaça e de repente o tempo fica bem limpo.

Uma cantoria que o nosso povo Katukina usa no dia a dia chama Awa-Taninã. Essa cantoria somente as mulheres que cantam. Na hora que os homens vão caçar, elas pegam um pedaço de envira ou cipó títica, mais ou menos de dois metros, elas passam o cipó no pescoço do homem e vão puxando devagarzinho e cantando, dizendo o nome da caça. O homem sempre mata caça bem grande.

- Apresentação cultural do povo Katukina durante
- o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas
- Indígenas do Estado do Acre.
- outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

* Textos de autoria indígena extraídos do livro o Povo Katukina. CPI/AC

Surgimento da floresta

Depoimento de Txuki Katukina transcrito e traduzido por Benjamim Shere Katukina

Na floresta, quando os índios Katukina criaram-se, quando eles se geraram índios Katukina, não havia nada; não havia árvores, não havia comida, não tinha nada. Os Katukina falaram: “Não temos nada para comer”. Eles andaram procurando o que comer. Chegaram em um roçado grande, de uma tribo de Waninawa, só eles que tinham muitas coisas: mamão, cana, banana, pupunha; só eles que tinham, mas era uma tribo miserável, não davam nada para ninguém. As muitas tribos que se geraram, e não tinham nada para comer, foram atrás dessa tribo Waninawa, que tinha muitas coisas para comer, mas era uma tribo miserável.

Os Katukina pediram um caroço de pupunha para plantar. Os Maninawa deram, mas só depois de cozinhar o caroço. Os Katukina plantavam, mas não nascia porque o caroço já estava cozido. Foi indo, foi indo, e quando chegou um tempo, foram roubar os caroços de pupunha. Tinha muitas pupunheiras em um canto: eles foram olhar, a pupunha estava caindo dos pés; eles abriram a pupunha e tinha caroço, então roubaram um caroço de pupunha. Juntaram aqueles caroços, foram plantar e começou a nascer a pupunha, foram atrás de roubar mais. Foram cinco ou seis pessoas atrás de roubar caroços de pupunha. Chegaram por lá e enquanto uns conversavam com os Maninawa, dois saíram para roubar os caroços de pupunha. Os katukina roubaram um bocado de caroços de pupunha e voltaram para a aldeia deles. Quando chegaram na aldeia, plantaram. Passaram dois, três meses, e a pupunha começou a nascer. A pupunha começou a soltar cachos, aumentou o número dos pés porque eles mesmos pegavam caroços para aumentar as pupunheiras.

Primeiramente os Katukina plantaram pupunha, depois eles foram pedir para os Maninawa a maniva de roça para plantar. Eles tiraram, mas cortaram bem miudinho, cozinham a maniva de roça, aí entregaram para os Katukina.

Mas quando plantaram, não nasceu. Um dia, os katukina chegaram na aldeia dos Maninawa para pedir mais, e perguntaram:

Mas como vocês plantam? Vocês deram para nós, e quando chegamos lá, na nossa aldeia, nós plantamos; passou muito tempo e não nasceu nenhum pé!

Ah, o jeito que nós plantamos ensinamos para vocês também.

Então nós queríamos pegar mais.

Os Maninawa tiraram maniva, cortaram tudo miudinho, pegaram um panelão grande, panelão de barro, encheram de maniva, cozinham todinha e depois entregaram para os Katukina. Levaram lá na aldeia deles, plantaram, mas não nasceu nenhum pé.

Inventaram que iriam roubar de novo, como roubaram os caroços de pupunha. Aí eles foram roubar, caminharam rumo de lá e chegaram na aldeia dos Maninawa: dois ficaram conversando e os outros judiaram o roçado lá para dentro, e roubaram a maniva de roça. Levaram três, quatro pedaços de maniva lá para a aldeia deles, aí cortaram bem miudinho, e começaram plantar. Com cinco, seis dias começou a nascer a roça.

- É o que nós achávamos: eles dão para nós cozida. Vamos roubar mais!

Foram lá de novo. Roubaram mais maniva de roça, plantaram, plantaram um bocado e nasceu todinha. Daí começaram a plantar roça.

- Passaram para as bananeiras:

Nós queremos plantar bananeiras, aí tem muitas bananeiras, vamos olhar.

Os Maninawa tiraram os filhos da bananeira bem miudinhos, “amanhã nós entregamos”, disseram para os Katukina, cozinham tudo e deram para eles levarem. Os Katukina levaram para a aldeia deles. Chegaram lá na aldeia deles, plantaram e não nasceu nenhum pé. Já sabiam porque os Maninawa estavam fazendo isso com eles: “Os Maninawa não querem que nós plantemos também. Então não vamos pedir mais, não. Nós vamos roubar”. Tinha um roçado grande e um bocado de gente chegou lá na aldeia dos Maninawa, uns ficaram conversando com eles e dois foram roubar filhos de banana. Roubaram 10 pés de banana, levaram lá para aldeia deles, plantaram e nasceram.

Começou assim, e passaram para a cana. “Vamos pedir cana para plantar”. Levaram duas pessoas para o roçado, os Maninawa juntaram pedaços de cana e falaram: “Amanhã nós entregamos”. Os Katukina ficaram lá, esperando, para ver onde escondiam a cana. Quando foi no outro dia, foram receber a cana dos Maninawa e levaram lá para aldeia deles. Quando plantaram, não nasceu nenhum pé, já estava cozido. Já sabiam que os Maninawa faziam isso, e os Katukina decidiram roubar, como já roubaram pupunha, banana, roça: “vamos roubar cana”. Foram lá de novo, um bocado ficou conversando quando chegaram na aldeia e dois judiaram lá no roçado, por trás, e roubaram cana; levaram 10 touceiras de cana lá para aldeia deles. Plantaram, e quando passou um mês a cana já estava nascendo todinha, que era uma beleza.

E assim foi, “Nós vamos roubar o milho”. Os Katukina foram atrás de roubar o milho, ficaram conversando com os Maninawa e um que estava conversando viu que tinha umas cinco espigas de milho em casa e pediu:

- Óh, me dá uma espiga de milho para comer assada.

- Tá bom!

Tirou uma espiga de milho. Descascou a espiga de milho, foi olhando. Os índios antigos não tinham roupa, não tinham nada onde esconder, aí ele pegou os caroços de milho. Não tinha aonde esconder, aí puxou a minhoca para fora, e encheu de caroços de milho. Quando encheu que não cabia mais gritou:

- Ai, eu estou doido para mijar.

Saiu, chegou num canto, pegou uma folha da mata, enrolou os caroços de milho e deixou-os lá, em um canto. E voltou de novo: enquanto outros conversavam, ele foi enchendo de novo com mais caroços de milho, dentro da minhoca dele. Enchia, enchia até que não cabia mais, aí dizia que estava doido para mijar. Saía, chegava no canto, pegava uma folha de pau, juntava com os outros caroços e deixava no mesmo canto. Voltava de novo, e enquanto os outros conversavam com os Maninawa, ele enchia de novo; enchia até que não cabia mais e saía para mijar, para tirar os caroços. Dizia que queria mijar de novo, estava tomando caçuma, conversando e

tomando caçuma, tirava caroço de milho e enchia. Até que terminou de pegar aquela espiga de milho. “Bom, já tá tarde. Nós vamos sair, vamos embora, vamos deixar para outro dia”. Saíram, chegaram lá na aldeia deles e plantaram aqueles caroços que tinham roubado: nasceu que era uma beleza! Aí começaram a plantar milho.

Com o tempo, os Maninawa semearam um bocado de mudubim. E os Katukina fizeram a mesma coisa: Eles foram lá atrás do mudubim. Os Maninawa não queriam dar, havia umas tribos que não queriam dar nada para ninguém. Os Katukina pediram para os Maninawa, mas eles só davam cozido, para não nascer lá na aldeia deles.

- Eu quero um palmo de mudubim daqueles!

- Aí o dono do mudubim subiu e deu para eles.

- Eu vou descascar e vou comer.

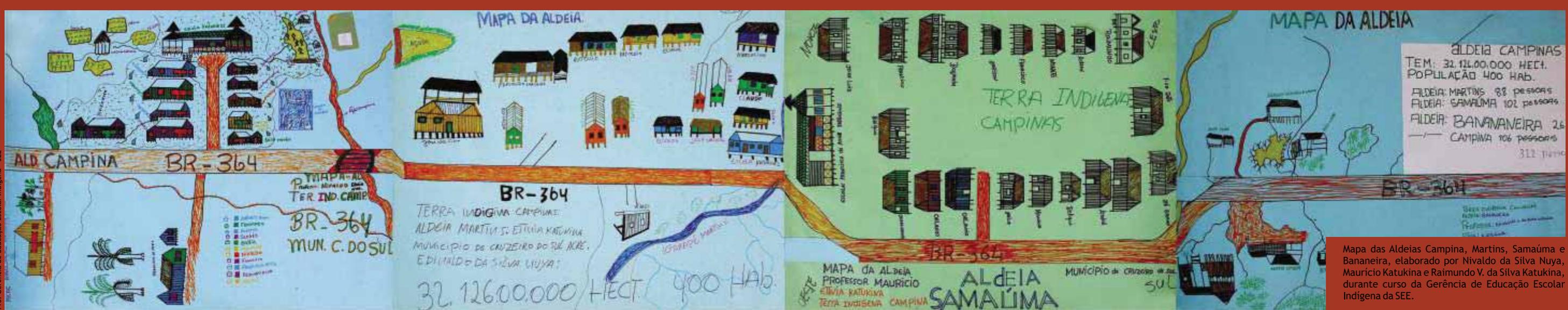
Um caroço ele botava na boca, enquanto mastigava pegava um caroço e colocava outro dentro da minhoca dele. Colocava dentro da minhoca dele até que não cabia mais.

- Aí, eu tô doido pra mijar!

Saiu e colocou os caroços em um canto. Passou meia hora, duas horas fazendo isso. Já tinha arrumado 12 caroços de mudubim. Aí inventaram que iam sair, pra ir embora para aldeia deles. Levaram para aldeia, plantaram e nasceu que era uma beleza.

Nessas alturas, os Katukina já têm tudo: tem cana, tem mamão, tem banana, tem mudubim, tem milho. Aí começaram a plantar, ficaram animados plantando, botaram o roçado. Eles mesmos começaram a plantar até que formaram o próprio plantio. Assim que foi começado na nossa história Katukina.

Quando se gerou a floresta ninguém não via nada, nem árvores, nem nada. Aí o velho, filho de Pinude - Pinude, que nós Katukina chama, é



Mapa das Aldeias Campina, Martins, Samaúma e Bananeira, elaborado por Nivaldo da Silva Nuya, Maurício Katukina e Raimundo V. da Silva Katukina, durante curso da Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE.

Deus né? Quando ele fez o mundo, não fez a floresta. O filho do velho, também filho de Pinude estava atrás de uma mulher, estava querendo conversar com a mulher, uma mulher solteira. Aí não tem mato para se esconder, nem nada; aí Pinude perguntou:

- O que é que meu filho está fazendo?

Um dos velhos disse:

- Olha, teu filho queria conversar com aquela mulher, mas não podia chegar por perto dela porque não tem nada para se esconder, não tem árvore para se esconder, chamar ela e conversar com ela.

O velho ficou com vergonha pelo filho dele:

- Oh, meu filho queria conversar com a mulher solteira, não podia chegar perto dela porque não tem mata, não tem nada, só tudo limpo.

- Apresentação cultural do povo Katukina durante
- o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas
- Indígenas do Estado do Acre.
- outubro de 2008

Deus falou assim:

- Amanhã, quando amanhecer o dia, por todo lado vai ser mata.

Quando foi anoitecer pediu para todo mundo se deitar em casa na rede. Só ele mesmo ficou, mais um velho. Pinude tirou cabelo do sovaco, soprou, soprou e jogou assim mesmo, em um canto. Quando amanheceu o dia, aí todo o mundo acordado:

- Rapaz, não tinha mato e já temos a mata toda!

Era mato como hoje. Ele fez isso, e até hoje tem mato por todo canto. Aí ele falou:

- Bem, meus filhos: Ontem eu tive muita vergonha por causa dos meus filhos, mas hoje tem mato para se esconderem, para qualquer um chamar uma mulher solteira para conversar lá dentro da mata. Pode, já tem muita mata.

Aí começaram a criar a floresta assim, é a história dos índios Katukina.

Oshe Shoviti

Hovini po'i yome paketa rakanôvi, yame shoní mahôvi, po'i eata yome paketa vopi ro'amaki, ea shôniya mawe, mãävi honi bika yamaki, shonimashovi poi hawe hanô yome hisovai nane, meitxa raskashovi poi so'ākara ea shonini ho'o niki. Shavama ôinhôshô hawe hanovi honi shoni, otchivi, nane tovâti meitxa raka shovi poi tava sanata vashev, mashôvi nane yasho vemanaki, hawe pastevi peisiri kai vaivi shava kianôvi. Âivo tsohākara e nane yashô hawe 'a tima paki pastevai po'i hanôvi hawe pichi vonâti honest rakashe. Poi honeshash rakashe. Poi voa, voa naivo ôitima vaiki hawe pichi vonâti vapeinivoâki, ôivi he mã'a vemnânã tioska rivi, nane havaí oiki poi wetsa pashorohawe kativis, oshe nakita txeshe ne'e misashe. Haska tishovi oshe keyosaki amisashe.

Surgimento da lua

Narrado por **Antônio Jaqueira Ne e**, traduzido por **Maurício da Silva Nii** e escrito por **Benjamim Shere Katukina**

Um homem foi procurar sua irmã que fazia poucos dias que tinha parido. Toda noite ele a procurava para ter relações sexuais com ela. A moça não sabia quem era e falou:

- Eu ganhei nenê há poucos dias, não posso dormir com você.

Mas, no escuro, ela não sabia quem era o rapaz. Ela falou:

- Vem depois de amanhã que eu converso com você.

Esse homem era muito teimoso e ia toda noite procurá-la. Ela ficou com raiva e pensou: “Se ele vier essa noite, eu vou esperar com jenipapo”. Quando ele chegou, a irmã tinha mexido o jenipapo e estava com ele na mão. Ele chegou e ela bateu na testa dele com a mão que tinha jenipapo. No outro dia o irmão dela sumiu da aldeia. Foram procurá-lo e ele estava escondido numa maleta de palha. Todos estavam presentes na aldeia, menos o irmão dela. Ela disse:

- Quem foi que eu bati essa noite com jenipapo que ainda não apareceu?

Ela contou a todos o que tinha acontecido e todos foram procurar quem tinha uma marca de jenipapo no rosto. O marido da moça foi quem o encontrou com o rosto preto de jenipapo. Então ela falou:

- Eu pensei que fosse outra pessoa...

O marido ficou com raiva e quando ia matá-lo ele fugiu. Ele disse:

- Eu estou com muita vergonha. Eu vou morar no céu e virar lua. No céu não existe lua, então, eu vou virar lua. Eu vou virar, mas vou ter relações com todo mundo: com a mãe, irmã, tia, avó... É por isso que a lua ainda hoje faz relação com filha, mãe, sobrinha, carius e outros Nawas. É a lua quem faz a menstruação. A mancha que a lua tem é jenipapo que a irmã dele marcou seu rosto.

A estrela grande era também um rapaz que quis dormir com a própria irmã, cunhado da lua. Ele foi descoberto, teve muita vergonha e foi então para o céu.

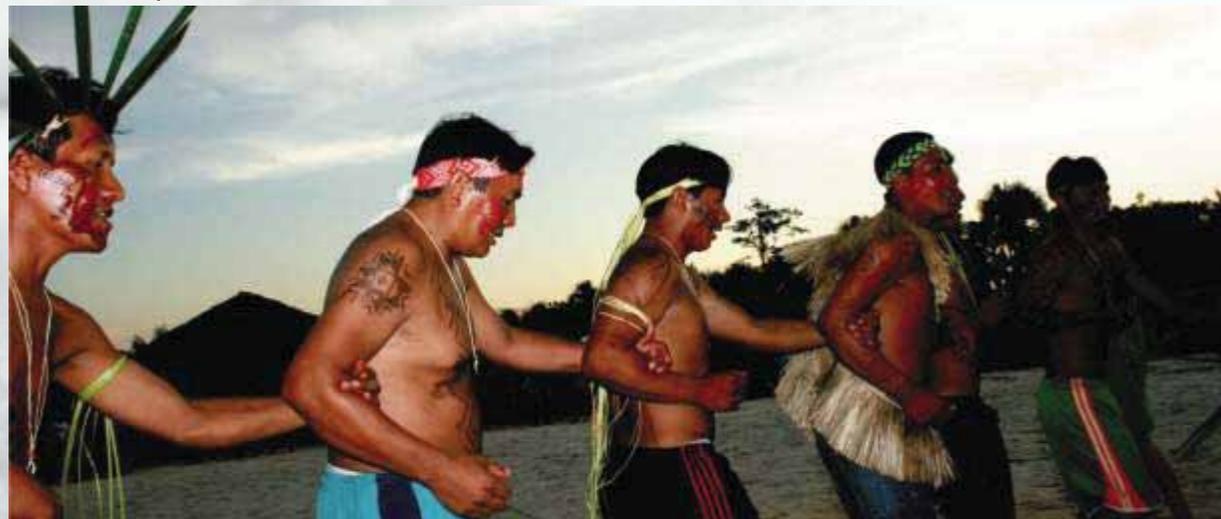
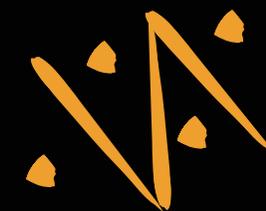


Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Homens Huni Kuĩ cheirando rapé de tabaco
I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas
Indígenas do Estado do Acre
outubro de 2008



Joaquim Maná Kaxinawá
Professor indígena bilíngüe e Coordenador
da Organização dos Professores Indígenas
do Acre - OPIAC.

Marcelo Piedrafita Iglesias
Antropólogo

Os “Kaxinawá”, os Huni Kuĩ (“homens verdadeiros” ou “gente verdadeira”), como se autodenominam, vivem atualmente em doze terras indígenas no Estado do Acre, com área agregada de 656 mil hectares, distribuídas nos rios Purus, Envira, Murú, Humaitá, Tarauacá, Jordão e Breu. Destas, apenas a Terra Indígena Kaxinawá do Seringal Curralinho, no Rio Envira, ainda está em identificação e, portanto, não foi plenamente regularizada. Três terras são compartilhadas pelos Huni Kuĩ com os povos Madijá, Shanenawa e Ashaninka e outras duas com povos “isolados”.

Com pouco mais de 6.760 índios, constituem 45% do total da população indígena e o maior povo no Acre. Do total dos Huni Kuĩ, 68% habitam dez terras indígenas no vale do Rio Tarauacá, afluente do alto Rio Juruá. Estão presentes em seis municípios acreanos. Representam, respectivamente, 70% e 30% dos habitantes dos municípios de Santa Rosa do Purus e Jordão. Considerável quantidade de famílias Huni Kuĩ vive hoje nas cidades de Rio Branco, Tarauacá, Jordão, Feijó e Santa Rosa.

⑩ HUNI KUĨ
Kaxinawá





Representante Huni Kuĩ vestindo
indumentária tradicional durante o I
Jogos da Celebração e V Encontro de
Culturas Indígenas do Estado do Acre.
outubro de 2008

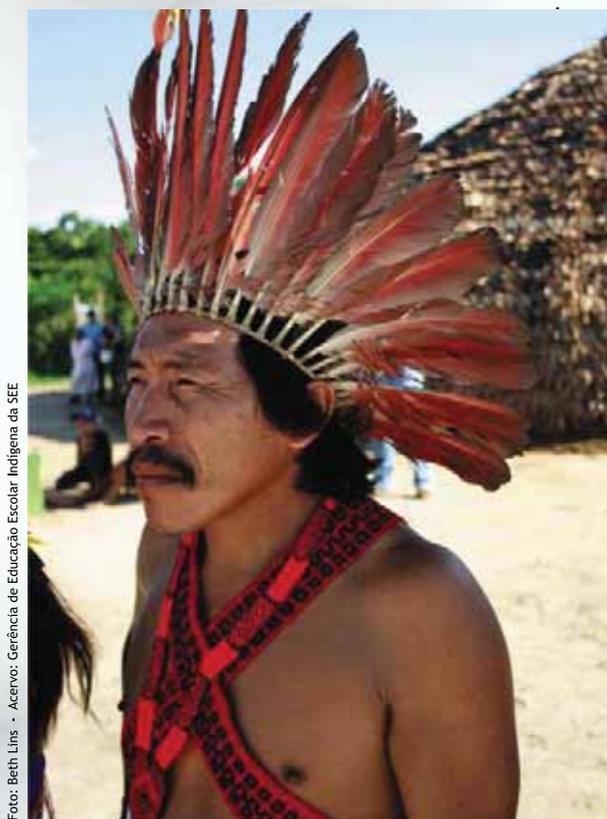


Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Em território peruano, segundo levantamento da Federación de Comunidades Nativas de Purus (Feconapu), de 2004, pouco mais de 1.400 Huni Kuĩ viviam em 18 aldeias, em 11 "comunidades nativas" oficialmente reconhecidas no alto Rio Purus e em seu afluente, o Rio Curanja, numa área agregada de quase 194 mil hectares.

Os Huni Kuĩ falam o hãtxa kuĩ ("língua verdadeira"), da família linguística Pano. No Brasil e Peru, o bilingüismo está presente nas aldeias. No Acre, o Português é cotidianamente utilizado nas aldeias próximas às sedes municipais e à BR-364.

A inserção nos seringais

Em 1905, o tenente Luis Sombra foi destacado por Thaumaturgo de Azevedo, então Prefeito do Departamento do Alto Juruá, para coordenar as ações policiais no vale do Rio Tarauacá, tendo dentre suas atribuições reprimir as "correrias" dos seringalistas e caucheiros peruanos contra os indígenas. Após viajar pela região, Sombra destacaria a existência de "cupixauas", ou "malocas", ocupadas por famílias extensas Huni Kuĩ no Riozinho da Liberdade, no alto Rio Gregório, em afluentes da margem direita do médio Rio Tarauacá, nos rios Humaitá e Iboiaçu e, principalmente, nos afluentes da margem direita do alto Rio Envira.

Quase duas décadas após o início da abertura dos seringais na região do Alto Juruá, essas malocas estavam situadas nas cabeceiras dos rios e em igarapés mais distantes de seus principais afluentes. Esta situação refletia a tentativa dos Huni Kuĩ de se manter distantes dos seringais e evitar novas correrias e enfrentamentos armados que, nas décadas anteriores, tinham resultado em massacres, na invasão de seus territórios, na destruição de malocas e roçados, em migrações forçadas, epidemias e no raptos de mulheres e crianças.

À mesma época, nos seringais do médio Rio Tarauacá, a mobilização da mão-de-obra dos Huni Kuĩ e outros povos (Yawanawá, Iskunawa, Katukina) foi realizada pelo cearense Ângelo Ferreira da Silva, com o auxílio de Felizardo Avelino de Cerqueira, depois contratado pela Prefeitura do Alto Juruá e a Comissão de Obras Federais para pacificar as relações entre indígenas e seringueiros.

Em 1909, após o assassinato de Ângelo Ferreira por seringalistas rivais, Felizardo seguiu para o alto Rio Envira, onde logrou mobilizar grande número de famílias Huni Kuĩ na extração de caucho. A morte do patrão caucheiro Patrício pelos Huni Kuĩ, em 1911, resultaria na migração de parte dessas famílias para o Rio Curanja, afluente do alto Rio Purus, em território peruano, onde por quase quatro décadas se manteria afastada de caucheiros e, depois, de madeiros.

Liderados por Sueiro Cerqueira Sales
Huni Kuĩ do Rio Jordão discutem a
organização de sua cooperativa

Em final da década de 1910, a convite de patrões dos rios Tarauacá e Jordão, Felizardo estabeleceu as demais famílias Huni Kuĩ no seringal Revisão, no alto Rio Jordão, onde, nos anos seguintes, trabalhariam "policinando a fronteira", para evitar que os índios conhecidos por Papavô continuassem a saquear casas, matar e prejudicar a produção de borracha. Em 1923-1924, com Felizardo, os Huni Kuĩ trabalharam com a Comissão Mista brasileiro-peruana que, nos rios Envira, Tarauacá e Jordão, fazia a demarcação da fronteira entre os dois países.

No Acre, por quase 60 anos, os Huni Kuĩ representaram importante fonte de mão-de-obra nos seringais. Atrrelados ao aviamento dos barracões, os homens passaram a cortar seringa e, na base da diária, a realizar outras atividades para os patrões, dentre elas, reabrir e limpar varadouros e estradas de seringa, cultivar roçados e canaviais dos patrões, bater campos, transportar borracha e mercadorias, retirar madeira de lei, matar caças para tirar peles e couros e caçar e pescar para abastecer os barracões. Discriminados como "caboclos" e seringueiros de pouca produção, eram enganados nos preços das mercadorias e da borracha, pagavam renda das estradas de seringa e eram, com frequência, expulsos das colocações.

Apesar dessas restrições impostas pelos patrões, mantiveram uma organização social marcada pela divisão em duas metades exogâmicas e cerimoniais: dua bakebu (os homens são dua e as mulheres banu) e inu bakebu (os homens são inu e as mulheres inani). Essa concepção dual da sociedade, que perpassa a mitologia e os rituais, continuou, sempre que isto foi possível, a regulamentar o casamento, a normatizar a reprodução dos nomes próprios em gerações alternadas e a condicionar o cotidiano das relações entre parentes e afins. Ainda que muitas vezes tivessem seringueiros "carius" como vizinhos, as famílias Huni Kuĩ continuaram a falar o hãtxa kuĩ, a cozinhar e comer segundo seus costumes e, nas colocações, a cultivar roçados, caçar, pescar e coletar para garantir sua subsistência, complementada com o trabalho na borracha e na diária.

No tempo dos direitos

O início da atuação da Fundação Nacional do Índio (Funai) no Acre, na segunda metade da década de 70, marcaria a mobilização de várias comunidades Huni Kuĩ pelo reconhecimento de suas terras e a garantia dos seringais onde vinham trabalhando por décadas. Com apoio da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre), a partir das pioneiras iniciativas nos rios Jordão e Humaitá, cooperativas foram organizadas nas demais terras Huni Kuĩ, abrindo alternativas ao domínio dos patrões. Sob a liderança dos chefes dos principais grupos familiares, novas colocações foram ocupadas, a produção e a comercialização da borracha passaram a ser feitas de forma coletiva e os patrões e seringueiros brancos acabaram por se retirar, em certos casos, após prolongados conflitos e negociações.

As lideranças Huni Kuĩ do Rio Jordão desempenharam um importante papel no processo de regularização de terras indígenas no Acre, até meados dos anos 80, ao visitar outras terras para socializar sua experiência e motivar seus parentes e outros povos a levar adiante essa luta.

Nas assembléias do nascente movimento indígena regional, além de reivindicar a demarcação de suas terras e apoio às cooperativas, os Huni Kuĩ, junto com os demais povos, defenderam a necessidade da formação tanto de professores indígenas, para alfabetizar as novas gerações, administrar as cantinas e fortalecer a língua e as tradições culturais, como de agentes de saúde, que pudessem diagnosticar e tratar

das doenças mais comuns. Essa formação veio com o início de cursos promovidos pela CPI-Acre, desde 1983 e 1986, respectivamente, contando posteriormente com apoio de órgãos dos governos federal e estadual.

Em 2008, segundo dados da Secretaria Estadual de Educação (SEE), havia 80 professores Huni Kuĩ (50 contratados pelo Estado e 30 pelas prefeituras), dos quais 17 haviam concluído o ensino fundamental, 29 o médio, 58 cursavam o ensino superior e 1 concluíra a licenciatura. Agentes de saúde e de saneamento continuam a trabalhar em suas comunidades, no âmbito de programas de assistência e formação sob a responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde e das prefeituras municipais. Nos últimos anos, os tratamentos dos pajés e conhecedores de plantas medicinais têm ganhado crescente importância nas práticas terapêuticas nas aldeias.

Representação política e projetos de futuro

A partir de 1994, a desestruturação das cooperativas, junto com a desnaturalização da matriz espacial dos seringais e o abandono das colocações de centro, resultaram no surgimento de novas aldeias, formadas por números variáveis de famílias extensas, ligadas por laços de parentesco, afinidade e vizinhança. Com o fim do antigo sistema de poder político centrado nos “caciques” e nos “cantineiros” das cooperativas seguiram-se intensos rearranjos das alianças familiares, associados à renovadas estratégias políticas, econômicas e territoriais das famílias extensas nas aldeias.

Com a crise na economia da borracha, as famílias Huni Kuĩ preferiram intensificar a diversificada agricultura de terra firme e de

: Concentração da delegação Huni Kuĩ
: vestindo indumentária tradicional durante
: o I Jogos da Celebração e V Encontro de
: Culturas Indígenas do Estado do Acre.
: outubro de 2008
:
:
:



praia, aliada à criação de animais domésticos, inclusive de pequenos rebanhos bovinos. Por meio desta combinação das atividades produtivas, conciliada com os plantios nos terreiros, a caça, a pesca e a coleta, é que muitas famílias Huni Kuĩ têm procurado garantir sua subsistência e se inserir na restrita economia dos municípios. Além da comercialização de criações domésticas e produtos agrícolas, as aposentadorias rurais e os salários de funcionários (professores, agentes de saúde, agentes agroflorestais) são uma das principais fontes de renda de considerável parte das famílias Huni Kuĩ, permitindo a compra das necessidades das redes extensas de parentes.

Se as cooperativas tiveram fundamental importância como forma coletiva de organização e comercialização da produção de borracha nos anos 1980, as associações Huni Kuĩ assumiram, desde a década de 1990, papel central na tomada de decisões e na articulação de certas ações coletivas nas terras indígenas. Por outro lado, passaram a exercer a representação política das comunidades face às organizações indígenas regionais, aos governos municipais, estadual e federal, às organizações da sociedade civil e a diferentes agências da cooperação internacional. A Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ) foi a primeira a ser criada no estado, em 1988. Três associações Huni Kuĩ foram criadas nos anos 1990 e outras sete na primeira década do novo milênio.

Por meio dessas associações, as comunidades têm obtido recursos financeiros para atividades de gestão ambiental, com a diversificação das atividades produtivas na agricultura e na criação de animais, o manejo de pesca e quelônios e a vigilância dos limites de suas terras, tarefas que têm sido realizadas sob a coordenação dos agentes agroflorestais indígenas. Já em 2003, sete anos após o início de sua formação pela CPI-Acre, 65 agentes agroflorestais trabalhavam em terras Huni Kuĩ. Desde então, esse número cresceu, com a criação de novas aldeias, e as atividades passaram a envolver também significativa parte da população infantil, os “mirins”.

Nos últimos anos, prioridade tem sido dada pelas associações Huni Kuĩ a projetos de

valorização da cultura. Além da promoção de rituais de katxanawa (para a fertilidade dos legumes) e de nixpupima (rito de passagem de meninos e meninas, também chamado de “batismo”), têm construído centros culturais e cupixauas, registrado mitos, cantos e técnicas artesanais, resgatado práticas medicinais e incentivado a produção e a comercialização de artesanato.

Essas ações têm envolvido diferentes gerações de Huni Kuĩ, valorizado o conhecimento de pajés, txaná (cantadores), velhos e mestras artesãs, e resultado em várias pesquisas e numa extensa produção de materiais didáticos (cartilhas e livros) e audiovisuais (DVDs e CDs). Em reconhecimento a esses trabalhos, algumas associações Huni Kuĩ têm sido, nos últimos anos, contempladas com prêmios outorgados pelo Ministério da Cultura. Em 2008, a ASKARJ recebeu, na categoria “Associação Comunitária”, o Prêmio Chico Mendes, do Ministério do Meio Ambiente.

Ainda como parte dos canais de representação política, lideranças Huni Kuĩ sediadas nas cidades participaram, desde sua fundação, da coordenação do movimento indígena do Acre e Sul do Amazonas, das organizações regionais de Tarauacá (OPITAR) e de Feijó (OPIRE), bem como das organizações de representação dos professores indígenas (OPIAC) e dos agentes agroflorestais (AMAAIAC).

Mais recentemente, em 2006, lideranças criaram a Federação Huni Kuĩ, instância que pretende articular a representação política dos Huni Kuĩ de todas as 12 terras no Acre. Por meio de assembleia e reuniões, têm procurado discutir temas de interesse comum, dentre eles o reconhecimento e a proteção do patrimônio representado pelos kenê, desenhos tradicionalmente utilizados na cultura material e nas pinturas corporais.



Referências Bibliográficas

- AQUINO, Terri Valle de. 1976. "Relatório sobre os índios Kaxinawá entregue à FUNAI em abril/76 (sem título)". Brasília, mimeo, 36 pg.
- _____. 1977. "Kaxinawá: de seringueiro 'caboclo' a peão 'acreano'". (Dissertação ao PPGAS, Universidade de Brasília). Brasília, mimeo.
- _____. 1977a. "Proposta para duas reservas Kaxinawá na bacia do Tarauacá - Acre". Brasília, mimeo, 37 pg.
- _____. 1991. "Projeto Kaxinawá: uma estratégia de luta pela terra". (GT 'Política Indigenista', XV Encontro Nacional da Anpocs). Cruzeiro do Sul, mimeo, 31 pg.
- FEDERACIÓN DE COMUNIDADES NATIVAS DE PURUS (FECONAPU). 2004. "Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Alto Purús (2004-2009)". Puerto Esperanza, mimeo, 53 pg.
- KENSINGER, Kenneth. 1995. "How Real People Ought to Live. The Cashinawa of Eastern Peru". Illinois, Waveland Press Inc.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 1993. "O Astro Luminoso: Associação indígena e mobilização étnica entre os Kaxinawá do rio Jordão". (Dissertação ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ). Rio de Janeiro, mimeo, julho.
- _____. 2008. "Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá". (Tese ao PPGAS, Museu Nacional, UFRJ). Rio de Janeiro, mimeo, fevereiro.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita & AQUINO, Terri Valle de. 1994. "Kaxinawá do Rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado". Rio Branco, Gráfica Kenê Hiwê/CPI-Acre.
- _____. 2002. "Habitantes: os Kaxinawá". In: Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá:

- práticas e conhecimentos das populações. (Manuela Carneiro da Cunha & Mauro Barbosa de Almeida, org.). São Paulo, Companhia das Letras, pg. 147-160.
- LAGROU, Els. 1991. Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre a cobra e o Inca. Dissertação ao PPGAS da UFSC). Florianópolis.
- _____. 2007. "A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre)". Rio de Janeiro, Topbooks.
- McCALLUM, Cecília. 1989. "Gender, personhood and social organization amongst the Cashinawa of Western Amazonia". (Tese de Phd). Londres, London School of Economics/University of London.
- _____. 2001. "Gender and sociality in Amazonia. How real people are made". Oxford/New York, Berg.
- MONTAG, Richard. 2006. "Una historia del grupo de Pudicho. Narración cashinahua que habla del contacto con los europeos en el siglo veinte" (Versão em espanhol: Marlene Ballena Dávila). Lima, Instituto Lingüístico de Verano.
- ORGANIZAÇÃO DOS PROFESSORES INDÍGENAS DO ACRE (OPIAC). 2000. "Shenipabu Miyui. História dos Antigos". 2ª ed. revista. Belo Horizonte, Editora UFMG/CPI-Acre.
- _____. 2002. "Índios no Acre. História e organização". 2ª ed. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre.
- SOMBRA, Luis. 1913. "Os Cachinawas - ligeiras notas sobre seus costumes". Jornal do Comercio, Rio de Janeiro, 11 de janeiro de 1913.
- TASTEVIN, Constant. 1925. "Le Fleuve Murú. Croyances et Moeurs Kachinawá". La Geographie. Paris. Tomo XLIII, pg. 403-422; Tomo XLIV, pg. 14-35.
- WEBER, Ingrid. 2006. "Um copo de cultura. Os Huni Kuĩ (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola". Rio Branco, Editora da UFAC.

PESQUISAS & MATERIAS DIDÁTICOS

- AGENTES AGROFLORESTAIS HUNI KUÍ. 2006. "Uĩ Bena". Rio Branco, Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre (AMAIAIC) & CPI-Acre.
- IBÁ KAXINAWÁ (Isaías Sales). 2000. "Miyui Mimã Kene - A história da arte de tecer." Rio Branco, CPI-AC.
- _____. 2006. "Nixi pae - O espírito da floresta". (Caderno de Pesquisa). Rio Branco/ Brasília, Comissão Nacional de Apoio à Produção de Material Didático Indígena (CAPEMA/MEC); OPIAC & CPI-Acre.
- IXÁ KAXINAWÁ (Edson Medeiros). 2006. "Doenças e curas do povo Huni Kuĩ". (Caderno de Pesquisa). Rio Branco/Brasília, CAPEMA/MEC; OPIAC & CPI-Acre.
- MANÁ KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima. 1999. "O Seringal Xapuri. A História dos Huni Kuĩ do Alto Tarauacá". Rio Branco, mimeo, 42 pg.
- _____. 2006- "Nuku kenu xarabu". (Caderno de Pesquisa). Rio Branco/Brasília, CAPEMA/MEC; OPIAC & CPI-Acre, 78 pg.
- MANÁ (Joaquim Paula do Lima); IBÁ (Isaías Sales) & SIÁ KAXINAWÁ (Paulo Lopes). 2002. Nuku Mimawa Xarabu. 2. ed. Rio Branco, OPIAC.
- PROFESSORES HUNI KUÍ. 2002. "Huni Kuĩ Miyui". Rio Branco, CPI-AC, OPIAC & SEF/MEC.
- _____. 2004. "Huni Kuĩ. Alfabetização Kaxinawá: geografia e história". (Edson Medeiros, coord.). Rio Branco, SEE/AC.

VÍDEOS

- SIÁ KAXINAWÁ (José Osair Sales). 1987. "Fruto da Aliança dos Povos da Floresta". Vídeo VHS, cor, 25 min. Prod. CTI-SP.
- _____. 1992. "A estrada da autonomia". Vídeo cor, S-VHS/VHS, 15 min. Prod.: CPI-SP.
- _____. 1992. "Os povos do Tinton-Rene". Vídeo Cor, VHS, 25 min. Prod.: Interlab.
- _____. 1993. "Kaxinawá: the real people". Vídeo cor, S-VHS, 10 min. Prod.: Interlab.
- SIÁ KAXINAWÁ (Tadeus Mateus) & MANÁ KAXINAWÁ (Josias Pereira). 2006. "Huni Meka (Os cantos do cipó)". DVD, cor, 25 min. Prod. Vídeo nas Aldeias
- YUBE KAXINAWÁ (José de Lima). 2005. "Xenã Bena (Novos tempos)". Dvd, cor, 52 min. Prod. Vídeo nas Aldeias.
- _____. 2005. "Maná Miyui (A história do meu pai)". Dvd, cor, 15 min. Prod. Ministério da Cultura/ Programa "Revelando Brasis".
- _____. 2008. "Ma É Dami Xina (Já me transformei em imagem)". DVD, cor, 31 min. Prod. Vídeo nas Aldeias.
- _____. 2008. "Filmando Manã Bai". DVD, cor, 18 min. Prod. Vídeo nas Aldeias.
- VANDETE CERQUEIRA SERENO. 2008. "Yube Nawa Aibu (Mulher-Jibóia Encantada)". DVD, cor, Prod. Ministério da Cultura/ Programa "Revelando Brasis".

CD e livro

2007. "Huni Meka". Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ) & CPI-Acre.

A história da origem dos nomes dos povos indígenas

Sálvio Barbosa Kister Kaxinawá
(Estórias de Hoje e Antigamente, CPI, 1984)

Antigamente, os índios e os brancos não se conheciam. A primeira vez que os brancos encontraram com um índio, este estava sem roupa e brincava com um morcego que tinha achado num oco de pau. Os brancos perguntaram ao índio quem era ele e ele, que não entendia o português, respondeu na sua língua: Eu tô matando morcego.

