

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS-UEA
CENTRO DE ESTUDOS SUPERIORES DE TEFÉ-CEST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS – PPGICH**

**MOVIMENTO, EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E OS PROCESSOS DE (RE)
AFIRMAÇÕES DOS KAMBEBA NA REGIÃO DO MÉDIO SOLIMÕES-AM**

MAGILES DE SOUZA MACEDO

**TEFÉ-AM
2021**

MAGILES DE SOUZA MACEDO

**MOVIMENTO, EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E OS PROCESSOS DE (RE)
AFIRMAÇÕES DOS KAMBEBA NA REGIÃO DO MÉDIO SOLIMÕES-AM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA), como requisito final para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Teoria, História e Crítica da Cultura. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cristiane da Silveira.

**TEFÉ-AM
2021**

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

M141m Macedo, Magiles de Souza
Movimento, Educação Escolar Indígena e os processos de (re) afirmações dos Kambeba na região do Médio Solimões-AM / Magiles de Souza Macedo. Manaus : [s.n], 2021.
157 f.: il.; 56 cm.

Dissertação - PPGICH- Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2021.
Inclui bibliografia
Orientador: Silveira, Cristiane

□1. Médio Solimões . 2. Movimento Indígena . 3. Kambeba . 4. Afirmação Étnica . 5. Educação Escolar Indígena. I. Silveira, Cristiane (Orient.). II. Universidade do Estado do Amazonas. III. Movimento, Educação Escolar Indígena e os processos de (re) afirmações dos Kambeba na região do Médio Solimões-AM

Elaborado por Jeane Macelino Galves - CRB-11/463

Termo de Aprovação

MAGILES DE SOUZA MACEDO

**MOVIMENTO, EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E OS PROCESSOS DE (RE)
AFIRMAÇÕES DOS KAMBEBA NA REGIÃO DO MÉDIO SOLIMÕES-AM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA), como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^ª. Dr^ª. Cristiane da Silveira (Orientadora)

Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas - Universidade do Estado
do Amazonas

Prof^ª. Dr^ª. Ananda Machado

Programa de Pós-Graduação em Letras - Universidade Federal de Roraima

Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Raposo

Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas–Universidade do Estado
do Amazonas

Dedico este trabalho a todos os Kambeba que continuam se afirmando e lutando pela garantia de uma vida melhor.

AGRADECIMENTOS

A Deus Pai/Mãe pelo dom da vida.

Aos meus pais, Maria Conceição de Souza Macedo e Mário Rodrigues Macedo, pelo amor e incentivo na caminhada acadêmica.

Ao Padre Domingos Rocha, pela confiança e incentivo na pesquisa junto ao Arquivo da Prelazia de Tefé.

À Prof.^a Dr.^a Cristiane da Silveira, pela paciência e dedicação dispensados ao longo da orientação do presente trabalho. Obrigado por ter acreditado neste humilde aluno desde a graduação.

Ao Sr. André Cruz, pelos conhecimentos compartilhados sobre o movimento indígena e sobre a presença dos Kambeba da região do Médio Solimões.

Aos Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho, pela acolhida e amizade compartilhados ao longo dos cinco anos de convivência.

À Ana de Nazaré Egas Praia, pelo amor, ajuda, companheirismo e incentivo durante a árdua trajetória no mestrado.

RESUMO

O presente trabalho teve como objetivo investigar a formação do movimento indígena e o papel da Educação Escolar Indígena nos processos de (re) afirmações das identidades étnicas dos Kambeba, na região do Médio Solimões/AM. Teve como método a abordagem qualitativa e como procedimento metodológico as pesquisas bibliográfica e documental. A fundamentação teórica foi baseada em Bartolomé (2006), Porro (1992), Barth (1995), Fontella (2020), Cunha (1992), Gondin (2007), Maciel (2007), Monteiro (1999), Santos (1999), Sampaio (2012), Faulhaber (1998), Luciano (2006), Oliveira (2004), dentre outros. Os resultados apontaram que as populações indígenas não foram atores sociais passivos no processo de colonização e demais momentos da história. Em todas as etapas do processo de encontro com o não indígena, os indígenas promoveram ações que denotam o seu protagonismo. Na segunda metade do século XX, o movimento indígena articulou diferentes grupos indígenas no Brasil. Tal movimento foi político, na medida em que essas populações passaram a reivindicar direitos como saúde, terra e educação. Este movimento foi de caráter étnico, pois propiciou a afirmação de etnias que se mantiveram em silêncio devido ao processo de colonização. Na região do Médio Solimões, a efetiva participação no movimento indígena resultou na afirmação étnica dos Kambeba. Nas últimas duas décadas, os Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho, situadas na margem esquerda do rio Solimões no município de Tefé/AM, prosseguem o processo de afirmação em meio às influências da dita sociedade dominante. Estas populações, mesmo sem o apoio dos entes governamentais locais, promovem uma Educação Escolar Indígena, a partir de seus próprios processos de aprendizagem, o que contribui para o fortalecimento de suas identidades, cuja experiência foi analisada neste trabalho. A trajetória dos Kambeba revela apenas uma das facetas dos inúmeros grupos indígenas que fazem parte do imenso mosaico de populações que habitam a Amazônia e que precisam ser conhecidos não só pela academia, mas pela sociedade como um todo.

Palavras-chave: Médio Solimões; Movimento Indígena; Kambeba; Afirmação étnica; Educação Escolar Indígena.

ABSTRACT

The present work aimed to investigate the formation of the indigenous movement and the role of Indigenous School Education in the processes of (re)affirmation of the ethnic identities of the Kambeba, in the Middle Solimões/AM region. The same is based on the qualitative approach, having as methodological procedure the bibliographical and documental research. The theoretical foundation was based on Bartolomé (2006), Porro (1992), Barth (1995), Fontella (2020), Cunha (1992), Gondin (2007), Maciel (2007), Monteiro (1999), Santos (19993), Sampaio (2012), Faulhaber (1998), Luciano (2006), Oliveira (2004), among others. The results show that indigenous populations were not passive social actors in the colonization process and other moments in history. At all stages of the process of meeting the non-indigenous, the indigenous people promoted actions that denote their protagonism. In the second half of the 20th century, the indigenous movement articulated different indigenous groups in Brazil. This movement was political, as these populations began to claim rights such as health, land and education. This movement was ethnic in nature, as it allowed for the affirmation of ethnic groups that remained silent due to the colonization process. In the Middle Solimões region, effective participation in the indigenous movement resulted in the ethnic affirmation of the Kambeba. In the last two decades, the Kambeba of the Boará and Boarazinho communities, located on the left bank of the Solimões River, municipality of Tefé/AM, have continued the process of affirmation amid the influences of the so-called dominant society. These populations, even without the support of local government entities, promote Indigenous School Education based on their own learning processes that contribute to the strengthening of their identities and here we analyze the experience. Thus, the trajectory of the Kambeba reveals only one of the facets of the countless indigenous groups that are part of the immense mosaic of populations that inhabit the Amazon and that need to be known not only by academia, but by society as a whole.

Keywords: Middle Solimões; Indigenous Movement; Kambeba; Ethnic affirmation; Indigenous School Education.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Localização do município de Tefé	11
Figura 02: Localização das Comunidades Boará e Boarazinho	18
Figura 03: Kambeba com cabeça chata	30
Figura 04: Ailton Krenak numa seção da Assembleia Nacional Constituinte	76
Figura 05: Organograma das organizações indígenas da Amazônia brasileira	88
Figura 06: Mapa da região do Médio Solimões e afluentes	90
Figura 07: Casa de produção da farinha	124
Figura 08: Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida	126
Figura 09: Reforma da Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida no ano de 2018	127
Figura 10: Oficina de confecção de artesanato	131
Figura 11: Oficina de confecção de artesanato	132
Figura 12: Apresentação da Dança do indiozinho em Tefé	133
Figura 13: Apresentação da Dança do Curupira	134
Figura 14: Encenação narrativa da criação dos Kambeba nas festividades da Semana dos Povos Indígenas	135
Figura 15: Alunos do 7º ano fazendo apresentação de comidas típicas na Semana dos Povos Indígenas no ano de 2017	136
Figura 16: Exposição de artesanatos na Semana dos Povos Indígenas	137
Figura 17: Professor fazendo grafismos	138
Figura 18: Participação dos alunos e professores pelos direitos das populações indígenas em Tefé, por ocasião da Semana dos Povos Indígenas	139

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: ASPECTOS E PROCESSO HISTÓRICOS DOS KAMBEBA	22
1.1 Etno-história e os “povos das águas”: Aspectos históricos e socioculturais dos Kambeba nos séculos XVI ao XVII	23
1.2 Os Kambeba nos séculos XVIII e XIX	33
1.3 Os Kambeba no século XX	45
CAPÍTULO II: ASPECTOS E ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL E NO AMAZONAS	51
2.1 A questão indígena no período da Ditadura Militar e suas implicações na Amazônia	51
2.2 A organização do Movimento Indígena no Brasil nas décadas de 1970 a 1990	65
2.3 Trajetória e institucionalização do movimento indígena no Amazonas	80
2.4 Os ajuris e assembleias como instrumentos de formação e conscientização política das comunidades no Médio Solimões	90
CAPÍTULO III: ENTRE SILÊNCIOS E GRITOS PELA VIDA: MOVIMENTO, EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E OS PROCESSOS DE AFIRMAÇÕES DOS KAMBEBA	102
3.1 O Movimento Indígena no Médio Solimões e os processos de (re) afirmações identitárias dos Kambeba	105
3.2 A Educação Escolar Indígena como instrumento de afirmação e fortalecimento identitário dos Kambeba	112
3.3 Os Kambeba das aldeias Boará e Boarazinho em Tefé/AM: um caso específico de populações que se fortalecem por meio da Educação Escolar Indígena	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
REFERÊNCIAS	144

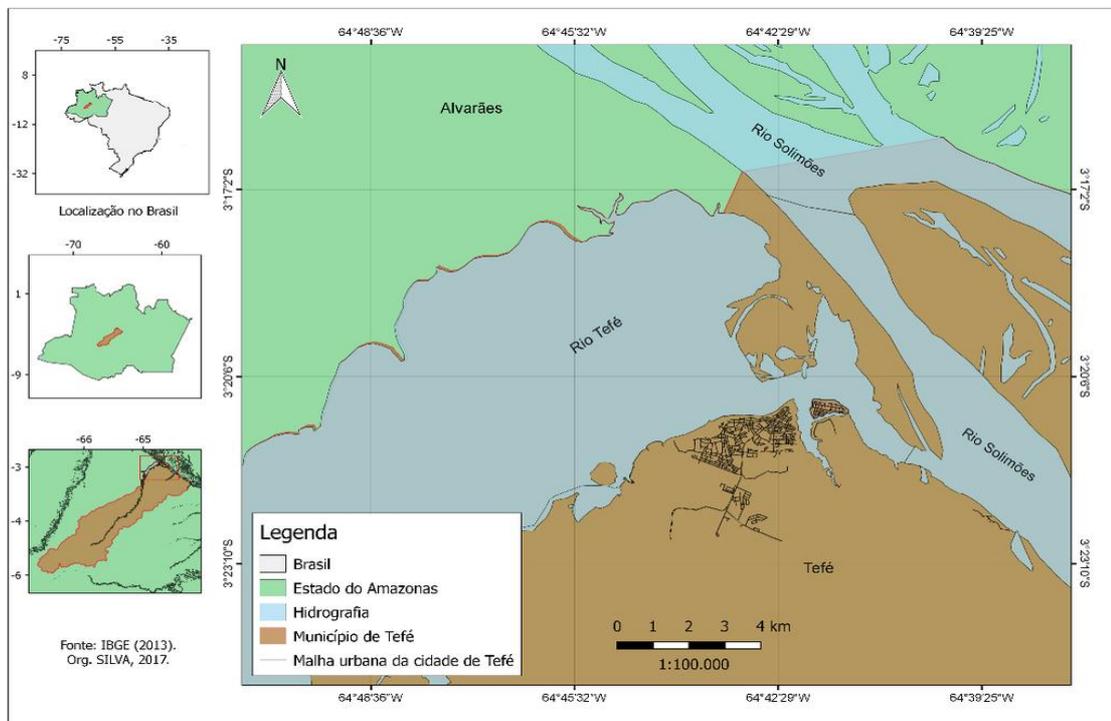
INTRODUÇÃO

Eu fico mais bonita vestida de índia.

Sabrina Maricaua

A epígrafe que inicia o presente trabalho foi proferida por Sabrina Maricaua, uma adolescente da etnia Kambeba, durante uma apresentação da dança do Curupira. A dança do Curupira é realizada pelos Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho¹, localizadas na região do município de Tefé, no estado do Amazonas.

Figura 01 – Localização do município de Tefé



Fonte: IBGE (2013) org. SILVA, 2017.