O morcego a gente chama kaxi. Então o branco botou um nome nele - seu povo e você se chamam Kaxinawá.

Os brancos seguiram seu caminho e mais na frente encontraram outro índio que caçava no mato uma arara. A arara nós chamamos de shawã.

Os brancos então perguntaram ao índio onde é que ele andava. O índio respondeu assim: Eu matei só arara.

Então os brancos disseram: Você e sua tribo são Shawãdawa.

Mais na frente os brancos encontraram outro índio com um porquinho morto nas costas. Os brancos então perguntaram o nome dele e ele, que não sabia seu nome, disse assim: Eu matei só um porco.

Como nós chamamos porquinho yawa, os caríús disseram: Você e seu povo são Yawanawá.

Depois os brancos encontraram outro índio no caminho caçando. O índio tinha matado só uma cutia e o caríú perguntou: O que você matou? O índio respondeu: Eu matei só cutia. Os brancos botaram então o nome dele e de seu povo de Marinawá, pois nós chamamos cutia de mari.

Mais tarde, os brancos encontraram outro índio trabalhando no roçado para derrubar pau. O índio estava com um machado, jami, e os brancos botaram nele o nome de Jaminawa.



Desenho que ilustra os primeiros contatos dos índios com os brancos, elaborado por professor Huni Kuĩ(Kaxinawá), em curso da Gerência de Educação Escolar Indígena, da SEE.

Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

Kene Hanua

Isaías Sales Ibã

Na estatiã nukū aïne. Hawē shapu akaira mawa nuku merabewa katsis ikanikiki.

Nukū aĩ baiwa shūkī. Ha shapu banamaki turu anū yuiki na hawē tima tiwa shūkī nuku tiwa shūkī pıxtxu washūkī mayatiwa shūkī na mitiwa shūkī dasibi mimashunã kawē habu nukū merabewa nūnã.

Na nukū aĩnē mīmanã mawa benakanikikirã mīmakina pekayawakãwē habu nawa benimaki binubūna.

Matū mīmanã ma unu mǎe tibi nīkakīwa kanikikirã na matū mimākīrirã mawa shabai peã dakakikirã. Xina pekayawakī txaka buama turu ashū timakī pekayawakãwē inanī, banū, shanū, ewa, txipī, atxī

- : Mulher Huni Kuĩ vestindo indumentária tradicional
- : durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de
- : Culturas Indígenas do Estado do Acre.
- : outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acre: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

O conhecimento da mulher Kaxinawá

As mulheres índias tiram “mapu” (barro) debaixo da terra para fazer uma boa cerâmica e fabricar pote, tibungo, tigela, prato e o fuso para a tecelagem. O barro fica no lugar próximo à água: na beira do igarapé, na beira do igapó, no sangradouro dos lagos.

Há uma ciência que toda mulher índia conhece. Quando vão buscar o barro, as mulheres precisam sair bem cedo. Quando as mulheres chegam no lugar onde está o barro, pedem a força da jibóia para não quebrar o seu material que está sendo fabricado.

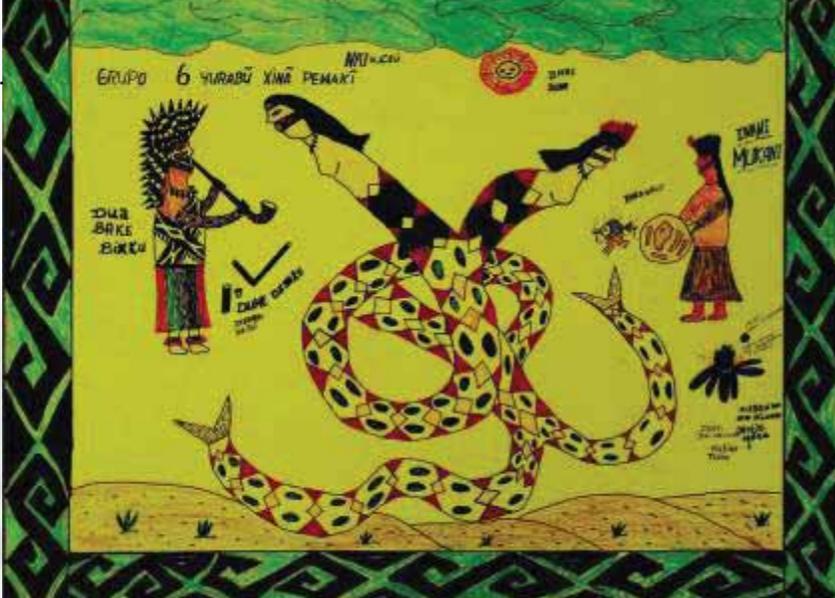


Velha Helena Cataiana

Foto: Andrea Martini - 2003

Aspectos da mitologia Huni Kuĩ.
Desenho de Janis Maku, João Valdivino
e Yusina Txanu, em curso da Gerência
de Educação Escolar Indígena, da SEE.

Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE



Miyui Mimã Kene

Isaías Sales Ibã

Nukũ miyui mimã kene xinãki ã kenexinaki.

Nukũ huni kuĩnã mawa mabu akũ nũ hayaki. Na nukũ mimã nukũ hãtxa mimawa na dau na nukũ besia nukũ yunu na nukũ beya.

Hushu mawabu nekeri nukũ maeuri puketã nuku itxakawa kubira nabu. Hene maxitupia na makishũ ã ibu tuĩne e a bawaima.

Habianua tashnixina ma ã métsisipatani 18 bari ã hayatani ã ibuã shaubĩ tawexai merabewai ã hiwekẽ. Bari 83 uku hene hushupau shuri nuku txanimabu kashũ ã atanimaki nawã kene uĩkĩ taewakĩnã. 3 ushe nitxi ã mãe nukutã ã hatu tae wamatuximaki ã betsabu inũ e betsã bakebura hatu nawã uma uĩ makĩ tae wakĩ na.

Enabu hatu yusĩkinã na nukũ hãtxa hatu kenemaki na kukũ mimã hatu damiwa makĩ ã hatua habi bestitxaitu tanaxĩshũ axĩãki na mima aĩbuna yuka ita kenekĩnã.

Aibu mimã yuka ishũ kenekĩ taewakĩnã bari 98 ã taewaimaki ã “aluno” Tuĩ Acelino betãna hatũ akimaki damiwakĩnã.

Disi timai, mapu, itxiush, kũta, kespĩ, haki, yumẽ mayati, pixtxu, txĩti, yumẽ, mabaĩ. Hibitxi txixã, shapu kuxai, turu akai, yumẽ bariwai, yumẽ mexuwai, shapu bi, mapu bi, yumẽ dãwõtamesi, disi tsuma.

Disi binawẽ txiti ikai hati besti yuka ishũ ã habetã axĩãki há xinatã mã ana tanuku baĩ shanũ. Kene kena hati aĩbũ mĩmãki disiki keneki wamisrã.

A origem do Kene

tradução do texto
Miyui Mima Kene

Conta-se na história da origem do Kene kaxinawá, que ele foi transmitido pelo encanto de uma jibóia. Essa jibóia ensinou uma mulher kaxinawá sua linda malha de yubesheni. Caminhando, ela encontrou um filhotezinho de jibóia enroladinho no meio do caminho. Então a jibóia explicou a sua força de malha dizendo:

- Mãe kaxinawá, se você quer a minha roupa de malha, vai pegar um talo de ouricuri...

Medindo cada malha e falando cada nome do kene e desenhando, ela cumpriu a fala de seu filho jibóia que começou a ensinar a sua pintura tradicional. O nome dessa jibóia no passado era Tere Beru. A jibóia foi que entregou seu lindo Kene para a mulher kaxinawá. Mas não entregou tudo. Ensinou só uma parte, porque a jibóia não era fêmea: era macho e não podia ficar com a sua mãe kaxinawá. Ele queria caçar e guerrear com outras etnias.

Um dia, a jibóia convidou o filho da índia kaxinawá, que foi criado junto com ele para fugir. Quando ela voltou da plantação de mudubim, os dois filhos dela já tinham fugido para outra aldeia. A jibóia ensinou a seu irmão kaxinawá duas coisas: a guerrear e a sua tradição para o povo kaxinawá e não voltou mais. Somente voltou para casa o índio kaxinawá que havia fugido.

No tempo do shubuã ou kupixawa

Antigamente, a casa dos Huni Kuĩ era bem comprida, chamada shubuã ou Kupixawa. Hoje em dia não usamos mais este tipo de casa. Já pegamos o costume de fazer a casa dos seringueiros nawã, que vieram do Nordeste, casa toda assoalhada com paredes de paxiúba.

O último shubuã que meu pai Bane, Alfredo Sueiro Sales, alcançou, foi na cabeceira do Rio Tarauacá, no igarapé Tuaya (Formoso), perto das cabeceiras do Rio Jordão. Disse que essa maloca existiu depois da chegada dos seringueiros nordestinos. O patrão deles era o José Maia, o primeiro dono do seringal Revisão. O nome desse lugar onde ficava a maloca era karãka ou Maituku Mae. Tinha um kupixawa grande onde viviam mais de 60 famílias. Os chefes desta comunidade eram três pessoas: Tenê Chico Curumim, pai do Sueiro Sales, Tenê Pereira e Tui Raimundo Costa, pai do Nicolau Costa.

Naquele período, eles trabalhavam somente na agricultura. Fizeram muito roçado grande, onde cultivavam vários tipos de plantação: mandioca, milho, cará, mamão, banana, tinguí, algodão, cana de açúcar, todos os tipos de batata, pimenta, taioba, etc. Esses legumes eram somente para eles comerem. Quando os legumes estavam maduros, no tempo que o milho verde estava no ponto de fazer caçuma, para não estragar, o chefe combinava com a sua comunidade para fazer grandes festas. Eles faziam vários tipos de festa: mariri (katxa), batismo (nixpu pima ou umã txani), festa da banana (buna), festa de caçada (hai ika).

Naquele tempo, o nosso povo não usava roupa. Só as mulheres idosas usavam tãka. Não usava panela de alumínio, só panela de barro ou cerâmica. A maioria das pessoas usava as flechas, só algumas pessoas usavam rifles. Aqueles que trabalhavam como diaristas dos patrões usavam algumas roupinhas (calção e camisa) e

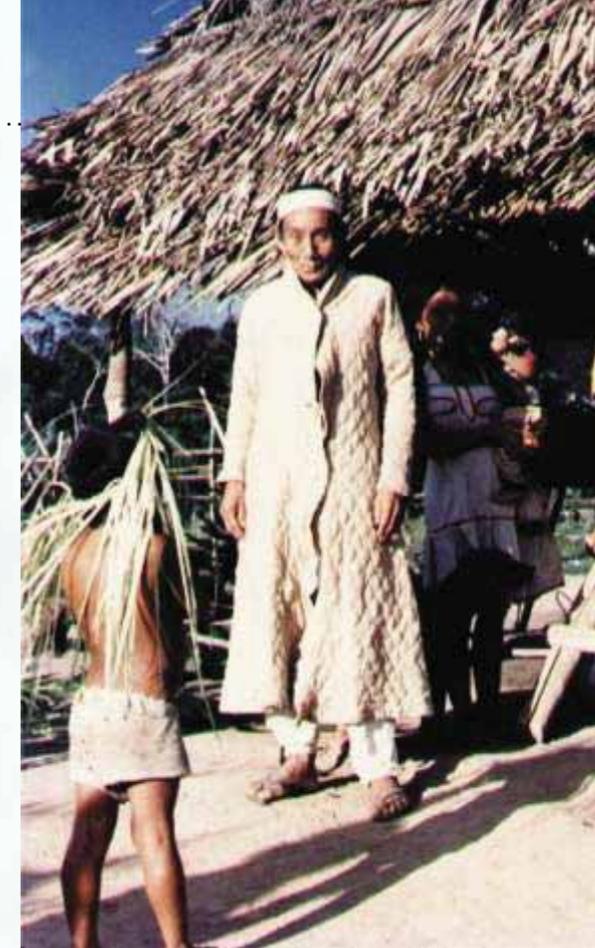


Foto: Marcelo Urquia - CPI/AC

instrumentos de trabalho feitos de metal (terçados, machados e facas). Nesse tempo também não tinha fósforos suficientes, tinha só mesmo xukiti, um pedaço de urucum que dá fogo.

Naquele tempo, a caça era muito mansa e tinha fartura de macaco preto (isu kui), macaco tucuxi ou barrigudo (xinu kui), cairara (abuxinu), macaco guariba (du), macaco parucu (dukawã), anta (awa), veado (txashu), porquinho do mato ou caititu ((hunu yawa), queixada (yawa kui), tatu (yaix), paca (anu), cutia (mari), jabuti (shawe), tracajá (neshu), jacaré (kape) e todos os tipos de peixe (baka)). Neste tempo, o povo caçava com muita facilidade.

Os Huni Kuĩ também faziam coleta de frutas da mata quando chegava o tempo certo. As frutas que coletavam eram a sapota, pitomba, maparajuba, pamã, pracuba, ingá, patuá, bacaba, etc. Eles colhiam vários tipos de mel também.

Depois desse tempo, o primeiro patrão dos Huni Kuĩ foi o José Maia, que gerenciava o barracão do Revisão, último seringal das cabeceiras do Rio Jordão.



O mundo encantado dos peixes

A Pirapitinga

Tadeu Mateus Siã, Kaxinawá
(Antologia Huni Kuĩ, CPI/AC, no prelo)

É um peixe de escama. A alimentação dele é diferente da dos outros peixes.

Ele gosta de comer frutas, todas as frutas que caem na água ele come.

Para poder comer outra fruta que não tem na beira do rio, ele se transforma em caititu.

A noite sai para a terra, entra no mato, come fruta de seringa, murmuru, manixi, castanha, ouricuri, jaci, ingá, buriti, paxiubão, filhote de taboca, cana braba, goiaba, minhoca, maparajuba, maçaranduba, coco, pamã. Come carne de caça quando encontra alguns animais mortos. Toma banho de barreiro.

Quando amanhece o dia, o caititu volta para o rio, para se transformar em pirapitinga de novo.

Onde tem muito pirapitinga, às vezes a gente encontra apenas um só caititu, se tiver sorte de alguém matar, é pura banha, igual a porco de casa capado. Pode ter certeza que é a pirapitinga.

O Cachimbo

Tadeu Mateus Siã Kaxinawá
(Antologia Huni Kuĩ, CPI, no prelo)

Vamos classificar a ciência característica do Cachimbo. É um bodó cascudo, comprido e bem chato, de bigode branco. O sistema de vida do Cachimbo é viver enterrado na areia, debaixo da água. Por isso, na nossa língua Huni Kuĩ, chamamos esse peixe pelo nome de maxi. Areia, na nossa língua, é maxi. No tempo do verão, durante o dia, fica no fundo do poço, no meio do rio e do igarapé. À noite, para dormir, ele vem para a beira do rio, e fica fora da água, debaixo da terra. Ele desenterra quando o dia vem raiando,

se enterra novamente, ficando na beira até as 9 horas do dia. Quando o sol começa a esquentar, eles voltam novamente para o meio do rio, eles gostam também de ficar aonde tem pau atravessado, fazendo onda no estirão reto do rio, aonde não tem pau e nem poço que corre.

É um peixe difícil de achar, é um bodó que sabe muito se esconder. A pessoa precisa ter prática, senão é difícil de achar. No tempo do verão o rio fica com bastante água limpa, a gente vai beirando o rio na praia ou no estirão de longe, observando o sinal com a mancha branca na areia, lugar onde ele sempre está. É só observar de perto e com jeito que se vê somente um pedacinho do rabo de fora. Os olhos e o resto do corpo ficam todos enterrados na areia.

Ele vive enterrado e fica chocando como galinha (assim como todos os peixes ficam também chocando), mas quando procura sua alimentação, deixa seu ovo. Tem vários peixes que conhecemos, mas o bodó Cachimbo não fica nenhum segundo: quando nascem os filhotinhos, ela fica despreocupada. Não cuida mais dos seus filhotinhos, cada qual cuida do seu jeito.

O sistema de vida da família do Cachimbo é ficar todos enterrados na areia, desse jeito parece ser um peixe bem miudinho. É um bodó que come pouco, se alimenta com pouca lama.

Rio Jordão Região dos Huni Kuĩ

Norberto Sales Tene
(Antologia Huni Kuĩ, CPI, no prelo)

O município de Jordão está localizado no vale Tarauacá/Envira, Estado do Acre, faz limite com o Peru e os municípios de Tarauacá, Marechal Taumaturgo e Feijó.

No município do Jordão, existem quatro rios principais: Rio Tarauacá, Rio Jordão, Rio do Ouro e Rio Muru. O Rio Muru pega só uma parte pequena, só a cabeceira.

Antigamente, desta região, das cabeceiras destes quatros rios, que a minha bisavó materna Dunu Maxi Raimunda Caxambu, me contava história. Quando eu era pequeno disse que nosso povo Kaxinawá vivia junto com muitas nações

diferentes, de línguas Pano e Aruak. Os de línguas Pano são esses: Kaxinawá, Poyanawa, Yaminawa, Marinawa, Iskuwawa, Isanawa, Hununawa, Neanawa, Xipinawa, Kuntanawa, Mainawa, Shanenawa, Xaranawa, Yawanawa etc.

Ela me falava também, nesse tempo, da nossa aldeia, ou maloca, Huni Kuĩ, localizada nas duas bocas entre Tarauacá e Jordão.

Naquele tempo também disse que um cacique pajé Yawanawá vivia no rio de nome Tarawaka. Tara significa tronqueira; Waka é água ou rio. Ao mesmo tempo, o Shane Ibu, pajé Huni Kuĩ, deu o nome de outro rio, afluente do Rio Tarauacá, de Maxitupia. Maxitupia significa maçarico. Maçarico é um pássaro que tem na praia.

Então Tarauacá é rio das tronqueiras; Maxitupia, rio do maçarico.

Na maloca tinha um kupixawa grande e comprido onde viviam 60 ou 80 famílias dentro. Ela disse que nesse tempo também tinha muita fartura: caças, peixes mansos etc. Porque naquele tempo o nosso povo não tinha arma de tiro para espantar as caças, somente usavam flechas, arcos, tingui, puikamã, asha nĩpiri, etc, para

Representante do povo Huni Kuĩ durante competição de arco e flecha no I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

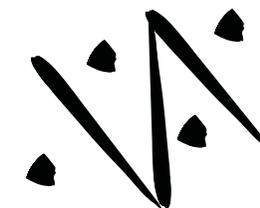
pescar e caçar. Disse que tinha vários tipos de espécies de legumes, como existem ainda hoje: amendoim, jerimum, milho, mandioca, banana, taioba, cará, todos os tipos de batata, yutxi shatxi, shupã etc.

Só que perdemos o shatxi e shupã por causa da correria no tempo da chegada do povo nordestino e os caucheiros peruanos para a região do Acre.

Quem me contou essa história foi minha bisavó materna Dunu Maxi, quando eu era pequeno e estive pela primeira vez na foz do Jordão, junto com meu pai. Dunu Maxi significa cobra da praia. Disse ela que nasceu na mata, no tempo da correria; ela faleceu com uns 120 anos de idade. Foi sepultada no cemitério do Bonfim, Aldeia Boa Esperança, Rio Jordão.



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Madija: daqui não saio, daqui ninguém me tira

Manoel Estébio Cavalcante da Cunha
Coordenador de Educação Indígena da SEE;
Especialista em Ciências Sociais pela UFAC

Dentre as etnias indígenas que sobreviveram aos massacres perpetrados contra os povos indígenas aqui no Acre, uma delas chama mais a nossa atenção: os Madija.

Essa etnia é denominada pelos regionais não-indígenas e por membros de outras etnias, por Kulina; mas ao longo da história do contato já possuiu outras denominações, como Kulina, Kulino, Kolina, Kollina, ou Kurina. Nenhum destes nomes pertence ao repertório vocabular original da língua Madija.

Os membros da etnia se auto-designam Madija, que quer dizer gente! Esta palavra é um substantivo humano, característica gramatical desta língua.

O que chama a atenção na trajetória dos Madija é sua marcada rebeldia, que alimentou no passado (e continua a alimentar) a recusa em aceitar a pasteurização que a sociedade invasora, ao longo deste pouco mais de um século e meio, vem submetendo as populações originárias desta porção ocidental - que os brasileiros, embalados pela expansão da exploração gumífera, inventaram e denominaram de Amazônia.

A língua do povo Madija pertence à família lingüística Arawa, que até muito recentemente

① Kulina/Madija

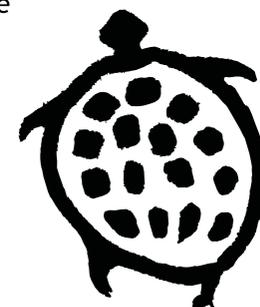


Foto: Beth Lins
Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Representante Madija usando pinturas corporais e adornos durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

era tida, erroneamente, como pertencente a um subgrupo da família lingüística Arawak, também erroneamente classificada como tronco lingüístico. No Acre, apenas os Madija falam uma língua da família Arawa.

No Acre, os Madija habitam em aldeias localizadas ao longo dos rios Purus e Juruá, e seus principais afluentes, na Terra Indígena (TI) Alto Rio Purus, nos Municípios de Manuel Urbano e Santa Rosa; e no alto Rio Envira, na TI Kulina do Rio Envira e na TI Kulina do Igarapé do Pau, no Município de Feijó. Somam uma população de 1.367 indivíduos. Além deste contingente vivem muitos Madija na Amazônia brasileira e no Peru vivem aproximadamente 400 indivíduos em aldeias localizadas no alto Rio Purus.

Apresentação cultural da delegação Madija durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



No período do boom da borracha, o contato com os seringalistas foi de muita violência. O testemunho do padre etnólogo, Constant Tastevin, datado da década de 20 do século XX, atesta que o Rio Humaitá, no Departamento do Alto Tarauacá, era, por excelência, o rio dos Kulina. Mas como estes sempre foram arredios ao contato ocidental, num conflito, mataram dois seringueiros, o que estimulou os seringalistas da região, sequiosos por vingança e pela desocupação dos territórios Madija, a organizarem uma expedição de extermínio contra eles, forçando-os a fugirem para o alto Rio Envira. Mais tarde, alcançaram o Rio Purus (atravessando em expedições pela floresta), e encontraram grupos de parentes já radicados ali, passando também a manter intenso intercâmbio com os grupos assentados no lado da fronteira peruano.

Foto: Manoel Estébio Cavalcante da Cunha - Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Grupo familiar Madija da aldeia Santo Amaro, Terra Indígena Alto Purus 2006

Vê-se, portanto, que as pressões contra os índios são grandes e fortes. Mas ninguém tira e ninguém faz os Madija saírem, ou se afastarem muito de suas tradições ancestrais. O sair no sentido da locomoção é comum a todos os grupos indígenas, e os Madija também apresentam esses traços, uma vez que em suas tradições inexistem as fronteiras, quer seja as relativas ao Estado Nacional ou às unidades federativas.

Eles não saem e nem ninguém lhes tira é das condições sócio-lingüísticas e étnicas de seus ancestrais. É bem verdade que eles vão resignificando algumas coisas que parecem duras

para a compreensão de nossa forma ocidental de entender as coisas. Mas eles guardam muito fortemente elementos da cultura material e imaterial, fazendo uso social de sua língua indígena, razão pela qual são praticamente monolíngües no idioma Madija. As mulheres de todas as idades, e as crianças de idade entre 7 e 14 anos, apresentam pouca, ou nenhuma, proficiência em língua portuguesa.

Eles têm grande apreço ao tamine, ou cacique, como ficou consagrada a denominação dada ao líder indígena. Na verdade a palavra cacique é de origem Arawak e se popularizou a



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Representante do povo Madija usando pintura corporal a base de urucum, durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

No caso do dori, os Madija atribuem suas causas aos feiticeiros ou xamãs inimigos - dsoppineje, na língua Madija. Estes agentes injetam um pouco de substância dori deles próprios nos corpos de suas vítimas. A doença epetukái não é causada por feiticeiros, mas, da mesma forma que dori, tem origem sobrenatural ou mística, relacionando-se à transgressão de tabus alimentares.

Tanto o dori quanto o epetukái são diagnosticados em contextos sociais que, invariavelmente, englobam franca hostilidade ou discórdia entre membros de diferentes famílias, constituindo-se, portanto, em evento patrocinador de controle e organização social,

partir dos relatos de Cristovão Colombo, que generalizou este nome para designar esta função de chefia em todos os povos nativos com quem os europeus passaram a manter contato a partir da invasão do Novo Mundo. Mas este é outro assunto.

O tamine Madija tem que ser generoso e bom orador, predicados essenciais para se manter como líder, pois o bom líder é o que sabe discernir as coisas e orienta a contento os seus pares. Tem que ser generoso, pois tudo que se produz deve ser partilhado, e o exemplo tem que vir primeiro daquele que, em tese, é o maioral do grupo.

Os processos de cura e prevenção de doenças que os grupos da etnia praticam também são autóctones e os Madija têm uma etnomedicina rica e eficiente, que muitas vezes é procurada pela população regional que vive no entorno de suas aldeias.

Na etnomedicina Madija as doenças se classificam em doenças internas e externas - sendo estas as que afetam a pele. Elas são consideradas brandas e curáveis com relativa facilidade, por meio de ervas que são mastigadas, deixadas de molho ou fervidas para o preparo de infusões a serem aplicadas como cataplasma sobre a área afetada.

No que diz respeito às doenças que os Madija denominam como internas, elas são de dois tipos principais: dori e epetukái. A primeira ataca crianças e adultos, enquanto a última acomete os bebês. Para os Madija, ambas são causadas por substâncias invasoras que eles denominam dori e epetukái.

Representantes do povo Madija durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

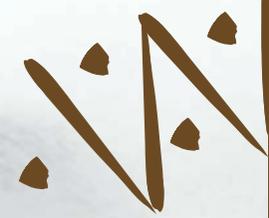


Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

pois freqüentemente as acusações de dori entre os grupos Madija são determinantes na reconfiguração territorial.

O antropólogo Donald Pollock, que pesquisou entre os Madija da aldeia Maronawa no Alto Purus, e escreveu um texto fabuloso sobre a etnomedicina Madija diz que: “O dori é tratado num ritual chamado tokorime, durante o qual os xamãs que aparecem como vários espíritos tokorime, retiram dori do corpo do paciente. Os rituais de cura acontecem à noite e podem durar horas ou se estenderem até o amanhecer”.

Os Madija, por se recusarem a sair ou serem tirados de seu contexto sócio-cultural, quase não aderem aos modelos de gestão e de



Índia Madija retornando do roçado, transportando milho para o consumo da família. 2006



Foto: Manoel Estébio Cavalcante da Cunha - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

produção ocidental. Sua alimentação é constituída basicamente de produtos coletados na natureza, animais silvestres, peixes e frutos. Essa alimentação é complementada com produtos cultivados em roçados, em primeiro lugar a mandioca e a banana, seguidas de taioba, cará, cana e, durante o verão, o feijão de praia, a melancia e o jerimum.

As mulheres e os homens trabalham na tecelagem de algumas peças de uso doméstico, como bolsas, pulseiras, redes e tipóias para carregar recém-nascidos; também confeccionam artefatos em cerâmica, como potes, pratos e panelas, ou cestarias; arcos e flechas, com os quais abatem os animais esperando-os no ssassaca¹. Dependendo da ocasião eles também negociam estes artefatos. O mesmo ocorre com os produtos do roçado, que eles trocam, por produtos industrializados com tripulantes e passageiros de barcos que navegam regularmente no trecho entre Santa Rosa, Manuel Urbano e Sena Madureira.

Apenas uma coisa do mundo ocidental exerce grande fascínio sobre eles: a escrita. Porém, diferentemente de outras etnias, os Madija aprendem a ler e escrever em sua própria língua e fazem uso social da escrita em língua

indígena, sem abandonar as formas tradicionais de comunicação.

Os Madija muito pouco demandam os serviços do Estado. Entre eles não é comum, como ocorre com a maioria das etnias, a busca por empregos públicos. O mais freqüente é o serviço voluntário. Como eles não se interessam por tirar registro civil de nascimento, há casos de professores que, por não possuírem documentação, lecionam até dois anos como voluntários.

Há muito mais informações interessantes sobre os Madija que não cabem neste texto. Sugerimos a pesquisa na Biblioteca da Floresta, na Comissão Pró-Índio do Acre - (CPI/AC), na UFAC, na Coordenação de Educação Indígena da Secretaria de Estado de Educação (SEE) e no site do Instituto Sócio Ambiental (ISA).

Mulheres Madija da Aldeia Santo Amaro trabalhando na manutenção de terreiro. 2006



Foto: Manoel Estêvão Cavalcante da Cunha - Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

¹Ssassaca é um local preparado pelos Madija no meio da mata para espreitar a caça. Como eles caçam de arco e flecha, precisam ficar muito próximos do animal. O ssassaca é uma construção rústica e discreta, para não destoar da paisagem. É feito em palha ou outras folhagens, em local que os animais costumam comer. O caçador então fica dentro e, quando o animal se aproxima, é flechado pelo hábil caçador Madija.

Foto: Beth Lima - Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Homem Madija usando pintura tradicional no rosto durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Os Kulina/Madijá

Almir Cunha Najibe

(Depoimento dado a Odiceula Silva, na Aldeia Barão, durante o V Encontro de Culturas Indígenas, em outubro de 2008).

Meu nome é Almir Cunha Najibe. Sou da etnia Kulina Madijá, do Envira. Moro na Aldeia Igarapé do Anjo, no município de Feijó. Lá, os homens vão trabalhar no roçado, e dia de domingo eles fazem flecha. As mulheres fazem rede de algodão, os homens mesmo, eles fazem artesanato. Os jovens e as crianças estudam. À noite nós temos nossa música, pra ensinar os mais novos. Daqui a alguns dias, se não fizer isso, a gente vai perder as origens. Então a gente se reúne para passar as tradições.

A gente produz lá só pra comer, ninguém traz pra vender porque é muito longe, não tem como trazer. Também criamos porcos, galinha.

Estamos ensinando nossa tradição. Cantoria, coisa assim. A gente canta, dança, grita. Tem flauta e a gente faz festa da caiçuma.

A origem dos nossos conhecimentos só os mais velhos sabem. É difícil a gente falar o português, poucos falam. É só a língua tradicional Madijá mesmo. O professor é indígena, só que ele não fala no Português. É só na nossa língua.

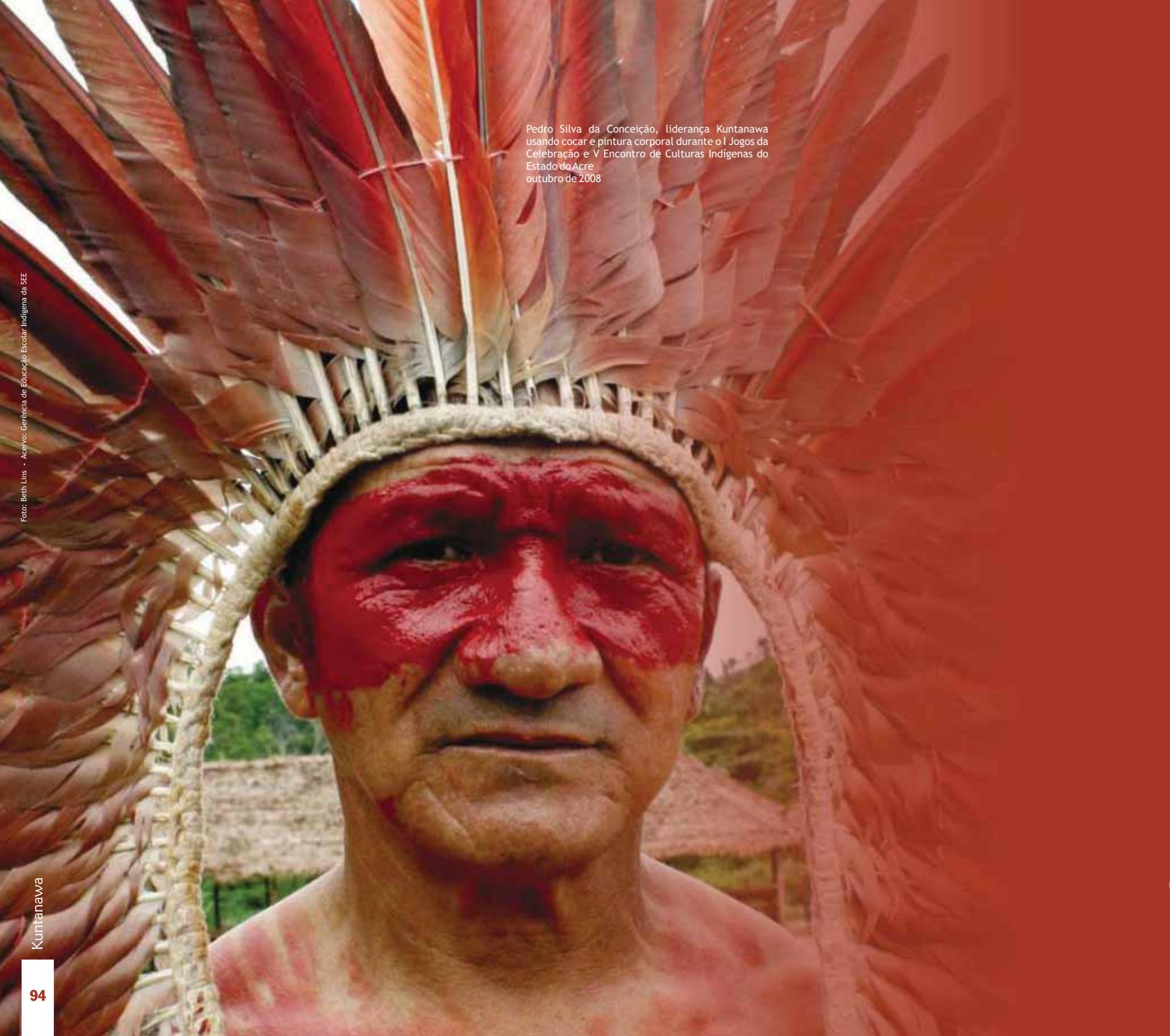
A gente toma ayahuasca. Só quem bebe são os pajés mais velhos, os antigos. Eu mesmo nunca bebi, porque dá um bode e a gente pensa que não passa mais. Só os pajés que tomam.

Na nossa aldeia tem 85 pessoas. As nossas casas são cobertas de palha, mas não é como a de vocês, o piso é de paxiúba, paxiubão. Em volta tem igarapé. Tem porque a gente mora na beira do rio. Esse negócio dos animais na floresta tem bastante. Eu já fiz curso de meio ambiente e estou dando orientações de preservação para os jovens.

Lá, saúde é limpar a casa, varrer o terreiro, lavar os canecos. Lá, a doença é diarreia, vômito. Já perdi parente por causa disso, é o que está dando mais. Agora, não tem malária.

Referências bibliográficas

- ADAMS, Patsy. 1962. "Textos Kulina". *Folklore Americano*, 10, pg. 93-222.
- ALTMANN, Lori. 2000. "Maittaccadsama: categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade Kulina (Madija)". (Dissertação de mestrado à Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Porto Alegre, mimeo.
- GORDON, Flávio. 2006. "Os Kulina do Sudoeste Amazônico. História e Socialidade (Dissertação de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro, mimeo.
- POLLOCK, Donald. 1994. "Etnomedicina Kulina". In: SANTOS, Ricardo Ventura & COIMBRA JÚNIOR, Carlos E. A. (org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Fiocruz, pg. 143-60.
- SILVA, Domingos Aparecido Bueno da. 1997. "Música e personalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus". (Dissertação de mestrado à Universidade Federal de Santa Catarina). Florianópolis, mimeo, 168 pg.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1978. "Os Kulina do Alto Purus: relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978". Rio de Janeiro, mimeo, 95 pg.



Pedro Silva da Conceição, liderança Kuntanawa usando cocar e pintura corporal durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre outubro de 2008

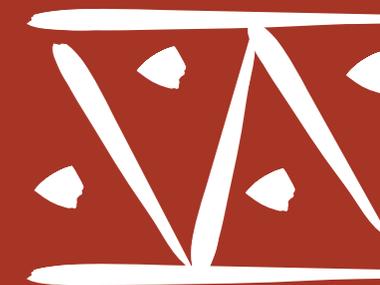
OS KUNTANAWA

Mariana Ciavatta Pantoja
Antropóloga, professora da
Universidade Federal do Acre

Os Kuntanawa pertencem à família lingüística Pano. Há registro da presença deste povo (também nominado “Kontanawa” ou “Contanaua”) na região do Vale do Juruá em relatórios de expedições de reconhecimento dos altos rios, em particular nos escritos do missionário Constant Tastevin, que nas primeiras décadas do século XX esteve na região. Os Kuntanawa foram julgados extintos pelas correrias que acompanharam a abertura dos seringais nesta época, mas o fato é que muitos sobreviveram, em especial mulheres.

Elas eram capturadas nas correrias e acabavam se tornando esposas de seringueiros, colaborando assim na formação das famílias que vieram a povoar os seringais acreanos. Muitas delas não esqueceram sua língua, seus costumes e tradições, como foi o caso de dona Regina, capturada ainda menina no Rio Envira e mãe de dona Mariana, sua única filha viva. Embora não vivendo mais com seu povo e parentes originais, mulheres como dona Regina guardaram consigo o sentimento de pertencimento a um povo e cultura indígenas. Com o passar do tempo alguma coisa foi se perdendo, como ocorreu com a língua, mas outras ficaram - como o conhecimento da floresta e das plantas que curam. Dona Regina, por exemplo, tornou-se uma parteira renomada nos altos rios em que morou, sendo considerada uma profunda conhecedora dos remédios da mata. Dona Mariana seguiu os passos da mãe e é até hoje respeitada como uma parteira fina.

¹² Kuntanawa



Osmildo Kuntanawa, um dos filhos de seu Milton e dona Mariana, tem se destacado na liderança de seu povo dentro da área que estão pleiteando para si enquanto Terra Indígena.

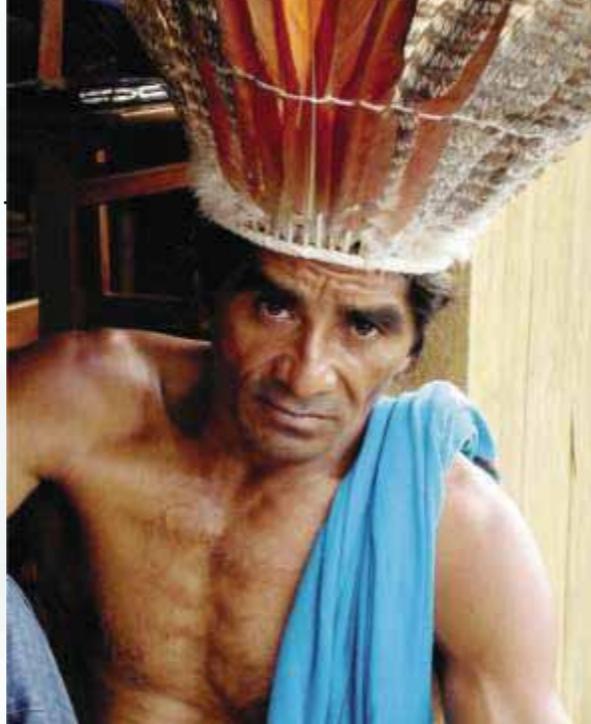


Foto: Mariana Ciavatta Pantoja - Acervo: Mariana Ciavatta Pantoja

E assim a sociedade que surgiu na floresta contou com a contribuição dos povos indígenas que aqui já viviam, mesmo que à custa de muita violência. *Caboclos* e *caboclas* são os nomes que a sociedade não-indígena, dita “branca”, do Acre passou a usar para falar dos indígenas. São, portanto, designações externas, que foram atribuídas aos índios e índias por aqueles que chegavam para abrir os seringais, e não nomes que os povos indígenas já usassem para falar de si próprios. Trata-se de nomes que surgiram num contexto em que os povos indígenas estavam sendo perseguidos, expulsos, mortos ou trazidos para viver junto dos novos moradores da floresta: os migrantes (nordestinos e outros) que vinham para abrir e trabalhar nos seringais. Ser um caboclo ou uma cabocla significava estar vivendo numa sociedade onde quem mandava eram os patrões (para quem os seringueiros trabalhavam); significava ter que participar de uma cultura que não era a sua e que tinha preconceito com o modo de vida indígena. Caboclo e cabocla eram aqueles indígenas que se viam obrigados a abandonar sua maneira própria de viver e a viver de outro jeito, falando outra língua, comendo outras coisas, morando de outro jeito, usando outras vestimentas e assim por diante.

No caso dos Kuntanawa que hoje conhecemos, todos descendem de uma menina capturada numa correria no início do século XX, no Rio Envira, que lá casou com um seringueiro e depois foi morar no Rio Jordão, onde morreu no ano de 1954. Batizada com o nome de Maria Regina da Silva, esta cabocla, conhecida por Regina, conseguiu criar apenas uma filha, que nasceu em 1929 e é até hoje conhecida por dona Mariana. Juntas, mãe e filha foram seringueiras e moraram em diversos seringais e colocações nos rios Jordão e Tejo. Pouco antes de morrer, dona Regina assistiu sua filha juntar-se a outro

descendente de índios, filho de um sobrevivente do povo Neanawa, chamado Milton Gomes da Conceição.

O casal teve então, ao longo da vida em comum, treze filhos, dos quais se criaram dez, todos nascidos já nas águas do alto Rio Tejo. De seu primeiro casamento, dona Mariana ainda trazia três filhos, todos assumidos enquanto tais por seu Milton. Desde 1965, toda essa extensa família, hoje incluindo filhos(as), netos(as) e bisnetos(as) de seu Milton e dona Mariana, e ainda noras e genros, mora na Restauração (antigo seringal do Tejo) e soma cerca de 400 pessoas.¹

Os Milton, como eram conhecidos por causa do nome do chefe da família (seu Milton), sempre foram chamados de caboclos: dona Mariana era a cabocla Mariana, e seus filhos com seu Milton, *os caboclos do Milton*. Seu Milton e família sabiam da sua ascendência indígena, pois dona Mariana sempre contava e recontava a história de sua mãe Regina. Mas viviam no seringal como seringueiros, trabalhando para patrões, convivendo com seus vizinhos e compadres “brancos”. A sua identidade (o seu sentimento sobre quem eles eram) era de seringueiros com origem indígena.

¹ Esse número, que contempla a ampla rede de parentesco (afins e consanguíneos) que pode se dita Kuntanawa, e não apenas a população que já está vivendo nas aldeias, foi obtido através de contagem realizada por lideranças deste povo.

Mas as coisas começaram a mudar no final dos anos de 1980. Seu Milton e família participaram ativamente da mobilização que o Conselho Nacional dos Seringueiros promoveu em toda a região, criando associações, cooperativas, lutando pelos direitos dos seringueiros e também dos índios. Naqueles anos agitados foi conquistada a Reserva Extrativista do Alto Juruá, criada em 1990, e formada a Aliança dos Povos da Floresta, reunindo índios e seringueiros. No entorno da Reserva já haviam Terras Indígenas criadas ou em processo de regularização, como a TI Kampa do Rio Amônia, a TI Kaxinawá do Rio Jordão, a TI Jaminawa-Arara do Rio Bagé e a TI Kaxinawá-Ashaninka do Rio Breu. Nos anos 90, o contato dos moradores da Reserva com os moradores dessas terras indígenas foi intenso. Seu Milton e filhos

Seu Milton e dona Mariana ladeados por filhos, netos e bisnetos durante oficina de cartografia social realizada na aldeia Sete Estrelas. Novembro de 2008

visitaram várias dessas áreas, especialmente as dos rios Jordão, Breu e Amônia, conhecendo seus caciques e pajés, seus costumes e maneiras de ser, e retomando contato com a ayahuasca, bebida ancestral da qual a cabocla Regina falava quando contava sobre o povo Kuntanawa.

Todo esse processo de interação interétnica foi fazendo com que os Milton passassem cada vez mais a valorizar e a ter



Foto: Txai Terri Valle de Aquino - Acervo: Mariana Ciavatta Pantoja

A ayahuasca é um dos elementos essenciais para compreender a emergência Kuntanawa e a construção de sua indianidade. Na foto, as folhas que serão usadas no seu feito são selecionadas por Cidoca, filho caçula de seu Milton e dona Mariana. Novembro de 2008



Foto: Txai Terri Valle de Aquino - Acervo: Mariana Clavatta Pantoja

orgulho de sua ascendência indígena, a se sentirem cada vez mais indígenas e menos caboclos. Por outro lado, a partir do ano 2000, os Milton perceberam que os ideais da Reserva Extrativista, pelos quais tanto lutaram, estavam sendo desrespeitados e sentiram também que os dirigentes da Associação de moradores começavam a adotar com eles uma atitude de preconceito étnico.

Nos primeiros anos do século XXI, seu Milton e família assumiram a auto-identificação de povo indígena Kuntanawa. Embora este fato possa ter surpreendido os moradores da Reserva, órgãos do governo e pesquisadores da região, o

que aconteceu foi que um grupo familiar chamado de caboclo, aparentemente “integrado” na sociedade “branca”, passou a recusar esta integração. E fez isso se negando a ser chamado de caboclo, uma categoria de identificação destituída de direitos étnicos ou territoriais, e a se reconhecer enquanto etnicamente diferenciado e demandar um território próprio. Com sua emergência, os Kuntanawa afirmam que sobreviveram a toda a violência que se abateu sobre eles com a implantação dos seringais, que estão vivos enquanto tais e reivindicam seus direitos legais. Casos como o dos Kuntanawa ensinam ainda que a história (toda história) não caminha num só sentido: ela comporta idas e vindas, voltas e reviravoltas - o que torna impossível prever o futuro.

Tudo isso tem significado para os Kuntanawa transformações no seu modo de viver e se relacionar com os “brancos”. Agora se reconhecem como indígenas que trabalharam, sim, como seringueiros; mas que anseiam por voltar a viver de acordo com tradições indígenas e se esforçam para recriá-las, tais como a língua, pinturas, ornamentos, artesanato e rituais. Caçumadas, caçadas coletivas e a dança do mariri são realizadas para marcar datas e festejos significativos; o conhecimento de plantas medicinais aumentou significativamente; não moram mais em comunidades ou colocações, mas em aldeias; fibras e sementes são utilizadas para a confecção de esteiras, abanos, pulseiras, bolsas e colares, e penas na montagem de cocares; rituais com a ayahuasca, onde se vivencia experiências noutros planos da realidade, são o principal veículo de inspiração para canções e pinturas corporais, e também para a emergência de um xamanismo Kuntanawa, com influências dos vizinhos e aliados Ashaninka do Rio Amônia. Também por meio da ayahuasca os Kuntanawa têm resignificado suas relações com a natureza, assumindo com cada vez maior vigor a defesa do direito à vida da floresta, seus rios, lagos, árvores e animais.

Embora o grupo atualmente não fale mais sua língua materna, e sim o português, há um esforço em recuperar a língua que seus ascendentes falavam, ou pelo menos parte dela. A

matriarca dos Kuntanawa, dona Mariana, que completou 80 anos em 2009, guarda ainda na memória algumas palavras da língua falada por sua mãe quando foi capturada no Rio Envira. Além disso, outros grupos indígenas Pano têm línguas aparentadas daquela que os Kuntanawa falavam. Assim, aos poucos, juntando palavras guardadas na memória e tomando emprestadas outras tantas e a gramática dos grupos vizinhos, os Kuntanawa procuram restaurar seu patrimônio linguístico.

A Terra Indígena Kuntanea do Rio Tejo, como está sendo batizada pelos Kuntanawa em referência a sua ascendência também Neanawa, ainda não está demarcada, mas a demanda já é de conhecimento da Funai, que em 2008 foi interpelada pelo Ministério Público para dar início ao processo demarcatório. Por seu lado, os Kuntanawa, legalmente amparados em seu pleito, seguem pressionando os órgãos competentes, fazendo-se conhecidos no campo indígena e indigenista e investindo na sua organização

Os Kuntanawa tem investido :
também na pressão e negociação :
junto aos órgãos públicos :
responsáveis pelos assuntos :
indígenas, e Flávio Haru Kuntanawa :
tem se destacado como uma das :
lideranças do grupo. :



Foto: Mariana Clavatta Pantoja - Acervo: Mariana Clavatta Pantoja

interna. A área reivindicada está inteiramente superposta à Reserva Extrativista do Alto Juruá, e os Kuntanawa sabem que uma atenção especial terá que ser dada ao entendimento com as famílias não-indígenas lá residentes.



Foto: Mariana Clavatta Pantoja - Acervo: Mariana Clavatta Pantoja

A matriarca do grupo, dona Mariana, num momento de descanso, acaricia o papagaio “lôro”, que está sempre a segui-la.



Indígenas Kuntanawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2004. "Direitos à Floresta e Ambientalismo: seringueiros e suas lutas". In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: ANPOCS, vol. 19, n. 55, pg. 33-52;
- AQUINO, Terri Valle de. 2003. "Conflitos Territoriais e Relevância Ambiental no Alto Juruá acreano (Relatório entregue ao CNPT/IBAMA)". Brasília, mimeo.
- AQUINO, Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 1994. Kaxinawá do Rio Jordão. História, território, economia e desenvolvimento sustentado. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre, Gráfica Kenê Hiwê.
- MACÊDO, Antonio Luiz Batista de. 1988. "Levantamento da situação atual dos seringueiros do rio Tejo". Cruzeiro do Sul, mimeo.
- MENEZES, Mário. 1989. "As Reservas Extrativistas na Luta de Chico Mendes". In: Reforma Agrária. Campinas, ABRA, Ano 19, n. 1, pg. 17-25;
- PANTOJA, Mariana Ciavatta. 2008. "Indianidade e Direitos no Alto Juruá". In: Jornal Página 20 (Coluna Papo de Índio). Rio Branco, Acre, 6 de janeiro, pg.10-11;
- PANTOJA, Mariana Ciavatta. 2008. Os Milton: Cem anos de história nos seringais. 2ª. Ed. Rio Branco, EDUFAC.
- PANTOJA, Mariana Ciavatta & CONCEIÇÃO, Osmildo Silva da. 2004. "Breves revelações sobre a ayahuasca (o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá)". In: Labate, Bia. C. & Araújo, Wladimir. S. O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas, Mercado de Letras, pg. 201-225;
- TASTEVIN, Constant. 1925. "Le Fleuve Murú. Croyances et Moeurs Kachinauá". In: La Géographie. Paris. Tomo XLIII, pg. 403-422; Tomo XLIV, pg. 14-35.
- _____. 1926. "Le Haut Tarauacá". In: La Géographie. Paris, Tomo XLV, pg. 34-54; 158-175.

Carta aberta de um jovem líder do povo Kuntanawa

Senhores Governantes desse país e todos simpatizantes da causa indígena da Amazônia brasileira, de qualquer lugar do mundo.

Sou um jovem de 25 anos, um dos principais líderes do meu povo Kuntanawa que vive no alto rio Tejo, um dos principais afluentes do rio Juruá. Nesta carta gostaria de chamar ou pedir a atenção de todos para a nossa causa.

Em 1911, meu povo sofreu um ataque muito cruel pelo homem branco que isso quase causou o extermínio do meu povo, restando apenas cinco pessoas. Durante muito tempo fomos massacrados e escravizados pela exploração da borracha, fomos obrigados a deixar de falar nosso próprio idioma e proibidos de praticar vários outros costumes da nossa tradição. O tempo foi passando e aquela situação tão constrangedora cada vez mais deixava meu povo indignado por não ter sua liberdade e sermos sempre subordinados aos seringalistas que se diziam donos de nossa terra.

Meu povo já sem saber o que fazer. Foi quando conhecemos uma pessoa por nome Antonio Luiz Batista de Macedo, que com uma outra pessoa por nome Francisco Barbosa de Melo, que também era filho daquele lugar, nos trouxeram uma proposta que nos chamou bastante atenção: criar ali uma Reserva Extrativista, o que para nós seria muito importante, era uma oportunidade de sair do comando dos seringalistas. Sonhamos com nossa liberdade e ter uma vida digna perante a sociedade. Não medimos esforços. Meu povo dedicou sua própria vida, houve conflitos, muitas ameaças por parte dos patrões, mas mesmo assim meu povo foi bravo e corajoso, não desistimos e junto com outros povos da floresta criamos a tão sonhada Reserva Extrativista do Alto Juruá.

No início, tudo parecia ter chegado ao final do problema. Chegamos a conduzir o processo administrativo de desenvolvimento da organização dos moradores daquela área e tudo estava dando certo. Tivemos conquistas importantes para todos daquele lugar. Nossa relação com os não-índios era muito harmoniosa.

O tempo foi passando e as coisas foram mudando. Acompanhei de perto, mesmo criança na época. Talvez diferente de outra criança qualquer, acompanhava os passos do meu pai. Aprendi bastante com cada homem comprometido que mostrava seu interesse de ver as coisas darem certo.

Só que nem tudo foi como a gente pensou. Tivemos uma grande surpresa que foi um grande impacto para meu povo: novas pessoas que na época não faziam parte da luta assumiram o comando da Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, mudando totalmente o seu projeto. Para meu povo, o que nos causou mais revolta foi o fato de terem nos destrutado, nos acusando de sermos um empecilho para o crescimento econômico da Reserva. Mas a verdade era que meu povo discordava das ilegalidades que passaram a ocorrer naquela área de preservação dos recursos naturais.

Meu povo então parou para refletir e nós descobrimos que realmente a Reserva Extrativista não era mesmo uma terra com nome adequado para um povo indígena. A terra indígena, para nós, é um símbolo permanente da nossa criação e de nossa existência.

Por este motivo, eu peço em nome de meu povo o apoio e a solidariedade de cada um que ler esta carta e entender nossa história, e que se junte a nós em defesa da vida e da natureza. Tudo que nós tanto queremos é nossa terra demarcada.

Queremos reconstituir nosso povo, voltar a viver feliz e cuidando sempre daquele pedaço de terra que para nós é tão sagrado. Temos nossas raízes plantadas neste lugar, de onde as nascentes fazem brotar as águas que banham e matam a sede de milhares de pessoas.

Meu povo cresceu. Hoje somos quase 400 pessoas e todos precisam de terra para morar. Queremos dar continuidade de nossa vida e história nesse lugar.

Muito grato a todos e todas que lerem esta carta e um grande abraço em nome de todo meu povo.

Haruxinã (Flávio Kuntanawa)
Rio Branco, Acre, 17 de dezembro de 2007



Representante do povo Manxineru com adornos e pinturas tradicionais durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

O Povo Manxineru

Dinah Rodrigues Borges
Especialista em Agricultura Familiar
Camponesa e Educação do Campo

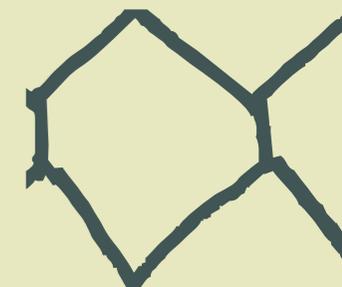
O Povo Manxineru, que significa povo do Inhare, e que convencionalmente erroneamente denominamos de Manxineru, habita as Terras Indígenas Mamoadate e Manxineru do Seringal Guanabara, localizadas no Rio Iaco, afluente da margem direita do Rio Purus. Mais recentemente, famílias Manxineru abriram uma aldeia na Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre, habitada pelos Jaminawa. Falantes da família lingüística Arawak, também são encontrados no Peru e na Bolívia, e mantêm relações com os Piro, um dos maiores povos indígenas do Peru. Na Terra Indígena Mamoadate, os mais velhos Manxineru nasceram nos igarapés Paulo Ramos e Mutum, próximos à fronteira peruana.

A Terra Indígena Mamoadate foi demarcada em 1986 e homologada em 1991. A área de 313.647 hectares se estende pelos Municípios de Assis Brasil e Sena Madureira, no Estado do Acre, e é ocupada por índios Manxineru, Jaminawa e “isolados”. Os limites oeste são contíguos à fronteira com o Peru; a parte sul limita-se com a Estação Ecológica Rio Acre e a norte, com o Parque Estadual Chandless. Não confrontando com a TI Mamoadate, mas na sua proximidade, está a Reserva Extrativista Chico Mendes. É a maior terra indígena do Estado do Acre e compõe o Corredor Ecológico do Oeste da Amazônia. (ZEE, 1999).

Nessa terra indígena, as aldeias se encontram distribuídas ao longo do Rio Iaco. O acesso a elas pode ser feito pela cidade de Sena Madureira, subindo o Iaco, ou por Assis Brasil, pelo Ramal do Icuriã, uma extensão de aproximadamente 70 km. Em ordem de descida do rio, encontram-se as seguintes aldeias: Extrema, Lago Novo, Cumarú, Senegal, Alves Rodrigues, Água Preta,



¹³Manchineri





Fotos: Gleyson Teixeira de Araújo - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre - CPI/AC

Produção de materiais didáticos por alunos Maxineru da Terra Indígena Mamoadate

Laranjeira, Santa Cruz, Jatobá e Peri. Às margens do Rio Iaco existem, também, as chamadas “colônias”, que podem ser entendidas como “moradias” ou residências, vinculadas ou não a uma aldeia.

Os Manxineru têm sua própria maneira de transmitir seus conhecimentos. São um povo essencialmente ribeirinho, vivendo em constante deslocamento rio abaixo e rio acima, mesmo tendo suas habitações fixas. Fabricam suas canoas, que são ubás de cedro, diferenciadas por serem muito compridas, pesadas e feitas com extrema técnica. Eram famosos, já antes do contato, pela sua tecelagem: usavam uma espécie de camisolão ou poncho (cusma), bastante comprido, costurado nas laterais e com abertura para a cabeça e os braços. São considerados exímios tecelões de suas redes e outros artefatos produzidos a partir do algodão.

No tempo do cativo, sufocados pelo perverso processo histórico, os Manxineru foram obrigados a trabalhar principalmente nos seringais Petrópolis, Guanabara, Tabatinga e Santa Luzia. Além de cortar seringa, também se ocupavam na fazenda batendo campo e realizando todo o serviço que fosse demandado pelos patrões. O povo Manxineru conseguiu sobreviver aos massacres, enquanto outros povos que tinham uma população pequena desapareceram da região por não “colaborar” com os patrões. No cativo, a cultura Manxineru sofreu um enfraquecimento, especialmente nos rituais de dança. Nos seringais, eram proibidos de mostrar sua cultura e identidade étnica, mas continuaram a falar a sua língua materna, manter suas crenças ligadas à natureza e a consumir sua comida tradicional.

Em sua organização social e política, cada aldeia tinha, antigamente, a figura tradicional do cacique e do pajé, que eram sábios dedicados às suas áreas de trabalho. Hoje, alguns velhos são considerados como lideranças em cerimônias. A medicina tradicional está sendo repassada dos mais velhos para os mais novos. Alguns rituais, especialmente o ritual de iniciação da moça, foram preservados, mesmo nos seringais. Ainda hoje, algumas meninas quando se formam, ou seja, quando menstruam pela primeira vez, são colocadas em uma rede bem alta na casa dos pais, para que ninguém possa vê-las. Nesses casos, a menina segue uma dieta durante uma semana e fica aos cuidados de uma velha. Depois é feita uma comemoração onde a moça é pintada e apresentada à comunidade. Na festa, ela toma caçuma com o mais velho e depois serve caçuma para toda a aldeia. (Virtanen, 2007).

Durante vinte anos, missionários norte-americanos das Novas Tribos do Brasil moraram na aldeia Jatobá e conseguiram converter todos os indígenas dali. Os missionários foram os primeiros professores dos Manxineru. Eles saíram em 1990, deixando na aldeia um pastor Manxineru, professores, agentes de saúde e uma igreja. Mas as aldeias mais distantes dos municípios continuaram os seus rituais tradicionais.

Em 2003 foi registrada a associação Manxinerune Ptohi Kajpaha Hajene (MAPKAHA), que articula as necessidades culturais, econômicas e ambientais da comunidade. A associação já avançou, estabelecendo várias parcerias, dentre as quais se destacam programas de resgate e registro da cultura Manxineru, além de manejo das riquezas naturais na terra indígena.

A alimentação Manxineru é uma mistura de frutos da floresta, da caça de animais, de peixes e de quelônios, da produção de alimentos nos roçados de terra firme, praias e, mais recentemente, de alimentos vindos de fora da terra indígena. A comida é preparada de modo simples, sem o uso de muitos temperos, e conforme a disponibilidade de ingredientes nas várias épocas do ano. As espécies frutíferas mais utilizadas na alimentação são açaí, jarina, marajá, murmuru, patauá, pupunha, ouricuri, abiu, bacuri, beribá, cacau, cajá, jenipapão, goiaba, ingá de capelão, jatobá, dentre outros.

Produção de materiais didáticos por alunos Maxineru da Terra Indígena Mamoadate



No Acre, parte da alimentação está sendo reforçada pelos agentes agroflorestais indígenas, que têm trabalhado no resgate e na reintrodução das sementes antigas nos roçados; na produção de alimento em sistemas agroflorestais e na criação de hortas, enriquecendo o padrão nutricional das famílias na aldeia.

Para os Manxineru, todos os animais comestíveis são classificados como “embiara” ou “caça grande”. Destacam-se dentre as embiaras a paca, a cutia, tatu e os animais de pena. As caças grandes são as antas, porquinhos, queixadas e veados. Entre as aves comestíveis destacam-se jacu, nambu, nambu galinha e cujubim.

As caçadas de caças grandes ou embiaras estão associadas a diferentes técnicas: caça a ponto (a curso), caça com cachorro, caça de espera e caça com armadilha. A caça a ponto é praticada principalmente nos piques de caçada, mas também ocorre nos acampamentos. Ultimamente os caçadores não estão utilizando

cachorros, para não espantar a caça para longe. Segundo alguns Manxineru, a espera, diferentemente das outras técnicas, é praticada nos roçados, nos barreiros e próximo às árvores frutíferas. Ocorre normalmente durante a noite, quando o caçador - munido de rancho, espingarda, terçado e lanterna - fica no alto de uma árvore esperando os animais se aproximarem. A caça de espera praticada no roçado permite aos Manxineru abater para o consumo algumas espécies de animais silvestres que geralmente comem a macaxeira e o milho.

· Apresentação cultural da delegação Manxineru durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Essas técnicas de caçada estão ligadas a um universo de crenças que envolve os caçadores, os cachorros e os instrumentos utilizados. Ao andar nos piques de caça as mulheres menstruadas podem atralhar o caçador, fazendo com que os animais desapareçam. Quando o caçador está com dificuldades em abater um animal os Manxineru dizem que ele “está com panema”¹. Isso pode ocorrer quando uma mulher menstruada toca em qualquer instrumento de caça; ou quando come a carne que o cachorro acou. Para tirar panema, os Manxineru fazem uma defumação no caçador, nos instrumentos e no cachorro com a folha do tipi; ou defumam o caçador com o pêlo de caça.

Os Manxineru dividem a carne obtida conforme algumas normas sociais. O caçador reparte a caça com os parentes mais próximos e vizinhos. Caçam para alimentar sua família e seus parentes, mas pode ser por outras necessidades, como para realizar trabalhos coletivos, construir casas, abrir roçados.

Os pontos tidos como bons de peixe encontram-se na área de perambulação dos índios isolados, no alto Rio Iaco. Em geral, a pesca é praticada durante todo o ano, mas ao longo do verão torna-se mais fácil obter peixes, devido às piracemas e ao fato das águas ficarem mais límpidas e rasas. Este período do ano coincide com a redução das atividades de caça. As técnicas

empregadas no verão têm como instrumentos a tarrafa, o vingador (mergulho) e a flecha. Durante o inverno usam anzol e linha.

No Rio Iaco, os Manxineru pescam na “pausada”, um local de maior profundidade do rio, onde a água está mais parada e há acúmulo de galhos, folhas e troncos de árvores secas. Nos igarapés e lagos, usam tarrafas. Em geral, essas técnicas são utilizadas apenas pelos homens, não sendo costume das mulheres Manxineru a pescaria. Elas apenas acompanham os homens auxiliando-os no acondicionamento do pescado.

A única técnica que os Manxineru não estão utilizando é a pesca com plantas venenosas, como o tingui². Eles deixaram de fazer uso da técnica por causar a morte de muitos peixes e animais que não servem para a alimentação. A contribuição dos agentes agrofloretais no processo de abandono do tingui está associada não apenas a uma conscientização ambiental, mas também à escassez de pescados.

O extrativismo é outra atividade importante na alimentação do povo Manxineru, praticado desde o tempo das malocas. Essa atividade sempre foi caracterizada pela coleta de uma grande diversidade de produtos alimentícios na floresta. Também aí houve drástica alteração a partir do contato com os caucheiros peruanos e seringalistas brasileiros.

1 - Palavra de origem Tupi para coisa ruim. Os sintomas são a falta de ânimo, azar, má pontaria, canção, preguiça.

Os Manxineru assim como os Pano emprestaram do tupi a palavra. Na língua Manxineru significa mpaswatu.

2 - Tipo de planta cujas folhas, possuem uma espécie de veneno natural, que é utilizado pelos índios para pescar.



Representante do povo Manxineru com adornos e pinturas tradicionais durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Atualmente, os Manxineru não produzem mais borracha e o extrativismo praticado por eles e pelos Jaminawa está vinculado à alimentação, ao transporte, à moradia, à medicina, aos rituais e à fabricação de diversos instrumentos, utensílios domésticos e adornos. Com os produtos extraídos da floresta, os Manxineru enriquecem sua alimentação, curam suas doenças e fazem casas cercadas.

Referências bibliográficas

- AQUINO, Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2005. “Populações e Terras Indígenas” (Relatório Preliminar). In: ZEE - Zoneamento Ecológico - Econômico do Estado do Acre - Fase II. Rio Branco, SECTMA, 2005;
- CORREIA, Cloude de Souza; COSTA, Eliza Louzano & VIVAN, Jorge Luiz. 2006. Etnozoneamento da Terra Indígena Mamoadata. Rio Branco-Acre, Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais; Instituto de Meio Ambiente do Estado do Acre & Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas, mimeo, 92 pg.
- CRUZ, Tereza Almeida & FERREIRA, Paulo Roberto Nunes (org.). 2004. Retrato Cultural dos Katukina, Kaxinawá, Shanenawa, Jaminawa e Manxineri. Rio Branco: Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour, 131pg.
- GAVAZZI, Renato Antonio et al. 2002. Implantação de Tecnologias de Manejo Agroflorestral em Terras Indígenas do Acre. (Série Experiência PDA). Brasília, CPI-Acre;
- HALBWACHS, M. 1990. A Memória Coletiva. 2. ed. São Paulo: Vértice.
- NEVES, Marcos Vinícius. 2002. “História Nativa do Acre”. In: Povos do Acre: História Indígena da Amazônia Ocidental. (Tereza Almeida Cruz & Paulo Roberto Nunes Ferreira, org). Rio Branco, FEM/CIMI, pg.10-15.
- ÔCHOA, Maria Luiza Pinedo & TEIXEIRA, Gleyson de Araújo (org.). 2006. Aprendendo com a natureza e conservando nossos conhecimentos culturais. Rio

- Branco, Organização dos Professores Indígenas do Acre & Comissão Pró-Índio do Acre, 128 pg.
- _____. 2002. Índios no Acre: história e organização. 2 ed. Rio Branco, Comissão Pró-Índio do Acre, 243 pg.
- SALGADO, Carlos Alberto Bezerra.1998. “Projetos de desenvolvimento e a valorização da agricultura familiar”. In: Gênero e Agricultura Familiar. (Mirian Nobre; Emma Siliplandi; Sandra Quintela, & Renata Menasche, org.). São Paulo, SOF - Sempre Viva Organização Feminista, pg. 9-14;
- _____. 2003. “Políticas de alimentação e papéis de gênero, desafios para uma maior equidade”. In: A produção do viver. (Nalu Faria & Mirian Nobre, org.). São Paulo: SOF - Sempre Viva Organização Feminista, pg. 56-80.
- _____. 2005. “Segurança Alimentar em Terras Indígenas: os Shanenawã no Rio Envira - Acre” (Dissertação de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Manejo de Recursos Naturais, da Universidade Federal do Acre). Rio Branco, mimeo, 209 pg.
- VIRTANEN, Pirjo Kristiina. 2007. “As mudanças dos vários mundos dos jovens nativos da Amazônia contemporânea: a juventude na Terra Indígena Manxineri e na cidade” (Tese de doutorado à Faculdade de Letras, Instituto de Renvall Espaço e Estudos Culturais, da Universidade de Helsinki). Helsinki, Finlândia, mimeo.

História dos Pajés

Jaime Sebastião Llullu Manchineri

O trabalho de pajé não era só de uma pessoa: eram muitos e os novos, os rapazes, também iam aprendendo como curar um paciente; e aprendiam como cantar na hora do cipó, para chamar a força do cipó, e assim por diante.

Os pajés eram muito respeitados pelo trabalho que eles vinham fazendo, sarando as doenças do pessoal.

Mas por uma parte os pajés mesmo também diminuíram o povo.

Por que dizem que o pajé tinha que ter quatro ou cinco mulheres, às vezes ele ia pedir meninas de 8 ou de 10 anos de idade. Quando a menina não queria, ele botava feitiço e a menina morria; ou quando o pai ou a mãe sovinava a filha, ele botava feitiço em quem sovinava a filha. E assim iam morrendo, ou matando-se entre eles.

Também contam que tinha um pajé muito malvado, ele estava acabando os parentes dele mesmo. Cada semana morria uma pessoa, podia ser adulto ou criança, e o pajé morava num lugar um pouco afastado, só ele com a sua mulher.

Um dia, o povo fez um acordo para matar o pajé. “Porque se deixar ele vivo ou mandar para outro lugar ele vai acabar com nós.”

Todo mundo combinou que o pajé ia ser morto por sua má consciência. Dizem que foram entre dez pessoas, pintadas de urucum na cara. Antes deles chegarem na casa do pajé, combinaram novamente que duas pessoas iam sentar pertinho dele e ficarem conversando. Quando esses dois caras dessem um sinal, os outros pulavam em cima do pajé para amarrá-lo, e aí açoitá-lo com pau até matá-lo.

Então quando essas dez pessoas pintadas de urucum na cara chegaram na casa do pajé, o pajé mandou subir. Mandou a mulher desmanchar mingau de banana, todos beberam. Quando passou uns dez minutos, os dois caras deram sinal; aí os outros pularam em cima do pajé e começaram a amarrar e bater nele, até que morreu. Depois de matar, pegaram o corpo, fizeram um buraco e enterraram.

Depois levaram a mulher do finado pajé até a casa onde eles moravam, e agora era mais difícil de morrer uma pessoa, porque antes o pajé estava botando mesmo para acabar com o povo.

Então começaram a aumentar de novo, já tinha moças, rapazes e entre eles iam se juntando ou familiarizando. E outros povos parentes viviam em outros igarapés.

que eles não entendiam a língua Manchineri, os Katiana falavam outra língua. Só que os Katiana, naquela época, já tinham contato com os peruanos e os peruanos davam pra eles terçados, machados, facas, panelas, até cachorros.

Então, no dia quando os Manchineri se toparam com os Katiana, eles não fizeram nada. O povo Katiana não era um povo valente ou de guerra. Claro que eles se dividiam quando um povo atacava eles. O povo Manchineri também era um povo que não era muito de briga. Só que às vezes apareciam algumas pessoas de má intenção, que matavam outros parentes, aí o resto da família queria vingar; então a vida do Manchineri era isso. Mas mexer com outro povo, eles não faziam isso. Agora quando eram atacados por outros povos, aí eles tinham que se defender, pra não serem atacados.

Então um dia, um Manchineri se encontrou com um Katiana. Começaram a conversar, mas ninguém se entendia. O Manchineri voltou, e quando chegou na maloca chamou todo os parentes dizendo-lhes que encontrou um parente no caminho.

- Quando eu perguntei de onde que ele era, ele me respondeu, mas eu não entendi o que ele me falou, eu acho que era outro povo. Mas me parece que esse povo é bom, eles não são de briga. Porque se fosse de briga, ele já me tinha matado. Mas ele não fez nada comigo...

Passou uns dias eles foram de novo até chegarem no lugar onde os Katiana moravam mesmo. Aí os Katianas começaram a dar terçados velhos, machados, e os Manchineri ficaram muito satisfeitos de terem recebido os presentes.

E antes disso, quando não se conheciam, não sabia sobre os outros povos, o povo Manchineri pensava que existia no mundo só eles. Então

quando começaram a se encontrar, eles guerreavam, porque não se entendiam quando se falavam.

E também tinha outro povo, o nome do povo na língua indígena era Jiwutane. Eles falavam a mesma língua do povo Manchineri, só que ao pronunciar uma palavra eles falavam tudo puxado, a diferença era só essa. Então eram esses três povos que se guerreavam. Mas depois foram tendo mais contato, e mais controle entre eles, e assim tiveram amizades.

Dizem que o povo Katiana não sabia fazer nada de artesanato, a questão da tecelagem. Agora o povo Manchineri fazia. Não todas as mulheres, mas elas faziam. Então quando o povo Manchineri precisava de alguma coisa - podia ser terçado velho, machado, faca ou outras coisas -, as mulheres faziam uns panos para trocar com as ferramentas.

O povo Manchineri antes do contato

Jaime Sebastião Llullu Manchineri

O povo Manchineri não morava tudo junto. Vamos dizer que eles eram todos juntos, só que quando aparecia qualquer desentendimento entre os parentes, podia ser por causa de uma criança ou por causa de uma mulher, começava o desgosto de uns com os outros. Contam os mais velhos que um grupo morava rio acima e outros mais embaixo.

Um dia, dois irmãos que moravam rio abaixo foram caçar. Os dois já eram casados. Eles estavam caçando para sustento das suas famílias. Os outros parentes que moravam rio acima desceram o rio para matar os homens; as mulheres não, elas iam ser levadas para que ficassem com eles.

Os irmãos que foram caçar na mata, cada um matou dois macacos preto. Faltando mais ou menos 30 minutos para chegarem nas suas casas, escutaram um barulho, uma gritaria, outros achando graça. O irmão mais novo vinha atrás do irmão mais velho. Quando o irmão mais velho ia passando do lado de um pau muito grosso que

tinha na beira do caminho, o irmão mais novo ficou cismado. Escutou um barulhinho que estalou, quando olhou, viu um cara apontando com uma flecha no seu irmão. Logo chamou o seu irmão, diz-lhe “Irmão, irmão”. E o outro respondeu “O que? “Escuta aí, esqueci uma flecha onde estávamos amarrando o macaco preto, agora eu quero ir buscar a minha flecha. Você tem que me acompanhar para chegar todos juntos em casa. Tá bom?”, “Então tá”. Aí encostaram a carga e voltaram para trás. Quando eles caminharam uns 50 metros, o irmão mais novo diz pro seu irmão: “Vamos logo correndo”. Eles correram até chegar a uma certa distância, aí o irmão mas novo começou a contar para o outro irmão: “Irmão, não é por que eu esqueci a minha flecha. É porque vi uma pessoa que ia te dar uma flechada nas suas costas. Se você fosse andar mais um pouquinho o cara ia te matar. Por isso que eu te chamei”.

“Agora a gente não vai poder aparecer em casa, pode ser que nossos pais já foram mortos, só amanhã a gente vai poder ir bem devagar, até chegar lá”. Chegou a noite e os dois irmãos ficaram dormindo na mata mesmo, também eles eram acostumados. Quando o dia foi clareando eles se mandaram para ver se ainda tinha gente na

maloca. Quando chegaram perto, eles não escutaram barulho. Já era como 6 horas da manhã. Viram só sangue e nada mais.

Um deles disse: “Agora temos que vingar o sangue dos nossos pais”. O outro respondeu: “Agora vamos pela varação, antes deles passarem naquela volta, onde tem cachoeira: a gente vai esperar esses bandidos”.

Quando os dois irmãos chegaram no local, os caras ainda não tinham passado. Aí, depois de um pouco, escutaram barulho: já eram eles que vinham achando graça, todos alegres dizendo para as mulheres: “Você vai ser minha”. E iam matando os homens, as crianças e mulheres eram pegadas para serem levadas com eles.

Quando se aproximaram mais perto, os dois irmãos escutaram o choro das mulheres, lembrando dos seus maridos e filhos que foram mortos. E os caras diziam para as mulheres que vinham chorando: “Calem a boca! Esses maridos que vocês tinham eram vagabundos, mas agora vocês vão ter marido bom”. Eles vinham de canoa, cheia de mulheres e homens.

E os dois irmãos escutando a fala deles, mas já preparados com pau e flechas. Quando os caras chegaram no meio da cachoeira, os irmãos reconheceram as suas mulheres, todas chorando.

E esse lugar era só barranco, e muito fundo. Antes deles passarem pela cachoeira, os dois irmãos começaram a soltar flechas e paus nas costas dos caras. Aí quando eles viram isso, os caras se jogaram dentro da água, os irmãos aproveitaram para flechar até acabar de matar.

Os dois irmãos pegaram a canoa com as mulheres e voltaram para onde moravam rio acima.

Então esta história conta como vivia o povo Manchineri. Tudo isto acontecia antes de terem contato com os brancos.

Muitas vezes escuto alguma discussão entre os parentes ou de outra nação. Às vezes eles dizem: “Antigamente o índio era mais sossegado, não tinha nada de preocupação”. Claro que sim, tá certo; porque naquela época o índio não se preocupava de ter roupa, sal, sabão, panela etc, como hoje em dia a gente tem essa horrível preocupação.

Mas desde aquela época, já existia correria entre eles, matando-se de flechadas. Mudando de um lugar para outro. Também dizem que naquela época existiam muitas onças que andavam de bando, e alguns parentes foram mortos por essas feras.

Tsrunki Kaweyaluni

Lucas Arthur Brasil Manchineri

Ha kamotalo, kaweyalnixkani ha paka-thima howuka hwatshro katstalo - pit hyapamatni, hweyawlena-poha. Hawuka pathimako twiywa twu- henene, satopha tchitcho khanuro timwani. Há komotalo hima yapapjimtakalo. Mitshira hixkapi, jhiro reta chichirferetho katsatalo. Hyanitka, kamotalo. Katsotalo whenene yehi hyapamtnixka hkoprotathimamtkalu katsotalo mtshira hirkapé chichirifekanaxywaka (pnuko htshinatka). Katotalo whenene runkajyawako wla hima htshina.

Hinro katsatalo yehi hyapamta mtshira hixkapi posuru tchichirjekanatanatka hinroni.

Um homem chamado Kamotalo

tradução do texto
TSRUNNI KAWAYALUNI

Ele inventava alguma mentira para as pessoas. Então, a maioria das pessoas soube que ele gostava de mentir. Botaram o nome dele de Kamotalo, porque Kamotalo é a pessoa que tem mau caráter. Antigamente o povo Manchineri não gostava de pessoas que fofocavam, mentiam e inventavam. Não tinha pessoas mentirosas, quem mentia eles colocavam nome de *Kamotalo*.

Desenho de Jacira Batista Manxineru que ilustra peças do artesanato, da moradia e do cotidiano na Aldeia Extrema, elaborado durante curso de professores indígenas a Gerência de Educação Escolar Indígena, da SEE.