Todos os anos, os indígenas destas comunidades apresentam a dança do Curupira durante os Jogos Interculturais de Tefé. Este evento é realizado na comunidade Barreira da Missão de Baixo, localizada no Médio Solimões, próxima à sede do município, e reúne diversas etnias da região por ocasião da Semana dos Povos Indígenas, como os Kambeba,

¹ As aldeias Boará e Boarazinho estão situadas na margem esquerda do rio Solimões, na ilha denominada Tarará, na região do município de Tefé. A distância aproximada é quarenta (40) minutos de canoa motorizada com “rabeta” (motor de popa de 5 a 13 hp). São constituídas pelos indígenas da etnia Kambeba e pelos Kokama.

Kokama, Ticuna, Kaixana, Kanamari e Apurinã.. Os Jogos Interculturais são uma iniciativa da Coordenação de Educação Indígena, vinculada à Secretaria Municipal de Educação (SEMED). O evento tem como objetivo promover o fortalecimento das culturas indígenas locais por meio de apresentações culturais e de práticas esportivas. Este é um momento de entrosamento entre as etnias e de afirmação de suas identidades.

O discurso mencionado da jovem Kambeba nos direcionou para a análise do fenômeno da afirmação dos grupos indígenas, que passou a ocorrer com mais intensidade na região do Médio Solimões a partir do final da década de 1970 e início de 1980. Este foi o momento em que houve a organização do movimento indígena local, cujas origens se encontram nos ajuris e assembleias organizados pelas lideranças indígenas e pelos missionários ligados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Foi por meio da atuação do movimento indígena que etnias que se mantinham em silêncio, ocasionado pelo processo de colonização, passaram a se afirmar:

A atuação do movimento indígena no Médio Solimões, com o apoio do CIMI, teve grande importância na mobilização de diferentes grupos indígenas que passaram a reafirmar-se etnicamente e sair do silêncio étnico ao qual foram impostos no processo de ocupação da região, processo histórico de dominação e de violência contra os Povos indígenas por aqueles que se beneficiaram de sua mão de obra de forma exploratória (SILVA, 2019 p. 26).

O movimento indígena foi um marco na mobilização e afirmação dos grupos indígenas na região do Médio Solimões. E os Kambeba estavam entre esses grupos que passaram pelo processo de silenciamento imposto pela colonização no Médio Solimões, mas que se afirmaram nas últimas décadas do século XX.

Analisar a trajetória dos Kambeba é adentrar num dos capítulos mais importantes da história da Amazônia: “o povo Kambeba representa uma parte importante da história da Amazônia, pois sempre estiveram dispostos a reconstruir sua vida e sua história mediante diferentes formas de resistência à dominação e exploração da sociedade majoritária” (MACIEL, 2006, p. 195). Os Kambeba possuem uma forte presença na região Amazônica, marcada pela capacidade de se reinventarem a cada ameaça de extermínio. Acreditamos que os Kambeba são os descendentes dos antigos Omágua, cuja presença foi constatada nas crônicas dos primeiros viajantes que percorreram a região, durante os anos de conquista e colonização da Amazônia. No entanto, é importante ressaltar que a nomeação Omágua foi uma classificação construída e utilizada pelos colonizadores para se referirem aos Kambeba:

Dessa forma, os Omágua dos documentos se constituíam em uma categoria colonial, uma invenção que começa no discurso de Carvajal no início do século XVI, ganhando grandes proporções no decorrer do século, sempre aliado ao imaginário. E a nomeação Omágua foi utilizada como um parâmetro através do qual os espanhóis classificaram populações indígenas no alto Amazonas (SOUZA, 2014, p. 91)

As nomeações e classificações foram maneiras encontradas pelos colonizadores para se referirem às populações indígenas. Elas foram criadas tendo como referência a cultura europeia, tendo sido utilizadas ao longo da colonização. No entanto, no presente trabalho utilizaremos o etnônimo Kambeba, que é a forma como essas populações se autodenominam na região do Médio Solimões.

Os primeiros cronistas que percorreram a região Amazônica, do século XVI ao XVII, descreveram elementos da sociedade Kambeba segundo a ótica do imaginário europeu. Desse modo, o número de pessoas, o tamanho dos territórios, a utilização de roupas, o uso de objetos de ouro, um organizado sistema político-administrativo e a nomeação do território de província eram na verdade elementos da sociedade europeia, que foram utilizados pelos cronistas para compreenderem a “nova realidade”, ainda desconhecida:

No século XVI, população, aldeias, roupas, objetos de ouro, algodão, caciques e províncias constituíam um universo, segundo os cronistas visualizaram o que eles definiram como o universo Omágua. Então, no século XVI, os Omágua já constituídos em uma categoria pareciam ser aos olhos dos europeus uma possibilidade de se estender uma civilização à moda espanhola em áreas tão distantes (SOUZA, 2014, p. 91)

Apesar de, num primeiro momento, os cronistas apresentarem uma imagem positiva dos Kambeba, caracterizando-os como “civilizados”, estas populações, ainda nos primeiros séculos de colonização, mais precisamente a partir do século XVIII, foram quase exterminadas e tiveram seus territórios reduzidos e seus aspectos socioculturais transformados:

No fim do século XVII os Omágua já estavam em número bastante reduzido, contavam com poucas famílias que foram obrigadas, por uma questão de sobrevivência, a assumirem-se como famílias ribeirinhas locais para continuar a sobreviver em meio a tantas perseguições [...] O século XIX é marcado pelo silenciamento não só do povo Omágua, mas de diversos outros povos (SANTOS, 2015, p. 29).

Para não sucumbirem, os Kambeba silenciaram suas identidades étnicas. Ao longo desse período de silenciamento, produziram uma memória que contribuiu para o seu fortalecimento enquanto grupo, como afirma Maciel (2006, p. 196): “por mais de duzentos

anos estes índios foram aos poucos guardando em silêncio sua identidade étnica diante da sociedade nacional e produzindo uma memória coletiva às sombras da sociedade majoritária”.

De acordo com Santos e Breves (2014), o período de silenciamento dos Kambeba perdurou até a primeira metade do século XX. Esse momento marcou o início da afirmação dessas populações dentro do processo de organização dos povos indígenas na região do Médio Solimões. Por essa ocasião, os grupos indígenas locais se mobilizaram para reivindicar direitos como terra, saúde e educação diferenciada. Tal mobilização foi denominada de movimento indígena.

Na perspectiva de Maciel (2006), o movimento indígena no Médio Solimões teve origem nas assembleias e nos encontros organizados pelos Miranha, da aldeia Miratu, com apoio dos missionários ligados ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Nessas reuniões, os indígenas discutiam seus problemas sociais, políticos e econômicos. Esse movimento de articulação resultou na afirmação de muitos grupos da região, como os Kambeba, os Mayoruna, os Ticuna e os Kokama.

O fenômeno de afirmação étnica, ou etno-gênese, foi abordado de forma sistemática por estudos antropológicos. De acordo com Miguel Alberto Bartolomé:

De modo geral, a Antropologia cunhou o conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39)

Nessa perspectiva, etno-gênese refere-se aos estudos dos grupos étnicos e suas transformações ao longo da história da humanidade. Por grupos étnicos, entendemos que “[...] não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais.” (BARTH, 1995, p. 16) Para Fredrik Barth, uma das características dos grupos étnicos é sua diferença cultural. Neste contexto, a etno-gênese, de maneira geral, estaria relacionada à compreensão das diferenças exclusivas de um determinado grupo étnico em relação a outros grupos. As diferenças culturais seriam resultado de processos de transformações, decorrentes de fatores biológicos, sociais e geográficos, tais como migrações, invasões, conquistas, fissões e fusões.

De acordo com Fontella (2020), o primeiro autor a utilizar o conceito de etno-gênese foi William Sturtevant (1971), quando analisou as origens da etnia Seminole, predominante

do sudeste norte-americano, a partir da mistura de outras etnias. Segundo Sturtevant, o surgimento dos Seminole foi consequência do impacto do processo de colonização norte-americano, nos séculos XVII e XVIII. Desse modo, os Seminole teriam se originado de uma migração forçada de uma facção *creek*, pressionada pela frente colonial anglo-americana, que se mesclou com outros grupos indígenas do Sul (principalmente o povo conhecido como *Red Stick*) e com negros fugidos entre os séculos XVII e XVIII. Estudiosos dos processos etnogênicos se dedicavam, assim, num primeiro momento, ao surgimento físico de novos grupos sociais, tendo como ponto de referência o contato com as estruturas das sociedades coloniais.

Leandro Fontella (2020) afirma que, posteriormente, o conceito foi se aprimorando e se distanciando das noções voltadas para acepções biológicas, na formação de arranjos sociais. A partir desse momento, o conceito de etno-gênese passou a se referir às transformações de cunho político e indenitárias específicas dos grupos étnicos. Neste sentido, o conceito passou a designar a capacidade de adaptação e criação dos povos indígenas e suas próprias iniciativas de criar espaços de autonomia, que possibilitassem construir estratégias, produzindo novas configurações sociais. As quais não apenas refletiam as pressões coloniais como também as escolhas dos próprios indígenas.

Para Leandro Fontella (2020, p. 20), “[...] antes mesmo do contato colonial, as populações indígenas configuravam-se como sociedades historicamente dinâmicas, isto é, viviam em constante processo de transformações sociais, políticas, econômicas, culturais e etc”. Esta concepção, que concebe os indígenas como populações dinâmicas e em constante mutação, contrapõe antigas visões, segundo as quais estes comporiam sociedades estáticas e isoladas, sem capacidade e estratégias para lidar com as transformações impostas pela dinâmica colonial.

Ainda na perspectiva de Fontella (2020), foram as experiências prévias, adquiridas por meio da capacidade de lidar com as diversas transformações ambientais e sociais, que possibilitaram as populações indígenas desenvolverem mecanismos e estratégias para se adaptarem ao novo ordenamento social, imposto pelos novos atores coloniais.

Na atualidade, o conceito de etno-gênese tem sido utilizado para analisar o ressurgimento de vários grupos étnicos que foram submetidos à dominação cultural e política. Assim:

Trata-se da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar, mas que se recuperaram combatentes, porque delas se podem esperar potenciais

benefícios coletivos. Em certas oportunidades isso se deve à desestigmatização da filiação nativa, mas frequentemente também às novas legislações que conferem direitos antes negados como o acesso à terra ou a programas de apoio social ou econômico (BARTOLOMÉ, 2006, p. 45).

Miguel Alberto Bartolomé (2006) parte do pressuposto de que o contato entre as populações indígenas e os atores coloniais teve um resultado negativo e violento para os indígenas, pois foram quase exterminados ou obrigados a silenciar suas identidades. No entanto, no final do século XX no Brasil e em outros países da América Latina, foi constatado o ressurgimento das antigas filiações étnicas, que haviam sido consideradas extintas no discurso da sociedade dominante. O aparecimento dessas etnias foi consequência da organização do movimento indígena.

O movimento indígena foi de caráter étnico e político, no sentido de que a identidade indígena, antes compreendida por alguns grupos como negativa, passou a representar sinônimo de orgulho e bandeira de luta social e política: “o indígena, antes envergonhado, sente-se orgulhoso de pertencer a um povo e a um movimento que busca afirmar identidades, direitos e territórios. E isso é contagiante.” (PEIXOTO; ARENZ; FIGUEIREDO, 2012, p. 281) Uma das características do movimento indígena foi a capacidade de união de várias etnias como sujeitos coletivos, para fortalecerem, confrontarem o Estado. Essa consciência e atitude foram fator decisivo para que o movimento tivesse êxito e alcançasse importantes vitórias, o que encorajou muitos grupos indígenas a saírem do silêncio e se afirmarem.

Mas os processos de etno-gênese ocorridos no Brasil e na América Latina na segunda metade do século XX não foram motivados somente pelas demandas políticas ou pela falta de uma participação política. Os séculos de exploração colonial produziram a morte, o silenciamento e a dispersão das populações indígenas, que foram obrigadas a se separarem enquanto grupo. Dispersão não só no sentido físico, mas na dimensão humano-afetiva do estar junto e do sentir-se parte de um todo:

As motivações subjetivas e coletivas que dão impulso à identificação étnica não podem ser reduzidas a um mero instrumentalismo voltado à obtenção de direitos negados ao caboclo. A escolha da identidade indígena não corresponde apenas a uma atitude utilitária, visando direitos diferenciados. Concorre igualmente o desejo de pertencer a um povo, a um lugar e a uma luta. (PEIXOTO; ARENZ; FIGUEIREDO, 2012, p. 281)

As motivações indígenas que fomentaram o desejo de se afirmarem enquanto coletividades não podem ser reduzidas ao mero pragmatismo utilitarista. A luta para ter acesso a direitos políticos e sociais foi legítima e necessária, mas não pode ser apontada como

um elemento fundamental no processo de etno-gênese. Com isso, o desejo de viver em grupo também pode ser considerado fator que explicaria o fenômeno de afirmação étnica.

De acordo com Peixoto, Arenz e Figueiredo (2012), as legislações nacionais e internacionais - como a Convenção 169, da Organização Mundial do Trabalho², e a própria Constituição Federal de 1988 - permitiram um avanço na questão dos critérios para o reconhecimento das populações indígenas. Tais critérios passaram a considerar a questão da identidade assumida de forma coletiva, contrapondo-se a critérios de cunho essencialista, ou seja, à ideia de um “indígena puro”, como forma de se diferenciar culturalmente da sociedade dominante.