* História dos Antigos Manchineri. Rio Branco, CPI/AC

Apresentação cultural do povo Nawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



Um século de esquecimento

REMANESCENTES NAWA
LUTAM PELA TERRA E O
RECONHECIMENTO ÉTNICO

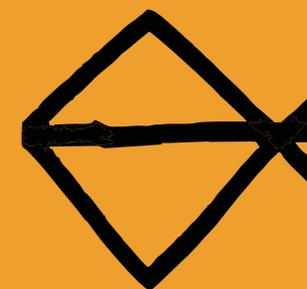
Vássia Silveira
Jornalista

Por praticamente todo o século 20 (de 1904 a 1998) acreditou-se que o povo Nawa havia sido extinto. Tal situação se reverteu em 1999, com a notícia de que o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) apontava os índios que habitam a margem direita do Rio Moa, na área do Parque Nacional da Serra do Divisor, como remanescentes dos Nawa. A informação desencadeou um processo de reconhecimento étnico e o início da regularização das terras habitadas e reivindicadas por esta população.

Diversos registros históricos mostram a presença do povo Nawa na região do Juruá, indicando também que ao longo do século 19 as tentativas de contato com esta etnia, feitas por exploradores e aventureiros, foram recebidas com hostilidade pelos indígenas. Um dos viajantes expulsos foi o explorador William Chandless, que em 1867 teve sua viagem ao Alto Juruá interrompida por um ataque dos índios Nawa.

A coragem e resistência deste povo, porém, não foram suficientes para enfrentar o avanço, a partir das duas últimas décadas do século 19, das frentes extrativistas empreendidas por caucheiros peruanos e seringalistas brasileiros. A violência foi tanta que praticamente dizimou a população Nawa deixando marcas até hoje lembradas na memória de seus descendentes: a história oral dos índios Nawa do Rio Moa fala de um “fogo” que acabou com as aldeias e sua gente.

¹⁴ Nawa



Os Nawa fazem parte da família lingüística Pano e apesar de não falarem mais a língua materna, sua visão de mundo e modo de vida mostram aspectos comuns aos grupos indígenas Pano. O termo Nawa (que pode ser traduzido como “gente”, “povo” e “outro”) encontra-se registrado na bibliografia sobre a história da região como Naua, Náua ou Nahua. A palavra, em geral, é usada pelos povos Pano para se referirem à alteridade, ou seja, àquilo que os distingue de outros povos: Jaminawa (“gente do machado”), Shawādawa (“gente Arara”) e outros.

Atualmente, a população Nawa é composta por 380 pessoas. Os índios vivem em três aldeias localizadas no Município de Mâncio Lima, em uma área de 83.218 hectares, que está em processo de identificação para posterior reconhecimento como Terra Indígena. Suas antigas malocas (as aldeias Nawa eram compostas por grandes malocas que reuniam várias famílias)

foram transformadas, após o longo período de convívio entre os brancos, em casas habitadas por apenas um núcleo familiar. São mais de 50 casas dispostas na margem direita do Rio Moa e nos Igarapés Jordão, Pijuca, Novo Recreio, Venâncio, Jarina e Jesumira. As construções são feitas, normalmente, com recursos da floresta (paredes e piso de paxiubão; telhado coberto com folhas de palmeiras) e a colaboração dos parentes.

A base da alimentação dos Nawa é a mandioca (ou macaxeira), complementada com a caça e a pesca. Com a mandioca fazem também farinha e caçuma. A farinha é produzida basicamente para o consumo familiar, mas os excedentes são comercializados na cidade de Mâncio Lima, assim como o arroz, o feijão e o milho. Plantam ainda batata-doce, cana-de-açúcar, cará, pupunha, abacaxi e tabaco. Nas áreas ao redor da casa, os terreiros, são cultivados temperos, plantas medicinais e árvores frutíferas

Representante do povo Nawa recebendo alunos de uma escola municipal de Mâncio Lima em visita durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Mulher Nawa traja vestimenta, adornos e pinturas corporais, manifestações materiais da identidade étnica há uma década retomada pelo seu povo. I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

como abacate, acerola, caju, cupuaçu, goiaba, graviola, ingá, jaca, laranja, limão, mamão e manga.

O conhecimento, o cultivo e o uso das ervas medicinais ficam a cargo das mulheres, que usam as plantas para tratar ferimentos, tosse, dor de barriga, cólicas, febre e dor no estômago. A figura das benzedeiras é comum entre os Nawa. Apesar de não fazerem uso da pajelança, também recorrem aos rituais de cura (reza) conduzidos por um pajé da tribo.

Os Nawa do Rio Moa se consideram católicos, mas mantêm práticas e crenças facilmente associadas à cultura dos povos Pano. Além da relação com a floresta e os animais, têm tabus em relação à alimentação, principalmente das mulheres: obedecem a certos cuidados para evitar a panema (incapacidade de caçar) e bebem “remédio da mata” para ter sorte nas pescarias.

Atualmente, produzem artefatos basicamente para uso doméstico: raladores, vassouras, cestos e potes de barro. Objetos de adorno como colares e pulseiras são feitos em pequena quantidade e vendidos fora das aldeias.

Seus rituais de festa são chamados de shānādāiā. Nesses, os índios dançam, cantam, tomam caçuma e usam trajes, adornos e pinturas corporais. Tais eventos não têm data marcada para acontecer, pois ocorrem sempre que eles sentem a necessidade de se reunir. O ritual do shānādāiā, transmitido dos mais velhos para os mais novos, agora é também ensinado na escola - onde as crianças aprendem além da língua indígena, suas danças e cantos.

Representante Nawa trajando vestimenta, adornos e pinturas corporais tradicionais durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

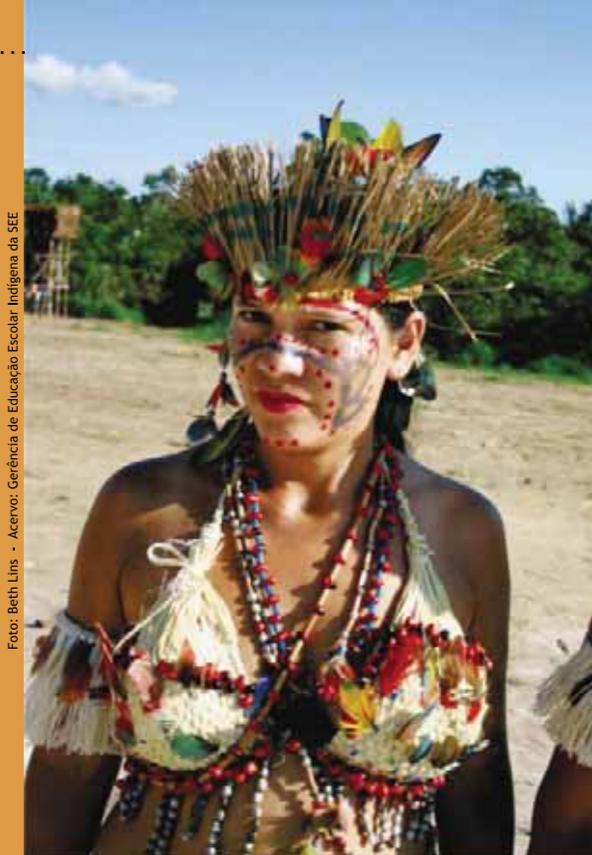


Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

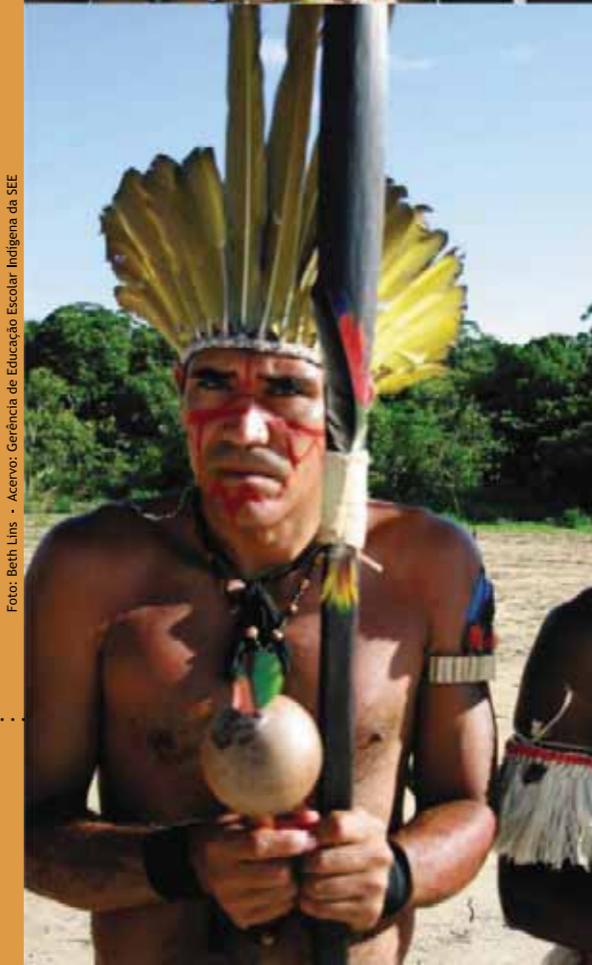


Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Referências bibliográficas

ASSESSORIA ESPECIAL DOS POVOS INDÍGENAS. 2009. "Situação dos Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre". Rio Branco, mimeo, fevereiro.

CORREIA, Cloude de Souza. 2004. "Relatório de Levantamento Prévio: Terras Indígenas Nawa e Nukini". Brasília, mimeo.

_____. 2005. "Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Nawa/Ac". Brasília, mimeo, maio.

FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR (FEM) & CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). 2002. Povos do Acre: História Indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco. Instituto Socioambiental. Povos Indígenas do Brasil (<http://pib.socioambiental.org/>).

MONTAGNER, Delvair. 2002. "Construção da etnia Nawa". (Perícia elaborada sob solicitação da Justiça Federal no Acre". Brasília, mimeo, agosto.

PARDO, David Wilson de Abreu. 2003. "O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e o direito dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam: o caso da comunidade indígena Nawa do Parque Nacional Serra do Divisor - Acre". Jurisprudência Catarinense, Vol.29, nº 102, abril/junho, pg. 341-353.

PEREIRA NETO, Antônio. 2000. "Relatório preliminar a respeito de população que se afirma pertencer à etnia Nawa do Parque Nacional da Serra do Divisor, Município de Mâncio Lima-AC". Rio Branco, mimeo, outubro.

SOUZA, Carlos Alberto & SILVA, M. R. (Entrevistadores). 2001. "Depoimentos de João Souza Diniz Nawa e Lucila Nawa, durante o II Encontro de Culturas dos Povos Indígenas". Rio Branco, mimeo.

"Termo de Audiência, de 15 de outubro de 2003". Processo n. 1998.30.00.002586-0/1ª Vara Federal da Seção Judiciária do Acre.

Os Nawa

Wilson Carneiro de Oliveira, liderança do povo Nawa (Depoimento a Sâmara Sales, na Aldeia Barão, durante o V Encontro de Culturas Indígenas, em outubro de 2008).

Meu nome é Wilson Carneiro de Oliveira, liderança do povo Nawa. A minha aldeia está localizada no município de Mâncio Lima, no Rio Mõa, no igarapé Recreio, é onde os Nawa estão permanecendo hoje. Próximo à nossa aldeia, nós temos o Parque Nacional da Serra do Divisor e no mesmo instante temos parentes Nukini, que são bem próximos.

Temos uma escola, mas só as professoras, porque nós não temos prédio. Temos seis professores indígenas dando aula, mas falta construir o prédio ainda. Nós fizemos uma cabaninha, cobrimos com palha, e estamos dando aula ali, há oito anos.

Ao redor da aldeia nós temos o Rio Mõa, temos o igarapé Recreio e o igarapé Zumira, que fazem parte da aldeia Nawa. Nós somos 280 pessoas, 68 famílias. As casas são tradicionais, cobertas de palha, feitas de paxiúba, é na tradição mesmo. Alguns têm casa de alumínio coberta.

Lá nós temos três agentes de saúde, a gente tem um convênio pelo PS indígena que sustenta a saúde indígena. Nós temos um pólo em Mâncio Lima que dá sustentação aos Nawa, Nukini e Puyanawa. Mas nós também usamos um pouco da nossa medicina tradicional. A gente faz os plantios de ervas medicinais, e aqui e acolá nós estamos nos socorrendo com elas.

Na aldeia, nós vivemos da agricultura, planta o arroz, o milho e a roça. Então, quando amanhece, a gente já parte pra roça. As mulheres sempre ficam mais cuidando da casa, e fazendo um pouco do artesanato. Trabalhamos com o tucum, com o buriti e com várias sementes da mata. A gente faz colar, pulseira, saia, faz o anel, entendeu, faz corpete pras mulheres.

Temos uma produção muito grande de farinha, nós vendemos em Mâncio Lima. O

artesanato a gente sempre tem mais dificuldade de vender, porque a gente não tem um ponto de referência, mas o prefeito garantiu que agora ia construir um pontozinho pra gente vender artesanato em Mâncio Lima.

Na nossa aldeia a gente tem pouco reconhecimento, porque nós levamos muito tempo, ficamos sozinhos lá. O reconhecimento diretamente foi em 1999. Daí pra cá que a gente começou o processo, e o reconhecimento foi dado pelo próprio IBAMA: foi feito o levantamento do Parque Nacional da Serra do Divisor, e chegou a meta de fazer o levantamento onde estávamos localizados, aí a gente foi reconhecido.

Os mais antigos passam o conhecimento do povo Nawa aos mais novos, só que nós perdemos muito, entendeu, a gente tem poucos conhecimentos. Eles passam a medicina tradicional, e também passam o reconhecimento de onde foram localizados em Cruzeiro do Sul, depois no estirão de Rodrigues Alves e de lá nas cabeceiras do Rio Azul, entendeu? Esses são os conhecimentos que eles vão passando, e do sofrimento que eles passaram, e ficaram localizados no igarapé Recreio, aliás foram duas famílias somente que escaparam...

As professoras ensinam o português, a matemática, e dão aula na língua indígena. Elas estão trazendo o conhecimento, para os alunos, da tradição, da dança, falando nomes de animais, pássaros.

Nós perdemos muito da nossa língua tradicional, mas os mais antigos falam um pouco e a gente está estudando, tem uma pessoa que está fazendo um estudo da língua.

Não temos nenhuma prática religiosa nesse momento. Mas uma ou duas vezes na semana a gente está se reunindo, cantando, ensaiando.

Stand com exposição de artesanato do povo Nawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

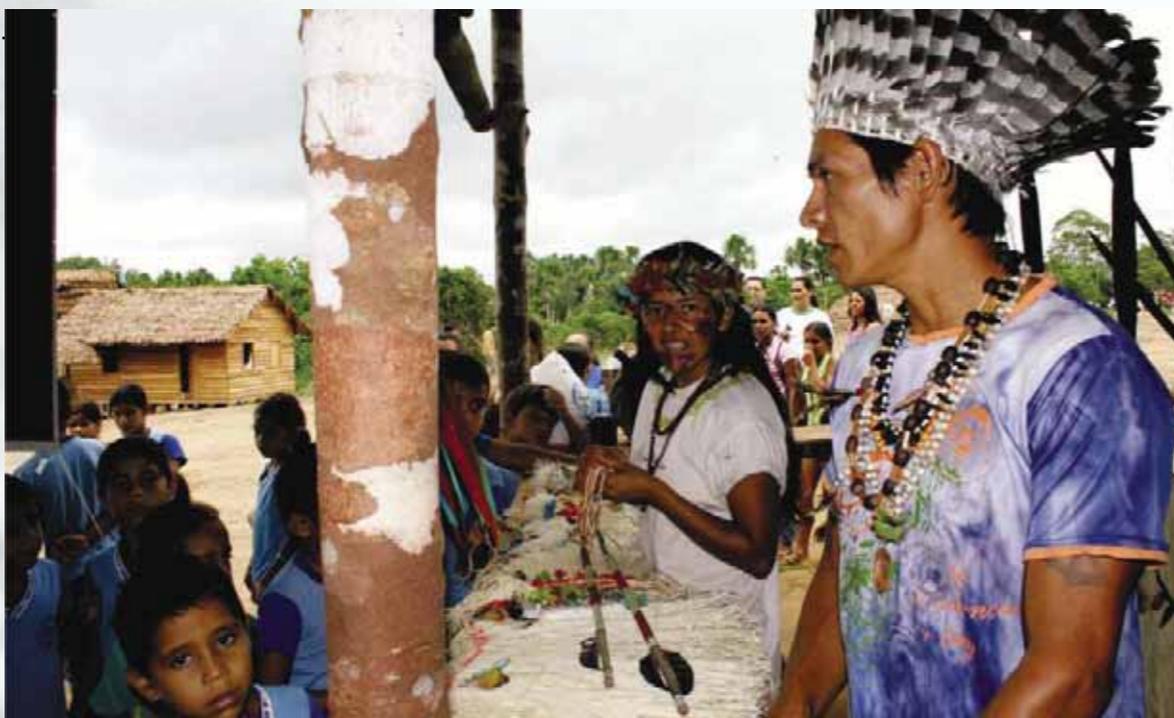


Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Mulher Nukini usando adornos e pintura corporal durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Foto: Beth Lima - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

O lugar da terra

ELES VENCERAM A VIOLÊNCIA E AGORA LUTAM PELA AMPLIAÇÃO DE SEU TERRITÓRIO

Vássia Silveira
Jornalista

Os Nukini fazem parte da família lingüística Pano. Alguns textos historiográficos referem-se a eles usando diferentes termos: Inucuini, Nucuiny, Nukuini, Nucuini, Inocú-inins e Remo. Vivem na região da Serra do Moa, no Município de Mâncio Lima. A Terra Indígena Nukini, homologada em 1991 e registrada em 1997, possui 27.264 hectares e integra um importante conjunto de áreas protegidas do Brasil, incluindo o Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), do qual é vizinha.

Além de na Serra do Moa, no Brasil, esses índios habitavam também o Vale do Ucayali, no Peru. O contato com o homem branco, a exemplo de outras etnias que viviam nesta região, ocorreu em função da penetração das frentes de exploração extrativistas - entre fins do século 19 e princípio do século 20 - e foi mais violento com os caucheiros peruanos.

Ao longo do século 20, os Nukini que habitavam o lado brasileiro foram incorporados pela empresa seringalista. Trabalhando para os patrões, sob um regime de trabalho escravo, foram seringueiros, remadores, mateiros e caçadores profissionais.

Hoje, os Nukini formam uma população de 700 pessoas - a maioria jovem e moradora da terra indígena. O idioma usual é o português: menos de dez adultos falam a língua materna, mas as crianças até 12 anos estão aprendendo na escola da aldeia a língua indígena.

¹⁵ Nukini





Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Mulheres Nukini trajando vestimenta, adornos e pinturas corporais tradicionais durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

Assim como outros povos Pano, os Nukini possuem uma organização clânica e os mais idosos conseguem definir a descendência patrilinear das famílias, classificando seus membros de acordo com os clãs existentes: Inubakëvu (“gente da onça pintada”), Panabakëvu (“gente do açaí”), Itsábakëvu (“gente do patoá”) ou Shãnumbakëvu (“gente da cobra”). Muitos jovens, todavia, desconhecem o clã ao qual pertencem e desconsideram esse critério em suas escolhas matrimoniais.

Os trabalhos obedecem a divisões sexuais e etárias. As mulheres são responsáveis por atividades relacionadas com o universo doméstico, como lavar roupa, cuidar dos filhos e cozinhar. Também praticam a coleta de produtos da floresta, produzem peças artesanais para o

Apresentação cultural do povo Nukini durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

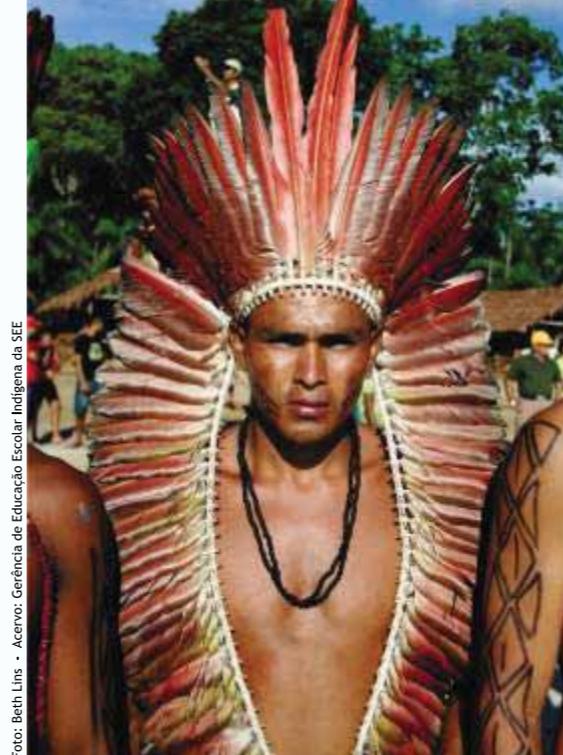


Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Representante do povo indígena Nukini usando adornos e pintura corporal durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

consumo interno e ajudam na agricultura. Aos homens são reservadas, principalmente, atividades de caça, coleta e agricultura.

A farinha de mandioca e a carne de caça são os principais elementos da dieta Nukini. A economia é de subsistência, com base na agricultura familiar e na criação de animais (porcos, galinhas, patos, ovelhas, cabras e gado). Em seus roçados, as famílias plantam principalmente milho, arroz, macaxeira, feijão, cana-de-açúcar, tabaco e inhame. Também são cultivadas árvores frutíferas como manga, graviola, caju, jaca, abacaxi, limão, acerola, goiaba, abacate, pupunha, cupuaçu, mamão. Outros frutos são coletados na floresta, entre os quais se destacam o açaí, a bacaba, o buriti, o patuá e a pupunha.

Mulheres Nukini trajando vestimenta, adornos e pinturas corporais tradicionais durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Representantes Nukini em Oficina de Etnomapeamento na Terra Indígena Nukini.



Foto: Renato A. Gavazzi - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre - CPI/AC

Os Nukini fazem uso de plantas medicinais. Os remédios mais comuns são feitos com pau-amargoso (picadas de insetos); cascas de jatobá, copaíba e de arranha-gato (chá para dores em geral, tosse e inflamações nos nervos); chá da casca de quina-quina (malária); cipó-guaribinha (gripe); malvarisco (gripe, tosse e calmante); e as seivas do talo da jarina e do olho do açaí (picada de insetos).

Mapa da Terra Indígena Nukini, desenhado por professor desse povo durante curso da Gerência de Educação Escolar Indígena, da SEE.



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

A Aldeia Meia Dúzia, em mapa desenhado por professor em curso da Gerência de Educação Escolar Indígena, da SEE.

Este povo, que sobreviveu à empresa seringalista e às epidemias, luta agora pela ampliação de seu território. Sua reivindicação é pela revisão dos limites Norte e Oeste de sua terra, incluindo uma parte do Parque Nacional da Serra do Divisor, criado após a demarcação da Terra Indígena Nukini. A área em questão tem 72.276 hectares.

Referências bibliográficas

ASSESSORIA ESPECIAL DOS POVOS INDÍGENAS. 2009. "Situação dos Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre". Rio Branco, mimeo, fevereiro.

ASSOCIAÇÃO DO POVO INDÍGENA NUKINI DA REPÚBLICA. 2006. "Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Nukini". Terra Indígena Nukini, mimeo, novembro.

CORREIA, Cloude de Souza. 2004. "Relatório de Levantamento Prévio: Terras Indígenas Nawa e Nukini". Brasília, mimeo.

Instituto Socioambiental. Povos Indígenas do Brasil (<http://pib.socioambiental.org>);

FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR (FEM) & CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). 2002. Povos do Acre: História Indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco.

TAVARES, Roberto de A. 2006. "Relatório da I Oficina de Etnomapeamento da Terra Indígena Nukini (Projeto de Conservação Transfronteiriça do Alto Juruá e Serra do Divisor, Brasil/Peru)". Rio Branco, mimeo, abril, 29 pg.



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

Desenho de objetos utilizados no cotidiano pelos Nukini da Aldeia República.



Apresentação cultural da delegação Puyanawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008

Sabedoria e Perseverança

Maria Evanizia Puyanawa

Cientista Social e Assessora Técnica da Secretaria de Estado de Assistência Social (SAS) para assuntos indígenas

Os Puyanawa (gente do sapo grande), como lhe foi atribuído pelos dawa (não-índios), são um dos povos indígenas tradicionais do Vale do Juruá. Pertencem à família lingüística Pano e habitam a Terra Indígena Poyanawa, localizada à margem direita do Rio Moa, no Município de Mâncio Lima, Estado do Acre. Contam com uma população de 563 pessoas distribuídas em duas aldeias, Barão e Ipiranga, numa área de 24.499 ha.

Com sua terra indígena já regularizada, lutam atualmente pela revisão de seus limites, para a inclusão de uma área sagrada onde estão localizadas as antigas malocas, cemitérios sagrados, grandes lagos onde eram realizadas as pescarias na época do verão e, ainda, o local em que as principais lideranças foram presas, torturadas e assassinadas, como ocorreu com o grande Tuxaua Wuvākāi (Napoleão Puyanawa) em início da década de 1910. Nessa época, a invasão e o seqüestro obrigam os Puyanawa a mudar seu local de moradia, levando-os a ocupar a área onde ainda hoje vivem, que foi demarcada como a sua terra indígena. Ocorre que a terra não abrangeu aqueles locais sagrados onde o povo Puyanawa originalmente vivia. Outro fator que justifica a luta pela ampliação da terra indígena é o aumento populacional: até 1980, os Puyanawa eram aproximadamente 223 pessoas, e atualmente esse número quase triplicou.

A história do contato do povo Puyanawa não foi diferente da dos demais povos indígenas do Acre e de outras regiões da Amazônia brasileira, marcada por diversas formas de violências e genocídio.

¹⁶ Puyanawa



Oficina, realizada pela Organização dos Professores Indígenas do Acre - OPIAC na Terra Indígena Poyanawa.

Segundo os poucos trabalhos realizados a respeito desse povo, o mesmo é historicamente originário da região do Alto Juruá. No entanto, com a chegada dos primeiros exploradores, por volta de 1857, os Puyanawa migraram para uma região situada entre o Rio Paraná dos Mouras e o Rio Moa, onde permaneceram até 1910, quando foram “pacificados” pelo Coronel Mâncio Agostinho Rodrigues de Lima para servirem de mão-de-obra escrava no seringal Barão do Rio Branco.

Os primeiros registros sobre esse povo indígena, relatos de viajantes e missionários, datam do início do século XIX. O trabalho historiográfico de maior abrangência é o do médico João Braulino de Carvalho, da Comissão Mista Brasil-Peru Demarcadora de Limites, que manteve contato com os Puyanawa nos anos de 1925-1926, quando registrou importantes aspectos culturais desse povo. Dentre eles, citou os rituais de passagem da infância para a vida adulta como a tatuagem, a perfuração da orelha e do septo nasal, feitos em meninos e meninas entre os oito e dez anos. A tatuagem era feita com espinhos de murmurú e a tinta usada era o resultado da mistura de carvão triturado com o sumo de jenipapo verde. A criança a ser tatuada ficava em completo estado de “embriaguês”, pela ingestão de várias cuias de pasmá (bebida tradicional) fermentada. A perfuração das orelhas era feita com espinhos de pupunha e ali era introduzida uma pequena tala de paxiúba, para posteriormente colocar ornatos confeccionados com penas e aruá (caracol). O septo nasal era perfurado com osso de macaco, para colocar contas. Esses artefatos eram usados somente em rituais e festas.

Eram polígamos: cada homem podia ter mais de uma mulher. As mulheres casavam muito novas. Para casar o noivo trabalhava para o sogro, um período que variava de seis meses a um ano.



Foto: Isaac Pianko - Acervo: Organização dos Professores Indígenas do Acre - OPIAC

Antes do contato com os dawa (não-índio), os Puyanawa, assim como os demais povos indígenas, viviam em malocas. Elas eram cobertas por palhas que chegavam a encostar no chão, com assoalho de barro batido e sem divisões internas. Nelas havia apenas duas entradas, na frente e nos fundos. Tinham extensão de até 100 metros, com pouca largura, e abrigavam várias famílias. Embora tivessem uma vida comunal, cada família tinha o seu próprio fogo para o preparo dos alimentos. O chefe, chamado tradicionalmente pelos Puyanawa de yburakaya (grande chefe), liderava todos da aldeia.

Segundo os mais velhos, as pescarias tradicionalmente se davam de duas formas: individualmente, com arco e flecha e zagaia; e coletivamente, com a construção de barragens temporárias nos igarapés, para formar reservatórios de água nos quais era colocado o timbó batido (cipó utilizado para matar peixe), que não causavam dano à saúde. As caçadas também eram realizadas com arco e flecha; na atualidade são realizadas com armas de fogo.

Devido ao violento contato com os invasores, as manifestações culturais desapareceram quase por completo. Dentre estas, a produção de cerâmica; a fabricação dos tecidos, redes, tangas, cestas e kâkâ feitos com palha¹ e envira; adereços, como diademas confeccionadas com penas de tucano, colares de dente de macaco misturados com miçanga; e as tangas com penas de aves como jacamim, corujão, mutum, arara e tucano.

1-Utensílio utilizado pelas mulheres no transporte de alimentos trazidos dos roçados e de peixes.

Criança Puyanawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Nos dias atuais, os Puyanawa protagonizam um intenso processo de revitalização cultural, por meio do qual buscam fortalecer muitas características culturais que perderam ao longo de mais de um século de contato com a sociedade nacional. Estão realizando com frequência o hegemã (dança tradicional), pajelanças nos rituais da ayahuasca, o uso do rapé de tabaco e expedições às antigas malocas. Tais atividades estão sendo fortalecidas, principalmente, a partir da escola, através da educação escolar diferenciada.

No tocante à organização social e política, os Puyanawa não se organizam mais nos moldes tradicionais. Estão hoje subdivididos em famílias nucleares, cada uma com sua própria residência. Os casamentos tendem a ser monogâmicos.

As comunidades são representadas por um cacique (liderança tradicional) que atua junto com as demais lideranças locais constituídas a partir do contato com a sociedade não-indígena (professores, agente indígena de saúde, agente agroflorestal, agente indígena de saneamento), para governar o povo.



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Possuem como instância administrativa a Associação Agro-Extrativista Poyanawa do Barão e Ipiranga (AAPBI), criada em 1988 com o objetivo de melhorar a organização da produção, representar politicamente as comunidades e tecer parcerias com órgãos dos governos federal, estadual, municipal e outras instituições da sociedade civil. A Associação tem sido um instrumento de grande relevância na caminhada dos Puyanawa em busca da melhoria da qualidade de vida nas comunidades.

Apresentação cultural da delegação Puyanawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Foto: Isaac Pianko - Arquivo: Organização dos Professores Indígenas do Acre - OPIAC

Francisca de Oliveira Lima entrevistando a liderança e vereador Joel Ferreira Lima Poyanawa na Terra Indígena Poyanawa.

As atividades de subsistência são baseadas na agricultura familiar. Plantam arroz, batata-doce, inhame e mandioca, consorciados com feijão, milho e uma diversidade de árvores frutíferas, cultivadas nos quintais das casas. Os roçados são individuais, cada família cultiva o seu. Criam pequenos animais, galinhas e gado. Este último, em atendimento ao ordenamento territorial das aldeias e à melhoria das condições de saúde, é criado preso em campos (conhecidos como capineiras pelos Puyana) feitos exclusivamente para essa finalidade.

A comunidade Puyana destaca-se como uma das principais produtoras de farinha de mandioca da região do Juruá. A venda da farinha em Cruzeiro do Sul e em Mâncio Lima constitui uma das principais fontes de renda das famílias e das comunidades. Faz onze anos que não derrubam mata virgem para a abertura dos roçados. Para o plantio, utilizam as antigas capoeiras deixadas pelos patrões, cujo preparo é feito através da mecanização, com um trator da AAPBI.

Participam, ainda, do desenvolvimento político do Município de Mâncio Lima, garantindo sua representação no legislativo municipal com um vereador Puyana eleito pelas próprias aldeias e pelos povos Nukini e Nawa, que também vivem no município.

A divisão de papéis sociais entre homens e mulheres é hoje assim distribuída: as mulheres trabalham na raspagem da mandioca, ajudam os homens no plantio e colheita de cereais, fazem o trabalho doméstico, são professoras, enfermeiras, parteiras e excelentes pescadoras. Os homens são agricultores, caçadores, pescadores e as lideranças locais.



Mulher Puyana usando trajando adornos e pinturas corporais tradicionais durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Referências bibliográficas

Ultimamente, têm buscando novas alternativas econômicas sustentáveis, dentre elas, a piscicultura, com a construção de tanques e açudes, para o fortalecimento da segurança alimentar. Podemos destacar ainda experiências com o beneficiamento de produtos florestais não-madeireiros, com a produção de sabonete, sabão e bronzeador confeccionados a partir da manipoeira da mandioca², óleo de andiroba, urucum, buriti e outras espécies nativas.

As aldeias Puyana contam hoje com um posto de saúde, energia elétrica, sistema de abastecimento de água potável (com água encanada nas moradias), telefone público e uma escola composta com cinco salas, auditório e laboratório de informática. A escola oferece os ensinos fundamental e médio. A Puyana foi a primeira terra indígena no Acre a implantar o Projeto de Ensino Médio Diferenciado. Os professores são os próprios Puyana e quase todos estão cursando o ensino superior, por meio do Programa de Formação de Professores Rurais, oferecido pelo Governo Estadual, em parceria com a Universidade Federal do Acre (UFAC). Na comunidade também funciona a sede da AAPBI, onde são realizadas as reuniões e guardados os equipamentos e demais tecnologias já adquiridos pela organização.

Mesmo diante de todos os percalços pelos quais passou ao longo do último século, o povo Puyana segue firme no seu projeto de vida: na defesa dos seus direitos, interesses e no cumprimento dos seus deveres; nas suas relações políticas e econômicas com a sociedade envolvente, lutando pela proteção de seu território³, pelo desenvolvimento de atividades econômicas sustentáveis, mas, principalmente, pelo fortalecimento e valorização de sua cultura.

ASSOCIAÇÃO AGRO-EXTRATIVISTA POYANA DO BARÃO E IPIRANGA. 2006. "Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Poyana". Aldeia Ipiranga, TI Poyana, AAPBI, AMAAIAC, Comissão Pró-Índio do Acre, mimeo, novembro.

GONDIM, Sérgio Albuquerque. 2002. "Sabedoria e resistência". In: Revista Povos do Acre: História indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco: FEM, 2002; LIMA, Joel Ferreira. 2002. "Acompanhamento da demarcação física de nossa terra". In: Demarcando terras indígenas II. Experiências e desafios de um projeto de parceria. (Márcia Maria Gramkow, org). Brasília, Funai; GTZ; PPTAL, pg. 63-72.

_____. 2007. "Relatório do Entorno da Terra Indígena Poyana". Aldeia Ipiranga, Terra Indígena Poyana, mimeo.

LIMA, Joel Ferreira de & FRESCHI, Julieta Matos. 2006. "Os Poyana denunciam invasões em sua terra e negligência das instituições responsáveis". Página 20 (Coluna Papo de Índio), Rio Branco, 14 de maio, pg. 22-23.

PAULA, Aldir Santos de. 1992. "Poyana - A Língua dos Índios da Aldeia Barão: aspectos fonológicos e morfológicos". (Dissertação de mestrado à Universidade Federal de Pernambuco). Recife, mimeo.

SANTOS, Maria Evanizia de. 2005. "Relatório de visita a Terra Indígena Poyana". Rio Branco, Secretária Extraordinária dos Povos Indígenas, mimeo.

SECRETARIA DE ESTADO DE EDUCAÇÃO - COORDENAÇÃO DE EDUCAÇÃO INDIGENA. 2006. Projeto Ensino Médio Modular Poyana/Nukini. Rio Branco, mimeo.

Mapa das duas aldeias Puyana, Ipiranga (a esquerda) e Barão elaborado por professor da comunidade durante o curso da Gerência de Educação Escolar Indígena, da SEE.



Arquivo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

2 - Água da massa da macaxeira.

3 - Apesar das constantes atividades de fiscalização e vigilância realizadas pelos Puyana, a terra indígena sofre freqüentes pressões e ameaças por parte de pescadores, extrativistas e colonos assentados em Projetos de Assentamentos do INCRA, residentes no entorno.



O povo do Pássaro Azul

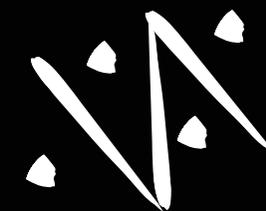
Eduardo Di Deus
Antropólogo

Os Shanenawa (“povo do pássaro azul”) vivem na Terra Indígena Katukina-Kaxinawá, uma área com 23.474 hectares, localizada à margem esquerda do Rio Envira, em frente à sede do município de Feijó-AC. Compartilham sua terra indígena, plenamente regularizada pelo Estado brasileiro, com os Kaxinawá (autodenominados Huni Kuĩ). Até a década de 1990 eram percebidos pela sociedade envolvente como membros do povo Katukina. A partir de então passaram a se identificar como Shanenawa sem que, no entanto, o nome da terra tenha sido alterado. São falantes da língua Ana, idioma da família lingüística Pano. Sua população atual é de 641 pessoas. Vivem em quatro aldeias: Cardoso, Morada Nova, Nova Vida e Paredão.

Uma história de migrações

É sabido que os atuais Shanenawa provêm do alto rio Gregório, onde viviam no final do século XIX. A maior parte deste povo é descendente da família de Inácio Brandão, cuja história é marcada por migrações sucessivas. No início do século XX, foram incorporados como mão-de-obra nos seringais da época, quando conflitos com outros grupos indígenas os levaram a migrar inicialmente para o seringal Tamandaré, no rio Tarauacá, em um grupo de apenas 16 pessoas. Novos conflitos os

Representante Shanenawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre, outubro de 2008



17 Shanenawa



Apresentação cultural do povo Shanenawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

levaram a “varar” para o alto rio Envira, após uma passagem pelo rio Muru. Os Shanenawa foram progressivamente descendo o Envira ao longo da primeira metade do século XX, sempre trabalhando para os padrões seringalistas e submetendo-se às condições de trabalho impostas. Em alguns momentos foram até mesmo proibidos de caçar e fazer roçados. O estabelecimento na região do Envira habitada atualmente, próxima à sede do município de Feijó, data de 1961, quando foi fundada a aldeia Morada Nova por Inácio Brandão. Até o pleno reconhecimento de seu território este povo se viu

ameaçado, na década de 1970, por tentativas do governo estadual de implantar na região projetos de assentamento para ex-seringueiros, que também desciam o rio Envira rumo a Feijó. Foi parte de sua luta mostrar que a lógica dos assentamentos em lotes familiares não era condizente com a territorialidade indígena.

· Apresentação da delegação Shanenawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. Em destaque homens e mulheres trajando vestimenta, adornos e pinturas corporais tradicional. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Relações sociais, econômicas e ambientais

A proximidade com a cidade de Feijó é um fato significativo para o povo Shanenawa. Existem alguns conflitos com a população regional, e na história recente há casos de violências sofridas pelos indígenas. Ainda é comum uma atitude de exclusão e discriminação dos indígenas por parte dos regionais. Seu território e imediações apresentam desmatamento acima da média das terras indígenas acreanas, em sua maioria por herança dos antigos “proprietários” (seringalistas, colonos e fazendeiros). Sua terra sofre também impactos variados, como a poluição das águas do rio Envira e afluentes e as invasões por caçadores, madeireiros e outros, facilitadas pela proximidade com a BR-364. Isto mereceu ações no âmbito do plano de mitigação de impactos pelo asfaltamento desta estrada, iniciado no final da década passada - ações na área de educação, segurança alimentar, saúde e outras.

No tocante às atividades econômicas, práticas tradicionais de caça, pesca e agricultura convivem com outras adquiridas na história de

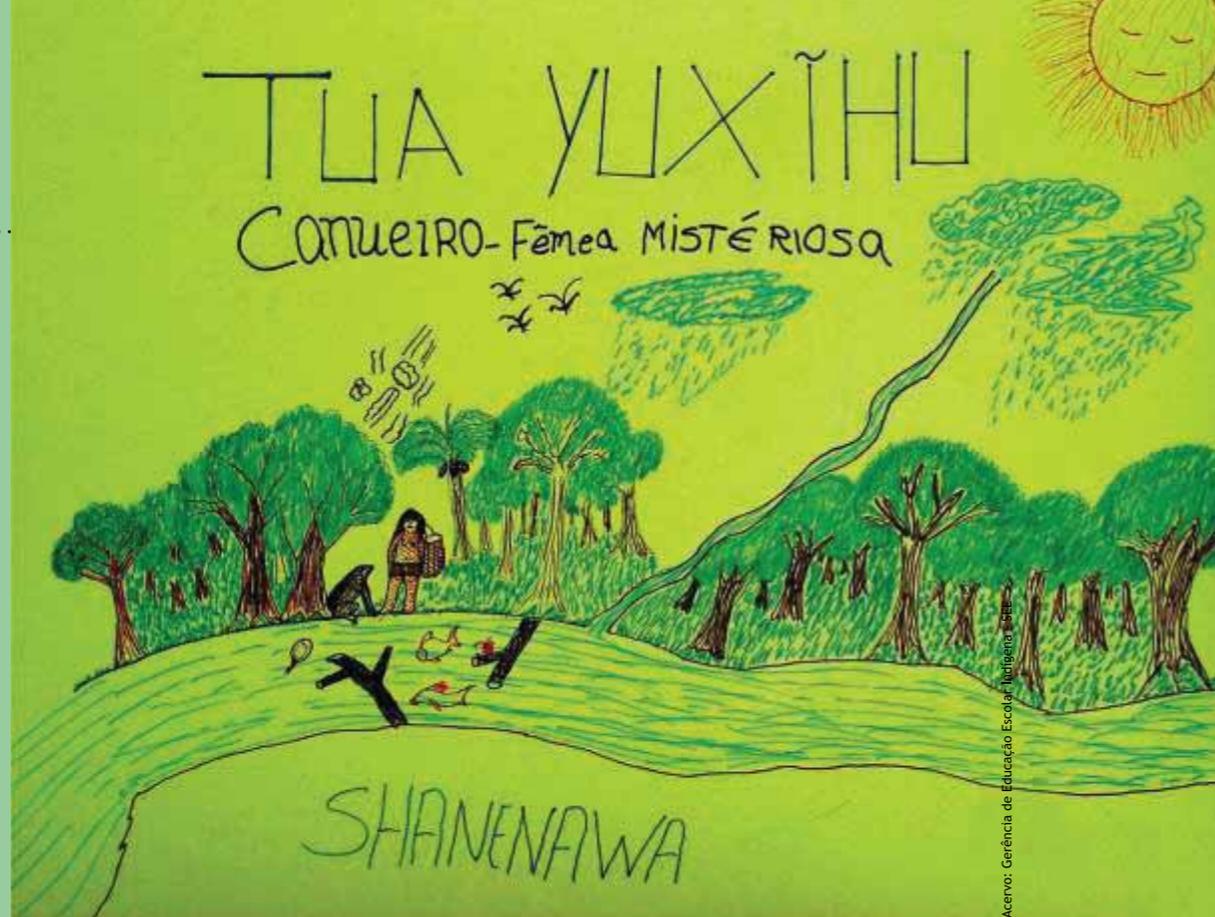
contato com a sociedade envolvente. A caça é uma atividade central na simbologia e na subsistência Shanenawa, mas, sobretudo, os grandes animais se tornaram escassos, devido a pressões externas e ao uso generalizado de cachorros e espingardas. Hoje, estão buscando alterar essa situação por meio da implementação de um plano de gestão, pactuado com diferentes órgãos do governo estadual em final do último ano. Este plano diz respeito também às atividades de pesca e manejo de outros animais (jacarés e tracajás, por exemplo). Alguns lagos naturais foram perdendo seus estoques de peixe e até mesmo sendo tomados pela vegetação. No âmbito do plano de mitigação de impactos da BR-364 foram construídos açudes para garantir a segurança alimentar das comunidades. Foi incorporada também, a partir do contato, a prática de criação de animais. O desafio atual é realizar esta prática de maneira sustentável.



Apresentação cultural do povo Shanenawa durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

.....
 Canueira Femea Misteriosa
 Shanenawa - Desenho que
 ilustra mito Shanenawa,
 elaborado por um
 representante daquela
 etnia, durante a realização
 de um dos cursos oferecidos
 pela Gerência de Educação
 Escolar Indígena da SEE.



Suas atividades agrícolas são voltadas em sua maioria para a subsistência, sendo apenas o arroz comercializado em pequena quantidade no mercado de Feijó. Realizam seus cultivos em roçados, nas praias, nos terreiros e em hortas suspensas. Nos roçados, onde se usa o método da coivara, predominam as variedades de macaxeira e banana. Há também o cultivo nas praias, sobretudo de amendoim, milho, feijão e melancia. Estes cultivos se vêem ameaçados por invasores, e uma das atividades previstas no plano de gestão é a vigilância das praias. Nos terreiros próximos às casas são encontradas plantas medicinais, frutíferas e temperos diversos. São frequentes também os Sistemas Agroflorestais (SAFs), que assim como os roçados, são orientados pelos Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI), formados em parceria com a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC). Cultivam também algumas verduras em hortas suspensas.

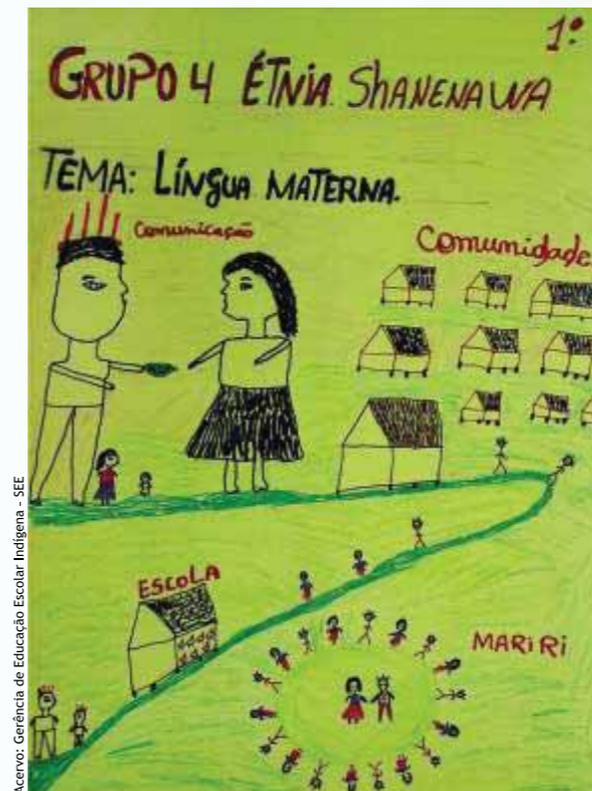
Como a caça e a pesca, o extrativismo é uma atividade tradicional e muito importante para os Shanenawa. Os membros deste povo possuem um profundo conhecimento dos

ecossistemas, da floresta e de seus recursos naturais. Esse saber, transmitido por gerações, é atualizado diariamente pelos moradores de suas aldeias. Nesse sentido, o extrativismo é praticado durante o ano todo, embora cada produto tenha sua especificidade e uma época determinada para ser coletado. As diversas atividades extrativistas estão vinculadas à alimentação, construção e reforma de casas e canoas, fabricação de artesanato, utensílios domésticos, adornos, medicina tradicional, rituais, xamanismo, entre outros usos.

Se considerarmos que a TI Katukina-Kaxinawá é uma das menores do Estado, que está localizada nas proximidades de uma cidade e que sua população está em franco crescimento (praticamente dobrou em 10 anos), não é exagerado afirmar que existem, no longo prazo, ameaças para sua reprodução e subsistência. O referido plano de gestão da área é uma aposta deste povo na possibilidade de garantir um bom uso de seu território e enfrentar as ameaças externas.

Organização política

Os Shanenawa possuem duas associações comunitárias, criadas com os objetivos de revitalizar sua cultura e buscar alternativas econômicas sustentáveis para as comunidades. São elas: a Associação Comunitária Shanenawa de Morada Nova (ACOSMO), criada no ano de 1989, e a Associação dos Produtores Indígenas de Nova Vida (APROINV), criada em 2001. As comunidades de Paredão e Cardoso não possuem associação, mas são representadas pela ACOSMO, que funciona como uma espécie de representação política maior dos Shanenawa. Além disso, as lideranças deste povo desempenham importante papel na criação da Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira (OPIRE), em 1988, no contexto da luta pela demarcação das terras indígenas da bacia do rio Envira. Na prática, a gestão desta organização tem sido, desde sua criação, liderada por representantes Shanenawa e Kaxinawá da TI Katukina-Kaxinawá.



.....
 Criança Shanenawa durante o I Jogos da
 Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do
 Estado do Acre.
 outubro de 2008

Referências bibliográficas

- ASSESSORIA ESPECIAL DOS POVOS INDÍGENAS. 2009. "Situação dos Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre". Rio Branco, mimeo, fevereiro.
- ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA SHANENAWA DE MORADA NOVA. "Nû Shukuashe Iki Sharashenu". Plano de Gestão Territorial e Ambiental Shanenawa da Terra Indígena Katukina/Kaxinawá". (Documento preliminar). 2008. Aldeia Morada Nova, Terra Indígena Katukina/Kaxinawá, mimeo, agosto.
- CORREIA, Cloude de Souza; PIMENTA, José; MACIEL, Ney; AQUINO, Terri Valle de & PEREIRA, Valéria. 2006. "Etnozoneamento das Terras Indígenas Katukina/Kaxinawá, Rio Gregório, Igarapé do Caucho, Kaxinawá da Colônia 27 e Jaminawa do Rio Caeté. Relatório Final (Volume 1): Terra Indígena Katukina/Kaxinawá". Rio Branco, SEMA; IMAC & SEPI, mimeo, 124 pg.
- FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR (FEM) & CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). 2002. Povos do Acre: História Indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco.
- PICCOLI, Jacó Cesar. 2001- "Revisão do Componente Indígena do EIA/RIMA da Pavimentação da Br 364 - Trecho Feijó-Tarauacá - Terra Indígena Katukina-Kaxinawá de Feijó". Rio Branco, janeiro/abril, mimeo, 116 pg.

.....
 Língua Materna Shanenawa - Desenho que ilustra a comunicação na
 língua materna, a escola, a moradia e o ritual do mariri do povo
 indígena Shanenawa, elaborado por um representante daquela
 etnia, durante a realização de um dos cursos oferecidos pela
 Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE.

Yawanawá: Quem somos?

Joaquim Tashka Yawanawá
Liderança Yawanawá

Nos autodenominamos Yawanawá, o povo da queixada. De acordo com nossos ancestrais, vivemos, desde os tempos imemoriais, nas cabeceiras do Rio Gregório, na Terra Indígena Rio Gregório, Estado do Acre, no Sudoeste da Amazônia brasileira.

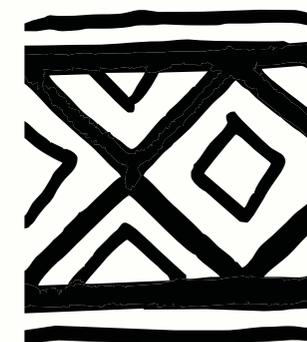
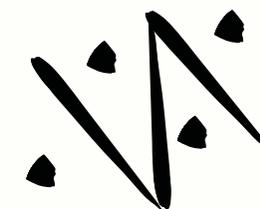
Diferente de outros grupos amazônicos que estão espalhados em diferentes localidades, nosso povo Yawanawá é único no planeta, todos falam a mesma língua, do tronco lingüístico Pano, e todos vivem no mesmo território.

O primeiro contato com a sociedade ocidental aconteceu em início do século passado, na época da liderança de nosso avô, Antonio Luís Pekuti. Foi uma época marcada por muito genocídio cometido contra o nosso povo. Por longas décadas, trabalhamos como verdadeiros escravos para os patrões seringalistas, que se diziam donos de nossas terras; não éramos justamente remunerados por nossos trabalhos, e ainda tínhamos que conviver com todo o tipo de atrocidades em nossa própria terra.

O segundo contato aconteceu com os Missionários da Missão Novas Tribos do Brasil - MTB, que vieram “evangelizar” a comunidade. Nesse período, muito de nossos rituais, danças, expressões artísticas, manifestações culturais e espirituais foram deixadas para trás, dando vaga aos costumes ocidentais trazidos pelos patrões seringalistas e missionários.

Em 1977 foi identificada e delimitada a Terra Indígena do Rio Gregório. Mesmo tendo nosso território delimitado pelo governo brasileiro, nossos direitos nunca eram respeitados. Cansados de tantas atrocidades, em 1983, nosso povo expulsou todos os brancos de nosso território. Logo mais tarde, expulsou também os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil.

18 Yawanawá



Em 1984 foi demarcada fisicamente a Terra Indígena do Rio Gregório, com área de 92.859 hectares. Por ter sido a primeira Terra Indígena demarcada no Acre, serviu de exemplo para que todas as lideranças indígenas do estado pleiteassem a regularização de seus territórios.

Desde 1977, esta terra indígena foi identificada e delimitada com perímetros errados. Temendo represália dos padrões seringalistas, nosso povo não teve a coragem de pedir a identificação e a delimitação de nosso território corretamente - muito de nossos cemitérios sagrados, bosques e mananciais ficaram de fora da T.I. do Rio Gregório. Mesmo estando de fora dos limites de nossa terra, esses lugares sagrados puderam ser visitados e desfrutados pelos Yawanawá nesses últimos anos. No entanto, após uma grande reflexão em 2002, nosso povo despertou para o grande perigo que estavam vivendo: o de perder definitivamente o direito inalienável aos nossos territórios sagrados com a nova política de desenvolvimento e o asfaltamento da BR-364, que vem sendo executado no Estado do Acre, Sudoeste da Amazônia brasileira, e que resultaria num impacto direto ao nosso povo.

Preocupados com este dilema, em 2003, nos preparamos para encarar mais essa batalha, de lutar para a revisão de limites da nossa Terra Indígena. De posse de um documento assinado pela maioria dos deputados da Assembleia Legislativa do Acre, contando com apoio de senadores e a bancada federal acreana, fomos até Brasília para requisitar à Fundação Nacional do Índio - FUNAI e ao Ministério da Justiça a revisão de limites de nosso território.

Fruto dessa visita, uma equipe de antropólogos da FUNAI esteve na comunidade, em julho de 2003, e fez um estudo preliminar de revisão de limites. O estudo preliminar abrangeu uma faixa de 92.254 hectares para o povo Yawanawá e Katukina. Em 2005, foi criado um grupo de trabalho, pela FUNAI, para a demarcação da revisão de limites de nossa Terra Indígena. Em Outubro de 2008, foi concluída a Demarcação de Revisão de Limites da Terra Indígena do Rio Gregório. Com essa revisão de limites, dobramos nosso território.

• Desfile de roupas Yawanawá, durante
• o Festival de Cultura Yawanawá
• 2005



Foto: Ingrid Weber - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre

Os Yawanawá no momento atual

Somos hoje um total de 620 pessoas, a maioria de nossa população está composta por jovens e crianças. Fomos muito numerosos no passado, no entanto muito de nossos velhos morreram com o impacto negativo trazido pela colonização. Vivemos num território de aproximadamente 200 mil hectares de terra, ainda mantemos 95% de nossa biodiversidade intacta.

Apesar de estar localizado bem distante da zona urbana, nosso povo sempre esteve envolvido com organizações governamentais, não-governamentais e empresas privadas, com a qual buscamos parcerias de trabalho para melhorar a qualidade de vida na floresta e continuar desfrutando de festas tradicionais, rituais, costumes e língua.

Um dos projetos pioneiros do nosso povo foi o de Urucum, através de uma parceria com a empresa norte americana de produtos



Foto: Ingrid Weber - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre

Menina Yawatumé
Yawanawá
2005

cosméticos AVEDA Corporation. Esta parceria foi muito importante porque ela surgiu quando nosso povo estava buscando uma atividade que pudesse trazer uma economia para nossas aldeias, mas que essa atividade não fosse fora de nossa realidade, que não viesse destruir nossa cultura e nosso meio ambiente. O Urucum pôde consolidar essas preocupações em um projeto positivo, que criou uma economia para a aldeia, valorizando e promovendo a cultura e o povo Yawanawá.



• Pajé Raimunda Yawanawa, Cacique Biraci
• Yawanawa e Kátia Yawanawá.
• 2005

Foto: Ingrid Weber - Acervo: Comissão Pró Índio do Acre



Escola Tradicional
Yawanawá
2005

Nesses últimos 15 anos, trabalhamos com diferentes parcerias, com organizações locais, nacionais e internacionais. Essas parcerias ajudaram o nosso povo a se reorganizar e a criar condições e ambiente para fortalecer a nossa cultura e espiritualidade.

Como parte do processo da retomada cultural e espiritual, em 2002, reunimos pela primeira vez todo o povo Yawanawá para organizar uma semana de celebração do canto, da dança, da expressão artística, da manifestação cultural e espiritual. Este evento, que chamamos de YAWA, representou para o nosso povo o renascimento cultural e espiritual em pleno século XXI. Nos afirmamos como povo indígena, com uma forte cultura e identidade. Reavivamos novamente o tempo em que se cultuam, no meio da floresta, nossos costumes originais, sem nenhum tipo de influência da cultura ocidental.

Manter viva a memória do povo Yawanawá é uma responsabilidade de todos da comunidade e faz parte de uma preocupação antiga de nossos velhos: não deixar de registrar a nossa cultura tradicional, que, ao longo do contato com a

sociedade brasileira, vem sofrendo muitos processos de aculturação (casamento interétnico entre índios e brancos, grupos vivendo fora da aldeia, missões religiosas na comunidade etc.), que contrariam as normas e mudam a cultura do povo Yawanawá. Temos trabalhado para documentar e deixar registrado cada aspecto da cultura de nosso povo. Produzimos em 2004 um documentário intitulado YAWA - história do povo Yawanawá. Este documentário, de 55 minutos, produziu originalmente na língua Yawanawá e posteriormente traduzido para o Português, Espanhol, Inglês, Alemão, Italiano, Coreano, Japonês e Francês, rodou o mundo levando o canto, a dança, a expressão artística, a manifestação cultural e espiritual do povo Yawanawá.

Qualquer pessoa que for visitar a Terra Indígena do Rio Gregório, nunca mais voltará com a mesma imagem que levou: trará em sua bagagem a lembrança de um povo feliz, com uma cultura forte, vivendo numa terra indígena abençoada por Deus e bonita por natureza. Ela não poderá descrever a sensação de participar de uma roda de Mariri, porque é a força, é a energia da floresta em harmonia com seus habitantes.

Velho Yawarani mostrando
prato em cerâmica.
2005



Kátia Yawanawa fazendo cerimônia espiritual
com o ex-Governador Jorge Viana.
2005

Organização Social

Nosso povo atualmente vive um novo momento de organização social. Viemos de uma organização tradicional. Desde os tempos imemoriais, nosso povo se manteve unido através de nossa organização tradicional. Nosso modelo de organização tradicional tinha como missão manter o povo Yawanawá unido em harmonia, forte cultural e espiritualmente, manter a ordem e o respeito entre as famílias e ter muita fartura e abundância de comida para toda a comunidade. Chamamos nossa organização tradicional de governo tribal, o qual era formado pelo chefe tradicional e por um conselho de anciões, de pajés, curadores e os guerreiros da tribo.

Nossa organização tradicional nunca foi materializada em forma de pessoa jurídica. Fundamos, em 1993, a Organização de Agricultores e Extrativistas Yawanawá do Rio Gregório - OAEYRG, para defender os interesses e servir de instrumento político de representação do povo Yawanawá.

Em 2003, foi fundada a Cooperativa Agroextrativista Yawanawá - COOPYAWA, que

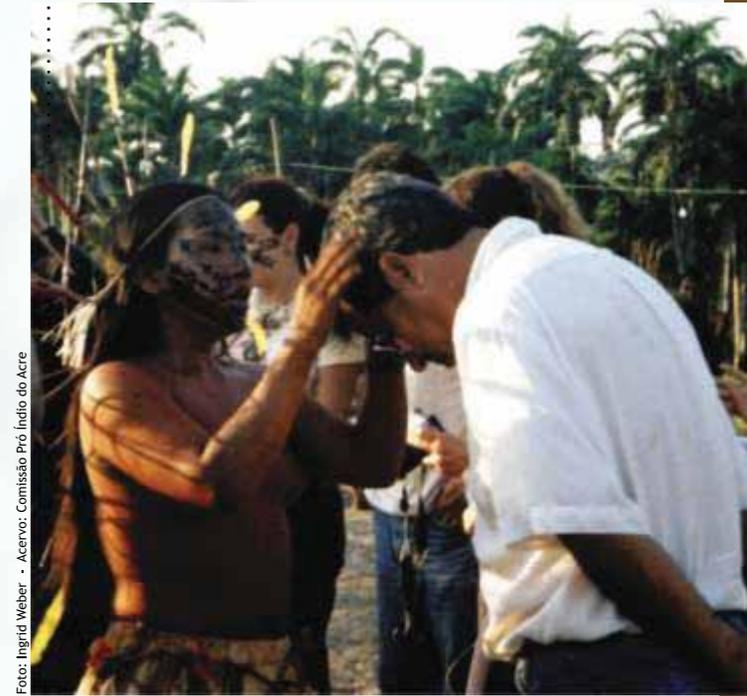


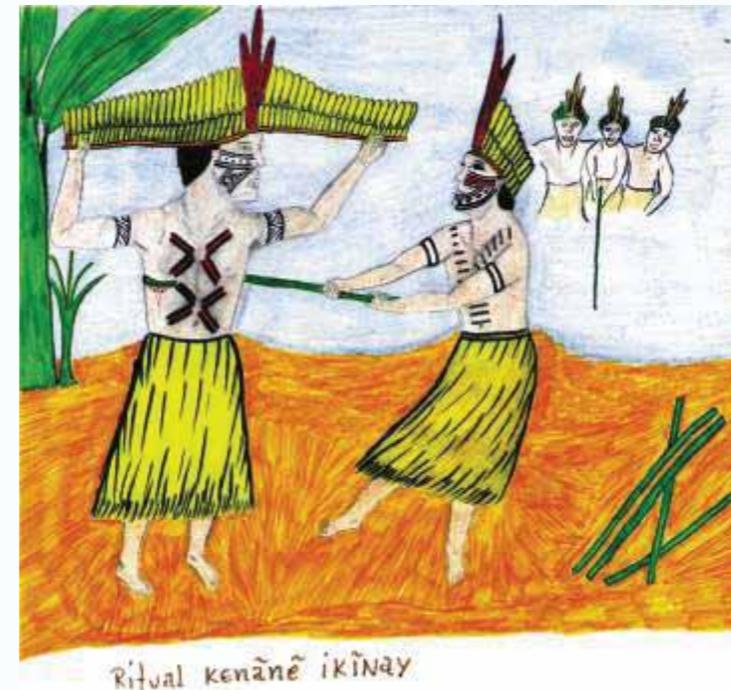
Foto: Ingrid Weber - Acervo: Comissão Pro Índio do Acre

tinha como missão viabilizar a comercialização dos produtos Yawanawá produzidos dentro e fora da aldeia. Através da COOPYAWA, o povo Yawanawá avançou muito na conquista de mercado e venda de seus produtos.

Em Junho de 2008, foi fundada a Associação Sociocultural Yawanawa, para representar apenas cinco comunidades: Mutum, Escondido, Tiburcio, 7 Estrelas e Matrixã. Esta nova organização tem como objetivo fortalecer a cultura Yawanawá e buscar mecanismos para viabilizar social e economicamente as comunidades por ela representadas.

Politicamente, dentro da Terra Indígena do Rio Gregório, existem duas organizações que representam o povo Yawanawá: a OAEYRG representa as aldeias Nova Esperança e Amparo, que correspondem a metade do povo Yawanawá; e a Associação Sociocultural Yawanawá representa as comunidades Mutum, Escondido, Tiburcio, 7 Estrelas e Matrixã.

Desenho do ritual Kenãne Ikĩnay, feito por Aldaylso Vinnya Yawanawá. O ritual acontece num espaço aberto no meio do círculo do Mariri para as pessoas fazerem uma limpeza de suas mágoas contra outra pessoa. É um espaço para resolução de problemas pessoais tendo a comunidade como testemunha.



Acervo: Comissão Pro Índio do Acre - CPI/AC

Professor Tikamatxuru Yawanawá
junto com a liderança tradicional
Raimundo Luis Yawanawá dando aula
na língua indígena
2006

As mudanças vivas pelo povo Yawanawá

João Inácio da Silva Filho
Kashahu Yawanawá

O povo Yawanawá sempre gostou de viver independente de outros povos indígenas. Sempre viveu separado. Morávamos nas cabeceiras dos igarapés, com medo de doença. Vivíamos assim para não pegar gripe, não gostávamos de morar perto dos cariús (brancos), porque se dizia que os cariús tinham muita gripe e outros tipos de doenças. Por isso que nunca quisemos ter contato com os cariús, fazíamos de tudo para estar longe deles.

No tempo antigo, o povo Yawanawá não trabalhava para comprar porque não sabia de nada dos cariús, não sabia o que era terçado, machado, espingarda, sal etc.

Para caçar e matar o bicho para comer, nosso povo tinha sua própria estrutura. Se plantava muitas pupunhas para fazer as armas. A pupunha serve de arco e o bico das flechas; usava-se o bico de pupunha para matar bicho grande como anta, veado, porco, onça. Faziam também bico de pedaços de taboca para matar bicho pequeno.

Os mais velhos nos contam que usavam outros materiais para fazer o roçado, para assar ou cozinhar a carne; e se usava dois galhos de urucum para fazer fogo. Daí, eles faziam fogo, cozinham, assavam. As panelas eram de barro, usavam pedaços de taboca para cortar a comida, não precisavam de sal e pimenta do reino para temperar, usavam somente o que era próprio de nossa cultura.

Não existia remédio de farmácia para tratar das doenças. Buscava-se a cura pela reza, pelo uso do jenipapo para rezar e fazer a cura de qualquer pessoa que estava doente.

Os Yawanawá sempre foram guerreiros, gostavam de atacar outros povos indígenas. Saíam de suas malocas atrás de matar outros povos, mas isso só acontecia quando se sentiam ameaçados

Foto: Ingrid Weber - Acervo: Comissão Pro Índio do Acre



de morte. Por isso faziam essas maldades. Não queriam que ninguém viesse maltratá-los e ficavam muito bravos se isso acontecesse. Assim continua vivendo nosso povo.

A cada ano eles mudavam de localidade, sempre diziam que no lugar que estava ficando velho, as doenças começavam a chegar. Com medo que as crianças ficassem doentes iam para outros lugares. Por isso, só viviam trocando de maloca, nunca queriam morar em um lugar só.

A vida do povo Yawanawá era caçar, pescar e plantar para comer. Plantavam muita macaxeira, mamão, banana, taioba, entre outros. Era a plantação que servia para o consumo de alimentação do dia-dia. Viviam com a cultura tradicional, fazendo caçuma, pesca e suas caçadas. Tinham seu corpo físico cheio de saúde. As crianças nunca sentiam nenhuma dor de cabeça. Trabalhava-se muito e não havia vontade de contato com os cariús, vivendo sempre sozinhos. Com muito tempo de convivência, começaram a vir morar à margem dos rios.

Após muitos anos, passaram a ter visitas dos brancos. Começaram a chegar os cariús, trazendo muitas coisas novas. O povo Yawanawá, no início, não queria nada, porque não entendia o que eram aquelas coisas. Davam roupa, panela, rede etc. As roupas eles vestiam, mas não gostavam e tiravam logo do corpo, não se acostumavam. Davam sal para temperar as comidas, mas eles não comiam, jogavam no mato tudo o que os cariús davam. Pensavam que os cariús estavam envenenando eles. Eles tinham muito medo que fizessem alguma coisa de maldade com eles, por isso que não queriam usar essas coisas.

Os cariús começaram a iludi-los para que usassem roupas, tudo o que eles tinham. Os Yawanawá começaram então a trocar suas coisas, aquilo que era de sua cultura tradicional, porque ficavam com medo de morrer. Porque os cariús diziam que se eles não aceitassem, iam matá-los e assim os obrigavam a trabalhar para eles em troca de sal, sabão e outras coisas. Ensinavam os índios como tinham que usar esses objetos. Mesmo usando tudo isto, eles ainda não queriam usar roupas, continuavam andando nus, mantendo suas legítimas tradições, sem perder e nem esquecer. Até que os cariús os conquistaram, fazendo-os usar tudo que eles mandavam.

Quando conseguiram convencê-los, também começou outra perseguição, a de proibir que se falasse a língua de origem: obrigavam os Yawanawá a falar português. Não queriam que eles fizessem mais as suas brincadeiras tradicionais e os colocaram para ouvirem musica, mas eles não queriam ouvir musicas. Começaram então a persegui-los de morte, a matar, massacrar e fazer os índios de escravos. Davam o que queriam para os Yawanawá, os mandavam trabalhar de graça. Com muito tempo de sacrifício, nossos parentes foram se acostumando com tudo isso.

Com o contato começou o uso da espingarda, panela, sal, terçado e, aos poucos, foram deixando de usar a flecha, camburão, fogo. Eles não esqueceram de uma vez, mas não utilizavam como antes. A partir daí começaram a trabalhar para comprar seus objetos. Só que nunca quiseram se misturar com os cariús, sempre quiseram morar independentes. Trabalhavam, mas tinham o lugar deles. Usavam sempre as coisas dos cariús, mas nunca esqueceram do que era deles. Mesmo com essa vida, com patrão branco, eles mantinham seus caciques.

Quando os cariús viram que não iam conseguir fazer com que os Yawanawá deixassem todos os seus costumes, começaram a respeitá-los. Passaram a negociar direito e com respeito a eles. Não queriam ter mais problemas. Daí começam os relacionamentos com os brancos: casamentos entre brancos e Yawanawá foram surgindo.

Hoje, os Yawanawá já trabalham sem precisar de alguém para fazer frente às negociações. Têm sua própria organização, criada pela decisão das comunidades. Já têm pessoas para cuidar da saúde e educação; da preservação das florestas, como o agente agroflorestal, contribuindo para a organização do povo e melhoria da qualidade de vida das comunidades.

CARID NAVEIRA, Miguel Alfredo. Yawanawa : da guerra a festa. Florianópolis : UFSC, 1999. (Dissertação de Mestrado)
FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR; CIMI. Povos do Acre : história indígena da Amazônia Ocidental. Rio Branco : Cimi/FEM, 2002. 58 p.
GAVAZZI, Renato Antônio (Org.). Geografia Yawanawá. Rio Branco : Kene Hiwe/CPI-AC, 1994.
GIL, Laura Perez. Pelos caminhos de Yuve : conhecimento, cura e poder no xamamismo yawanawa. Florianópolis : UFSC, 1999. (Dissertação de Mestrado)
----- . O sistema médico Yawanawa e seus especialistas : cura, poder e iniciação xamânica. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro : Fiocruz, v. 17, n. 2, p. 333-44, mar./abr. 2001.
LIMA, Edilene Coffaci de. Katukina, história e organização social de um grupo pano do alto Juruá. São Paulo : USP, 1994. (Dissertação de Mestrado)
----- . Katukina, Yawanawa e Marubo : desencontros míticos e encontros históricos. Cadernos de Campo, São Paulo : USP, v. 4, n. 4, p. 1-20, 1994.

MAHER, Tereza Machado (Org.). Na Wichipa Nete Tapiwe : I cartilha de alfabetização Yawanawa. Rio Branco : CPI-AC, 1993.
MACIEL, Ney José Brito. "Relatório de Revisão de Limites. Terra Indígena Rio Gregório. Povos Indígenas: Yawanawá e Katukina". Brasília, FUNAI, mimeo, setembro.
SENA, Vera Olinda; MAHER, Tereza; BUENO, Daniel (Orgs.). Histórias indígenas da floresta. Rio Branco : CPI-AC, 2001. 84 p.
WADDINGTON, May. Incorporação de uma nova atividade comercial em uma comunidade indígena Yawanawa. In: ANDERSON, Anthony; CLAY, Jason (Orgs.). Esverdeando a Amazônia : comunidades e empresas em busca de práticas para negócios sustentáveis. São Paulo : Petrópolis ; Brasília : IIEB, 2002. p. 53-66.

From the heart of the forest : the Yawanawa message. Vídeo Cor, VHS, 3 min. e 7 seg., 1995. Prod.: Aveda Corporation
<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yawanawa>

* Textos de autoria indígena extraídos do livro Costumes e Tradições do Povo Yawanawá. 2000. Rio Branco, CPI/AC

* "Costumes e Tradições do Povo Yawanawá". 2000. Rio Branco, CPI/AC

Vida

No dia 22 de abril de 2008, a Biblioteca da Floresta promoveu uma mesa redonda com o tema “Educação Indígena: Avanços e Perspectivas Futuras”. O evento fez parte da programação da Semana do Índio, promovido pelo Governo do Acre, no período de 18 a 22 de abril, e reuniu educadores, professores e lideranças indígenas.

Além de refletir sobre as políticas públicas na área da educação indígena, o encontro serviu para mostrar os desafios, as dúvidas e os diferentes caminhos que devem ser considerados na construção de uma educação efetivamente diferenciada nas aldeias. Também mostrou a importância da discussão coletiva e o papel que cada um - povos e organizações indígenas, sociedade civil e governos - pode exercer não apenas na educação, mas na luta pela garantia da preservação da cultura dos diferentes povos indígenas do Acre.

A mesa de debate contou com a participação de Manoel Estébio, representante da Secretaria Estadual de Educação (SEE); Joaquim Maná, presidente da Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC); Gilberto Dalmolin, professor da Universidade Federal do Acre (UFAC); Gleyson de Araújo Teixeira, assessor do Setor de Educação da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre) e Irailton Lima, diretor-presidente do Instituto de Educação Profissional Dom Moacyr (IDEP/DM). As discussões foram mediadas por Francisco Pinhanta, Assessor Especial dos Povos Indígenas do Governo do Acre.

Acompanhe, nas próximas páginas, o que disse cada um dos participantes.

19 Educação escolar indígena avanços e perspectivas futuras



Palestras

Manoel Estébio
Secretaria Estadual de Educação

Até o advento do Governo da Floresta, em 1999, a antiga SEC (Secretaria Estadual de Educação) tinha em seus quadros 42 professores indígenas, e estes só estavam no magistério por iniciativas da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da intervenção pessoal ou mobilização de alguns grupos. Vale ressaltar que nenhum desses professores tinha formação equivalente ao Ensino Médio completo. A falta de incentivo e apoio do Estado, que não tinha uma política pública para atender os indígenas de forma diferenciada, se traduzia em 847 alunos indígenas matriculados como alunos rurais, sem qualquer atendimento diferenciado, como previa a Lei desde 1988, quando foi promulgada a nova Constituição, ratificada pela Lei de Diretrizes e Bases (LDB), em 1996. Esses alunos, além de poucos, representavam grupos de apenas oito etnias das 12 existentes naquele ano. Outro problema causado pela omissão do Estado é que eles recebiam escolaridade equivalente somente ao primeiro ciclo do Ensino Fundamental.

Quando o Governo da Floresta assumiu a gestão do Estado, não havia tradição nem

experiência, na então Secretaria de Educação e Cultura, com a Educação Escolar Indígena Diferenciada. Buscou-se, então, o apoio da CPI e, a partir do ano 2000, o governo implantou um programa de formação de professores indígenas, e criou na Secretaria de Estado de Educação (SEE), que substituiu a antiga SEC, a Gerência de Educação Escolar Indígena, universalizando o atendimento às populações indígenas do Acre.

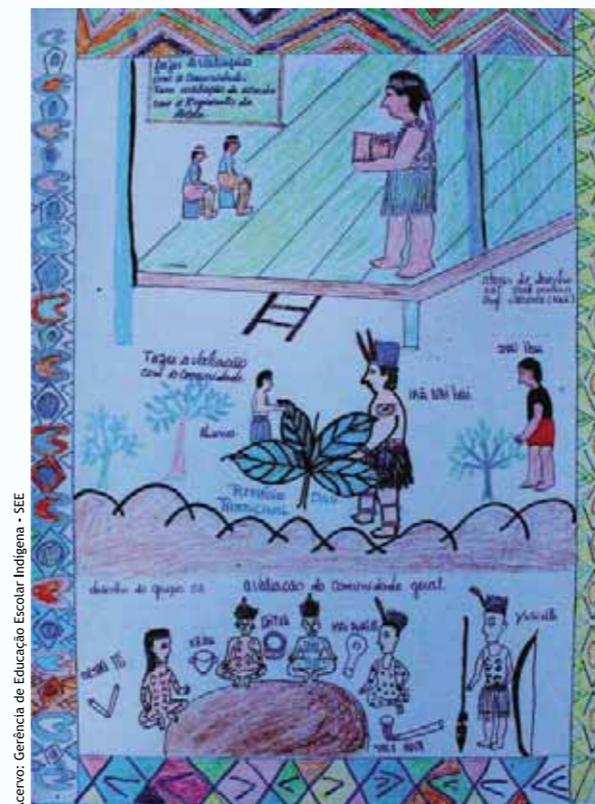
As medidas permitiram avanços de tal ordem que hoje todas as aldeias têm escolas com professores indígenas, das próprias etnias, e estes estão cursando o magistério diferenciado - sendo que 70 deles já cursam o Ensino Superior, e mais 50 estão selecionados para ingressar num curso de Pedagogia diferenciada que a Universidade Federal do Acre (UFAC) irá oferecer a partir do segundo semestre de 2008.

O investimento do Governo da Floresta na Educação Indígena Diferenciada se traduz por uma matrícula que no ano de 2007 chegou a 3.843 alunos indígenas na rede de Ensino Estadual, sendo atendidos em todas as séries da Educação Básica, ou seja, da Pré-escola ao Ensino Médio. Além deste trabalho de formação de professores,

Quadro demonstrativo da evolução de matrículas

Ano	Ensino Infantil	1.ª à 4.ª séries	5.ª à 8.ª séries	Ensino Médio	Total
1999	20	827	0	0	847
2000	38	931	0	0	969
2001	108	2095	39	0	2243
2002	73	2045	42	0	2160
2003	137	2463	162	0	2762
2004	136	2595	193	0	2924
2005	210	2808	245	0	3263
2006	306	2943	431	76	3756
2007	170	3024	379	270	3843

Fonte: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

Desenho que representa o processo de avaliação escolar, da forma como é desenvolvido nas comunidades indígenas do Acre, elaborado por professores indígenas Huni Kuĩ, durante um dos cursos de Educação Diferenciada oferecido pela Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE.

a SEE mantém ainda um programa de edificação de escolas que respeita as especificidades arquitetônicas das etnias (está previsto até 2009 a construção de mais 28 escolas com recursos do BNDES e, do MEC - FNDE, na ordem de R\$ 2.570.000,00) e, um programa de produção de materiais didáticos específicos, com base na estratégia de autoria indígena. Quando isto não é possível, nos casos em que as etnias não fazem uso social da língua ou apresentem riscos de perda lingüística, como são os casos das etnias Poyanawa, Nawa, Shanenawa, Nukini e outras, se incentiva a produção de materiais a partir da pesquisa de lingüistas com estas línguas.