Tal forma de reconhecer as coletividades indígenas permitiu que comunidades consideradas mestiças fossem reconhecidas como indígenas. “A mestiçagem não impede que as comunidades se reconheçam e sejam reconhecidas como indígenas. Desconstruiu-se, assim, a ideia excludente do índio como aquele ser tradicional, nu, morando no mato.” (PEIXOTO; ARENZ; FIGUEIREDO, 2012, p. 284) A compreensão partiu do princípio de que não se pode ser indígena de forma isolada, mas sempre a partir de uma coletividade, que também se reconhece como tal, mesmo que as características físicas não correspondam aos fenótipos do chamado “índio puro”. A ideia de “índio puro”, que norteava os critérios de indianidade³, foi considerada ultrapassada. Apesar de ultrapassada, tal noção produziu e ainda produz estereótipos preconceituosos, os quais são reproduzidos pela dita sociedade dominante.

A afirmação étnica perpassa por um retorno ao passado, a partir das problemáticas do tempo presente, como pontua Oliveira (2004, p. 33): “Sabem que estão muito distantes das origens em termos de organização política, bem como na dimensão cultural e cognitiva. A ‘viagem da volta’ não é um exercício nostálgico de retorno ao passado desconectado do presente”. A identidade étnica perpassa pela consciência de que é preciso fortalecer os aspectos socioculturais, mas a partir da consciência política, o que implica em lutar contra os mecanismos opressivos da sociedade dominante, que insiste em negar direitos.

² “A Convenção n. 169, sobre os povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho em 1989, revê a Convenção n. 107. Ela constituiu o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais. A Convenção aplicou-se a povos em países independentes que foram considerados indígenas pelo fato de seus habitantes descenderem de povos da mesma região geográfica que vivam no país na época da conquista ou no período da colonização e de conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas”. Disponível em: https://www.portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT. Acesso em: 03 de janeiro de 2021.

³ “A questão da indianidade tem a ver com o projeto de emancipação introduzido pela ditadura militar, na década de 1970, para nortear a ocupação da Amazônia. A proposta desse projeto era discriminar quem era índio e quem não era índio, retirando da responsabilidade do Estado os índios que teriam se tornado não-índios”. (CASTRO, 2006, p. 1-2)

O presente trabalho tem como objetivo investigar a formação do movimento indígena e o papel da Educação Escolar Indígena nos processos de (re) afirmações das identidades étnicas dos Kambeba, na região do Médio Solimões/AM. Desse modo, retomamos a trajetória dos Kambeba na Amazônia, apontando as diversas imagens que foram construídas acerca dessas populações desde o início do processo de colonização. Investigamos também o processo de organização do movimento indígena no Brasil, Amazonas e no Médio Solimões e a sua influência nos processos de (re) afirmações étnicas dos Kambeba. Dentro do contexto dos processos de (re) afirmações étnicas, investigamos o papel da Educação Escolar Indígena e sua contribuição na construção, afirmação e fortalecimento das identidades étnicas dos Kambeba, apresentando as comunidades Boará e Boarazinho, localizadas no município de Tefé/AM, como um caso específico de populações que têm na escola um importante instrumento de fortalecimento, construção da cidadania e fortalecimento de suas identidades.

As comunidades Boará e Boarazinho estão localizadas a 12 km de distância da sede do município, à margem esquerda do rio Solimões, na Ilha do Tarará. Ao longo desta Ilha, existem diversas comunidades que são muito conhecidas pela população tefeense por estarem próximas à sua sede. Estas comunidades são constituídas pelos indígenas das etnias Kambeba e Kokama, em sua minoria.

Figura 02: Localização das Comunidades Boará e Boarazinho



Fonte: CPRM 2016, IBGE, 2016/Sistema de Posição Geográfica UTM, Datum, SIGAS 200. QGis 2.18.3, Imagem de Satélite- Bing Aerial. Elaborado por Sarami Carvalho (2021).

O presente trabalho se caracteriza como uma pesquisa qualitativa. Para Flick (2009), a pesquisa qualitativa visa abordar o mundo “lá fora” (e não em contextos especializados de pesquisa, como os laboratórios) e descrever os fenômenos sociais “de dentro”, de maneiras diferentes. Já para Coutinho (2014), a abordagem interpretativa/qualitativa das questões

sociais educativas procura penetrar o mundo pessoal dos sujeitos. Se a ação humana é intencional, pensam, há que interpretar e compreender os seus significados num dado contexto social. De acordo com Goldenberg (2004), os pesquisadores que adotam a abordagem qualitativa em pesquisa se opõem ao pressuposto que defende um modelo único de pesquisa para todas as ciências, baseado no modelo de estudo das Ciências da Natureza.

Dentro dessa perspectiva, utilizamos como procedimentos metodológicos as pesquisas bibliográfica e documental. A escolha das pesquisas bibliográfica e documental como procedimento metodológico foi uma alternativa encontrada diante da realidade da pandemia do COVID-19, que impediu a realização da pesquisa de campo. É importante ressaltar que a pesquisa inicialmente teve o objetivo de analisar os processos de (re) afirmações dos Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho no município de Tefé/AM. Desse modo, a proposta seria a realização de uma pesquisa etnográfica. Com os cuidados requeridos pela pandemia, o contato físico com os interlocutores ficou limitado, e a nova proposta metodológica foi fazer uma pesquisa bibliográfica e documental, bem como a utilização de material, principalmente fotos, que armazenamos durante cinco anos de convivência com os Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho, durante atuação como professor de História do 6º ao 9º ano na Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida. Todo o material produzido durante os anos de convivência junto aos Kambeba nas referidas comunidades serviu como fonte para a construção do terceiro capítulo do presente trabalho.

De acordo com Gil (2008), a pesquisa bibliográfica é desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. A principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar. Pela pesquisa bibliográfica, retomamos a trajetória dos Kambeba. E, para tanto, foram utilizados os pressupostos da etno-história. Neto (1997) aponta que a etno-história é uma área dentro dos estudos históricos que trabalha especificamente com as etnias. Esta disciplina propiciou uma grande transformação nos estudos históricos. Os estudiosos da etno-história buscam (re) construir a trajetória das etnias, utilizando como uma das fontes as crônicas dos viajantes que percorreram a região Amazônica no período da conquista e colonização.

No segundo momento, realizamos a pesquisa documental. Para Gil (2008), a pesquisa documental se vale de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, e que ainda podem ser reelaborados de acordo com os tratamentos da pesquisa. Esta pesquisa se relaciona à análise das fontes coletadas no acervo documental do Arquivo Histórico da Prelazia de Tefé. No local, encontramos documentos sobre temáticas indígenas. Os documentos estão na seção

destinada ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que atua na Prelazia de Tefé desde a década de 1970. Ao longo da sua atuação, os missionários produziram vasta documentação sobre o movimento indígena. Com isso, foi possível encontrar atas de reuniões e assembleias, recortes de jornais locais e regionais, informativos do CIMI e de organizações indígenas, como o da COIAB, do CEDI, cartas, relatórios e fotos, dentre outros documentos sobre as populações indígenas no Médio Solimões, no Amazonas e no Brasil. Para nos situarmos na temática sobre a Educação Escolar Indígena, consultamos os documentos que lhe fazem referência em nível nacional e regional.

No âmbito nacional, consultamos a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB/1996), o Plano Nacional de Educação (PNE, LEI, n. 10.172), e o Referencial Curricular para a Educação Escolar Indígena (RCNEI/1999). E, no regional, examinamos a Constituição Estadual (CE-AM/1989), e as normas do Conselho Estadual de Educação no Amazonas do ano de 2001. Para inserir na análise os aspectos da escola Kambeba, consultamos o Plano Político Pedagógico Indígena (PPPI) da Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida, elaborado no ano de 2015.

A dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Aspectos e processos históricos dos Kambeba”, trazemos a trajetória e os processos históricos da etnia na região Amazônica. Tratamos primeiramente dos aspectos socioculturais dos Kambeba do século XVI ao século XVII. Utilizamos como fonte para tal estudo as crônicas dos primeiros viajantes, que percorram a região Amazônica durante o período da conquista e colonização. No segundo momento, debruçamo-nos sobre o período de silenciamento, que vai do século XVIII ao XIX. E, a seguir, analisamos a presença dos Kambeba no século XX, mais precisamente na primeira metade, quando se estruturou o indigenismo brasileiro, que consistiu no conjunto de políticas elaboradas e realizadas pelo Estado, direcionadas aos povos indígenas. Tal política seria confrontada na segunda metade daquele século pela política indígena, ou seja, através das ações políticas que foram protagonizadas pelos povos indígenas.

O segundo capítulo está dividido em quatro momentos. No primeiro, trazemos a questão indígena no período da Ditadura Militar, bem com as consequências da política desenvolvimentista dos militares e suas implicações para a região Amazônica. Na sequência, tratamos da formação do movimento indígena no Brasil, que teve sua origem nas assembleias e encontros que ocorreram da década de 1970 até 1990, período do surgimento das organizações indígenas. No terceiro, tratamos da organização do movimento indígena no Amazonas, enfatizando a importância das organizações indígenas de base local. E, por fim,

tratamos da questão dos ajuris e assembleias como instrumentos de formação e conscientização política das comunidades do Médio Solimões. Os ajuris e assembleias formaram as bases para a organização do movimento indígena local.

O terceiro e último capítulo, intitulado “Entre silêncios e gritos pela vida: Movimento, Educação Escolar Indígena e os processos de (re) afirmações dos Kambeba”, está dividido em três subtópicos. No primeiro, abordamos a importância do movimento indígena nos processos de (re) afirmações das identidades étnicas dos Kambeba no Médio Solimões. Em seguida, analisamos a importância da Educação Escolar Indígena para as populações indígenas, principalmente para os Kambeba. Finalmente, apresentamos os Kambeba das comunidades Boará/Boarazinho, no município de Tefé/AM, como um caso específico de populações que em tempos atuais protagonizam lutas pelo reconhecimento de seus direitos, tendo na escola um instrumento de fortalecimento de suas identidades.

CAPÍTULO I: ASPECTOS E PROCESSO HISTÓRICOS DOS KAMBEBA

Abordar a trajetória dos Kambeba é falar sobre apenas uma das facetas dos inúmeros grupos indígenas que compõem o rico mosaico dos povos que habitavam e habitam a Amazônia. Os Kambeba possuem uma trajetória marcada por muitos desafios ocasionados pela violência física e cultural decorrentes do contato com os colonizadores. Mas essa trajetória também foi marcada por conquistas e vitórias resultantes da capacidade dessas populações se reinventarem diante da realidade de morte, presente em cada etapa da colonização. Guerrear, fugir e silenciar suas identidades são estratégias que mostram o desempenho dos Kambeba diante do processo de colonização na Amazônia.

Neste capítulo analisamos os aspectos históricos e socioculturais dos Kambeba durante o período da conquista e colonização da Amazônia. A retomada desses aspectos será importante para compreendermos a presença dessa etnia na Amazônia no presente. Desse modo, num primeiro momento, abordaremos os Kambeba do século XVI ao XVII, período em que se verificou uma intensa presença desta etnia na região amazônica, registrada por cronistas, entre eles Carvajal, Acunã, Maurício de Heriarte e La Condamine. Para Antônio Porro (1992, p.182), “A documentação seiscentista e setecentista sobre os Omáguas é relativamente rica”. Assim, a consulta dessas fontes foi importante para adentrarmos nos aspectos socioculturais do Kambeba nos primeiros séculos da conquista e colonização da Amazônia.

No segundo momento, analisaremos o período de silenciamento dos Kambeba do século XVIII ao XIX. No terceiro, trataremos ainda do período do seu silenciamento no século XX, mais precisamente na primeira metade, quando se estruturou o indigenismo brasileiro, que consistiu no conjunto de políticas elaboradas e realizadas pelo Estado direcionadas aos povos indígenas. O conjunto de políticas seria confrontado na segunda metade do século XX pela política indígena, ou seja, pelas ações políticas que foram protagonizadas pelos próprios povos indígenas.

De acordo com Maciel (2015), o intenso contato entre indígenas e brancos, desde os primeiros séculos de colonização, impactou duramente as populações do rio Solimões. Desse modo, utilizaremos autores que retomaram as etapas do processo de colonização, evidenciando também a participação das populações indígenas, que não assistiram passivas aos desdobramentos desses processos, mas promoveram ações que denotam o seu protagonismo.

1.1 ETNO-HISTÓRIA E OS “POVOS DAS ÁGUAS”: ASPECTOS HISTÓRICOS E SOCIOCULTURAIS DOS KAMBEBA DO SÉCULO XVI AO XVII

A chamada história oficial do Brasil tem como ponto originário o chamado “descobrimento”. Nessa narrativa histórica, os “descobridores” foram considerados os atores principais, enquanto os indígenas foram colocados num lugar secundário e sem importância, por vezes silenciados, como afirma Cunha (1992, p. 9): “assim também a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo ‘descobrimento’ são os descobridores que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada de serviço no grande curso da história”. Por conseguinte, os europeus, desconsiderando a importância dos indígenas, construíram a sua imagem a partir da visão ocidental, e com isso, negligenciaram as singularidades étnicas, produzindo uma imagem homogênea e estereotipada das populações que foram consideradas como os “outros” em sua própria terra.