Relação de professores por etnia por rede e estágio de formação

Nº de ordem	Etnia	Professores por Rede			Formação				
		Estadual	Municipal	Total	Ensino Fundamental	Ensino Médio Fora do curso superior	Ensino Médio Cursando Ensino Superior		Com curso superior completo
							E	M	
01	Kaxinawá	50	30	80	17	29	23	10	1
02	Shanenawa	13		13	1	5	7		
03	Jaminawa	22		22	22				
04	Apolima Arara		2	2				2	
05	Shawãdawa	8		8	2	6			
06	Katukina	8		8		8			
07	Ashaninka	6	7	13	6	7			
08	Madija	16	4	20	20				
09	Manxineri	11		11	3	8			1
10	Nawa	7		7	3	4	3		
11	Nukini	12		12		2	7		
12	Poyanawa	23		23		12	14		
13	Jaminawa Arara	4		4	2	2			
14	Yawanawá	13		13		9	4		
T o t a l		193	43	236	76	92	54	12	2

Fonte: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

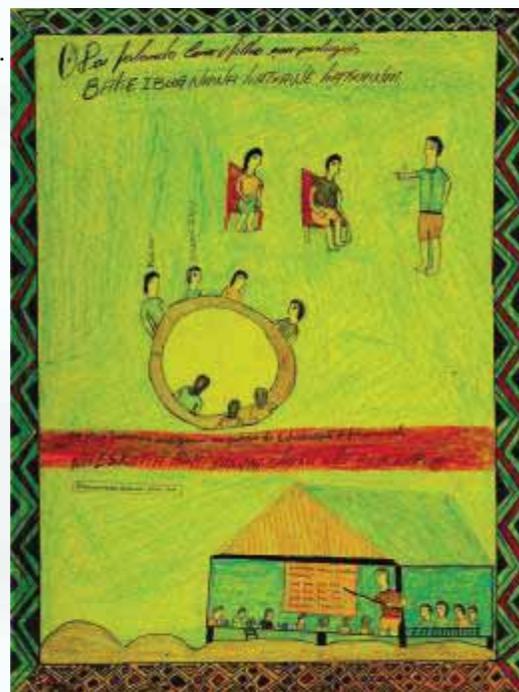
Desenho que representa os professores indígenas, participando de um dos cursos de Educação Diferenciada oferecido pela Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE.

Gilberto Francisco Dalmolin
Universidade Federal do Acre

A educação básica e superior é um direito de todos os cidadãos, dentre eles, indígenas, negros e brancos. Cabem aos que fazem a Universidade garantir oportunidades, condições de acesso e permanência a todos, portanto, também aos indígenas. Obviamente que a decisão de acessar ou não a educação, a formação acadêmica profissional cabe aos indígenas e às suas comunidades - que devem avaliar até onde interessa a seus projetos de futuro, a formação profissional de pessoas de suas comunidades nas ciências da cultura dominante.

A Universidade, abrindo oportunidade aos indígenas, está apenas cumprindo um princípio constitucional, o da igualdade entre todos os cidadãos. Obviamente que, enquanto universidade, sabemos que esta é veiculadora dos saberes científicos da cultura ocidental, que se pretende universal. Sabemos o quanto é difícil promover o diálogo de saberes, de fazer as universidades admitirem, como científicos, os saberes indígenas. Convém ressaltar que tanto em âmbito internacional, em documentos de organismos multilaterais, quanto em âmbito nacional, na Constituição Federal, reconhecida que a diversidade, a pluralidade cultural, é uma riqueza. Portanto, a diversidade não mais é vista como caos e sim como Patrimônio Nacional e da Humanidade. Não há mais espaços para projetos civilizatórios, homogeneizantes. Diante de tais argumentos, a UFAC tem por obrigação promover a igualdade a todos os cidadãos, respeitando, valorizando as diferenças sócio-culturais.

Neste contexto, a iniciativa da UFAC - resultado de reivindicação da população indígena - que melhor se aproxima de uma proposta de diálogo intercultural é o Curso de Licenciatura de Formação de Professores Indígenas. Embora tenha sido construído tendo como referência as bases das ciências ocidentais, será um curso onde o



Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE

conflito, o diálogo intercultural terá espaço. Este curso, do Campus de Cruzeiro do Sul da UFAC, Campus Floresta, já teve seu primeiro vestibular.

Outras iniciativas consistem em garantir oportunidade de ingresso e permanência de indígenas nos cursos (das diferentes áreas) oferecidos pela UFAC - ressaltando que cabe aos indígenas o debate sobre se interessa ou não que seus jovens tenham acesso a tais cursos. A UFAC está apenas buscando garantir o direito à educação a cidadãos até então excluídos de bens valorizados pela cultura nacional. Nesta perspectiva, está sendo trabalhada, internamente, a ampliação de vagas em cursos, estas destinadas a indígenas. Na mesma perspectiva, considerando que o ingresso na Universidade se faz na forma de concurso, com base em conhecimentos da educação básica - e muitos indígenas não tiveram oportunidade de acesso à escola de educação básica de qualidade -, será oferecido um curso pré-vestibular para indígenas, na forma de atividade de extensão da UFAC.

Convém destacar, ainda, que a UFAC dispõe de área construída com espaços específicos voltados para a inclusão de indígenas na Universidade. O Centro Antropológico, quando estiver em funcionamento, garantirá a presença indígena no Campus, oportunidade a mais para construir o diálogo requerido nos tempos atuais.

Irailton Lima
Instituto de Educação Profissional
Dom Moacyr

O Instituto Dom Moacyr (IDM) tem procurado agir com cautela no atendimento das demandas das comunidades indígenas por educação profissional. Mesmo a decisão de se comprometer com a oferta de cursos formativos para essas comunidades somente recentemente foi tomada, e depois de muitos diálogos e reflexões com diversas instituições e personalidades de reconhecido domínio das questões indígenas.

Objetivamente, estamos trabalhando, neste momento, nos seguintes projetos para comunidades indígenas:

- 1. Agentes Agroflorestais** - Inicialmente o IDM ficou encarregado pela então Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas de certificar os Agentes Agroflorestais Indígenas que haviam sido formados pela Secretaria de Assistência Técnica e Extensão Rural (Seater).
- 2. Gestores de Projetos** - Depois, de assumir a execução do Curso de Formação de Gestores de Projetos Indígenas, também encarregado pela Secretaria dos Povos Indígenas (Sepi). Diante da posição política do Governo, a partir das diretrizes emanadas da Assessoria Indígena, assumimos a formação dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS), através da Escola da Floresta.
- 3. Agente Indígena de Saúde** - Através da Escola Técnica em Saúde assumimos a formação dos Agentes Indígenas (AIS) de Saúde, em parceria com a Fundação Nacional de Saúde (Funasa).

Considerando as orientações do Gabinete do Governador, nossa posição sempre foi a de que a participação do IDM na formação para as comunidades, principalmente em áreas estratégicas como AIS e Agentes Agroflorestais Indígenas (AAFI), fosse precedida de clara decisão das lideranças indígenas, para que atuássemos legitimados pelo Movimento.

Mas, retomando ao início, por que é

importante agir com tamanha cautela? Para entender isso é preciso compreender a natureza da própria educação profissional. A EP, segundo a LDB, representa a confluência de dois, digamos, subsistemas sociais: o mundo do trabalho e o sistema educativo. Ela aproxima esses dois mundos; e isso é especialmente difícil de fazer num país como o Brasil, onde o sistema educativo esteve sempre de costas para o mundo do trabalho.

A trajetória da educação profissional está intimamente associada ao processo de desenvolvimento recente das sociedades ocidentais derivadas da Revolução Industrial. A educação profissional tem relação direta com a intensificação da divisão social do trabalho. Por isso, a EP, na sua origem, é produtivista, voltada para o mundo do trabalho na sua forma predominante no Ocidente, de trabalho organizado segundo a lógica de racionalização da produção na indústria - visando a maximização de tempo, a minimização de custos em busca de elevada produtividade.

Agora, relacionemos isso com as comunidades indígenas, sua forma de vida, seu imaginário, suas identidades. É evidente que os riscos são tremendos. Mas não é apenas isso. Tem ainda a questão das profissões. A formação ou educação para o trabalho traz consigo a questão conceitual sobre o que é o trabalho, e junto o debate sobre o que são as profissões. Ora, as profissões são construções sociais. Resultam do cruzamento de relações de produção e meios de produção. Podemos citar, por exemplo, diversas profissões extintas recentemente. Eu mesmo desenvolvi, por um período, duas ocupações que hoje não existem mais: técnico de processamento de dados e cardexista. Por que essas profissões deixaram de existir? Porque foram suplantadas por novas técnicas de organização do trabalho, por sua



vez viabilizadas pelas novas tecnologias. Uma profissão, portanto, é sempre historicamente datada e socialmente determinada.

Outra questão que torna especialmente complexa nossa atuação com comunidades indígenas diz respeito ao referencial pedagógico que utilizamos. Adotamos um modelo pedagógico de natureza produtivista e que na sua estrutura tem uma dimensão que é comportamental: a chamada pedagogia das competências. É um modelo de ação educativa que trabalha as dimensões básicas do processo educativo: a dimensão afetiva (saber conviver), a psicomotora (saber fazer) e a cognitiva (saber aprender). Na formação, no trabalho pedagógico, há (da parte do mediador) a necessidade de trabalhar com o educando, além do conhecimento das tecnologias, seu comportamento, sua forma de pensar e o domínio da técnica; e isso é muito complexo de ser trabalhado com os indígenas.

Temos clareza que não se pode, no relacionamento com educandos indígenas, estabelecer uma relação de hierarquia: de quem sabe tudo, para com quem não sabe nada. Mesmo para não-indígenas procuramos ter muito cuidado com isso. Por isso, procuramos substituir o papel do professor pelo do mediador da aprendizagem, do educador que media processos de aprendizagem em que o educando tem a oportunidade de mobilizar e colocar em ação saberes, conhecimentos e experiências que traz de sua vida na família, no trabalho, na comunidade, etc. Com o público indígena isso é muitíssimo complicado. Não podemos reforçar a destruição das raízes, da identidade.

Gleyson de Araújo Teixeira A Formação Continuada de Professores Indígenas no Projeto de Autoria da Comissão Pró-Índio do Acre¹

1. O contexto histórico e institucional

O Projeto de Autoria teve início com o I Curso de Formação de Professores Indígenas do Acre e Sudoeste do Amazonas, em 1983. A idéia, até hoje condutora do trabalho, é que os professores indígenas e suas comunidades possam criar ou renovar suas práticas escolares, currículos, seus livros didáticos, decidir sobre o uso e a escrita das línguas na escola e fora dela, tornando-se os principais autores de um processo educativo relacionado às suas culturas.

Isso tudo construído em correspondência com projetos políticos desses povos, definidos através do histórico de contato com a sociedade nacional. E os resultados alcançados ao longo do tempo foram muitos. Hoje, temos no Acre, várias associações indígenas. Dentre estas, temos aquelas que são locais, regionais, profissionais e de gênero. Também existem, articuladas às iniciativas dessas organizações, novas formas de mobilização e de participação nos espaços públicos, em debates sobre políticas educacionais, culturais, ambientais etc.

A formatura de 26 professores indígenas pelo Projeto de Autoria, os primeiros no Acre, e início da formação de muitos outros pela SEE/AC, repretaram o surgimento de um novo quadro institucional com questões colocadas para o Setor de Educação da CPI/AC. Se nos anos 80 e 90 o objetivo dessa equipe e de seus consultores era o de proporcionar a formação inicial em magistério indígena (nível médio), a partir daquele momento essa tarefa passa a ser progressivamente assumida pela recém formada equipe de assessores da SEE/AC, mais tarde denominada Gerência de Educação Escolar Indígena. Ao mesmo tempo, crescia a convicção entre nós de que deveria

¹ - Este texto e a fala que o inspirou baseam-se no documento intitulado "Concebendo a Formação Continuada no Projeto de Autoria" de Nietta Lindenberg Monte - Rio Branco: CPI/AC, 2005

existir algo além da formação inicial, que respondesse às demandas surgidas na prática cotidiana, tanto política como pedagógica, dos professores formados.

Foi no processo de revisão do seu papel que o Setor de Educação da CPI/AC chegou à idéia de Formação Continuada. Essa proposta foi alimentada também, e, sobretudo, pela identificação no grupo de professores indígenas historicamente relacionados ao Projeto de Autoria, de motivação para a continuidade dos estudos e temas que não se esgotam (pesquisa e gestão educacional). Soma-se a isso, a concepção de educação/formação que nos orienta, de vê-la como experiência permanente.

2. Características da proposta

Como passo importante para o planejamento da Formação Continuada foi necessário identificar a variedade das funções e vocações que nos últimos anos o grupo de professores indígenas formados pela CPI/AC passou a apresentar: Quais são as características políticas, intelectuais, lingüísticas e culturais dos professores e como estão atuando como atores da educação escolar indígena em suas comunidades?

Essa pergunta foi acompanhada por outras questões sobre a trajetória de estudos desses professores. No caso do Projeto de Autoria, não é tão difícil obter uma resposta, pela existência do Memorial, que reúne a produção intelectual escrita e visual dos professores ao longo dos anos, organizada nos arquivos da entidade.

Com isso propomos um modelo de formação que considere percurso e perfil de cada participante, não apenas pela observação no presente de necessidades e competências apresentadas, mas construindo meios para que esses professores revisem sua trajetória profissional, e dela obtenham lições que possam ser por eles empregadas agora, como formadores de uma nova geração de atores sociais.

Chegamos à observação de três perfis de atuação heterogêneos: Como educadores indígenas, alguns estão hoje identificados com funções gerenciais (atuando como coordenadores

ou técnicos das escolas indígenas do município), ou se constituíram como líderes do movimento educacional pela OPIAC e/ou coordenadores das demais escolas da sua terra indígena. Outros estão dedicados à atuação sócio-cultural como "intelectuais das línguas e culturas", realizando suas pesquisas com os membros mais velhos da aldeia e organizando-as junto à equipe da CPI/AC, divulgando e multiplicando estes saberes para a escola e fora dela. E, por fim, outros atuam como professores de ensino fundamental.

Estes perfis não são estanques, e alguns indivíduos podem conciliar um e outro, ou os três.

Além dessa consideração sobre o público alvo, começamos também a debater mudanças na proposta curricular e vimos a necessidade de aprofundamento de algumas linhas de trabalho, que poderiam ser agrupadas em cinco eixos temáticos: Políticas lingüísticas, Produção de saberes pedagógicos para e sobre a escola indígena, Políticas socioambientais, Gestão escolar e Pesquisa.

3. O diálogo com os projetos políticos dos povos indígenas no Acre

Entre as respostas possíveis ao se perguntar em que medida a Formação Continuada dialoga com os projetos políticos dos povos indígenas e comunidades representadas pelos professores que participam do projeto, temos:

Buscando o fortalecimento da identidade desses povos, num primeiro momento histórico contribuiu para gerar ou pôr em evidência diferenças entre esses povos e a sociedade nacional. Hoje, as pesquisas desenvolvidas pelos professores indígenas possibilitam o destaque para essas diferenças "internas" ao específico lingüístico e cultural, de forma cada vez mais sistemática e contínua.

Qualificando a participação de professores e outros em espaços públicos, na construção e divulgação dos projetos políticos de suas comunidades, acompanhamento e avaliação de políticas públicas.

Promovendo o interesse, principalmente das gerações mais jovens, na valorização e preservação de sua língua própria e cultura.

Através da educação, mostrar como o aprendizado e o ensino em suas próprias línguas são pré-requisitos para a construção da identidade e a preservação das maneiras tradicionais de viver e aprender.

Criando oportunidades para que crianças e jovens indígenas permaneçam nas suas aldeias, seja pela garantia de oferta de educação escolar, seja por problematizar o cotidiano e suas necessidades para promoção da qualidade de vida na floresta (gestão ambiental, segurança alimentar, saúde etc.).

Concluindo, o grande avanço na Educação Escolar Indígena Diferenciada no Acre foi o Governo da Floresta ter transformado em políticas públicas as iniciativas desenvolvidas com sucesso pela sociedade civil organizada. A questão agora é se, ao implementá-la, fará isso com a participação ou não de todos que ajudaram a construí-la.

Joaquim Maná

Organização dos Professores Indígenas do Acre

Para falar sobre a educação indígena sob a visão e as ações da OPIAC, o coordenador Joaquim Maná expôs algumas informações. No seu discurso, começou mostrando a história da organização. Criada em 1997 por professores indígenas, a organização foi legalizada como pessoa jurídica em 2000.

Maná mostrou dados do alcance da OPIAC, que abrange 14 povos indígenas do Acre, através de 236 professores e 200 escolas de educação fundamental, além dos objetivos principais da organização que é preservar e difundir as formas de educação tradicionais desenvolvidas nas aldeias e as formas de manifestação cultural de cada povo indígena.

Foram colocados os planos de ações, elaborados em 2002, que a OPIAC vem

desenvolvendo. Um deles é a criação das Oficinas de Sensibilização das comunidades indígenas, no âmbito do projeto “Valorização da educação escolar indígena diferenciada em terras indígenas do Acre”. Tal projeto tem como objetivo alertar as populações indígenas para a valorização de suas culturas, fazendo com que sejam usados métodos educativos escolares que fortaleçam a afirmação e desenvolvimento dos povos indígenas.

Ao longo de três anos (de 2004 a 2006) o projeto promoveu um total de 18 oficinas e contou com a participação de 440 pessoas, resultando na publicação de dois livros - “Gestão Ambiental” e “Experiências das Oficinas” -, e na realização de um encontro de professores indígenas.

Os temas discutidos nas oficinas foram: organização comunitária, educação escolar indígena diferenciada, gestão ambiental, educação e saúde indígena e o papel dos diversos atores indígenas. Os resultados obtidos vão desde o fortalecimento da OPIAC como organização indígena até a mobilização, organização e fortalecimento das comunidades indígenas, contribuindo para que os povos resolvam os problemas que estão ao seu alcance.

Aos poucos a OPIAC está conquistando a formação dos professores em níveis fundamental e médio; a construção das escolas de todos os povos nas aldeias; a elaboração de materiais didáticos de cada povo em sua língua materna; e a formação de professores e pesquisadores.

Os avanços necessários da educação escolar de todos os povos do estado do Acre consistem em legalizar os currículos do ensino fundamental e médio de acordo com a realidade de cada povo, com o seu posterior reconhecimento pelo Conselho Estadual de Educação (CEE); “regionalizar” a merenda de acordo com os hábitos alimentares de cada povo; construir uma proposta curricular de formação profissionalizante de acordo com a realidade de cada povo e as exigências das comunidades; propor a criação de novos cursos de formação em nível superior e de pós-graduação (mestrado e doutorado); propor a adequação da arquitetura da construção das escolas de cada povo; e trabalhar as pesquisas para garantir e fortalecer a identidade cultural desses povos.

Debate

Diálogo e Direitos

Após a fala dos palestrantes, o encontro abriu espaço para perguntas e comentários da platéia. Os principais pontos levantados foram em relação à Lei 11.645/08, que obriga a inclusão da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” no currículo oficial da rede de ensino; e à Educação Profissional e ao Ensino Superior para os povos indígenas.

Para o professor Gilberto Dalmolin, a preocupação em relação à Lei 11.645/08 é válida na medida em que não foi realizada, até agora, uma discussão ampla sobre o assunto. “Quando se aprovou, em 2003, a inclusão da Cultura Afro (nos currículos de escolas não-indígenas), houve da parte do Conselho Nacional de Educação a produção de um parecer. Ele foi elaborado com a participação de todos os movimentos da resistência negra e é um documento que dá toda a fundamentação - não só para as escolas, mas para outras instituições, pais e outros que queiram discutir essa temática. Então precisaria, como coloca o professor Maná, uma discussão nacional ampla dos movimentos indígenas - que consiste em repor, de uma forma justa, a história e a cultura indígena nas escolas”, disse Dalmolin.

No centro do debate ficaram os cursos profissionais nas aldeias e os de graduação, nas universidades. Em ambos os casos, a maior preocupação levantada pela platéia, endossada por participantes, da mesa se refere à maneira como tais processos estão ou serão conduzidos pela sociedade não-indígena. “Quando um profissional de uma cultura completamente diferente se compromete em reproduzir códigos de uma profissão que vem de outra realidade, ele está criando um problema. Então o conceito de profissão precisa ser visto com muito cuidado”, ponderou Iraiton Lima, diretor-presidente do Instituto de Educação Profissional Dom Moacyr. Iraiton afirmou que há, por parte do Instituto, a preocupação em discutir as demandas das comunidades indígenas antes de propor qualquer formação. “Nossa expectativa é que se identifique



claramente que ocupações são aquelas necessárias às estratégias de vida das comunidades para a gestão de seu território, para o reforço de sua identidade e para a superação de seus problemas”, garantiu.

Os cursos de graduação esquentaram o debate. Foram discutidos pontos como a importância do diálogo entre universidade e organizações indígenas, além da condução do processo e a oferta de cursos por parte da instituição. O professor Gilberto Dalmolin refletiu sobre o tema dizendo que “É próprio da nossa cultura - por estudar, por conhecer muito - querer definir e pensar o que é melhor para o outro. Essa é a visão ocidental. Então há esse risco também de a gente estar sempre, por se considerar uma autoridade no assunto e pela nossa habilidade de discurso, querendo impor a nossa visão ao outro”.

Uma preocupação que, para Manuel Kaxinawá, assim como para outras lideranças indígenas presentes na ocasião, não deve ser empecilho ao direito dos povos indígenas à educação superior. “Se formar é valorizar aquilo que você tem, aquilo que você é, e conhecer mais outra coisa que é difícil todo mundo conhecer. Então de maneira nenhuma a chance de nós chegarmos a ser um advogado, a ser um médico, a ser qualquer coisa, um administrador, um contabilista, seja lá o que for, não vai tirar a nossa realidade”.

.....
A íntegra das palestras e do debate está disponível no site da Biblioteca da Floresta (<http://www.ac.gov.br/bibliotecadafloresta>)



Professores Indígenas do Acre
(Elaborado no V curso de formação continuada, CPI/AC-2005)

Educação e meio ambiente

As práticas e reflexões desenvolvidas por lideranças, professores, agroflorestais, agentes de saúde indígenas têm possibilitado a criação de espaços de ensino/aprendizagem complementares à educação tradicional. Como esses novos saberes se relacionam com cultura própria a cada povo é a principal questão para a educação intercultural, mostrada nos textos a seguir.

Por uma educação diferenciada

Por uma educação diferenciada, as comunidades indígenas lutaram muito. Hoje, as escolas indígenas trabalham dentro da realidade do povo, para fortalecer o trabalho da comunidade. Os conhecimentos tradicionais são aplicados e os conhecimentos que vem de fora são o complemento para o desenvolvimento.

²⁰ Educação e meio ambiente na visão indígena

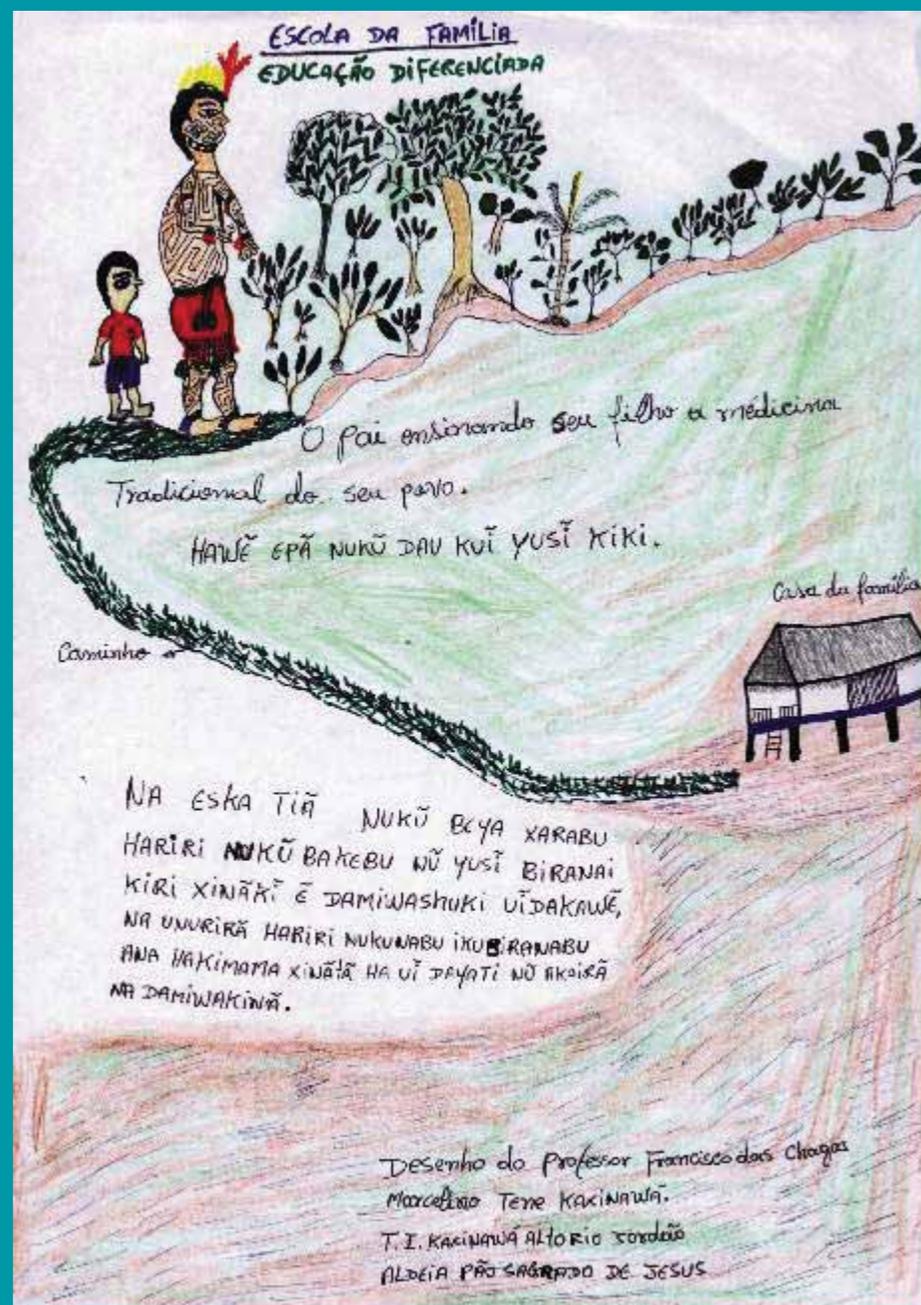


É elaborado um currículo e um calendário escolar, que atendem às necessidades das atividades desenvolvidas na comunidade. Isso é um incentivo aos alunos para que cada vez melhorem a produção, auxiliando a prática educacional, dentro e fora da sala de aula.

A escola também trabalha a riqueza, o espírito, que dá origem ao povo, o espírito que fica na floresta e traz o conhecimento de sinais, de quem canta as músicas, quem pode cantar determinada música e com que idade pode cantá-las.

Além disso, o branco também aprende com o índio. Isso porque nas escolas indígenas, a educação se faz além da escola, abrangendo mais do que saber ler e escrever.

É importante trabalhar com a realidade da comunidade, se for Ashaninka ou se é Katukina. Baseado nisso, todos desenvolvem seus trabalhos, envolvidos na cultura e na realidade da comunidade. Muitas vezes os professores indígenas trabalhavam nas escolas, e as avaliações vinham das secretarias municipais. Essa realidade não tem nada a ver com o cotidiano das crianças. Agora, essas avaliações são voltadas para a cultura e para o ensino específico. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação garante às populações indígenas ter sua educação.



O Conhecimento tradicional e o conhecimento das Leis

Alderir Francisco da Silva Apurinã

Conhecer as histórias indígenas é muito importante, porque através do conhecimento das nossas histórias de pajé, mito, batismo, dança, pintura, rituais, podemos encontrar a nós mesmos e saber da importância de nossas tradições.

Também precisamos ter o conhecimento das leis dos brancos para que possamos defender as questões de nossa terra, de nosso povo, de nossa educação e valorizar a nossa identidade. Que sejam cumpridos os nossos direitos de cidadãos afirmados na Constituição Federal.

Precisamos entender como funciona a educação escolar do mundo não indígena para, através dele, construirmos uma educação escolar que considere nossa cultura, juntando a pesquisa com os mais velhos, o cotidiano e a sala de aula.

O incentivo à língua indígena

Joaquim Maná Kaxinawá

Nos últimos dez anos, temos lutado bastante para que as línguas indígenas não desapareçam. Nas terras indígenas, os professores vêm incentivando a elaboração de materiais didáticos para que os alunos possam iniciar a leitura e a escrita na língua materna. Em muitas aldeias, mesmo entre as famílias, houve um avanço na questão lingüística.

No entanto, observamos que, em algumas comunidades muito próximas à cidade, houve um envolvimento maior com a língua portuguesa. Nessas aldeias, as escolas enfrentam muitas dificuldades. Mas, o incentivo tem que partir das próprias famílias dos alunos. Se elas não estão interessadas, é difícil para a escola fazer esse papel.

Mas, a idéia é não desistir. Por mais que uma língua não seja dominante para uma família, para um povo, ela é uma língua de comunicação. Isso é uma tentativa que todos os povos das línguas



Prof. Isaac Pinhanta em sua escola. Foto: Malu Ochoa

minoritárias têm que enfrentar. Uma identidade pura, original, implica no domínio da cultura e da língua. Por esse motivo, nós, povos indígenas do Acre, viemos investindo muito na questão da escrita da língua. Atualmente, temos materiais registrados, o que é um grande privilégio. Assim, as crianças, no futuro, vão observar e aprender. E quando elas aprendem a escrita, aprendem também as histórias que estão ali.

Falar da questão lingüística é falar da cultura, da identidade. A identidade original está na língua, na pintura, nos artesanatos e nos desenhos que a gente faz. Porque na língua, está toda sua cultura: o uso das ervas, a história dos antepassados, as músicas que sabemos interpretar, o que elas realmente estão detalhando.

A legislação garante que todos os povos indígenas têm o direito de continuar aprendendo ou ensinando a sua própria língua. Ou seja, nas escolas, podem ser ensinadas as suas línguas próprias e o português. A Constituição Federal de 1988 também se refere às organizações indígenas próprias, suas culturas e suas línguas. Tudo incentivado de acordo com as necessidades de cada comunidade.

São esses os direitos que conquistamos. Se realmente não conseguirmos praticá-los, nem as pessoas que fizeram as leis vão nos apoiar. Esses direitos devem ser praticados pelos próprios povos, pelos índios, famílias e comunidades, para que as Políticas Lingüísticas se fortaleçam cada vez mais.



O Estado também pode colaborar, implantando programas que incentivem a prática da língua e cultura indígena, em dois aspectos: técnica e financeiramente.

Tecnicamente, se pode levar um professor que domine a língua, para que dê

condições de orientar seu povo, acompanhando o que vem sendo realizado. No aspecto financeiro, o Estado pode oferecer recursos, para que esse professor realize viagens às comunidades, para estudar sobre a situação lingüística, além de estimular o povo.

O valor da cultura na educação

Raimundinha Yawanawá

Precisamos de um conhecimento adequado à realidade indígena, para que possamos decidir como passar para a sociedade envolvente o valor de nossa cultura, a força e o espírito do nosso povo, assim conservando e protegendo os ensinamentos e conhecimentos. Não somos mais índios isolados, querendo ou não, fazemos parte de tudo o que está acontecendo. Somos diferentes na cultura, no modo de viver, mas somos iguais na capacidade, na inteligência.

Não somos seres de outro lugar, temos direitos às oportunidades.

Na minha aldeia, tinha crianças, adultos e velhos que não cantavam, não dançavam, não queriam mais falar a língua. Quando a escola veio e trouxe a importância da cultura, minha aldeia começou a querer dançar, a ver a importância da língua, e querer aprender mais. Então, acho que o fato de estarmos sempre discutindo esses assuntos é uma ajuda que podemos levar para a comunidade, de uma forma bem devagar, analisando os pontos. Porque, às vezes, nós pensamos que estamos levando uma coisa boa e podemos estar levando algo, sem perceber, que é ruim.



Foto: Roberto Tavares

A prática da pesquisa com os velhos da comunidade.

O que estamos querendo mostrar para os nossos alunos é a nossa cultura, o respeito com os mais velhos, a tradição. Isto faz parte de um ensino diferenciado. É por isso que nós temos que estar aqui discutindo para defender essa diferença.

Neste mundo de fora, as pessoas acham que nós não temos conhecimentos da nossa tradição. Temos domínio da terra, da alma, do espírito, do poder de matar e curar, não através de armas, mas através do nosso conhecimento. É isso que queremos conservar.

A revitalização cultural

Francisco Devanir Wetsa Poyanawa

A minha comunidade e todo o povo Poyanawa foram obrigados a se adaptar ao sistema do homem branco muito cedo, tendo como resultado a quase extinção de nossa cultura. Em 1985, ficamos livres dos padrões seringalistas e, sem sombra de dúvidas, a nossa cultura estava bastante fragmentada. Durante todos esses anos, tiraram muitas coisas de nós, mas nunca o direito de sermos índios. Por esta razão, estamos trabalhando na revitalização de nossas tradições, principalmente a língua materna, que é uma das identidades de um povo.

Estamos considerando como base para esse resgate as nossas escolas. Sabemos que o progresso de uma comunidade torna-se fortalecido através do ensino escolar, porque as crianças são o futuro.

Assim, esperamos recuperar nossos rituais, nossas músicas, danças. E viveremos com dignidade e respeito, como um povo diferenciado, pois ser diferente não é ser inferior.

Entre diversas culturas

Isaac Pinhanta Ashaninka

As pessoas colocaram que temos que voltar ao que éramos antes. Na verdade, devemos revitalizar e fortalecer aquilo que nós somos. O importante é a valorização do que ainda possuímos, para que não se perca completamente. As ciências indígenas representam no mundo muita coisa importante. Os professores contribuem para fortalecer o conhecimento tradicional junto com a comunidade, mostrando a importância desses conhecimentos, preparando os nossos alunos.

Mesmo assim, devemos ter cuidado com o trabalho que a escola propõe, pois os alunos estão vivendo entre diversas culturas diferentes, entre diversos conhecimentos e práticas: prática tradicional e prática escolar teórica, convivendo com os costumes diferentes, línguas diferentes. Claro que não dá mais para ser um Kaxinawá de antigamente, um Ashaninka de antigamente, de dois séculos atrás. Mas, os alunos vão valorizar o seu costume, os seus conhecimentos tradicionais. Porque isso é o que está aceso, o que ainda está vivo. A língua e os plantios são coisas que podem ser fortalecidas. Isso é possível, depende do interesse de cada um.

Com relação à língua indígena, por exemplo, ela pode ser trabalhada dentro de um kupixawa, com um cacho de banana no meio e um velho no centro, contando aos jovens as histórias do povo. É tudo uma questão de trabalhar a oralidade na prática, no cotidiano da comunidade.

Aula prática de viveiro.
Terra Indígena Mamoodate

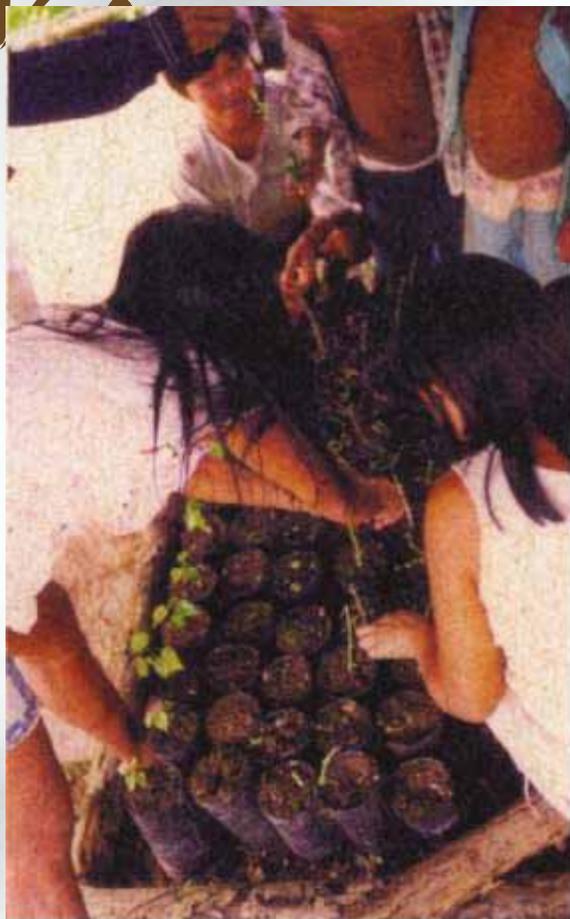


Foto: Adriano Dias

Pensando no futuro

Lucas Arthur Manchineri

Como professor, venho desenvolvendo o meu trabalho dentro da comunidade, refletindo junto com os alunos sobre o que podemos fazer dentro da nossa terra indígena, como cuidar da nossa floresta, do nosso meio ambiente.

O que faço com os meus alunos e com a comunidade é orientar para cuidar dos nossos rios, não acabar com os nossos peixes, nossos

tracajás. Peço para os alunos escreverem e entre eles discutirem.

Se cuidarmos do meio ambiente, no futuro o resultado será bom, todos os nossos rios vão ter muitos peixes. Faço reunião com a comunidade, refletindo que, dentro da nossa terra indígena, vamos ter mais saúde com uma boa floresta, um bom espírito e um bom alimento. A comunidade discute que se não cuidar vamos causar impactos na nossa terra indígena e na nossa vida.

O que entendemos por educação ambiental

Francisco Pianko Ashaninka

A Educação Ambiental é um processo onde se tem que estar atento a tudo que se está desenvolvendo. É uma relação com a vida das pessoas, o comportamento das pessoas, o jeito das pessoas. Quando se fala em educação, é bastante abrangente e se aplica também a educação ambiental: porque se está falando de vida e dos recursos que tocam à vida, de que pode haver paz dentro de um ambiente quando se consegue entender o papel, a função de cada elemento que faz parte do seu mundo.

Os choques entre as populações, no caso do povo indígena e a natureza, acontecem a partir de orientações e da introdução de conceitos que são de outra realidade ou cultura, que são impostos dentro da comunidade. No caso dos povos indígenas se percebe que a educação está ligada à estrutura social do povo e sua relação com a natureza. Porque esta relação se constrói, não se cria regras, não se impõe sobre a natureza, obedece-se o que a natureza orienta, se planeja de acordo com o que a natureza oferece.

É um processo comum perceber, por exemplo, que no dia que chove, na época da chuva, se faz determinado tipo de trabalho. No dia que faz verão, se aproveita e se faz outro tipo de trabalho. Então, existem coisas que não dá pra fazer quando está chovendo, e coisas que não se faz quando está seco. É esse entendimento que se tem quando as pessoas se obrigam a obedecer o que a natureza coloca como regra. Porque quando

se criam regras para se contrapor ao que a natureza coloca como orientação, entra-se em choque com ela.

É muito forte essa relação indígena com a natureza, porque existe um jeito de distribuir ao longo do tempo o descanso para cada uma das espécies. Áreas de refúgio, de reprodução, seja da fauna ou da flora. A natureza tem um jeito de lidar com essa questão.

Há situações que hoje a comunidade indígena está sofrendo porque foi orientada, muitas vezes, a deixar seu jeito de ser, de estar respeitando as orientações da natureza para impor uma política diferente.

A educação não está somente na sala de aula

Alderina Luíza Yawanawá

Não é de agora que os povos indígenas sofrem doenças. Desde que as comunidades surgiram, havia doenças; mas sempre havia também os remédios para curar. E, de onde vem este conhecimento? Estes remédios? Vêm todos da natureza.

Velho Luiz Yawanawá ensinando
os tipos de ervas medicinais.



Foto: Ingrid Weber

Nossos sonhos

Tadeu Mateus Siã Kaxinawá

Na Terra Indígena do Rio Jordão, estamos vendo uma forma de manejar esses recursos para trazer de volta os peixes dos nossos rios e ver as caças também chegando mais perto. Através dessa situação, nós vamos pensar melhor e incentivar mais cada aldeia. Porque os animais gostam de comer as frutas, pode ser no inverno ou no verão.

Edílson Arara

Nós da Terra Indígena Arara do Igarapé Humaitá, lutamos pela demarcação da nossa terra. Esse foi nosso grande sonho. Vamos agora acabar com os conflitos e com as invasões que estão acontecendo.

Outro sonho que temos é que todos os nossos projetos de educação, saúde e meio ambiente sejam realizados. E que, no futuro, os professores, agentes agroflorestais e de saúde sejam capacitados. E, principalmente, queremos ver todas as famílias vivendo bem, usando suas riquezas naturais com sabedoria.

É o nosso sonho que todas as pessoas da comunidade possam usar aquilo que é nosso: culturas, tradições, pinturas, o resgate que nós estamos tentando até hoje da língua, costumes e crenças. Esse é um esforço que temos há 10 anos, desde que começamos a participar dos cursos. E hoje, este esforço resultou em uma planta bem crescida. E é nosso sonho cada vez mais buscar isso, com mais sabedoria, respeito para o nosso futuro.

É também o nosso sonho que o nosso Estado respeite e conheça os povos indígenas. Isso é uma luta que estamos enfrentando.

Adayso Vinnya Yawanawá

Nós conseguimos a ampliação da nossa terra demarcada. As fontes de água estavam fora.

E se elas estiverem fora, os fazendeiros vão poluir. A nossa grande preocupação é essa. Corremos o risco de não termos mais essa riqueza, para termos a nossa caça, nossa área de proteção para que os nossos filhos possam caçar, fazendo as suas atividades tradicionais.

Outro sonho é fazer uma criação de queixada porque é do nosso povo. Segundo dizem os nossos antepassados, nós viemos desses animais, nós fazemos parte deles. Por isso os respeitamos. Viajando, vimos que existe uma possibilidade de fazermos criação nativa. Penso que cada povo tem essa intenção de fazer o que ele gosta de criar. Então, nós temos essa intenção, é um sonho nosso que todos os Yawanawá tenham condições de harmonia, respeito, paciência pelo ser humano e pela natureza, pela história e pela tradição do nosso povo. Isso depende muito do nosso trabalho é um projeto de grande valor.

A comunidade conscientizada é importantíssimo para a vida de qualquer povo e de qualquer etnia.

Francisco Célio Maru Kaxinawá e Josias Braz Yube

O nosso grande sonho, na Terra Indígena Igarapé do Caucho, é a ampliação da nossa terra. A nossa população, em 1984, era de 250 pessoas. Hoje, somos 534. Então, Isso demonstra um aumento da nossa população e a nossa terra indígena está ficando pequena limitada.

Temos o sonho de no futuro ter um pajé formado na terra indígena, para poder ver todas as pessoas cantando e falando e dançando, de acordo com a nossa tradição.

Também queremos as caças mais próximas da nossa aldeia, vários tipos de peixes sendo criados dentro do nosso açude e ter uma professora artesã que ensine as mulheres artesãs da terra indígena. Queremos muito artesanato produzido, nossa terra já ampliada, melhor comunicação.

Nós também queremos a ampliação, porque temos os nossos cemitérios do passado, com os nossos parentes. Eles já morreram, mas, com certeza, o espírito deles está lá e, portanto ainda fazem parte do nosso povo Kaxinawá.

Benjamin Chere Katukina

Temos o projeto de ampliar a nossa Terra Indígena Katukina do Campinas. E manter fortalecida a nossa língua, a cultura, a nossa tradição, ter as lideranças, os presidentes, mesmo que velhos fiquem, mas, a cada tempo, vai surgindo outro representante.

E no social sempre ter as festas, reuniões, trabalhos, conversa, alimentação e pintura.

E os recursos natural que nós queremos é o solo recuperado, na parte que as máquinas tiraram quando pavimentaram a BR-364. E sempre poder estar manejando os recursos naturais. Fazer o manejo da caça, e no futuro fazer a criação de animais, da pesca e criação de quelônios.

Francisco Wayo Ashaninka

O que nós queremos no futuro? Queremos ampliar mais a terra, porque, atualmente, não temos mais espaço para caçar e onde morar. Queremos ter mais madeira, que vamos manejar ainda, e mais caça. Criar peixe, ter um pajé na aldeia. Ter mais professores, uma boa escola, motor de luz, uma televisão, mais população, uma boa organização, material da escola, computador para produzir e escrever um texto para os alunos e o orelhão. São os nossos sonhos.

Isaac Pinhanta Ashaninka

O que mais sonhamos para o futuro é nos livrarmos das invasões de madeireiros peruanos. Gostaríamos muito que o Brasil se responsabilizasse junto com nosso povo, e fizesse a reabertura da linha da fronteira. Que possamos fazer juntos o marco vivo, que seriam algumas espécies nativas, que a gente pudesse futuramente manejar e não perder mais. Isso facilitaria a fiscalização do nosso território. Queremos uma área onde possamos fazer os nossos caminhos, nossos roçados, para plantar os nossos legumes e fazer as nossas moradias. E também que tenha muito peixe no açude. O nosso mapa do sonho é esse.

Alderi Apurinã

Na comunidade Água Preta, estamos discutindo os projetos para delimitar nossa terra com marcos vivos. Estamos também fazendo um novo estudo da terra para ampliação, pensando no crescimento da população. Estamos conversando com a Secretaria do Meio Ambiente, para, no futuro, termos um projeto consorciado de frutíferas, para fazer a recuperação das capoeiras. Estamos articulando também para a implantação de saneamento básico dentro dessa Terra Indígena.

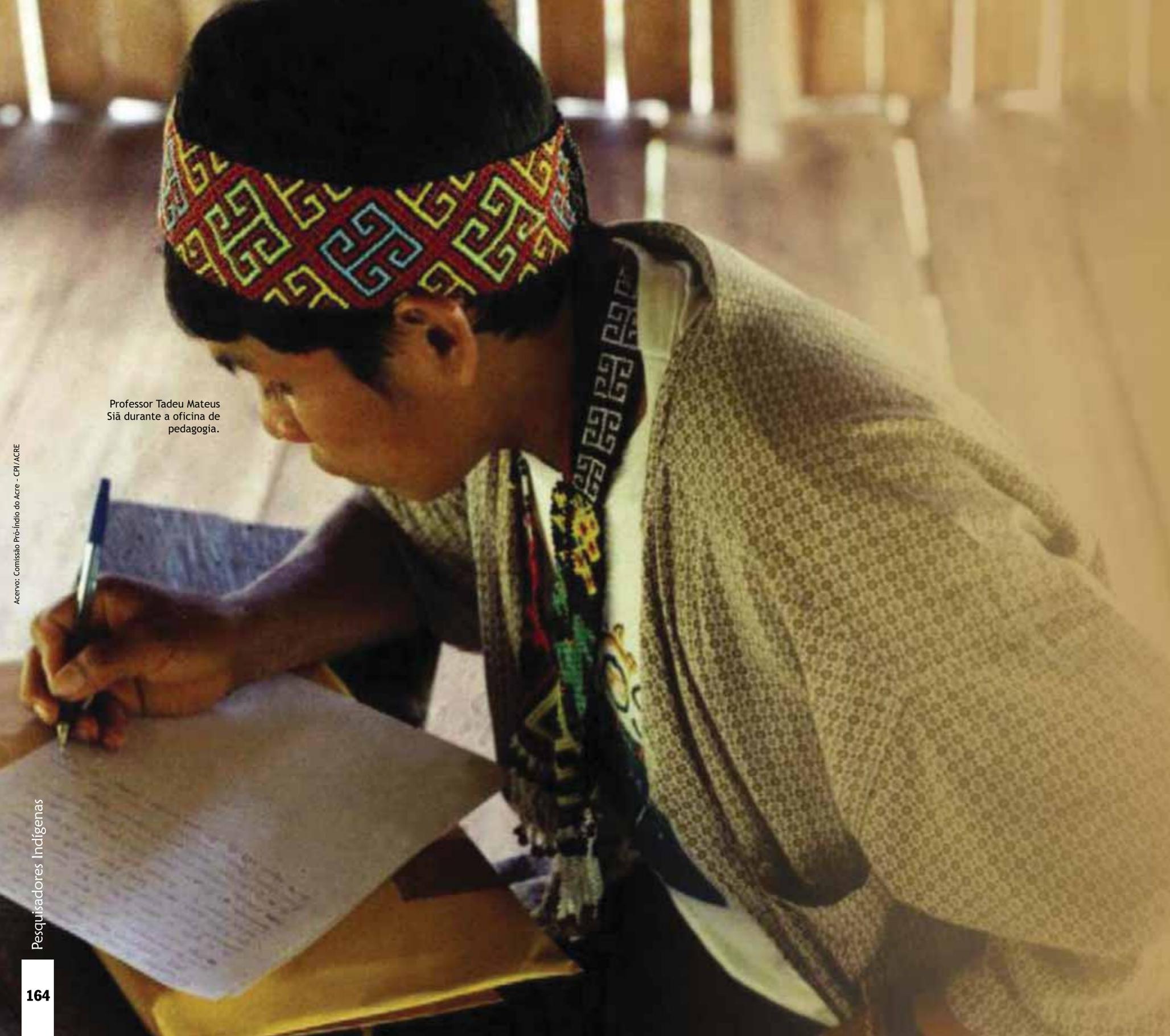
Lucas Artur Manchineri

Para o futuro, nós queremos as nossas coisas tradicionais da nossa cultura, a nossa língua, o nosso remédio tradicional, nosso pajé é a nossa artesã, que lá ainda é forte. A gente quer manejar e ampliar nossa terra todinha.



Ilustração: Professor Francisco Petxanka Ashaninka (Wayo)

Extraído na íntegra da revista Aprendendo com a natureza e conservando nossos conhecimentos culturais. Capítulo 5: Educação e meio ambiente. Organizadores: Maria Luiza Pinedo Ochoa, &, Gleyson de Araújo Teixeira. Rio Branco-Acre. Publicação: Organização dos Professores Indígenas do Acre/ Comissão Pró-Índio do Acre, 2006.



Professor Tadeu Mateus Siã durante a oficina de pedagogia.

Maria Luiza Pinedo Ochoa
Comissão Pró-Índio do Acre

A “pesquisa” na proposta curricular do projeto de educação “Uma Experiência de Autoria dos Índios do Acre” é um espaço de interação entre as diversas áreas curriculares do conhecimento e um facilitador na capacitação dos professores indígenas. Esta área foi iniciada através da sistematização do conhecimento produzido nas várias etapas de formação dos professores ao longo do curso de magistério indígena.

A partir de 1994, como uma das responsáveis pela disciplina de História no Projeto de Autoria, o nosso maior desafio era despertar nos professores a vontade e o valor de serem eles os protagonistas na construção de uma proposta curricular própria e diferenciada para o estudo e ensino da História. Um dos primeiros resultados desse trabalho foi a elaboração da cartilha “História Indígena do Acre” (1996), que reuniu uma série de textos de professores de diversas etnias e, durante muitos anos, foi a principal referência de reflexão e estudo desta disciplina nas escolas indígenas.

21 Pesquisadores indígenas

A experiência de autoria dos índios do Acre





“O curso de história foi importante, me ajudou a compreender e conseguir as informações antigas, como trabalhar a importância dos conhecimentos históricos, as diferenças entre a tradição oral e a tradição escrita, como trabalhar as duas tradições: manter o conhecimento dos brancos e o nosso também e valorizar todos os patrimônios culturais. Nós, professores e pesquisadores, temos que procurar as informações, pesquisar, conhecer, valorizar e equilibrar entre outros conhecimentos. Também nós professores temos que estar preparados, interessados, ter seriedade e consciência.”

Komãyari Ashaninka, março de 2003.

Em 1995, no XV Curso de Formação, foram distribuídos cadernos para as pesquisas, que deu nome à série “cadernos de pesquisa”, nos quais onde os professores passaram a registrar os estudos realizados nas aldeias. A proposta era de que cada professor elaborasse um roteiro preliminar de pesquisa de acordo com a seguinte orientação: tema, objetivo, justificativa, metodologia, cronograma e resultados. Se, por um lado, desde o início alguns professores já se concentravam em um único assunto, outros tiveram maior dificuldade na escolha e delimitação de um tema de pesquisa e seus primeiros cadernos traziam informações variadas e dispersas. Nesses casos, foi ao longo do percurso de trabalho, entre idas e vindas da aldeia para o curso, que os temas de pesquisa foram sendo definidos.

Os primeiros roteiros de pesquisas elaborados pelos professores abordavam questões relativas aos processos históricos e práticas culturais como a medicina natural (ervas, rezas, etc) e a musicalidade relacionada às festas e rituais tradicionais. Nas pesquisas de cunho mais histórico, grande parte das informações

registradas estava relacionada à vida social nos tempos dos patrões seringalistas (“tempo do cativo”): o trabalho na seringa, os nomes dos seringais, os diversos patrões para quem trabalharam. Nas pesquisas sobre as festas e cantos tradicionais, como os do *nixi pae* (*ayahuasca*), por exemplo, encontramos diferentes versões de um mesmo mito de origem, já que levantadas por diversos professores. São informações complementares que compõem o plano de fundo mítico em que os rituais acontecem e que justificam os diversos preceitos que devem ser seguidos, tais como as dietas, as condições do preparo da bebida, o movimento de se cantar cada canto.

Comecei a pesquisar as cantorias do nixe pae [ayahuasca]: de onde surgiram essas músicas, quem trouxe, em que momento elas podem ser usadas, quem pode utilizar - velho, jovem, mulheres, crianças. Foi assim que comecei a minha pesquisa.

Dentro dessa pesquisa eu consegui observar e ter experiência sobre a classificação das músicas. Por exemplo: tem músicas que servem para chamar a força, outras para chamar a luz; a luz da floresta, que é a luz da natureza. São músicas para clarear as mirações. São essas músicas que através do espírito de nixi pae, da forma da ayahuasca, mostram o encaminhamento da vida dos seres humanos. São essas músicas que vão mostrar os trabalhos, tanto do momento presente, como do futuro. E, finalmente, existe música para diminuir a pressão do cipó.

Durante essa pesquisa também conheci as músicas de cura. Esse trabalho é muito sério. Tanto o pajé como a pessoa que está doente têm que ser pintadas todas de urucum para o pajé poder cantar e fazer a cura. O urucum serve para proteger o doente e quem estiver cantando dos maus espíritos.

Sobre as histórias, eu aprendi que a nossa música veio através da jibóia, foi ela quem ensinou o nosso povo. Essa pesquisa é a nossa realidade. Aprendi também o ritmo e o tom da cantoria. Tem música que é mais rápida; música que a gente canta mais baixo, outras mais alto.

Tadeu Mateus Kaxinawá

(Entrevista realizada em maio de 2006)

O material pesquisado pelos professores indígenas passou, então, a ser organizado através da transcrição das fitas e digitação dos manuscritos trazidos das aldeias. Além das informações mais diretamente relacionadas aos temas de pesquisa de cada professor, os cadernos de pesquisas trazem relatos sobre a história de vida de seu autor, bem como de lideranças e de “velhos” que tiveram importância na trajetória de seu povo. Interessante notar que a maior parte dos professores, desde o início, já chamava a atenção para a importância da relação próxima de parentesco, fundamental para a confiança necessária entre pesquisador e pesquisado. Outra questão interessante, que já nos primeiros registros surgia como pano de fundo das pesquisas realizadas, diz respeito às condições de transmissão do conhecimento: Quem ensina, como e quando se ensina.

Embora os “velhos” constituíssem as principais fontes consultadas, durante os cursos de história discutiu-se também a importância dos documentos escritos como fontes complementares que auxiliam na geração e fundamentação de idéias. Feito um levantamento prévio dos temas de pesquisa, durante o XIX Curso de Formação (1999) cada professor recebeu material de apoio contendo vários documentos correlatos ao seu tema: laudos antropológicos, relatório de assessoria, depoimentos e entrevistas, textos de antigos “viajantes”, etc. Durante os cursos, trabalhou-se a leitura e a interpretação desses textos através de fichamento, interpretação de trechos, identificação de preconceitos subentendidos, etc. Com o passar dos anos, o amadurecimento das reflexões somado à melhor instrumentalização dos professores para a pesquisa, gerou um aumento no número de projetos de pesquisa e de registros histórico-culturais. Em 2001, o volume de informações trazido pelos professores havia aumentado de tal forma que deixou os assessores do projeto sem condições de um acompanhamento e retorno mais imediato, tornando necessária a inserção de um módulo mais específico nos cursos de formação para se trabalhar as pesquisas que vinham sendo desenvolvidas no âmbito da disciplina de



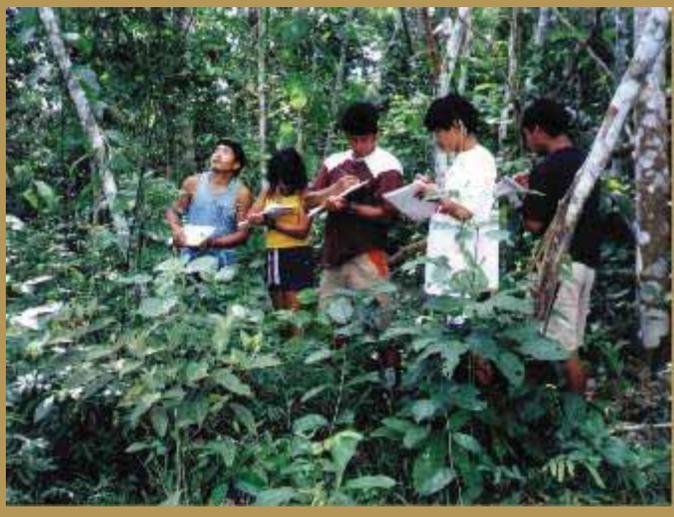
Foto: Alton Salsamendi - Acervo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/ACRE

Professor Virgulino Pinheiro Sales
Kaxinawá pesquisando sobre a medicina
tradicional junto ao velho curador José
Pereira.

História¹. Foi a partir daí que começou a se discutir questões de cunho mais epistemológico levantadas pelos professores-pesquisadores, tais como: Para que serve a pesquisa? O que registrar? Para que registrar? É necessário registrar todos os conhecimentos? De que maneira a escrita pode ajudar no fortalecimento cultural? A oralidade vem dando conta da preservação dos conhecimentos? Esses questionamentos desembocaram nas reflexões sobre a situação cultural e linguística em que cada comunidade ou povo se encontra, gerando ricas discussões.

No ano de 2006 foram publicados os primeiros volumes da série Cadernos de Pesquisa, que se propõe a divulgar práticas de registro, sistematização e reflexão desenvolvidas nas pesquisas de cada professor indígena. O incentivo ao desdobramento de outras pesquisas e o seu uso como conteúdo escolar são também objetivos propostos. Cada caderno expõe o projeto e objeto de estudo de cada professor. Os títulos até agora publicados são: Plantas medicinais - Doenças e Curas do Povo Huni Kuĩ, de Edson Medeiros Ixã Kaxinawá; Nuku Kena Xarabu, de Joaquim Paulo Maná Kaxinawa; Costumes e Tradições do Povo Yawanawá e Nixi Pae - O Espírito da Floresta, de

¹ Nesse ano recebemos consultoria do professor Ribamar Bessa Freire, coordenador do Programa de Estudo dos Povos Indígenas da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), que veio apoiar a organização e sistematização dos dados levantados pelos professores e trabalhar com eles algumas técnicas para o uso de informações orais e escritas. No projeto de autoria, a pesquisa também vem sendo trabalhada, desde 1998, por Marilda Cavalcante, professora do Departamento de Estudo e Linguagem da UNICAMP e nossa consultora para área de Língua Portuguesa. Sua abordagem, no entanto, está voltada para as questões de cunho mais pedagógico. Nessa disciplina os professores vêm desenvolvendo projetos de pesquisa sobre métodos de ensino e aprendizado, dentre outros assuntos relacionados à educação escolar indígena.



Alunos Manchineri realizando pesquisa - Aldeia Extrema/TI Mamoadate

A prática de realizar levantamentos e organizar informações

Comecei escrevendo, anotando no meu caderno, mas depois peguei experiência como gravar e passei a usar o gravador. Com o gravador, minha pesquisa adiantou um bocado. Só escrevendo, anotando, não dá para pegar tudo o que os velhos estão falando.

Uma outra coisa que observei é que a pesquisa tem que ser assunto por assunto. Às vezes eu gravava uma conversa e depois observava. Eu também achei importante essa coisa de ouvir o que eu tinha gravado. Eu escrevia no meu caderno com essa preocupação de repassar tudo que eu tinha gravado, mas eu observei que eu tinha um monte de idéias além do que eu tinha perguntado ao velho. Eu ficava meio atrapalhado e escrevia todas aquelas idéias. Agora chegou a experiência da transcrição. Vi que a pesquisa é isso: você tem que organizar as idéias, os assuntos, para poder repassar para os nossos leitores. Nós não podemos mexer como tudo de uma vez, tem que ser organizado.

Nesse trabalho de transcrição eu também observei que precisamos nos organizar mais na próxima gravação: ver antes quais as músicas que interessa gravar, quantos minutos tem cada uma... Nesse trabalho [Projeto Registro Sonoro das Tradições Musicais Kaxinawá], gravamos muitas coisas, mas não vamos usar tudo. Então é melhor gravar o que vai ser usado mesmo. Se tiver mais tempo pra gravar outras músicas, podemos gravar separadas.

Isaías Sales Ibã Kaxinawá. A propósito desta última publicação, a pesquisa de Ibã desencadeou um movimento de revitalização musical nas terras indígenas Kaxinawá que resultou também na criação do projeto Registro Sonoro das Tradições Musicais Kaxinawá, cujo primeiro CD (Cantos de Nixi Pae) foi lançado em 2007.

Além dos títulos enumerados acima serão publicados outros que ainda encontram-se em fase final de elaboração: História e Organização dos Kaxinawá do Rio Purus, Shawã Shandipahu - Histórias do Povo Arara e Ashaninka do Rio Amônia. Essa segunda leva de publicações é resultado de um processo coletivo de sistematização de dados que assumiu características particulares dentro da série. Elas nasceram como projetos individuais de um professor, mas aos poucos passaram a incorporar material de pesquisa de outros professores - ou produzido em oficinas realizadas nas aldeias. Também incorporaram dados de documentos oficiais, crônicas de viajantes e notícias de jornais tornando-se, portanto, projetos coletivos de pesquisas e organização.

Seguem depoimentos de alguns professores-pesquisadores sobre sua experiência durante o processo de formação e construção da pesquisa.

Professores Benjamim Chere Katukina e Teká Katukina



Arquivo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/ACRE

O trabalho com a gravação dos cantos me deu mais idéias de como organizar melhor o registro das nossas pesquisas e também me deu mais conhecimento sobre a escrita em hãtxa kuin (língua kaxinawá). O Joaquim Maná me ajudou um pouco sobre o ritmo das palavras, acentuação... Tudo isso foi importante. Porque a gente está organizando não só para a gente, mas principalmente para os nossos leitores, para os nossos alunos.

Uma outra coisa importante foi aprender a utilizar mais o computador. Isso, para minha formação, foi muito importante. Agora eu sei ligar, digitar, salvar e desligar. Fiquei encantado também com a internet. Foi muito legal poder me comunicar com as pessoas. Vi que é igualmente como estar aqui nessa mesa com as pessoas que estão em Brasília, Minas Gerais, São Paulo. É como emendar todas as energias através do computador.

A minha pesquisa é feita na oralidade mesmo, mas eu também utilizo a escrita. Escrevo tudo no meu caderno. Às vezes convidava meu pai para conversar e tudo que ele ia respondendo, eu ia anotando no meu caderno. Registro as músicas no caderno, mas eu também praticava, acordava às quatro horas da madrugada e ia cantar com o meu pai. Essa hora, de manhã cedinho, é a melhor hora pra gravar assunto da nossa memória. Isso depende muito do interesse de cada um.

Todos os professores vêm pesquisando com a "escola tradicional", que são os nossos velhos. Esses velhos são os que guardam a nossa tradição. Não só a parte das músicas, mas todos os conhecimentos do povo huni kuin [kaxinawá]. Por isso, além do meu pai, eu pesquisei com Pedro Pinheiro, que é um velho que mora na minha aldeia.

Acho a pesquisa muito importante porque nós registramos o que nós ouvimos, observamos, analisamos, e trazemos de volta a nossa tradição, a nossa identidade. Isso serve para nós, como professores, porque aprendemos mais, ficamos mais fortes como professores da nossa tradição. Serve para os nossos filhos e finalmente serve para a nova geração que está chegando. Se não estiver pesquisando, registrando, daqui uns poucos tempos a nossa tradição vai embora, vai pro beleléu.

Tadeu Mateus Kaxinawá
(Entrevista realizada em maio de 2006)

O lugar da pesquisa indígena

Os pesquisadores são os observadores, são os narradores das pessoas com as quais onde você vai buscar o conhecimento. Até 1995 eu não tinha ainda me interessado sobre essa parte de pesquisa. Eu não tinha interesse porque eu ainda não sabia direito o que era isso, o que significava essa pesquisa. Depois, um passo mais à frente, eu entendi o que era pesquisa, então eu fiquei pensando... O que vou pesquisar? A pesquisa tem muitas coisas, tem que escolher um tema e procurar trabalhar em cima dele. Então eu escolhi trabalhar com os velhos sobre a história do "tempo do cativo". Os velhos eu considero igualmente a um dicionário. Com os velhos você vai buscar o conhecimento, uma experiência, uma construção. Na escola é que você vai capacitar os alunos na leitura e como escrever esses conhecimentos.

Procurei essa experiência vindo o trabalho do Ibã, que já vinha pesquisando sobre o cipó [ayahuasca], as músicas, e cheguei mais perto dessa pesquisa. Não é só para aprender a preparar e tomar o cipó... Tem várias coisas importantes nessa ciência que nós, professores, temos que saber e tratar todos esses relacionamentos. Nesse caminho eu descobri que a música está presente em todas as partes de trabalho do meu povo. Na pesquisa do "tempo do cativo" tudo isso vai entrar, porque foi o tempo que meu povo não tinha tempo para ter experiência com sua própria cultura. E a música é uma parte muito importante da nossa cultura, em qualquer tempo.

Itsairu Mateus Kaxinawá
(Entrevista realizada em maio de 2006)

Grupo de pesquisadores da medicina tradicional kaxinawá



Arquivo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/ACRE



O trabalho da pesquisa e a educação escolar

No dia da aula de Ciências, eu fiz o meu plano de aula, organizei com meus alunos e fizemos tudo na prática mesmo - os velhos na frente e os alunos atrás. E quando a gente achava uma espécie de plantas, a gente falava sobre aquela espécie e eles anotavam. E depois as crianças iam ver as folhas direitinho, para não esquecer as características delas. Elas até conheciam a espécie, mas não sabiam para que servia. A gente, então, explicava para eles porque tem espécie que se mistura com outras espécies, das quais são feitos vários cultivos, para várias doenças.

Pedi para os alunos que limpassem ao redor da espécie porque, às vezes, outra pessoa quer abrir mais um caminho, e pode cortar elas. Então a gente limpou ao redor da espécie e fomos numerando com um tipo de estaca. Também eu tinha pedido ao meu pai para ele plantar as plantas medicinais que fossem mais difíceis, para trazer para mais perto da aldeia.

Fomos conhecer na aldeia Altamira como as ervas medicinais estão sendo plantadas, para que elas servem, há quanto tempo vêm plantando. Às vezes, quando é de noite e alguém estiver precisando, já tem um lugar próximo para ir buscar a medicina. Trabalhamos juntos, levei três pessoas conhecedoras da medicina tradicional e também alguns alunos. Cada um está começando a sua pesquisa, está no início do processo. A atividade, a gente deixa para eles fazerem, mas quem se interessa mais é quem faz.

Não trabalhamos todos e nem tudo de uma vez. Nós estamos também fazendo uma avaliação, mas a prática é mais importante, principalmente para os alunos, eles têm que fazer a avaliação na prática. O trabalho dura um mês e

no final desse tempo, eles fazem a avaliação. Por exemplo, tem um caminho certo para você ensinar às crianças e dali para frente, você pode mandar as crianças andar na frente e os velhos vão atrás, e as crianças vão falando para eles, e eles vão confirmando. É assim que a gente está fazendo essa avaliação.

Com relação ao manejo das plantas medicinais, tem que ser bem discutido. Por exemplo: Se nós temos 300 famílias que moram na terra indígena, vão sair 300 roçados. Mas tem que ver com aquela comunidade, se ela vai abrir mata virgem ou se vai ser capoeira. Antes disso, a gente tem que identificar a nossa medicina tradicional com os velhos e com os agentes agroflorestais e com os agentes de saúde. Se a gente acha uma espécie que é difícil de achar, e que está na capoeira, vamos tirar ela dali e vamos levar para a “farmácia viva”, perto da aldeia, para plantar lá.

Edson Medeiros Ixã Kaxinawá
(Entrevista realizada em abril de 2005)

A pesquisa e o fortalecimento cultural

Mudou muita coisa quando saímos do tempo do cativo para o tempo dos direitos. As pessoas que naquele tempo trabalhavam com os seringalistas, alguns deles são aposentados, tanto os velhos como as velhas. São seus filhos e netos que estão coordenando as comunidades como lideranças, agentes de saúde, agentes agroflorestais e professores. Mas tem aldeias que ainda têm lideranças antigas, como o Agostinho Mateus, que está trabalhando junto com a família

dele, com os filhos, netos, com o genro e com o sogro. Essa mudança aconteceu, com relação à cultura, na medicina tradicional, na música, na prática mesmo de danças. No tempo do cativo, a gente não tinha tempo, todo mundo trabalhava somente na seringa, no roçado, e todo mundo morava espalhado. Sozinho e isolado. E agora está diferente.

Naquela época, as crianças não conheciam muita coisa. Eu, por exemplo, não aprendi as músicas até os 22 anos. Durante esses 22 anos eu não sabia nenhuma música tradicional, não conhecia medicina tradicional, eu não sabia de nada. E agora as crianças, desde pequenas, todo mundo está aprendendo mesmo. Então foi uma mudança que voltou mesmo para fortalecer a cultura. O meu pai sabia das músicas, só que eu nem me interessava. Quem sabia eram os velhos mesmo, como Miguel Macário, o velho Romão, pai do Ibã, que agora já está bem velhinho. Essas pessoas eram como se tivessem um doutorado mesmo, no conhecimento do nosso povo, no que diz respeito à cultura.

Os demais sabiam um pouco sobre a história, medicina tradicional, mas não sabiam como eles. E hoje, estou vendo nas aldeias, todas as crianças apresentam as músicas e as festas tradicionais. E outra coisa, naquele “tempo do cativo” tinha só algumas velhas que sabiam pintar no corpo, com jenipapo; e agora não, todo mundo está pintando. Agora, ninguém procura outra pessoa para pintar o rosto; pega o espelho e pinta.

Só na língua estou vendo pouquinha mudança. A língua mesmo, o falar do nosso povo, eu fico observando quando as pessoas mais velhas ficam conversando, elas têm um sotaque diferente, elas usam palavras diferentes. Por exemplo, “haida”, quer dizer, “coisa bonita”, “coisa fantástica”, “coisa verdadeira”... E hoje a gente não usa mais “haida”, a gente usa outra palavra como os brancos falam, “importante”, “essencial”. Então as crianças estão pegando isso e nós estamos perdendo algumas palavrinhas que o nosso povo sabia. E outra coisa também, a palavra buruã, que é uma coisa que tem um monte ou é grande, por exemplo, feijão, melancia ou amendoim. Hoje não é mais “buruã”, a gente fala

hoje é “maspua”. Então, estamos trocando algumas palavrinhas, a gente está pegando mais algumas palavras que estão entrando na língua da gente, é outra língua.

Edson Medeiros Ixã Kaxinawá
(Entrevista realizada em abril de 2005)

Referências Bibliográficas:

- MEDEIROS, Edson Ixã Kaxinawá. Plantas Medicinais, doenças e curas do povo huni kui. Rio Branco: Comissão Pró Índio do Acre, 2006;
SALES, Isais Ibã Kaxinawá. Nixi Pae - O Espírito da Floresta. Rio Branco: Comissão Pró Índio do Acre, 2006;
VINNYA, Aldaiso Luiz, OCHOA, Maria Luiza Pinedo, TEIXEIRA, Gleyson de Araújo (Orgs). Costumes e Tradições do Povo Yawanawá. Rio Branco: Comissão Pró Índio do Acre, 2006;
OLIVEIRA, Francisca Shawadawa. Relatório de Pesquisa. Rio Branco: Comissão Pró Índio do Acre, 2003.



22 “Não é só o português, no Acre muitas línguas são faladas”

Vera Olinda Sena
Educadora da Comissão Pró Índio do Acre

A afirmação acima foi dita pelo Agostinho Muru, pajé do povo Huni Kuĩ, da Terra Indígena Kaxinawá do Baixo Rio Jordão, em uma ocasião em que conversávamos sobre a possibilidade de traduzir um livro publicado em língua portuguesa para a língua de seu povo, Hãtxa Kuĩ ou Língua Verdadeira. Agostinho me dizia que a tradução aumenta os conhecimentos, ajuda nas idéias, mas que acontece só de Hãtxa Kuĩ para o Português, e quase nunca ao contrário. E disse ainda: “Se a tradução acontecer, os outros não vão poder ler para saber que muda o sentido da palavra de uma cultura para outra. Para saber que tem mistura nas línguas e saber o que temos para ensinar aos outros.” A partir desse depoimento, o presente texto pretende fazer uma apresentação da

situação das línguas indígenas no Acre e contribuir para a reflexão sobre a diversidade lingüística em nosso estado.

As línguas indígenas no Acre

No Acre existem 14 povos indígenas que falam ou falaram suas próprias línguas. Esses povos são: Huni Kuĩ (Kaxinawá), Katukina, Shawãdawa, Yawanawá, Poyanawa, Nukini, Shanenawa, Jaminawa, Kuntanawa, Nawa, Apolima Arara, Manchineri, Ashaninka e Madija (Kulina). As línguas tradicionais desses povos pertencem a três famílias lingüísticas (Pano, Aruak e Arawa), como pode ser visto no quadro abaixo:

FAMÍLIAS LINGÜÍSTICAS		
Pano	Aruak	Arawa
Kaxinawá	Asheninka Manchineri	Madija
Yawanawá		
Katukina		
Shawãdawa		
Jaminawa		
Poyanawa		
Shanenawa		
Kuntanawa		
Nawa		
Nukini		
Apolima Arara		

Convém lembrar que línguas diferentes pertencem a uma mesma família lingüística quando, tendo a mesma origem, são parecidas, tanto no funcionamento de suas estruturas, isto é, em suas regras gramaticais, quanto no seu vocabulário. Assim, as línguas Pano trazem semelhanças, por isso são da mesma família; as línguas Aruak também e a língua do povo Madija (Kulina) não tem semelhança com nenhuma outra língua falada no Acre, constituindo sozinha uma outra família lingüística.

A situação dessas línguas indígenas é de uma diversidade fenomenal. Há no Acre línguas que ainda estão muito fortes e continuam sendo faladas por todos; há línguas, no entanto, que foram se enfraquecendo após o contato com a língua portuguesa e que contam, hoje, com poucos falantes ou mesmo com nenhum. Vejamos, a título de ilustração, alguns casos.

Os povos Jaminawa, Madija, Ashaninka, Katukina têm a sua língua indígena como primeira língua: apenas alguns adultos, em geral homens, e algumas poucas mulheres falam a língua portuguesa e, mesmo assim, de modo muito incipiente (essas comunidades são praticamente monolíngües em línguas indígenas). O povo Manchineri também tem a língua indígena muito fortalecida, embora alguns membros daquela sociedade tenham um bilingüismo mais predominante para a língua portuguesa. A situação da língua do povo Huni Kuĩ (Kaxinawá) difere muito de terra indígena para terra indígena. As populações Huni Kuĩ das Terras Indígenas Kaxinawá do Rio Jordão, Baixo Rio Jordão, Seringal Independência, Kaxinawá do Alto Purus, Kaxinawa-Ashaninka do Rio Breu falam sua língua indígena como primeira língua. Mas a maior parte da população Huni Kuĩ das Terras Indígenas Caucho, Rio Humaitá, Colônia 27, Katukina/Kaxinawá, da Terra Indígena Kaxinawa do Nova Olinda já tem a língua portuguesa como sua primeira língua: apenas as pessoas mais velhas são fluentes em Hãtxa Kuĩ (a língua do povo Huni Kuĩ). A situação lingüística nesse caso foi definida pela proximidade da terra indígena em questão com as cidades e pela intensidade do contato: os Huni Kuĩ que conseguiram ficar mais tempo no interior da floresta, tendo menor contato com a

língua portuguesa, conseguiram manter sua língua indígena bem viva e fortalecida.

A violência do contato com a sociedade brasileira e o fato de residirem bem próximo a cidades fez com que outras línguas indígenas do Acre estejam em acelerado processo de deslocamento e sobrevivam hoje com alguns poucos falantes. É o caso das línguas dos Shawãdawa, dos Yawanawá, dos Poyanawa. Também grande parcela dessas populações são atualmente monolíngües em língua portuguesa: apenas os mais velhos são capazes de se comunicar com fluência em língua indígena.

Há, no Acre, casos também de casamentos interétnicos que determinam o uso da língua. Há casamentos entre pessoas do povo Jaminawa-Arara com pessoas do povo Shawãdawa; entre Yawanawá e Ashaninka; Yawanawá e Shanenawa; entre Kaxinawá e Poyanawa; Katukina e Kaxinawá; e entre Ashaninka e Kaxinawá. Nestas situações, quase sempre os filhos são bilíngües, pois aprendem a língua da mãe e também a língua falada por seus outros parentes na aldeia em que moram, caso seja a mãe que se mude para a terra indígena de outro povo. Nestes casamentos há situações em que a família fala a língua portuguesa. Isso acontece quando o pai e a mãe são de povos diferentes, mas tem a língua indígena como segunda língua.

Alguns povos indígenas acreanos “perderam” suas línguas próprias e estão fazendo um esforço admirável para recuperá-las, como é o caso dos Nukini, dos Kuntanawa, dos Nawa e dos Apolima Arara.

Aqui chamamos atenção para o fato de que, quando falamos que estes povos citados perderam sua língua materna é importante que se entenda que, como afirma Maher (2006, pg.7), uma comunidade de fala não desiste de sua língua livremente. “Não é como se ela, racionalmente,



Capa do livro sobre manejo e criação de quelônios. Publicação da Comissão Pró Índio do Acre - CPI/AC e Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais do Acre - AMAAIAC 2006

pesasse os prós e os contras e tomasse a fria decisão de abandoná-la em favor da língua dominante. Na verdade, não há, na maior parte dos casos, alternativa, porque a língua de um grupo étnico subalterno, dominado -embora não essencial para que ele exista como tal - está, quase sempre, no centro da visão de seu mundo e de suas práticas sociais... Assim, a perda de línguas indígenas é um sintoma e um meio de coerção, sempre ideológica, quando não freqüentemente físico.” Iniciativas de valorização e fortalecimento das línguas indígenas estão acontecendo no Acre e, abaixo, falaremos sobre algumas delas.