A Amazônia, desde o início do processo de colonização, teve sua imagem construída a partir de visões e pensamentos externos. De acordo com Tavares (2016), muitas foram as imagens que, ao longo do tempo, foram sendo construídas sobre a Amazônia. Tais imagens foram estruturadas, majoritariamente, através do ideário ocidental, diga-se, europeu, sobre o que se entende por sua natureza e sobre o lugar que esta região ocupa na sua experiência de conhecimento, sendo legitimadas por vários textos: crônicas, relatos de viajantes, relatórios de cientistas, informes de missionários, documentários, ficções, etc. Uma pluralidade de discursos e vozes que vêm sendo tecidos e sobrepostos desde o século XVI.

Para Rosário e Rosário (2018), o conceito de Amazônia vem sendo formado desde a chegada do primeiro europeu à região. Já foi descrita por diversos diários de navegação, crônicas de viagens, relatos, cartas, iconografias, romances, reportagens, etc. O que se deu de acordo com os diferentes pontos de vista, dependendo do momento histórico descrito. Torna-se importante, a partir disto, compreender como se firmou o conceito de Amazônia hoje, que foi resultado direto da sua colonização. Sem dúvidas, os discursos sobre a região possuem grande importância na formação do que conhecemos a respeito do lugar.

Os cronistas que percorreram a Amazônia durante os primeiros séculos da conquista, imbuídos do imaginário medieval, apresentaram para o mundo europeu seiscentista uma imagem da região constituída de elementos de seu pensamento, que misturavam realidade e imaginação. Os relatos dos cronistas viajantes reproduziam o “maravilhoso” no “Novo

Mundo”, o que despertava a curiosidade e a admiração das autoridades europeias. Tais relatos ocasionaram, naquele momento, muitas viagens ao “Novo Mundo”.

Da mesma maneira que a Amazônia, as populações indígenas que habitavam este território tiveram suas imagens construídas a partir do imaginário europeu. Nas crônicas de Frei Gaspar de Carvajal⁴, Cristóvão de Acunã e Maurício de Heriarte verificamos os primeiros registros dos Kambeba. Na crônica de Frei Gaspar de Carvajal, intitulada o *Descobrimento do rio de Orellana*, redigida no ano de 1541, lemos:

E quando se aproximaram lhe disseram que eram principais e vassallos de Apária, e vinham a seu mando trazer-nos de comer, e começaram a tirar das suas canoas muitas perdizes como as da nossa Espanha, porém maiores, e muitas tartarugas, do tamanho de adargas, e outros pescados [...] Quando os índios se 'queriam despedir, disseram ao Capitão que fosse à aldeia onde residia o seu principal senhor, que, conforme já expus, se chamava Apária [...] Seguimos pelas povoações daquele senhorio de Apária, durante mais de 80 léguas, sem encontrar índios hostis, antes o próprio Cacique veio trazer comida e falar com o Capitão e conosco. Passámos o dia de S. Marcos em um povoado seu, onde o cacique veio trazer-nos lauta refeição e o Capitão o recebeu muito bem. Era intento e desejo do Capitão que nenhum mal se fizesse aos índios, para que, se fosse possível, ficassem àquela terra e gente bárbara respeitosa, mas sem nenhum descontentamento. (CARVAJAL; ROJAS; ACUNÃ, 1941, p. 28-35).

Na crônica do Padre Cristóvão de Acunã, intitulada o *Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas*, publicada no ano de 1941, temos outras impressões sobre os Kambeba. Diz ainda o cronista:

Sessenta léguas mais abaixo de Tunguragua começa a melhor e mais dilata Província de quantas encontramos em todo este grande Rio, que é a das Águas, chamados comumente Omaguas, nome impróprio que lhes puseram, tirando-lhes o nativo, e ajustado à sua residência, que é a parte de fora, que isto quer dizer Águas [...]. Tem esta província mais de duzentas léguas de comprimento. Sua largura parece ser pequena, pois não passa da que tem o Rio, em cujas ilhas, que são muitas, e algumas muito grandes, têm as suas moradias; mas considerando que todas ou estão povoadas ou cultivadas, pelo menos para o sustento destes naturais, se poderá fazer uma ideia dos muitos índios que vivem em tão dilatada distância. (CARVAJAL; ROJAS; ACUNÃ, 1941, p. 226-227).

Já na crônica de Maurício de Heriarte⁵, a *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*, do ano de 1662, lemos o seguinte relato:

⁴ “Gaspar de Carvajal, nascido em Trujillo (estremadura espanhola) no ano de 1504, frei dominicano da Ordem de São Domingo de Gusmão que foi designado a dar assistência espiritual ao governador de Quito. Gonzalo Pizarro, durante a viagem de achamento da Amazônia, no entanto, transforma-se como cronista, relatando todos os acontecimentos e fatos importantes. O religioso morreu, em Lima, no ano de 1584” (ROSÁRIO; ROSÁRIO, 2018, p. 93-94).

⁵ De acordo com Porro (1992), Maurício de Heriarte, membro da expedição de Teixeira, tornou-se mais tarde ouvidor geral do Grão-Pará e Maranhão. Durante o governo de Rui Vaz da Siqueira (1662-67), escreveu a

Desta província a província dos Maguas, a que vulgarmente chamamos Cambebas, por terem as cabeças chatas (o que lhe fazem uns aos outros sendo as crianças de peito) haverá dezoito léguas pelo rio acima [...] He esta a melhor província, assim de sustento como de gente, de todas que há n'este rio, o qual por despraiar muito, faz cantidade de ilhas, grandes e pequenas, nas quaes os Naturaes teem suas povoações e aldeias mui grandes, fortificadas as cazas com estacadas [...] São mui abundantes de mantimentos, fructas, peixe, tartarugas, de que os Naturaes se sustentam, Uzam de muito tabaco e bom; que he o seu contrato. He gente cuidadosa, trabalhadora e forte. (HERIARTE, 1874, p.53).

Nessas crônicas, vemos construídas as primeiras imagens sobre essas populações que se diferenciavam das demais etnias encontradas pelos colonizadores. É importante ressaltar que nas crônicas de Carvajal, Acunã e Mauricio de Heriarte esses aspectos socioculturais são apresentados a partir da perspectiva do maravilhoso. Desse modo, o território Kambeba foi logo associado ao mito do *Eldorado*, que, juntamente com *do País de Rupa Rupa*, da *Gran Omagua* e do lago *Paititi*, eram narrativas presentes na mentalidade do colonizador, que os impulsionavam nas buscas por esses lugares “maravilhosos”.

O relato de Carvajal foi considerado um dos primeiros documentos que serviu para formar os primeiros conceitos – podemos até afirmar os primeiros preconceitos – sobre a região e suas populações. Gaspar de Carvajal foi cronista da viagem de Francisco de Orellana, que era governador da cidade de Santiago de Guayaquil. Esta viagem percorreu o Amazonas no ano de 1541. Em Carvajal, temos o encontro dos expedicionários com as populações Kambeba, supostamente. Neste encontro, os viajantes dialogam com os indígenas, que afirmaram ser vassallos de *Apária*, considerado como um rei, a quem todos obedeciam ao longo da província de *Aparia*⁶. O diálogo entre indígenas e os expedicionários aponta para um aparente sistema político-administrativo centralizado. Por desconhecer a nova realidade, o colonizador nomeia, iguala e compara os elementos indígenas, segundo Neide Gondin:

Ao longo da narrativa, o cronista vai utilizar as mesmas expressões de Marco Polo sobre os reinos que pagavam vassalagem a Gengis Khan. Divide a extensão do rio em vários reinos, dominados por um número pequeno de senhores, sobressaindo um principal entre os demais, técnica que, de certa

valiosa *Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio das Amazonas*, obra importante que divide o curso do Amazonas em províncias indígenas mais ou menos definidas geograficamente. Naqueles anos, os portugueses estavam intensificando as expedições de apresamento pelo médio Amazonas e pelo Solimões, de modo que a descrição de Heriarte é a última a retratar as populações da região ainda em estado de relativa integridade.

⁶ Porro (1992), baseado nos dados dos cronistas, aponta que do alto para o baixo Amazonas, a primeira província era a de *Aparia*, a que algumas fontes quinhentistas chamam também Carari. Estendia-se por mais de seiscentos quilômetros, desde o baixo Napo até a região de São Paulo de Olivença, entre o Javari e o Içá. Cerca de vinte povoados, com até cinquenta casas grandes, sucediam-se pelas duas margens do rio, separados por extensas roças de milho e mandioca. *Aparia Grande*, ou de *Aparia o Grande*, o povoado principal, situava-se próximo ou algo acima da foz do Javari, hoje fronteira do Brasil, e tinha alguns milhares de habitantes.

forma, facilita a compreensão de uma área inexplorada, desconhecida e imensa. (GONDIM, 2007, p. 99-100)

Na narrativa do encontro entre Carvajal e os Kambeba, fica evidente a postura etnocêntrica do colonizador, ao associar rapidamente os aspectos socioculturais e também físicos do Kambeba aos elementos provindos do imaginário europeu.

Assim, o encontro com aqueles indígenas, organizados político-administrativamente, vivendo em um imenso território e com muita fartura, parecia indicar o caminho para o *Eldorado*, o paraíso terrestre, na perspectiva do colonizador. Matos (2012) aponta que a existência de um paraíso terrestre já fazia parte do imaginário das culturas mediterrâneas, mas a circulação de narrativas como estas constituiu um elemento de atração, a partir de que muitos se deslocaram para o “Novo Mundo”, sonhando em encontrar profusão de ouro e pedras preciosas.

Acunã participou da segunda expedição à Amazônia, sendo cronista da viagem de Pedro Teixeira, no ano de 1639. A crônica de Acunã foi considerada a mais importante descrição feita até então sobre a Amazônia e as suas populações. Na perspectiva de Mafra (2012), o objetivo do cronista era fazer um relatório completo de tudo o que visse durante a viagem, informando com maior clareza possível as riquezas existentes na região, além de descrever a geografia bem como os aspectos das populações locais de forma mais fidedigna. No entanto, apesar de ter como objetivo construir um relato autêntico sobre a Amazônia, padre Cristóvão de Acunã se apoiou nos escritos de outros cronistas, como frei Gaspar de Carvajal.

Em seu relato, aponta que o território Kambeba, o qual denominou de província, era a mais dilatada, ou seja, a maior província já encontrada ao longo do grande rio. Acunã nomeou os indígenas que habitavam esta província de *Omágua*, ou povos que moram próximos às águas, parecendo indicar que o elemento natureza para o colonizador tinha mais importância que o elemento humano. Para dar mais credibilidade ao relato, o cronista apresenta uma medida exata do território dos Kambeba, afirmando que possuía mais de duzentas léguas de comprimento, sendo constituído por aldeias muito extensas e habitadas por um grande número de pessoas. Quase cem anos depois dos primeiros relatos sobre a Amazônia feitos por Gaspar de Carvajal, Cristóvão de Acunã reproduz as mesmas imagens formuladas pelo frei dominicano, ao longo da viagem de Francisco de Orellana. O imaginário europeu permaneceu ativo e continuou servindo como ponto de referência para o entendimento da Amazônia e de suas populações.

Mauricio de Heriarte apresenta muitas referências em relação aos Kambeba. De acordo com Ferreira (2016), Heriarte acompanhou Pedro Teixeira desde Belém até Quito, e também na viagem de retorno. O seu relato foi redigido por ordem do governador Ruy Vaz de Siqueira, sendo o mais tardio de todos escrito provavelmente no ano de 1662, portanto, vinte e três anos após o fim da viagem.

No relato, Heriarte menciona o território dos Kambeba, chamado pelo mesmo de *província dos Máguas*. Aponta que a província dos Kambeba era muito extensa geograficamente e constituída por grandes aldeias, habitadas por muitas pessoas. O cronista segue descrevendo as características das habitações, afirmando que estas eram bem estruturadas e fortificadas. Heriarte fica impressionado com a abundância de recursos naturais: frutas, peixes e tartarugas, que eram capazes de sustentar tão numerosa população e em grande escala. Os elementos socioculturais dos Kambeba descrito por Heriarte se assemelham também aos relatos de Carvajal e Acunã.

Para os primeiros exploradores, a presença desses elementos considerados como “civilizados” poderia ser indicativo de que, nas terras desconhecidas do “Novo Mundo”, poderiam ser encontrados rastros de uma nova civilização assemelhada à europeia. Desse modo, o uso de roupas foi outro aspecto que chamou a atenção. Os Kambeba se diferenciavam das demais etnias por andarem vestidos. Para os colonizadores, a nudez parecia ser sinal da selvageria, da indecência e do não-civilizado. A utilização de roupas pelos Kambeba foi descrita por Acunã:

Andam todos vestidos com decência, tanto os homens como as mulheres, as quais, do muito algodão que cultivam, tecem não só a roupa de que necessitam, como outra muita que lhes serve para o comércio com as nações vizinhas, que estimam com razão o trabalho de tão hábeis tecelãs; fazem panos mui vistosos, não só tecidos de diversas cores, mas pintados com estas com tal habilidade que é difícil distinguir uns dos outros. (CARVAJAL; ROJAS; ACUNÃ, 1941, p.227-228).