Fortalecendo as línguas indígenas no Acre

No Acre, um dos ganhos do ano de 2008 foi, certamente, a realização do Curso de Hãtxa Kuĩ, que aconteceu na Biblioteca da Floresta Marina Silva, nos meses de maio a julho. À frente do curso estiveram os professores Joaquim Maná Kaxinawa e Daniella Marchese. Conforme o projeto original, esse curso teve por objetivo “Ensinar o vocabulário básico, alguns aspectos gramaticais dessa língua [Hãtxa Kuĩ] e também um pouco da cultura dos Huni Kuĩ, de modo que, ao final do curso, o aluno consiga formular pequenas frases e manter alguns diálogos em Hãtxa Kuĩ. Iniciativa de grande importância para que o público não indígena reconheça a diversidade étnica, social e cultural mantida por cada povo indígena para continuar sobrevivendo dentro do mundo em que vivemos”.

A realização desse curso tem diversos e importantes significados para o Acre Indígena. Entre os principais, está a postura lingüística de um Huni Kuĩ (Kaxinawá), falante fluente de sua língua, em querer divulgar e ensinar alguns

aspectos fonéticos, fonológicos e semânticos, além de algumas funções lingüísticas de uso sócio-comunicativo de sua língua. Ensinou, por exemplo, como se recebe, oferece, agradece e convida em Hãtxa Kuĩ e a relação que tem cada uma destas funções com as regras de etiqueta do seu povo. Como se fosse pouco, esse feito ainda significa um convite ao acreano não indígena para refletir sobre a diversidade lingüística e a saudável discussão sobre o lugar que esta língua ocupa em nossa sociedade, notadamente porque ela é a segunda língua mais falada no Acre.

Outras iniciativas de valorização das línguas indígenas estão em curso no Acre há muitos anos. Uma delas é o Projeto de Autoria que a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/Acre) e a Organização de Professores Indígenas do Acre (OPIAC) realizam há 26 anos. Nesse Projeto, professores indígenas estudam suas línguas, fazem materiais didáticos e assim criam também estratégias de uso e preservação destas línguas. Ao longo do tempo essas ações pró-línguas indígenas continuam ganhando força e lançando vários autores indígenas que, junto com lingüistas, educadores, antropólogos, que participam do projeto, incentivam e estimulam o uso destas línguas nas comunidades. Por esse projeto já foram publicados cerca de 80 livros, cartazes, jogos, jornais, CDs em línguas indígenas, dando uma característica bilíngüe ao projeto que, desde seus primórdios, reflete sobre a diversidade lingüística ameaçada com posicionamento de valorização das línguas indígenas, embora à época, a língua portuguesa tenha sido a língua socialmente requisitada. (Monte, 2008).

No horizonte da diversidade lingüística aspectos muito ricos são colocados ao nosso alcance e podem nos ajudar a ter um conhecimento mais aprofundado sobre as culturas. Todo o acervo das línguas feito pelos indígenas, alguns em co-autoria com não indígenas, sempre trouxeram à luz, a natural ligação entre as coisas. Como exemplo, citamos a contribuição desse acervo com as artes plásticas, o grafismo, a música, a literatura, as esculturas, formando um mosaico estético indígena muito belo, hoje visível em praças e avenidas de Rio Branco.



Professor Francisco das Chagas Medeiros da Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão ministrando aula na língua indígena

Em que pese o valor educativo das iniciativas de manutenção e uso das línguas indígenas no Acre, é importante revelar as novas possibilidades para o diálogo intercultural que temos tido por meio da autoria indígena. Além das citadas acima, uma que se destaca são os registros de mitos e histórias de antigamente, objeto de pesquisa de vários professores indígenas, que reúnem e sistematizam conhecimentos tradicionais, explicam a origem dos povos e discutem muitos outros valores. Isso é considerado especial para o diálogo entre conhecimentos; reflete a forma de interagir entre jovens e velhos, contando, ouvindo, percebendo as diferentes versões, estilos e formas de registros negociados. O produto, como já dito, manifesta expressões artísticas, estimula a comunicação oral e escrita, valoriza linguagem não verbal em ambientes interculturais. Resguardadas pelas línguas indígenas, essas são preciosidades que não podem desaparecer.

Mas, se são muitos os ganhos de uma sociedade que conhece sua diversidade lingüística e se reconhece como multilíngüe, grande é a responsabilidade que essa sociedade deve ter para que isso se materialize. Isso porque há a parte nefasta da história: ainda hoje existem situações de violência e expropriação lingüísticas ameaçando a diversidade lingüística do Acre (e do Brasil). Muitas línguas estão morrendo. Estudiosos afirmam que não é possível resgatá-las quando há apenas partes dessas línguas na memória de alguns falantes, com pouca fluência de uso no convívio familiar. (Rodrigues e Cabral, 2008). Com isso quero dizer que, como exercício

de cidadania temos, ou pelo menos deveríamos ter, o dever de assumirmos atitudes a favor das línguas indígenas e alimentar o debate sobre o grau da importância de exibir e veicular estas línguas em espaços públicos e oficiais - rádios, jornais, televisão, outdoors -, bem como apoiar que as inúmeras publicações dos autores indígenas façam parte orgânica de uma política de editoração bem definida no Acre, incluindo desde o pagamento por direitos autorais, até uma tiragem satisfatória com boa distribuição, divulgação, lançamentos etc, no mesmo status que a língua portuguesa, como sabedores da singular contribuição dessas Línguas Verdadeiras para nossa evolução sócio-diversa.

Referências Bibliográficas

- MAHER, T.M. “ Cartografias Sociolingüísticas no Acre Indígena - Política Lingüística e formação de Professores Pesquisadores” São Paulo: UNICAMP - Projeto de Pesquisa, 2006.
- MANÁ, J.P. “Nuku Kene Kena Xarabu”. Rio Branco: Série - Cadernos de Pesquisa, Organização dos Professores Indígenas do Acre, 2006.
- MONTE, N.L. “ Cronistas em viagem e educação indígena”. Belo Horizonte: Editora Autentica, 2008.
- SENA, V.O. “Relatório de viagem de assessoria à Terra Indígena Rio Jordão”. Rio Branco: Comissão Pró Índio do Acre, 2006.
- RODRIGUES, A.D; CABRAL A. S.A.C. "Revitalização lingüística: possibilidades e limites", Laboratório de Línguas Indígenas (MS): Brasília, 2008.

Representantes Kaxinawá do Jordão em um dos rituais que serviu de base para pesquisa dos cantos do Nixi Pae. 2007

Foto: Maria Mazzilo - Acervo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/ACRE

Nietta Monte

Mestre em Educação pela Universidade Federal Fluminense

Os autores indígenas

Muitos dos desafios com os quais se defrontam hoje os povos indígenas estão relacionados às diversas respostas que dão às situações de intercâmbio intercultural: tornar-se parte, ou estar incluído entre parcela das sociedades mundiais que têm acesso e domínio de meios, bens e tecnologias relacionados à escolaridade e à cidadania. Mas, sobretudo firmar, pelo uso criativo e crítico desses meios, o direito à diferença lingüística e cultural como minorias étnicas em Estados nacionais.

Falo, neste texto, da emergência dos “autores indígenas”, membros de coletividades históricas. Detalho os processos de formação e “produção de autoria” de projetos civis e ações de educação intercultural e bilíngüe na Amazônia brasileira. Parte de algumas das “obras” culturais, frutos destes processos, feitas no encontro e confronto da tradição e da modernidade, são apresentadas aqui, mas também aspectos problemáticos das novas condições do cenário nacional.

23 Sobre as tais interculturalidades...

Algumas décadas depois...

Práticas consideradas referenciais de Educação Intercultural e Bilíngüe no Brasil, ainda hoje em desenvolvimento, já completam mais de duas décadas. São caracterizadas como um conjunto de experiências educativas, políticas e socioambientais de Formação de Jovens e Adultos indígenas em forma de projetos locais e regionais. Essas experiências, consideradas piloto, emergiram como parte da difícil conquista dos novos Tempos dos Direitos Indígenas em muitos países americanos. Como protagonistas estão os movimentos sociais de povos tradicionais da Amazônia, mobilizados por uma dezena de organizações não-governamentais civis pró-índio.

A luta era em prol das terras indígenas e pela revisão do conceito e da prática de desenvolvimento por meio de novos projetos educativos. Tais experiências tiveram capacidade multiplicadora e efeito gerador e reprodutivo. Como práticas pioneiras, puderam propor modelos alternativos de ocupação e utilização do patrimônio do planeta, considerando-se as diversidades lingüística, econômica, social e biológica.

Se “experiências de autoria” foram originalmente particulares a um conjunto definido de uma dezenas de povos indígenas do Acre, também tiveram eco, assim como ecoaram, experiências de outros estados e regiões do País e de toda a América Indígena. Sua característica histórica original, comum a outros contextos, se deveu ao fato de que foram concebidas, ao mesmo tempo em que foram sendo praticadas, numa práxis dinâmica e repercutiram em cenário ampliado. Assistiu-se, como parte desta repercussão, a processos novos de visibilização - os povos tradicionais amazônicos como aglutinadores e referenciais de outras lutas étnicas e socioambientais de todo o planeta.

Como exemplos, a projeção das questões indígenas e amazônicas nas temáticas de organismos internacionais envolvidos na definição e apoio dos Direitos das Minorias Étnicas Indígenas (OIT, OEA, ONU, UNESCO); o uso progressivo de critérios e indicadores socioambientais nas agências de cooperação e financiamento para os

chamados Grandes Projetos; a formulação progressiva de um conjunto de leis nas esferas federal, estadual e municipal, fruto da pressão exercida e da cooperação (crescente e sempre conflitante) entre representantes indígenas, a sociedade civil organizada, os órgãos de Estado e organismos internacionais.

Exemplos da autoria

Na luta pelos direitos e por novas práticas plurais, formulou-se o conceito de Terra Indígena, parte diferenciada do conjunto territorial nacional. A dimensão cultural desses processos resultou em terreno demarcado, a Educação Bilíngüe e Intercultural. Esta é configurada como um campo de luta entre identidades hegemônicas e subalternizadas, no qual políticas indígenas locais desencadearam importantes interfaces e interações com entidades civis de apoio ao índio, instituições universitárias, assim como com setores da sociedade brasileira e internacional, anteriormente ausentes no debate de tais questões.

No caso local, novas formas de territorialidade e de identidades lingüísticas e culturais se materializaram com a demarcação de um conjunto de terras Indígenas e com a implantação de cerca de 200 escolas indígenas geridas por professores indígenas. Estas escolas passaram a ser parte da rede de “escolas da floresta” acreana e do sistema educacional brasileiro, defendendo e praticando proposta pedagógica e curricular próprias, num terreno de luta e conflito com os currículos das escolas urbanas e rurais do País.

E quem são, então, os professores indígenas dessas escolas?

No Acre, são hoje cerca de duzentos e cinquenta (250) jovens e adultos, normalmente do sexo masculino, membros de etnias locais, falantes em geral da língua indígena, seja como primeira ou segunda língua, a depender da situação sociolingüística de sua comunidade. Eles vêm obtendo a sua formação básica e profissional de nível médio desde 1983 junto ao Programa de Magistério Intercultural da CPI/AC, com a gradual participação da Secretaria Estadual de Educação,



Foto: Cleyson Teixeira - Acervo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/ACRE

Da esquerda para a direita, Joaquim Paulo Maná Kaxinawá, Francisca Oliveira de Lima e Isaac Pianko Ashaninka na IV Assembléia da Organização dos Povos Indígenas do Acre - OPIAC. Março de 2007

e perspectiva de continuidade em nível superior. Eles e elas têm sido responsáveis, junto às equipes das instituições formadoras, pela construção das novas orientações pedagógicas e curriculares para as escolas da floresta. São contratados pelo Estado do Acre, pelas prefeituras dos municípios, dos quais recebem algum apoio, com materiais escolares e ainda escassos recursos para manutenção e melhoria das escolas.

Nos cursos, formulam e praticam novas propostas de currículos interculturais e bilíngües, o que exige a produção cultural de novos materiais educativos, assegurados hoje por uma nova legislação educacional, segundo princípios da autonomia, flexibilidade e diversificação das relações de ensino-aprendizagem.

A tradição em novos formatos

Desta maneira, os atores educacionais têm sido autores de produtos culturais que ganham, principalmente, a forma de textos escritos e ilustrados pelo desenho figurativo, ou geométrico sobre o papel, considerado o valor que a chegada da escrita tem nessas sociedades indígenas do Acre. Dentre estes produtos, muita importância tem sido conferida à narração histórica dos “tempos da maloca” ou “dos antepassados”, obtidas através da atividade de investigação oral junto aos velhos, mestres da tradição, resultando na recopilação de mitologia e cantos. Forma-se assim uma geração de intelectuais indígenas, socialmente legitimados para a recriação da história e a interpretação contínua de aspectos da tradição. Uma extensa

bibliografia de narrativas históricas atuais e “dos antigos”, cantos rituais, depoimentos orais sobre as práticas culturais, foram reunidos da tradição oral, elaborados pelos professores como texto, e editados em forma de livros e mesmo de CDs e DVDs. Fazem parte de uma nascente política lingüística e cultural e de apoio às escolas alguns títulos recentes publicados em línguas indígenas: Huni Meka. Cantos do Nixi Pae (Ibã & Itsairu, org., 2008); Nuku Mimawa. Cantos Kaxinawá (Mana e Ibã. org., 1995); Shenipabu Miyui, História dos Antigos (Mana & Monte, org., 2000), etc.

Tais produtos, frutos de estudo e levantamentos selecionados de sua cultura tradicional, com a utilização de tecnologias propiciadas pelo contato, como gravadores e técnicas de transcrição da modalidade oral da língua para a escrita, têm tido o status de boa e importante “literatura” conferido pelos próprios leitores e escritores. Literatura que vem compondo não só seu currículo escolar, como o de outros leitores não indígenas, difundida em situações dentro e fora da aldeia.

Os agroflorestais

Mais recentemente, um novo conjunto de demandas foi formulado pelas sociedades indígenas, relacionando os campos da educação e cultura, com a gestão socioambiental de suas terras. Alunos ou ex-alunos de professores indígenas e das escolas da floresta, eles passam a ser os sujeitos de processos educacionais denominados no Acre de “Formação de Agentes Agroflorestais”. Por meio da criação de espaços de ensino e aprendizagem, complementares tanto à educação escolar quanto a educação indígena tradicional, os agroflorestais desenvolvem, desde 1996, trabalhos educacionais na agricultura e meio ambiente e na gestão territorial.

Quem são então os agentes agroflorestais? Atualmente, são cerca de cento e vinte e seis, (126) jovens e adultos de uma dezena de etnias do Acre, também de sexo masculino, de idade variável entre 15 e 45 anos. Assim como os professores, eles foram escolhidos pelas lideranças e comunidades para a função e

Velho Txana Agostinho
Manduca Mateus Muru
aplicando rapé em jovem
indígena.
2007



Acervo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/ACRE

enviados para os cursos de formação. O objetivo é capacitarem-se e a outros, para, a partir de padrões culturais, formularem estratégias de uso e manejo dos recursos do meio ambiente e de gestão de seus territórios e que desenvolvam políticas voltadas à fiscalização das terras indígenas e áreas de proteção ambiental.

Realizam atividades de estudo e documentação sobre os condicionamentos socioambientais que afetam seus territórios e o entorno; incentivam e desenvolvem práticas de manejo dos recursos naturais e agrofloretais, especialmente de espécies frutíferas; confeccionam obras culturais com madeira reciclada; introduzem conceitos e tecnologia de manejo do lixo não-orgânico; implementam ações de vigilância e fiscalização de suas terras; produzem materiais educativos onde divulgam informações e produzem novos sentidos para as escolas indígenas.

Os agentes agrofloretais, como “autores” indígenas, produzem também a memória cotidiana de práticas sociais e culturais vividas atualmente como parte da vida profissional: pescarias, caçadas, festas de batismo e de preparação dos ciclos agrícolas, produção para auto-sustentação e comércio, ações de saúde e educação.

Estas práticas vêm sendo documentadas em cadernos destinados ao registro diário, dando sentido social ao uso da escrita alfabética e numérica e ao desenho figurativo sobre o papel. Esses cadernos, magnificamente ilustrados, são denominados “diários de trabalho”, na linha já desenvolvida pelos “diários de classe” dos professores, já estudados em diversos trabalhos pela CPI/AC e seus membros. Monta-se assim o acervo de uma literatura escrita doméstica e familiar, ao mesmo tempo de caráter profissional.

Outras narrativas são formuladas a partir de fragmentos das histórias dos antepassados e dos mitos de origem. Ganham a inovadora forma de esculturas míticas, algumas com cerca de dois metros de altura, ou de mesas e bancos esculpidos em madeira reciclada, aproveitadas dos roçados, nas quais se agrega valor econômico, cultural e espiritual.

Há também outra série de documentos de caráter pragmático, comunitário e político, escritos de forma cada vez mais freqüente, considerados imprescindíveis para as relações de caráter intercultural com as instituições relacionadas à sua vida social e à sua profissão: encaminham demandas coletivas de professores, dos agentes agrofloretais e de suas comunidades, em forma de cartas, projetos, abaixo assinados, ofícios, cumprindo funções comunicativas amplas. Por exemplo, solicitam apoio financeiro ou materiais de trabalho, comunicam e denunciam problemas, reclamam soluções, etc.

Tal produção lingüística e cultural, de sentido também político, é complementada pelo uso de outras linguagens, como o áudio visual, usadas para registros históricos de temas selecionados, roteirizados, filmados e montados pelos autores. Narrativas etnográficas são contadas, captadas pela câmera de vídeo, referidas ao cotidiano das aldeias, às festas tradicionais, aos encontros e reuniões, às viagens, cursos, etc.

Os realizadores-videastas

Em algumas terras indígenas, é significativa a relação estabelecida entre as atuais problemáticas socioambientais, a educação e o vídeo. O uso do vídeo nas escolas indígenas por professores, muitos deles também realizadores, vem se revelando recurso didático de relevância no desenvolvimento curricular:

“Cada vez que fazemos um trabalho em vídeo e mostramos ao nosso povo é um enriquecimento muito grande: olha, isso aconteceu daquela maneira, hoje está acontecendo desse jeito. Os próprios alunos que estão estudando, que vêm a gente falar do mundo, da vida, das pessoas, através do vídeo, eles sabem o que aconteceu, o que está acontecendo e o que pode vir a acontecer (...) O vídeo é uma porta de incentivos, para assisti a experiências novas e fazer também, organizar a sua produção, reflorestar, enriquecer a sua alimentação, seus recursos naturais. Vai servir de exemplo para outras comunidades verem através do vídeo, porque muitas vezes a gente não pode ir até lá, mas o vídeo vai.” (ASHENINKA, Isaac, 2004)

Grande parte dos artistas da imagem tem desempenhado, dentro de suas sociedades e fora delas, importante papel como mediadores e intérpretes de conhecimentos específicos - festas, rituais, narrativas míticas e histórias recentes, buscando um elo de continuidade entre as novas e velhas gerações.

As obras resultantes desses processos formam um patrimônio material e intelectual de uso social significativo nas aldeias, em contextos específicos como as escolas, ou em práticas cotidianas em sentido amplo.

Citem-se algumas obras indígenas audiovisuais mais conhecidas e realizadas em colaboração com a ONG Vídeo Nas Aldeias e o programa Revelando Brasis, da Secretaria do Audiovisual do Ministério da Cultura. Da safra de videastas Asheninka, Kaxinawá, Manchineri já existem obras premiadas em níveis nacional e internacional, como Shomotsi, Dançando com o Cachorro, Nós luta, mas come fruta, etc.

Atualmente, não é rara a organização de sessões de vídeo nas malocas, escolas e centros culturais de algumas aldeias. E se pode testemunhar, com maior freqüência, a leitura individual ou coletiva de livros de histórias e cantos tradicionais durante, por exemplo, uma viagem de barco; ou ainda a produção motivada de textos em línguas indígenas e/ou em português por crianças, jovens e adultos indígenas, visando à elaboração de livros, jornais e revistas indígenas de veiculação local, regional ou nacional.

... Pesquisadores indígenas
... realizando levantamento
... sobre ervas medicinais.
... 2007



Acervo: Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/ACRE

Referências Bibliográficas

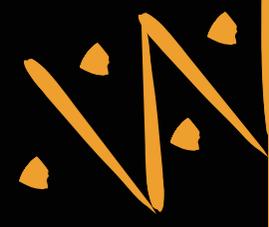
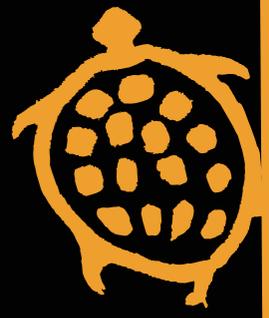
- ASHENINKA, Isaac. “Você vê o mundo do outro e olha para o seu”. In: CARELLI, Vincent & CORREA, Mari (org.). 2004. Um olhar Indígena. Mostra Vídeo nas Aldeias. Rio de Janeiro: Vídeo nas aldeias e Centro Cultural Banco do Brasil.
- MAIA, Dedê (org). 2007. Huni Meka - Cantos do Nixi Pae. Rio Branco: Organização dos Professores Indígenas do Acre e Comissão Pro Índio do Acre.
- MANA KAXINAWÁ, Joaquim & IBÁ KAXINAWÁ, Isaías. (org). 1995. Nuku Mimawa. Cantos Kaxinawá. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre.
- MANA KAXINAWÁ, Joaquim & MONTE, Nietta Lindenberg (org). 2000. Shenipabu Miyui. História dos Antigos. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.

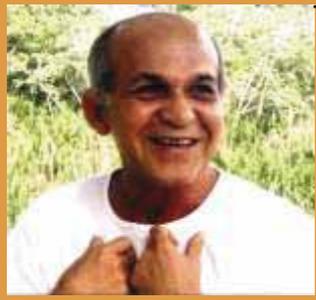


Foto: Val Fernandes

Encontro de Culturas indígenas

Encontro de
Culturas
Indígenas





Pernambucano de Bodocó, Antônio Pereira Neto foi um apaixonado pelas causas indígenas. Atuou como antropólogo da FUNAI durante 32 anos, tendo se aposentado no ano de 2003. Mesmo assim, continuou a trabalhar no órgão indigenista, onde ocupou diversos cargos. Toninho, como era mais conhecido, é autor deste texto, publicado originalmente na Revista Povos do Acre, quando respondia pela Administração Executiva Regional da FUNAI em Rio Branco. Ele morreu em 2006, vítima de ataque cardíaco, poucos dias após assumir a Administração Executiva Regional de Belém.

24

III Encontro de Cultura Indígena

Antônio Pereira Neto

Rio Branco, a capital acreana, é uma cidade ainda buscando seu desenho urbano e seu destino social. É uma cidade multiétnica, em permanente gestação, querendo alinhar seus tecidos, para encontrar sua forma. Aqui vive, peleja, estuda, sofre, sorri, ama, reza, brinca e se manifesta gente de todo o Brasil (de outros cantos do mundo, também) e principalmente, gente herdeira dos pioneiros nordestinos que conquistaram este pedaço da Amazônia e da mistura gerada entre aqueles e os habitantes nativos que eles já encontraram por aqui. A maior parte da gente miscigenada daqui veio do interior de nossas florestas, dos barrancos dos altos rios, dos decadentes barracões dos seringais, dos nossos municípios mais longínquos. Pois Rio Branco, na sua condição de cidade multiétnica e democrática, abriga hoje uma população indígena substancial e interessante.

Aqui habitam índios, que não mais escondem sua identidade, das etnias Apurinã, Kaxarari, Jaminawa, Manchineri, Yawanawá, Shanenawa e Kaxinawá. Os índios que vivem em nossa capital, como qualquer cidadão, trabalham, estudam, se divertem, sofrem e progridem, contribuindo de maneira decisiva para a formação do caldo cultural especial que viceja por aqui. Como esses índios urbanos estão embebidos em



Foto: Acervo: Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural

- Passeata de abertura do III Encontro de Culturas
- Indígenas do Acre e Sul do Amazonas.
- 2002



Foto: Silvana Rossi. Acervo: Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural

- Apresentação cultural indígena durante o III Encontro de
- Culturas Indígenas do Acre e Sul do Amazonas.
- 2002

nossa pequena metrópole, misturados que estão em nossas ruas e bairros, o cidadão acreano comum, que não presta atenção nas nuances sociológicas que compõem a nossa cidade e que ainda cultiva o preconceito étnico, só enxerga a parte mais polêmica e menos charmosa da presença indígena em Rio Branco: algumas mulheres Jaminawa e seus filhos mendigando nas ruas do centro da cidade. Mas, se quisesse prestar mais atenção, poderia enxergar por aqui índios dirigindo organizações, índios fazendo política, índios comerciantes, índios estudando em colégios, índios estagiando em órgãos públicos, índios dirigindo carros, índios profissionais em serviços administrativos e na área de saúde, índios

trabalhando como pedreiros e ajudantes, índios dando segurança a propriedades de outros, índios vendendo sorvete e vale-transporte, índios realizando pesquisas sociológicas, enfim, misturando-se à população urbana e construindo assim, junto com outras etnias, uma Rio Branco rica por sua diversidade, e comum a todos.



Foto: Acervo: Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural

- Passeata de abertura do III Encontro de
- Culturas Indígenas do Acre e Sul do Amazonas.
- 2002

Apresentação cultural indígena durante o III Encontro de Culturas Indígenas do Acre e Sul do Amazonas. 2002

Rio Branco ainda abriga, durante muitos dias do ano, índios vindos de todos os cantos do Estado e de estados vizinhos, realizando treinamentos na área de saúde; índios se preparando na área de educação, índios se profissionalizando em técnicas agrícolas, índios realizando encontros políticos. Por conta dessas ocorrências costumeiras e tradicionais, Rio Branco é, para os índios de nossa região, uma referência importante, um centro de referência e de

aprimoramento técnico e político, fundamental para o desenvolvimento deles.

Porém, como a população não-indígena de Rio Branco ainda não consegue enxergar a enorme e fundamental presença indígena nesta cidade, não vislumbrando que esta presença ultrapassa os limites dos textos normalmente equivocados dos livros didáticos - que apresentam à nossa sociedade índios fictícios -, as organizações indígenas de nossa terra decidiram realizar um evento de cunho cultural e político. Um evento que mostra sua diversidade e onde se apresentam para demonstrar aos demais cidadãos suas riquezas, suas especificidades e como contribuem para formar uma sociedade acreana complexa e diferente, na qual desempenham importantes papéis na economia, na vida política e na vida cultural.



Foto: Michael F. Schielehner - Acervo: Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural



Apresentação cultural indígena durante o III Encontro de Culturas Indígenas do Acre e Sul do Amazonas. Em destaque, o então governador do Estado Jorge Viana. 2002

Rio Branco, por ser a cidade onde os acontecimentos sempre repercutem com mais intensidade, é escolhida por eles para tal evento. Por conta disso, no mês de abril, mais uma vez, Rio Branco sediará o III Encontro de Arte e Cultura Indígena do Acre e Sul do Amazonas. A repetição desse evento sempre no mês de abril, aproveitando-se a oportunidade do dia 19 de abril ser o Dia do Índio, tem uma finalidade muito prática: trazer para Rio Branco representantes de todas as etnias indígenas do Acre, que conseguiram chegar intactas cultural e demograficamente até os nossos dias, apesar dos violentos impactos que sofreram em passado não tão distante.

Nesse III Encontro de Arte e Cultura Indígena, haverá um componente especial a ser demonstrado: ainda existem muitas pendências fundiárias indígenas em nossa região e tais pendências necessitam ser resolvidas, para que haja paz social e os direitos indígenas possam ser preservados na prática, em vez de ser uma mera ficção retórica. Tais situações fundiárias indígenas ainda por serem resolvidas, as quais vêm enfrentando resistências de toda ordem, ocorrem nos municípios de Porto Walter (Arara), Marechal Thaumaturgo (Apolima), Mâncio Lima (Naua), Feijó (Kaxinawá), Sena Madureira (Jaminawa), Assis Brasil (Manchineri), Boca do Acre (Jaminawa, Jamamadi e Apurinã).

Os índios de nossa região irão demonstrar à sociedade acreana que eles continuam vivos, mantêm suas especificidades culturais e sociais, contribuem sensivelmente com a história, a cultura e com a vida dessa região e, mesmo assim, ainda continuam encontrando resistência obtusa ao pleno exercício de seus direitos de cidadãos especiais que são. O evento, então, terá o condão de buscar aliados à continuidade da luta dos índios de nossa terra para que possam viver em paz, em uma terra que deveria ser sem males, mas que ainda carrega preconceitos e ressentimentos sem fundamento contra eles.

O III Encontro de Arte e Cultura Indígena do Acre e Sul do Amazonas é, pois, uma oportunidade que todos teremos de rever nossos conceitos ultrapassados, de esquecer nossas resistências descabidas e de conhecer um pouco mais os índios da nossa região, para enfim, tornarmos o Acre, um lugar de convivência sadia e construtiva entre povos diversos. A luta incessante dos índios pelo reconhecimento de seus direitos é um exemplo de firmeza de propósitos e de consciência política. Uma sociedade que não conhece suas próprias peculiaridades e não aprende a conviver com elas para se melhorar, carrega em si mesma a causa de sua inferioridade. Os povos indígenas da nossa região querem então ser vistos como são: elementos fundamentais na construção da vida e da história acreana atual e do futuro.

25

O V Encontro de Cultura Indígena e os jogos da celebração

Antonio Alves

Jornalista, historiador, escritor.

Primeiro deixa eu contar a história. Foi no ano passado, no início do inverno amazônico, que o governo do Acre promoveu o V encontro de Cultura Indígena, junto com os jogos da Celebração, a etapa estadual dos Jogos Indígenas. Esse duplo evento aconteceu no território dos Puyanawa, lá na pontinha do mapa, no extremo oeste do Brasil. Juntando as delegações de todos os povos com os funcionários do Estado e os visitantes, dava um pouco mais de 500 pessoas

alojadas durante uma semana numa aldeia que tem pouco mais de 600 habitantes. Quer dizer: a população da área dobrou de uma hora para outra.

Era a primeira vez que se juntava tanta gente assim numa terra indígena, então a preparação foi longa e os detalhes eram muitos. Saúde, alimentação, transporte, segurança... Imagine que os Jaminawa levaram um dia no braço para descer o rio e depois enfrentaram 800 quilômetros de estrada, num ônibus, para poder chegar. E que veio gente de 16 povos que vivem em mais de 60 aldeias espalhadas por todos os rios, lá nas cabeceiras, na fronteira com o Peru.



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Indígenas da etnia Huni Kuĩ com pintura corporal e vestindo indumentária tradicional durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

: Concentração da delegação Huni Kuĩ durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Indígenas da etnia Ashaninka durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Como é que os Puyanawa receberam tanta gente? Bem, eles viram aquilo como uma oportunidade de ouro. Há quase cem anos o povo Puyanawa foi quase dizimado, dominado e escravizado pelos colonizadores que chegavam em busca de borracha. Perderam muito de sua cultura, sua língua e tradições, mas sobreviveram e ganharam a terra onde antes viviam “no cativeiro”. É um lindo trecho de floresta na terra arenosa cortada pelo rio Moa e pelos igarapés de água límpida e muito fria que descem da Serra do Divisor. Para receber todos os outros povos de sua área, os Puyanawa tiveram que preparar-se,

começando por rever sua própria cultura e relembrar suas antigas tradições.

Com a ajuda do governo, a comunidade limpou uma parte da terra que estava sem ocupação e uso há muitos anos, mas que tinha sido muito importante no passado. Ali foram construídos alojamentos, refeitório, banheiros, um grande kupixaua para reuniões, campo de futebol e área para outras competições. Tudo de madeira e palha canaraí trançada, trabalho feito com capricho em todos os detalhes. Reuniram-se para tomar huni, a bebida sagrada dos pajés, e após uma noite de cânticos e danças escolheram o nome para o Encontro: Dinama êwê Yababu, “floresta casa de todos nós”.

Indígenas fazendo apresentação durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Seria necessário um livro para contar tudo o que aconteceu, toda a riqueza e beleza daqueles dias. Mas uma imagem sintetiza o resultado: o velho cacique Mário Puyanawa, no encerramento da festa, andando no terreiro com seu cocar na cabeça e o corpo pintado de urucum, como não fazia há muitos anos. E a palavra que disse a todos, revelou o que seu povo pretende fazer com toda a estrutura que ficou na aldeia: “Esta vai ser uma casa de todos, vamos fazer aqui encontros e jogos”. E já agendaram ali mesmo várias visitas de outras comunidades nos próximos meses.

Bom, agora a moral da história. É simples: não sei se o mundo merece, mas certamente necessita conhecer melhor a Amazônia e os povos que nela vivem. O mundo assustado com o aquecimento global, que descobre a importância das florestas, necessita saber como é possível conservá-la e o quanto isso custa. Necessita saber como combinar cidade com floresta, economia com ecologia, política com cultura. Seria muito bom, portanto, que o mundo conhecesse melhor o Acre, esse pequeno estado brasileiro na fronteira com o Peru e a Bolívia. Pois estas lições que a Amazônia ensina ao mundo, modéstia à parte, é com o Acre que ela aprende.

Visão panorâmica do espaço destinado à realização de algumas das atividades do I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



Indígenas fazendo apresentação durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE

Indígenas da etnia Ashaninka durante o I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008

São os povos que aqui vivem, entranhados na floresta, na região dos altos rios, entre a planície e a montanha, que resistiram às intempéries do século 20 e acabaram por se tornar guardiões da maior biodiversidade do planeta. Foi em meio a esses povos que nasceu Chico Mendes, para inspirar mudanças que - ainda devagar e com dificuldades - o Acre começou a fazer e o mundo necessita começar com urgência urgentíssima.

Extraído parcialmente da publicação:

Gol Verde - Green Goal. Copa do Mundo FIFA 2014. Anexo à proposta de Rio Branco-Acre. Aníbal Diniz (org.). Comitê responsável: Governo do Estado do Acre, Prefeitura de Rio Branco, Federação de Futebol do Estado do Acre e Fórum de Desenvolvimento Sustentável do Acre. Rio Branco, 2009.

- Visão panorâmica do espaço destinado à realização de algumas das atividades do I Jogos da Celebração e V Encontro de Culturas Indígenas do Estado do Acre. outubro de 2008



Foto: Beth Lins - Acervo: Gerência de Educação Escolar Indígena da SEE



ESTADO DO ACRE

Arnóbio Marques de Almeida Júnior
Governador

Carlos César Correia de Messias
Vice-Governador

Francisco da Silva Pinhanta
Assessoria Especial dos Povos Indígenas - Governo do Acre

Daniel Queiroz de Sant'Ana
Presidente da Fundação de Cultura e
Comunicação Elias Mansour - FEM

Suely de Souza Melo da Costa
Chefe do Dept.º de Patrimônio Histórico e Cultural - FEM

Carlos Edegard de Deus
Chefe do Dept.º Estadual da Diversidade Socioambiental - FEM
Coordenador da Biblioteca da Floresta

Maria Corrêa da Silva
Secretaria de Estado da Educação - SEE

Maria do Socorro de Oliveira
Coordenação de Educação Indígena - SEE



COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DO ACRE

Fabrizio Bianchini
Maria Luiza Pinedo Ochoa
Coordenação Executiva

Renato Gavazzi
Vera Olinda Sena
Gleyson Teixeira de Araujo
Coordenadores de Programas

REVISTA POVOS INDÍGENAS NO ACRE

Organização

Carlos Edegard de Deus
Maria Rodrigues da Silva

Edição

Carlos Edegard de Deus
Marcelo Piedrafita Iglesias
Maria Rodrigues da Silva

Edição de Textos de Autoria Indígena

Maria Luiza Pinedo Ochoa
Vássia Silveira

Projeto Gráfico

Rose Farias

Capa

Robson R.B. Silva

Design Gráfico e Diagramação

Deniken G. Lopes

Elaboração de Textos

Antonio Alves, Antônio Pereira Neto - In memorian, Dinah Rodrigues Borges, Edilene Cofacci de Lima, Eduardo Di Deus, Francisco Pianko, Gilberto Dalmolin, Gleison Teixeira Araújo, Irailton Lima, Joaquim Maná Kaxinawá, Joaquim Tashka Yawanawá, José Carlos dos Reis Meirelles Jr., Líbia Luíza dos Santos de Almeida, Manoel Estébio Cavalcante da Cunha, Marcelo Piedrafita Iglesias, Maria Evanizia Puyanawa, Maria Luiza Pinedo Ochoa, Maria Rodrigues da Silva, Mariana Ciavatta Pantoja, Nietta Monte, Txai Terri Valle de Aquino, Vássia Silveira, Vera Olinda Sena

Textos de Autoria Indígena

Adayso Vinnya Yawanawá, Alderi Apurinã, Alderi Francisco da Silva Apurinã, Alderina Luíza Yawanawá, Benjamin Chere Katukina, Edílson Arara, Francisco Alves Katukina Teka, Francisco Célio Maru Kaxinawá, Francisco Devanir Wetsa Poyanawa, Francisco Pianko Ashaninka, Francisco Wayo Ashaninka, Haruxinã - “Flávio Kuntanawa”, Isaac Pinhanta Ashaninka, , Jaime Sebastião Llullu Manchineri, João Inácio da Silva Filho, Kashahu Yawanawá, Joaquim Maná Kaxinawá, Josias Braz Yube, Komãyari Ashaninka, Lucas Artur Manchineri, Moisés Pinhanta Ashaninka, Norberto Sales Tene, Professores Indígenas do Acre, Raimundinha Yawanawá, Raimundo Ashaninka, Sálvio Barbosa Kister Kaxinawá, Tadeu Mateus Siã Kaxinawá, Txuki Katukina, Valdete da Silva Pinhanta, Wanderléia Pinhanta

Desenhos de Autoria Indígena

Celso Lima Jaminawa, Edson Meirelis Lima Jaminawa, Getúlio Filho, Jacira Batista Manxineru, Janis Maku, João Elias Asheninka, João Valdivino, Leonir Melo Macário, Maurício Katukina, Nivaldo da Silva Nuya, Noba Kulina, Peris Kulina, Raimundo V. da Silva Katukina, Wire Kulina, Yusina Txanu.

Revisão

Maria Luiza Pinedo Ochoa
Marisa Fontana
Myully dos Santos Sousa
Rose Farias
Vássia Silveira

Consultoria Antropológica

Marcelo Piedrafita Iglesias

Colaboradores

Djacira(Dede) Maia, Elizanilde Alves, Elynália de Lima Alves, Gleyson Teixeira de Araújo, Gustavo Henrique Martins Souza, Joelmir Almeida de Melo, Leandro Chaves Araújo, Luiz Fernando Costa Maciel Filho, Marisa Fontana, Marcelo Murilo, Myully dos Santos Sousa, Odiceula Silva, Péricles Ricardo de Souza Ribeiro, Raphael de Souza Bezerra, Richardi Matos Aguiar, Rita de Cássia Lustosa Celestino, Sâmara Sales de Oliveira, Sandra Yawanawá, Valéria Pereira da Silva

Acervo Fotográfico

Biblioteca da Floresta
Comissão Pro Índio do Acre - CPI/AC
Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural - FEM
Gerência de Educação Escolar Indígena - SEE
Marcelo Piedrafita Iglesias
Organização dos Professores Indígenas do Acre - OPIAC

Fotografia

Val Fernandes
Beth Lins

Realização

Governo do Estado do Acre

Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour - FEM
Departamento Estadual da Diversidade Socioambiental
Biblioteca da Floresta
Departamento Estadual de Patrimônio Histórico e Cultural
Secretaria de Estado de Educação - SEE
Gerência de Educação Escolar Indígena
Assessoria Especial dos Povos Indígenas

Comissão Pró-Índio do Acre - CPI/AC