Já na crônica de Heriarte, este aspecto é descrito da seguinte maneira:

Costumão andarem vestidos com camizas e calções, a seu uzo: as mulheres com mantas e camizões, em que mostram ser mais honestas que os mais índios do rio, que vivem nus, e com desonestidade [...] São as mulheres grandes fiandeiras e tecedeiras. Fazem as roupas que vestem, e muitas que levão por trato a outras províncias. (HERIARTE, 1874, pp.53-54).

Na narrativa de Acunã, verificamos que os Kambeba, diferentemente de outras etnias, andavam todos vestidos, tanto as mulheres quanto os homens. De acordo com o cronista, as roupas eram confeccionadas com o algodão, produto cultivado por eles. O cronista segue relatando que as mulheres eram responsáveis pela confecção, e as roupas faziam parte do

escambo com outras etnias. Os tecidos eram pintados com diversas cores e grafismos. Diferentemente de Acunã, Heriarte especifica o traje utilizado pelos homens e mulheres. Os homens vestiam camisas e calções, já as mulheres utilizavam mantas e camisões.

Acunã e Heriarte fazem o registro do uso de roupas pelos Kambeba, a partir dos elementos provindos de sua cultura. Como mencionamos anteriormente, a partir dessa visão etnocêntrica, o colonizador tentou apagar ou silenciar os costumes e tradições indígenas: “Assim, colonizador tentou apagar os referenciais simbólicos mais preciosos dos nativos: sua língua, seu sistema religioso de base ritualística e sua relação diferenciada e respeitosa para com a terra”. (MAFRA, 2012, p. 233)

Outro aspecto descrito pelos cronistas dos Kambeba foi a prática da remodelação craniana. Em Acunã, temos o seguinte relato:

São todos de cabeça chata, o que causa fealdade nos varões, embora as mulheres melhor o encubram com o muito cabelo; e está neles tão apegado o uso de ter as cabeças achatadas, que desde que nascem os filhos, os metem na prensa, tomando-as pela frente com uma táboa pequena, e pela parte do cérebro com outra tão grande, que, servindo de berço, recebe todo o corpo do recém-nascido, o qual, posto de costas sobre esta, e fortemente apertado com a outra, fica com o cérebro e a frente tão planos como a palma da mão ; e como estas aberturas não dão lugar a que a cabeça cresça mais que dos lados, vem a desproporcionar-se, de modo que mais parece Mitra de Bispo mal formada que cabeça de pessoa. (CARVAJAL; ROJAS; ACUNÃ, 1941 p. 228).

Acunã descreve com detalhes o processo de achatamento de cabeça entre os Kambeba. Este se dava desde o nascimento da criança, quando tinham presas suas cabeças entre duas tabuinhas amarradas com panos. Com o passar do tempo, o crânio era cada vez mais pressionado pelas tabuinhas. Este pressionamento fazia com que o crânio tomasse aos poucos a forma de um cone. Ao descrever este aspecto físico, o cronista tem em vista a compreensão do outro. A presença do outro causava ao mesmo tempo admiração e espanto no europeu, por isso foi preciso contemplar e observar com redobrada atenção. Rosário e Rosário (2018) apontam que, diante de um espaço que se apresentava aos olhos dos europeus com uma natureza exuberante e pessoas tão diferentes, era necessário descrever tudo o que se avistava, por mais desconhecido que fosse da cultura europeia, buscando explicações e entendimentos, baseados no que caracterizava o Velho Mundo.

A remodelação craniana dos Kambeba continuou sendo referenciada nos relatos dos viajantes do século XVIII. Dentre estes, encontram nas obras dos naturalistas Charles de La Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira⁷. Escreve La Condamine:

O nome “omáguas”, na língua do Peru, assim como “cambevas”, que lhes dão os portugueses do Pará na língua do Brasil, significa “cabeça chata”; realmente esses povos têm o costume extravagante de apertar entre duas tábuas a frente das crianças que acabam de nascer, para lhes dar aquela estranha figura, e para fazê-las mais parecidas, dizem eles, com a lua cheia. (LA CONDAMINE, 2000, p. 70)

Já no relato de Alexandre Rodrigues Ferreira, temos a seguinte referência:

Toda esta Nação tem as suas cabeças chatas, não por natureza, mas sim por artifício: porque logo que nascem, as apertam entre duas tabuas, pondo-lhes uma sobre a testa, outra no cérebro: e como se criam metidas nesta prensa, crescendo sempre para os lados, ficam disformes; desproporção, que procuram fazer menos horrível as mulheres, rebuçando-a no modo possível com a multidão dos seus cabelos. Dizem que usam desta diferença tão especial, para que sendo conhecidos por ela entre os brancos, segurem a sua Liberdade na distinção notória de não comerem carne humana. (FERREIRA, 1974, p.50).

O relato de La Condamine sobre os aspectos socioculturais dos Kambeba foi escrito no século XVIII. Este foi o século marcado pelas luzes da razão, e as explicações sobre o mundo precisavam ser esclarecidas a partir dessa perspectiva. Em sua viagem pelo rio Amazonas no ano de 1743, La Condamine tinha como objetivo dar um caráter racional às “descobertas” feitas pelos viajantes anteriores. No entanto, o naturalista reproduz as mesmas imagens sobre Kambeba presentes nos relatos dos cronistas anteriores. Assim, em La Condamine, cientista e naturalista do século XVIII, ainda verificamos uma atitude etnocêntrica do europeu ao se referir às populações indígenas. Por isso, o naturalista caracteriza esta prática Kambeba de *costume extravagante*, de populações que estavam distantes dos costumes e tradições “civilizadas” europeias.

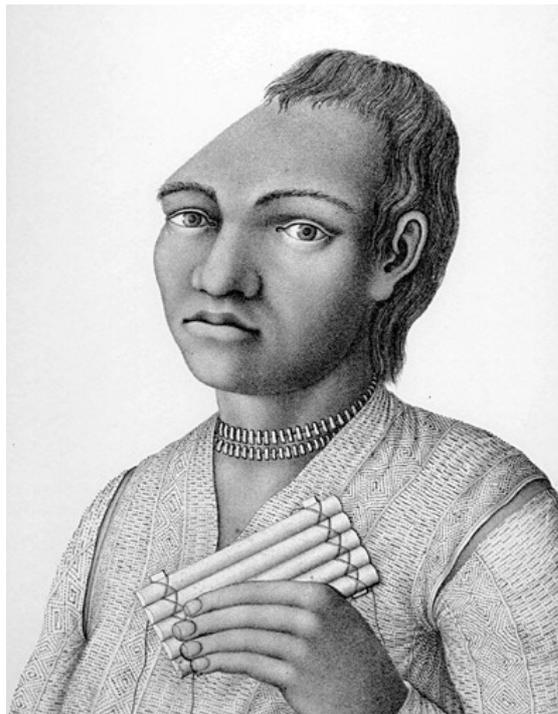
No relato do também naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, encontrado em sua obra: *Viagem filosófica pela capitania do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*, identificamos a referência à remodelação craniana dos Kambeba. Esta obra narra os acontecimentos da viagem feita pelo naturalista e por um grupo de estudiosos pelas capitânicas

⁷ De acordo com Raminelli (1997) a expedição comandada pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815), em princípio, seguiu os passos dos renomados desbravadores europeus. Contando com recursos precários, a Viagem Filosófica percorreu as capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá entre 1783 e 1792. O grupo era composto de um naturalista, um jardineiro botânico, Agostinho do Cabo, e dois riscadores (desenhistas), José Codina e José Joaquim Freire. Ao fim da jornada, retornaram a Lisboa apenas um riscador e o naturalista; Agostinho do Cabo e Jose Codina não suportaram as adversidades da mata tropical.

do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, entre 1783 e 1792. Assim como La Condamine, Alexandre Rodrigues Ferreira foi um cientista do século XVIII, que empreendeu uma viagem procurando descrever os elementos do “Novo Mundo” a partir de uma perspectiva científica. Em seu relato, fez muitas referências aos aspectos socioculturais dos Kambeba. Muitos dos aspectos socioculturais dessas populações descritos por ele se assemelham aos escritos dos cronistas seiscentistas e setecentistas.

Em Ferreira, a remodelação craniana Kambeba era feita como agência diante do processo de colonização: *dizem que usam desta diferença tão especial, para que sendo conhecidos por ela entre os brancos, segurem a sua Liberdade na distinção notória de não comerem carne humana*. Desse modo, na perspectiva do naturalista, para não serem confundidos com possíveis populações antropófagas, os Kambeba se utilizavam dessa estratégia de resistência para não serem perseguidos ou mortos pelos colonizadores. A partir Ferreira, verificamos as ações que apontam que essas populações elaboraram estratégias que indicam o seu protagonismo diante das adversidades da colonização. Na figura a seguir, temos a representação de um Kambeba:

Figura 03-Kambeba com cabeça chata



Fonte: FERREIRA (*apud* SILVA, 2012).

Na imagem, observamos um Kambeba com o crânio remodelado, como era descrito nos relatos dos cronistas e dos cientistas naturistas, e foi feita a partir dos escritos de

Alexandre Rodrigues Ferreira. Nela, verificamos também outros aspectos dos Kambeba: roupas e acessórios como flautas e colares artesanais, o que na visão dos europeus os “daria” alguma civilidade.

Na crônica de Mauricio de Heriate, também verificamos as possíveis prática de rituais realizados pelos Kambeba:

São todos idólatras e tem caza de ídolos, a que fazem sacrificio dos que captivão na guerra. Untão os ídolos com o sangue, e as cabeças dos sacrificados teem em cazas apartadas que servem só deste thesouro por tropheo de sua religião [...] Estes índios e os mais deste rio das Amazonas teem conhecimento do diluvio universal, e da criação do mundo, por via de superstições brutas, e de barbaros. E vendo o ceo e sua formosura, o sol, lua, estrellas e conhecenda-as pelos nomes, que em sua lingua lhes dão, não chegão a conhecer a verdadeira cauza das cazas, que he Deos verdadeiro, trino, e uno, e estão vivendo tão barbaramente. (HERIARTE, 1874, p. 54-56).

Heriarte concebe tais práticas como idolatrias provenientes de populações em estado de selvageria. Se num primeiro momento Heriarte caracteriza as populações Kambeba como *gente cuidadora, trabalhadora e forte*, nesse trecho do relato o cronista as concebe como populações que estão na selvageria, devido aos seus rituais. Com isso, no mesmo relato encontramos duas imagens atribuídas aos Kambeba. A primeira foi positiva, já a segunda foi negativa e distante dos padrões de “civilidade” da sociedade europeia. A imagem negativa refletia a compreensão geral dos colonizadores em relação às populações indígenas. Para eles a natureza era esplêndida e maravilhosa, o ser humano, ou seja, os indígenas, bem como seus costumes e tradições, eram imperfeitos e destoavam da imagem de perfeição encontrada na natureza.

Na mentalidade do colonizador, era preciso conduzir os indígenas para a civilização, impondo aos mesmos a religião cristã, como forma de civilizá-los e salvá-los das idolatrias que praticavam. Assim, o indígena cristão seria o civilizado, já o indígena sem religião representaria o selvagem. Para o naturalista, *os habitantes de Pebas na sua maioria ainda não são cristãos: são selvagens recentemente tirados de sua floresta*, ou seja, a imagem dos indígenas continuava sendo associada à selvageria, ao não civilizado. O cronista não mergulhou no conhecimento do universo do outro, preferindo apenas descrever de forma superficial seus costumes e tradições, tomando como ponto de referência a sua religião, seu sistema político-administrativo, sua língua, enfim, todos os elementos típicos do “Velho Mundo”.

Conforme afirmamos anteriormente, nos relatos do século XVIII, os Kambeba ainda continuam a ser mencionados. Em La Condamine, temos:

Acontece algumas vezes que uma língua só é entendida por duas ou três famílias, como resto miserável de um povo destruído, devorado por outros; pois, ainda que não haja antropófagos nas margens do Maranhão, há ainda no interior, particularmente do lado norte remontando o Japurá, índios que comem seus prisioneiros. Os habitantes de Pebas na sua maioria ainda não são cristãos: são selvagens recentemente tirados de sua floresta. (LA CONDAMINE, 2000, p. 74).

Se nos relatos dos cronistas dos séculos XVI e XVII, os Kambeba marcam uma presença intensa na Amazônia, no século XVIII parecem estar em decadência. Para o cronista, esta decadência seria o resultado dos conflitos entre as etnias, que praticavam todo tipo de barbárie entre si, como, por exemplo, a antropofagia. Desse modo, o naturalista tenta isentar os colonizadores do extermínio físico e cultural das populações indígenas naquele período.

Gondin (2007) aponta que, para La Condamine, as populações indígenas, por terem práticas associadas à selvageria, estavam ainda longe do ideal de “civilização” alcançado pela sociedade europeia no século XVIII. Deste modo, para o cronista, os povos indígenas não se encaixavam no seu ideal de “civilização”, porque desdenhavam do ouro, comiam seus parentes e amigos. Não tinham uma religião estruturada nem uma sociedade estruturada em preceitos e normas morais naturais ou oriundas de leis estabelecidas. Eram capazes de fazer jejuns tão demorados como os santos eremitas dos desertos. Contentavam-se com trapos de pano em troca de algumas dezenas de paneiros de farinha. Mutilavam os corpos, alargando desmesuradamente o lóbulo da orelha ou perfurando o nariz, escurecendo e afiando os dentes, achatando a cabeça dos recém-nascidos. Migravam para as terras centrais, fugindo de uma proposta civilizatória que lhes acenava com a mecânica racionalizadora do tempo para o trabalho, para a colheita, para a construção em linhas de traçado lógico, como eram as cidades “civilizadas”, para uso de indumentárias e para a devoção de um único ser, criador de todas as coisas. Estas imagens negativas atribuídas por La Condamine aos Kambeba serviram como justificativa para explorar e exterminar essas populações ao longo do século XVIII.

Diante disto, voltar ao passado e analisar as origens e contextos a partir dos quais as imagens sobre os indígenas foram produzidas, é adentrar na compreensão das visões preconceituosas e estereótipos que a sociedade dominante atual atribuiu às populações indígenas. Tais visões e estereótipos são produtos de uma visão etnocêntrica que não foi capaz de reconhecer as diferenças e o universo de vida do outro, na perspectiva de se abrir para a alteridade e solidariedade.

1.2 OS KAMBEBA NOS SÉCULOS XVIII E XIX

*Resisti, não fui vencido, fiz do silêncio a minha arma.
Pra lutar contra o inimigo. (Márcia Kambeba, 2013, p. 27).*

No presente subtópico, abordaremos o chamado período de silenciamento dos Kambeba. Conforme analisamos na primeira seção, os séculos XVI e XVII foram marcados por uma constante presença e atuação dessas populações na Amazônia, sendo registradas nas crônicas de Frei Gaspar de Carvajal, Cristóvão de Acunã e Maurício de Heriarte. Já no século XVIII, o naturalista Charles de La Condamine registrou que as populações Kambeba estavam em franca decadência.

Iniciamos o subtópico com um trecho do poema da escritora indígena Márcia Kambeba, que aborda poeticamente o silêncio dos Kambeba como uma arma ou mecanismo utilizado por essas populações contra os colonizadores. Nesta direção, as populações indígenas não foram meros expectadores, assistindo passivamente as ações dos colonizadores. Pelo contrário, os povos indígenas foram sujeitos ativos nos diferentes momentos da colonização:

Ora, não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena [...] A percepção de uma política e consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. (CUNHA, 1992, p. 18).

Neste sentido, não podemos falar somente de uma política indigenista, imposta pelo colonizador e aceita “passivamente”, mas também de uma política indígena realizada no seio das ações indigenistas. Portanto, a política indígena não é evento recente, nascido com a emergência do movimento indígena na segunda metade do século XX. Pelo contrário, foram ações realizadas por esses atores sociais, desde os primeiros contatos com os colonizadores. Analisar essas ações que denotam a emergência da política indígena é contribuir com a construção de uma nova narrativa histórica, em que as populações indígenas são os principais atores e construtores de sua cidadania.

No século XVIII, a Amazônia e suas populações estavam sob a influência da colonização missionária. Conforme Porro:

A primeira metade do século XVIII foi a idade de ouro da economia missionária apoiada no trabalho indígena; ela se realizou como projeto material e espiritual na exata medida em que, externamente, não sofreu a concorrência do Estado e da iniciativa privada e, internamente, conseguiu

neutralizar as especificidades culturais e linguísticas das nações indígenas, dissolvendo a diversidade das etnias na homogeneidade do tapuío. (PORRO, 1992, p. 176)

Desse modo, os jesuítas, carmelitas, franciscanos e mercedários intensificaram sua presença na região e, conseqüente, uma maior atuação junto às populações indígenas, como sustenta Cunha (1992, p. 16): “De meados do século XVII a meados do século XVIII, quando Portugal estava interessado em ocupar a Amazônia, os jesuítas trabalhavam para si um enorme território missionário”. Conforme apontou Cunha (1992), nos séculos XVII e XVIII, Portugal voltou seus interesses para a Amazônia. No entanto, o território Amazônico já se encontrava configurado por núcleos coloniais, estruturados por congregações religiosas.

Essa atuação missionária foi apoiada em um projeto material, ou seja, na exploração da mão de obra dos indígenas, utilizada nos mais diversos núcleos coloniais. Os indígenas eram, nesse sentido, os braços e as mãos das missões. Já o projeto espiritual consistia na imposição da religião católica aos indígenas, por meio da catequese, que aos poucos foi promovendo uma transformação física e cultural dessas populações.

As estruturas coloniais configuraram ao longo do tempo mecanismos que tinham como objetivo o controle do espaço e a obtenção da mão de obra indígena. Entre esses mecanismos, podemos citar: as guerras justas, os resgates e os descimentos. Beatriz Perrone-Moisés, em artigo intitulado *Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista* (1992), descreveu as características e a operacionalidade destes mecanismos:

O principal caso reconhecido de escravização legal é o que procede da guerra justa. As causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados do período colonial (séculos XVI a XVIII) [...] O "resgate" é, como a guerra justa, um caso de escravização fundamentado por regras de direito correntes, sendo sua laicidade aceita até mesmo pelo padre Vieira (cf. Carta de 20/5/1653 in Vieira, 1948). Esses indivíduos "presos à corda", como dizem os documentos, são cativos legítimos expressamente desde a Lei de 1587, e o princípio do resgate como justificativa de escravização retomado em Regimento de 21/2/1603, na Lei de 1611, na Provisão Régia de 17/10/1653, no Alvará de 28/4/1688 e em muitos outros momentos. O Regimento de 25/5/1624 declara que só poderão ser escravizados "os que estiverem em cordas". [...] Constantes e incentivados ao longo da colonização (desde o Regimento de Tomé de Sousa de 1547 até o Diretório Pombalino de 1757), os descimentos são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do "sertão" de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar. (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118-119)

Conforme Perrone-Moisés, no século XVIII, as modalidades ou mecanismos para a obtenção de mão de obra indígena se intensificaram. Tais modalidades e mecanismos foram se configurando desde os primeiros momentos da colonização e fundamentados em leis criadas pelos próprios colonizadores. As guerras justas eram alicerçadas em princípios religiosos, na perspectiva de punir aqueles que não quisesse aceitar a fé cristã, ou seja, os pagãos. E também eram feitas contra aqueles que tentassem atacar ou quebrassem uma aliança ou pacto feito com os colonizadores.

Contudo, por trás dessas justificativas, as guerras justas foram instrumentos eficazes para a obtenção da mão de obra indígena: “Portanto, a guerra justa funcionava como uma das fontes da escravidão indígena na Amazônia” (SANTOS, 1999, p. 24). Desse modo, discurso religioso ocultava o interesse dos colonizadores em explorar os corpos indígenas, tanto para a Igreja Católica, quanto para a Coroa.

Já os resgates também foram mecanismos de exploração indígena, justificados por leis instituídas pelos colonizadores, desde os primeiros anos do processo de colonização. Perrone-Moisés (1992) cita, por exemplo, a Lei de 1587, Regimento de 21/2/1603, a Lei de 1611, a Provisão Régia de 17/10/1653 e o Alvará de 28/4/1688, legislações que tornavam legal a prática dos resgates. E consistiam no resgate daqueles indígenas que eram feitos prisioneiros nos conflitos intertribais e que poderiam ser devorados pelos seus inimigos de guerra. Eram conhecidos como “índios de corda”, por estarem presos ou amarrados em cordas.

A fim de livrarem esses indígenas cativos, os colonizadores os trocavam por mercadorias. Em troca desse ato de “benevolência”, os “índios de corda” poderiam se tornar escravos de seus benfeitores para o resto de suas vidas. Os resgates eram realizados por tropas militares e paramilitares patrocinadas pela estrutura do Estado (Fazenda Real, governadores e Câmara), contando com a presença dos missionários.

Os descimentos também foram instrumentos ou modalidades de exploração indígena. Os descimentos consistiam no deslocamento de populações para regiões próximas aos estabelecimentos administrados pelos portugueses, denominados aldeamentos. Poderiam ser feitos de forma voluntária, quando os missionários se deslocavam até os territórios indígenas por meio de acordos feitos com os Principais. Essas lideranças convenciam os grupos indígenas a se deslocarem para os núcleos coloniais, e os missionários tentavam convencer os indígenas a se deslocarem para os aldeamentos, com a promessa de viver como “gente civilizada”, já que na sua visão os indígenas se encontravam em estado de selvageria, mas

poderiam sair daquela condição por meio de um processo educativo que os levaria para a “civilização”.

Os descimentos também eram feitos de forma coercitiva, obrigando os grupos indígenas a se deslocarem para os aldeamentos, onde eram submetidos a um duro regime de trabalho forçado, bem como a uma disciplina rigorosa: “Os índios descidos de suas aldeias de origem para os núcleos missionários seriam repartidos entre os próprios missionários, para os moradores leigos e para os serviços de sua majestade, passando dessa forma à categoria de ‘índio aldeado’.” (SANTOS, 1999, p. 24-26) Os indígenas eram explorados de todas as formas pelos missionários e pelos moradores leigos e ainda prestavam serviços para a Coroa.

Esses indígenas foram chamados *tapuios*, um novo contingente de populações que foi se formando como resultado do impacto do processo de colonização. Este seria o novo cenário das populações indígenas na Amazônia oitocentista, como afirma Porro:

A primeira metade do século XVIII foi a idade de ouro da economia missionária apoiada no trabalho indígena; ela se realizou como projeto material e espiritual na exata medida em que, externamente, não sofreu a concorrência do Estado e da iniciativa privada e, internamente, conseguiu neutralizar as especificidades culturais e linguísticas das nações indígenas, dissolvendo a diversidade das etnias na homogeneidade do tapuio. (PORRO, 1992, p. 176)

A intensidade da exploração missionária sobre as populações indígenas no século XVIII teve como consequência a destruturação da diversidade sociocultural das populações indígenas na Amazônia. Se nos séculos XVI e XVII os cronistas registraram uma diversidade de povos com seus variados aspectos socioculturais, no século XVIII essas populações estavam misturadas e disseminadas, no que o autor denomina “homogeneidade do tapuio”. Desse modo, os aldeamentos missionários foram instrumentos que contribuíram na configuração desse novo cenário. Conforme afirmamos anteriormente, nesses espaços os indígenas foram submetidos a uma dura jornada de trabalho forçado e a um processo educacional, a partir da cultura europeia. Assim, aos poucos, as culturas bem como os costumes das diversas etnias se transformavam pelo contato com os atores coloniais.

Não podemos negar que toda essa estrutura de exploração colonial foi negativa. As populações indígenas na Amazônia, como os Kambeba, no século XVIII, estavam quase todas reduzidas e seu cenário sociocultural em franca decadência. No entanto, como já dito, as populações indígenas não assistiram passivamente o desenrolar desses processos. Em todos os momentos da colonização foram sujeitos ativos, como sustenta Monteiro:

Não basta caracterizar o índio histórico simplesmente como vítima que assistiu valente guerreiro que reagiu brava, porém irracionalmente, passivamente à sua destruição ou, numa vertente mais militante, como à invasão europeia. Importa recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com a leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam. (MONTEIRO, 1999, p 248)

Nesta perspectiva, faz-se necessário recuperar o indígena como o sujeito histórico que interpretava o contexto social no qual estava inserido e se utilizava dos mecanismos e estruturas do colonizador, não somente para garantir a sobrevivência, mas para se transformar numa peça central no contexto colonial. Desta forma, as populações indígenas promoveram ações e criaram mecanismos que apontam para esse protagonismo.

Dentre esses mecanismos e ações, podemos citar as fugas dos núcleos coloniais, as alianças entre as etnias e com os próprios colonizadores, as guerras e conflitos, a exemplo do conflito entre os Mura com os portugueses na região do rio madeira. A etnia foi o símbolo de agência indígena durante todo o século XVIII: “Os Mura ficaram conhecidos pela enfurecida belicosidade com que reagiram à colonização durante todo o século XVIII”. (SANTOS, 1999, p. 33)

Mas as populações indígenas não utilizaram somente as guerras e conflitos para agir contra os colonizadores. Nos primeiros séculos da colonização, verificamos o estabelecimento de alianças entre os colonizadores e lideranças indígenas, chamados de Principais. Assim, por exemplo, para descerem para os núcleos coloniais, era necessário um acordo entre missionário e os Principais. Estas lideranças indígenas passaram a ser figuras essenciais na mediação entre colonizadores e populações indígenas, como afirma Monteiro:

Diante de condições crescentemente desfavoráveis, as lideranças nativas esboçavam respostas das mais variadas, frequentemente lançando mão de instrumentos introduzidos pelos colonizadores. A resistência, neste sentido, não se limitava ao apego ferrenho às tradições pré-coloniais, mas, antes, ganhava força e sentido com a abertura para a inovação. (MONTEIRO, 2001, p. 75)

Na perspectiva de Monteiro (2001), as lideranças indígenas estavam atentas e souberam interpretar de forma crítica o contexto político, econômico e social no qual estavam inseridas. Com isso, ao invés de se fecharem em suas antigas tradições e costumes, que estavam sendo condenadas pelos colonizadores, as lideranças indígenas se abriram para as inovações que se apresentavam no pós-contato. Vemos, com isso, que as populações indígenas não são culturas estáticas, mas dinâmicas, se adaptando às transformações e às mudanças que se apresentavam.

Outra forma de agência das populações indígenas no período da colonização foi a capacidade de se reinventarem etnicamente, tornando positiva uma identidade apontada pelo colonizador como negativa. Sobre esse aspecto, Monteiro, faz a seguinte análise:

Finalmente, é preciso prestar mais atenção às novas categorias sociais que foram constituídas no bojo da sociedade colonial, sobretudo os marcadores étnicos genéricos, tais como “carijós”, “tapuios” ou, no limite, “índios. Se estes novos termos no mais das vezes refletiam as estratégias coloniais de controle e as políticas de assimilação que buscavam diluir a diversidade étnica, ao mesmo tempo se tornaram referências importantes para a própria população indígena. Assim, os índios coloniais buscavam forjar novas identidades que não apenas se afastavam das origens pré-coloniais, como também procuravam se diferenciar dos emergentes grupos sociais que eram frutos do mesmo processo colonial, o que se intensificou com a rápida expansão do tráfico transatlântico e o correspondente aumento de uma população africana e afrodescendente. (MONTEIRO, 2001, p. 59)

Os colonizadores atribuíram às populações indígenas vários termos ou nomeações genéricas, que não refletiam a identidade dessas populações. Estas definições e conceitos não eram impostos de forma aleatória, mas tinham intenções bem definidas dentro da perspectiva de manter o controle, bem como de desestruturar os aspectos socioculturais das populações indígenas. Por meio de uma política de assimilação, os colonizadores buscavam diluir as diversidades étnicas e culturais das populações indígenas na Amazônia oitocentista.

No entanto, as populações indígenas, tomando conhecimento desses mecanismos, passaram a utilizar os meios de dominação do colonizador a seu favor. Ao assumirem a condição de tapuios, ou misturados, as populações indígenas se diferenciariam daqueles grupos não aldeados, que, para os colonizadores, eram considerados inimigos, devendo ser perseguidos e exterminados. Essas reconfigurações étnicas foram fundamentais para as populações indígenas que souberam se reformular diante da realidade de morte imposta pelos colonizadores.

Na segunda metade do século XVIII, a ação missionária sobre a Amazônia e suas populações sofreu importantes transformações, impactadas por reconfigurações políticas e econômicas, ocorridas a partir da metrópole. Foram propostas sob o reinado de D. José I, pelo então ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, conde de Oeiras, depois conhecido como Marquês de Pombal. Pombal impôs reformas econômicas e políticas modernas para a metrópole e suas colônias, estabelecendo, a partir do ano de 1757, um conjunto de 95 artigos normativos com força de lei, que ficou conhecido como “Diretório dos Índios” (e, às vezes, como “Diretório de Pombal”). Sobre o tópico, Sampaio faz a seguinte análise:

O Diretório de 1757, na avaliação dos administradores coloniais, configurava-se como um instrumento tutela necessário de transição para a liberdade considerando o estado incipiente da civilização dos índios recém-aldeados. É sobre esse duplo prisma que o Diretório deve ser avaliado: além de configura-se como instrumento legal de organização da força de trabalho, pretende também viabilizar a civilização dos índios. Trabalho e civilização são conceitos complementares neste século XVIII, e o ócio, a vadiagem são tratados com rigor de falta criminoso. Vários autores são unânimes em considerar os 95 parágrafos do Diretório como uma ambiciosa e abrangente política indigenista, pois envolve aspectos religiosos, culturais, administrativos e principalmente econômico como: Direção temporal dos índios; Proibição das línguas indígenas; Repartição da mão-de-obra indígena; Povoamento das aldeias por meio dos descimentos, Regulação do casamento entre brancos e índios, responsabilidade do Diretores como tutores dos índios e funcionário. (SAMPAIO, 2012, p. 137-138)

A primeira medida estabelecida pela política indigenista pombalina foi a expulsão dos religiosos da região e a dominação sobre os indígenas. Tais medidas puseram fim à tutela dos religiosos sobre os indígenas. Com isso, o Diretório estabelecia a tutela secular, ou seja, o Estado passaria a ser o responsável pelos indígenas. Por meio dos diretores dos índios (que geralmente eram não-índios) e dos juizes de órfãos, as populações indígenas deveriam aos poucos se tornarem “súditos do rei” e “cidadãos portugueses”. Estabeleceu-se um processo educacional que tinha como objetivo a transformação dos elementos socioculturais das etnias, já impactadas pelo projeto material e espiritual dos missionários.

O processo educacional, imposto pela política Pombalina, estabelecia a aprendizagem das normas e modos da vida portuguesa, compreendidos pelos colonizadores como “civilizados”. Para concretizar tal processo, foi imposta uma série de medidas, como a proibição das línguas indígenas e a imposição da língua portuguesa, a transferência dos indígenas – incluindo aqueles que não viviam nos aldeamentos e eram considerados selvagens – para as vilas e, finalmente, a abertura das aldeias para a entrada de brancos e negros livres, bem como o casamento entre brancos e indígenas.

No final do XVIII, o Diretório Pombalino foi substituído pela Carta Régia de 1798. Para Sampaio:

A Carta reitera princípios, mas também opera mudanças. A instauração do autogoverno dos índios, reiteração da liberdade e da igualdade entre os vassallos, a extensão do privilégio da orfandade às populações independentes (não-aldeadas), o fim da chancela da Coroa às operações de descimentos, a liquidação dos bens do Comum das povoações, a liberdade de comércio, o acesso livre de moradores aos recursos naturais e as terras indígenas, o incentivo à miscigenação são alguns exemplos que do que podemos enumerar aqui. (SAMPAIO, 2012, p. 225)

A Carta Regia de 1798 veio suprimir o Diretório Pombalino na chamada América Portuguesa. Conforme apontou Sampaio (2012), a Carta Régia de 1798 deu continuidade a alguns princípios do Diretório Pombalino, mas também apresentou algumas mudanças em relação às medidas tutelares exercidas sobre as populações indígenas. Desse modo, medidas como a instauração do autogoverno dos indígenas, a reiteração da liberdade e da igualdade entre os vassallos pareciam indicar uma maior liberdade e autonomia para as populações indígenas.

Por outro lado, a Carta Régia deu continuidade à utilização da mão de obra indígena. Assim, a vigência da Carta Régia de 1798 incidiu diretamente sobre as populações não-aldeadas, ou seja, aquelas consideradas “selvagens”, que ainda viviam no interior das matas e das florestas. Esse dispositivo legislativo indigenista sustentava uma tutela estatal exercida por meio de funcionários, denominados de juízes de órfãos. Sem direito a uma cidadania plena, os indígenas foram declarados órfãos, sem autonomia, sem protetor original, e estavam sujeitos a todo tipo de exploração colonial. Tais indígenas não-aldeados, bem como os que viviam nos aldeamentos, eram recrutados pelas autoridades para os mais diversos trabalhos, como construções de estradas, prédios públicos e outras ocupações.

Como na primeira metade do Século XVIII, identificamos a agência das populações indígenas diante das estruturas e mecanismos de exploração colonial. Os contingentes de indígenas que desciam para os núcleos coloniais compreendiam que a nova condição poderia ser utilizada para agir diante do colonizador, como analisa Sampaio (2012, p. 142): “Aos primeiros, é garantida a liberdade desde o início da colonização. Poderiam ser descidos para os aldeamentos, ser contratados mediante um salário e considerados senhores de suas terras”. Ao assumirem a condição de indígena aldeado, as populações indígenas não faziam para atender uma demanda ou vontade do colonizador, mas para garantirem privilégios e benefícios oferecidos pelas estruturas coloniais.

Na vigência do Diretório, os indígenas passaram a exercer alguns cargos na administração das vilas, mas ainda sobre o olhar tutelar dos diretores. Apesar dessa tutela, o Diretório recomendava que esses indígenas fossem bem tratados e respeitados, a partir do exercício de suas funções, como aponta também Sampaio (2012, p. 145): “Os indígenas que exercitassem esses novos empregos deveriam ser tratados com o privilégio e as prerrogativas inerentes à suas funções”. Ainda conforme Sampaio (2012), o Diretório abriu espaço para a uma maior participação dos indígenas na vida pública. Desta forma, na segunda metade do século XVIII, indígenas assumiram funções exercidas pelos colonizadores como as de juízes

ordinários, vereadores e, mais do que isso, figuras indígenas foram reconhecidas por meio de honrarias pelos bons serviços prestados.

Já na vigência da Carta Régia de 1798, verificamos várias ações das populações indígenas realizadas a partir da instrumentalização das estruturas coloniais. Nesse período, as populações mestiças ou tapuias que residiam próximo aos aldeamentos, mas que estavam fora da administração dos diretores, despertavam o interesse dos governantes: “Formam um contingente de população mestiça ou tapuia que vive em seus sítios, produzindo alimentos e outros gêneros que fazem chegar ao mercado urbano.” (SAMPAIO, 2012, p. 229) Os contingentes de tapuios que estavam longe do controle administrativo da colônia conseguiram se organizar e prosperar economicamente. Para os governantes, estas populações, que aparentavam ter uma boa qualificação, poderiam contribuir no desenvolvimento dos núcleos coloniais, tanto como mão de obra especializada, como em outros serviços.

Outra forma de participação das populações indígenas na estrutura colonial no período da Carta Régia de 1798 deu-se por meio da sua incorporação no Corpo de Milícias: “Os Corpos de Milícias seriam comandados pelos Principais e outros oficiais índios das povoações.” (SAMPAIO, 2012, p. 231) Os Corpos de Milícias eram constituídos pelos indígenas para realizar todos os tipos de serviços nos aldeamentos. Esta organização tinha à frente os Principais e os oficiais indígenas das povoações. Com isso, no período da vigência da Carta Régia, temos indígenas assumindo várias funções nas estruturas coloniais, sendo referências para os colonizadores e, por conseguinte, ganhando notoriedade. O indígena passou a assumir prerrogativas e funções antes exclusivas dos colonizadores, a exemplo da condição de oficial e dentre outras.

No século XIX, a exploração indígena se deslocou dos corpos, ou seja, da mão de obra, para a questão das terras: “Mas para caracterizar o século como um todo, pode-se dizer que a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras”. (CUNHA, 1992, p. 133) A disputa pelas terras indígenas atravessou todo este século, que foi marcado pela existência de três regimes político-administrativos, a saber: o Colonial, o Império e a República.

A questão indígena foi influenciada no século XIX pelo pensamento científico, que passou a refletir acerca da humanidade dos indígenas. Vários pensadores europeus e brasileiros alimentavam os debates em torno dessa questão:

A partir do terceiro quartel do século XIX, novas teorias afirmam não mais que os índios são a velhice prematura da humanidade, mas antes a sua infância: um evolucionismo sumário consagra os índios e outros tantos povos não ocidentais como "primitivos", testemunhos de uma era pela qual

já teríamos passado: fósseis, de certa forma, milagrosamente preservados nas matas e que, mantidos em puerilidade prolongada, teriam, no entanto por destino acederem a esse telos que é a sociedade ocidental. (CUNHA, 1992, p.134-135)

O cientificismo do século XIX alimentou as discussões em torno da imagem das populações indígenas. E estava preocupado em demarcar a fronteira do humano, ou “civilizado”, daquilo que ainda não era humano, ou selvagem. Desse modo, numa primeira perspectiva, o indígena foi associado à selvageria, ao bárbaro. Outra imagem atribuída aos indígenas no século XIX foi àquela assentada sob a ótica do evolucionismo, que os concebeu como primitivos, ou populações que ainda estavam na *infância da humanidade*. Para o evolucionismo, as populações indígenas representavam a imagem de uma humanidade primitiva que, por um milagre, se encontravam nas matas preservadas. No entanto, essa condição seria transitória, na medida em que o inevitável contato com sociedade europeia os levaria para “civilização”.

Em questões práticas e administrativas, essas imagens e concepções sobre as populações indígenas no debate do pensamento científico da época foram traduzidas nas terminologias do indígena manso e do bravo:

Para fins práticos, os índios se subdividem, no século XIX, em "bravos" e "domésticos ou mansos", terminologia que não deixa dúvidas quanto à ideia subjacente de animalidade e de errância. A "domesticação" dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos, sob o "suave jugo das leis". Essa era uma ideia geral, aplicável tanto aos grupos agricultores e, portanto, sedentários, quanto aos grupos caçadores e coletores. Na categoria de índios bravos, passam a ser incorporados os grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerreados nas fronteiras do Império: grupos dos afluentes do rio Amazonas, do Araguaia que se quer agora abrir à navegação, do Madeira, do Purus, do Jauaperi, e de outros tantos rios; grupos também, sobretudo pelo fim do século, do oeste paulista ou da nova zona de colonização além nas províncias do Sul. (CUNHA, 1992, p. 136)

No século XIX, as populações indígenas continuam a ser classificadas entre “bravos” e domésticos ou “mansos”. Os indígenas “domésticos e mansos” eram aqueles que continuavam sendo aldeados e que estavam dentro da dinâmica dos aldeamentos. Como vimos anteriormente, esses eram os tapuios, ou “indígenas destribalizados”. Esse contingente indígena, na primeira metade século XIX, ainda era fundamental para a manutenção das estruturas político-administrativas coloniais.

Já a categoria “bravos” era atribuída àquelas populações que durante o Império estavam vivendo nas fronteiras. No período, as frentes expansionistas se deslocaram para as fronteiras, ou sertões. Eram nesses locais que se encontravam aqueles contingentes indígenas

que exigiria, na visão do colonizador, um tratamento mais violento e brutal. Em relação ao campo legislativo, no século XIX, o principal conjunto de leis a reger a relação entre indígenas e colonizadores foi o Regimento das Missões, de 1845:

O Regulamento das Missões, promulgado em 1845, é o único documento indigenista geral do Império. Detalhado ao extremo, é mais um documento administrativo do que um plano político. Prolonga o sistema de aldeamentos e explicitamente o entende como uma transição para a assimilação completa dos índios. (CUNHA, 1992, p.139)

O Regimento das Missões de 1845 reproduziu as mesmas estruturas indigenistas do regime anterior, como os aldeamentos. Tanto no período colonial como no Império, estas estruturas compartilhavam do mesmo objetivo, que era destruição da diversidade sociocultural das etnias por meio de um processo que misturava trabalho e educação como pressupostos para a “civilização”.

Outra característica do Regimento das Missões foi a presença dos religiosos, como analisa Mércio Gomes (2014, p. 431): “Entrementes, o governo central convidou a ordem dos capuchinhos para enviar missionários com a tarefa de catequisar os índios”. A política indigenista Imperial tinha como lema “catequese e civilização”, restaurando, assim, a antiga aliança entre Estado e Igreja, no que dizia respeito à exploração dos indígenas. Já para Cunha (1992, p. 140), o “Regimento das Missões apresentou uma disputa secular e outra religiosa no que se referia à administração das populações indígenas”. A administração secular seria realizada por meio dos Diretores Gerais, já a administração religiosa foi exercida pelos missionários. A disputa entre uma administração secular⁸ e outra religiosa se prolongou até o século XX. No entanto, nesse período, verificou-se uma maior influência e atuação dos missionários sobre as populações indígenas.

Mesmo estando mais uma vez sob uma forte estrutura de dominação no século XIX, as populações indígenas continuaram promovendo ações que denotaram seu protagonismo em meio às estruturas e mecanismo coloniais. Na Amazônia, na primeira metade do século XIX, deflagrou-se uma das maiores revoltas populares, envolvendo vários segmentos sociais da época, como afirma Márcio Couto Henrique (2013, p. 134): “Na primeira metade do século XIX, a Amazônia foi sacudida por uma revolta popular com a participação de setores da elite, insatisfeitos com a situação da província do Grão-Pará após o processo de emancipação

⁸“A administração secular diz respeito às ações administrativas indigenistas realizadas pelo Estado, ou seja, pelo governo central, que no Império era exercido pelo Imperador. Desse modo, no Império, estruturou-se a Diretoria Geral dos Índios que deveria haver em cada província. O diretor-geral era nomeado pelo imperador, e ele indicava para nomeação pelo presidente da província os ‘diretores parciais’ para cada ‘diretoria’ criada onde houvesse indígenas.” (GOMES, 2014, p. 431)

política do Brasil”. O movimento dos Cabanos contou com a presença maciça dos tapuios, que, insatisfeitos com os rumos da política local nacional, se juntaram com outros segmentos sociais, promovendo uma série de conflitos em várias localidades da Amazônia. Aqui, verificamos mais uma vez o protagonismo dos “indígenas destribalizados”, que se tornaram peças-chave na configuração do cenário social e político na Amazônia na primeira metade do século XIX.

A ação missionária, homologada a partir do Regimento de Missões de 1845, impactou intensamente as populações indígenas na Amazônia ao longo do século XIX. No entanto, essas populações também promoveram ações a partir da utilização das estruturas de dominação missionária a seu favor, ou por meio do ataque ou suborno a essas estruturas. Henrique aponta duas dessas ações:

Mas, em outras situações, foram os próprios índios que se apresentaram às autoridades manifestando desejo de ser aldeados. Entretanto, mesmo quando a iniciativa do aldeamento partia dos índios, a motivação para isso tinha mais a ver com a dinâmica interna dos grupos indígenas do que com o desejo de tornarem-se cristãos e trabalhadores produtivos para a província [...]. Outros grupos indígenas não apenas recusavam a catequese, mas atacavam sempre que podiam os aldeamentos dos capuchinhos, matando ou dispersando índios de outras etnias. (HENRIQUE, 2013, p. 138-140)

Portanto, os aldeamentos não eram somente espaços de exploração, mas também de agência das populações indígenas, apresentando-se desde o período colonial como um instrumento de dominação indígena. Esses espaços tinham como objetivo conduzir as populações indígenas à “civilização”, por meio do trabalho e da catequese. No entanto, em muitos casos, a intenção de se organizar nos aldeamentos partiu dos próprios indígenas, tendo em vista interesses próprios bem definidos: muitas etnias procuravam esses espaços para se protegerem contra outras populações ou para garantirem certos privilégios concedidos pelos administradores aos indígenas. A própria categoria de indígena aldeado, sinônimo de amigo e manso, impedia que os colonizadores lançassem violentos ataques contra essas populações. Ao assumirem a condição de aldeados, tinham interesses próprios que destoavam das intenções do colonizador de explorar ou propagar a sua religião.

Já outros grupos indígenas, diferentemente daqueles que se deslocavam para os aldeamentos de forma passiva, não aceitavam a catequese e promoviam constantemente ataques a essas estruturas. Para Henrique,

Muitos outros índios moravam em sítios fora dos aldeamentos, o que revela que as missões não eram espaço de total controle dos índios pelos religiosos. O fato de viverem em sítios fora das aldeias e não considerarem os aldeamentos como sua residência aponta para um tipo de relação com a espacialidade das missões que escapava à autoridade dos missionários.

Constituía-se, assim, curioso paradoxo em que, muito embora figurassem nas listas das autoridades como reunidos em aldeamentos, os índios viviam fora desses espaços, negando a autoridade dos missionários e diretores. (HENRIQUE, 2013, p. 142)

Henrique (2013) menciona a ação das populações que viviam fora dos aldeamentos, conforme abordamos anteriormente. Desse modo, desde o século XVIII, as populações indígenas construíram espaços próprios como forma de fugir do controle e exploração de administradores leigos e religiosos. Como apontou o autor (2013), este fato contradiz aquela concepção de que os aldeamentos eram espaço de total controle dos colonizadores sobre os indígenas.

1.3 OS KAMBEBA NO SÉCULO XX

O presente subtópico tem como objetivo analisar a presença dos Kambeba no contexto amazônico do século XX. No entanto, nossas análises serão voltadas mais precisamente para a primeira metade deste século, quando se estruturou o chamado indigenismo brasileiro, que seria confrontado na segunda metade pela política indígena. No início do século XX, o Governo Republicano, influenciado pelo pensamento positivista, deu continuidade à política de integração nacional, iniciada no fim do Império. Esta política de integração se efetivou por meio da instalação das linhas telegráficas que ligariam regiões mais afastadas, como a região norte às regiões centrais do Brasil. Com isso, o governo ocuparia as fronteiras, garantindo o controle do território nacional:

Os espaços da fronteira tornavam-se territórios nacionais, os índios e os sertanejos dispersos seriam brasileiros. Como missão “civilizadora” dirigida por engenheiros-militares, os rituais cívicos da Comissão Telegráfica comunicavam aos indígenas as novas tradições e as rotinas a serem adotadas. Com os trabalhos das linhas telegráficas, prosseguiram as explorações geográficas, ampliando o conhecimento científico e cartográfico de toda aquela fronteira. (OLIVEIRA, 2016, p. 107-108)

O governo, ao promover tal política de integração, compreendia que as regiões de fronteiras eram espaços desconhecidos. E seus habitantes, ou seja, as populações indígenas, por habitarem esses espaços, não poderiam ser consideradas como brasileiros por estarem afastados da comunhão nacional, bem como da cultura e dos costumes pátrios. Dessa forma, caberia aos engenheiros e militares a missão de levar para os indígenas a civilização para que

estes, aos poucos, se tornassem brasileiros. A imagem das populações no início do século XX estava associada à selvageria e ao primitivismo, ainda distante da civilização.

Para estar à frente de tal “missão redentora”, ou seja, de chefiar os trabalhos da Comissão das Linhas Telegráficas, foi nomeado o marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, que coordenou primeiramente os trabalhos em Mato Grosso. No de 1907, a instalação das linhas se estenderia para o Amazonas e Acre:

O desconhecimento geográfico das fronteiras, a importância econômica da borracha, a necessidade de controlar a região após a anexação do Acre e de impulsionar o povoamento desses sertões levaram o presidente Afonso Pena a convidar Rondon para chefiar a nova Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 108).

Nessa perspectiva, podemos afirmar que a implantação das linhas telegráficas no Acre e Amazonas tinha interesses geopolíticos e econômicos, na medida em que essas regiões despontavam como principais produtoras de borracha naquele momento.

Para gerenciar os povos indígenas, o governo brasileiro criou no ano de 1910 o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como sustenta Lima (1992, p. 156):

O SPI foi criado no ano de 1910 como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), parte integrante do Ministério da Agricultura, Indústria Comércio (MAIC), além da proteção aos índios, abrangendo as áreas de fixação no campo da mão-de-obra rural não estrangeira notadamente a que se supunha era descendente da escravidão, por meio de um sistema de controle do acesso à propriedade e treinamento técnico da força de trabalho, efetivado por meio de unidades de ação denominados centros agrícolas.

O SPI foi criado dentro de uma estrutura governamental que tratava de questões ligadas à produção e ao desenvolvimento econômico. Desse modo, a política indigenista realizada a partir do SPI, associou novamente a questão da exploração da mão-de-obra e protecionismo indígena. Ou melhor, o discurso da proteção, mascarava a intenção do Estado, que era a exploração das populações indígenas. Os objetivos da política indigenista realizada pelo SPI eram os seguintes:

A ação indigenista teria por finalidades: a) estabelecer a convivência pacífica com os índios; b) agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influir de forma “amistosa” sobre a vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) poder acessar ou produzir bens econômicos nas terras dos índios; h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 112-113)

Verificamos que o SPI tinha como princípio ideológico o positivismo⁹. Assim, seus objetivos giravam em torno da ideia de civilização e integração. Tendo em vista os pressupostos positivistas, o SPI montou toda uma estrutura que tinha como objetivo a proteção das populações indígenas: “Os indígenas estavam à mercê dos chefes de postos, que pelo regime tutelar tinham poderes legais” (BRIGHENTI, 2015, p. 110). O SPI instituiu postos nas áreas indígenas, administrados por funcionários não-índios que ficariam responsáveis pela tutela legal dos indígenas, estabelecida a partir do Código Civil de 1916:

A administração da vida indígena impôs uma definição legal (jurídica) de índio, formalizada no Código Civil de 1916 e no Decreto nº 5.484, de 1928. Os indígenas passaram a ser tutelados pelo Estado, um direito especial implicando um aparelho administrativo único, mediando as relações índios-Estado-sociedade nacional. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 114).

A partir da promulgação do Código Civil de 1916, o Estado passaria a exercer a tutela das populações indígenas. Caberia aos chefes dos postos indígenas o controle sobre a vida e territórios indígenas em todo o país.

Com a vigência do Estado Novo, comandado por Getúlio Vargas, a política indigenista passa por outras mudanças:

Em agosto de 1940, o presidente Getúlio Vargas visitou a aldeia dos índios Karajá na Ilha do Bananal, no Brasil Central. Foi o primeiro presidente brasileiro a visitar uma área indígena, ou o Oeste da nação nesse sentido. Três anos antes ele havia dissolvido o Congresso e abolido todos os partidos políticos, proclamando um Estado Novo compromissado com o desenvolvimento e a integração nacional. Como parte de seu projeto multifacetado de construção de um Brasil novo – mais independente economicamente, mais integrado politicamente e socialmente mais unificado, Vargas voltou-se para o valor simbólico dos aborígenes. (GARFIELD, 2000, p. 14)

O Estado Novo reforçou o projeto de integração como pressuposto para o desenvolvimento e progresso nacional. Desse modo, o projeto de Vargas voltaria sua atenção para a exploração dos interiores, ou sertões do país. Estes passaram a ser considerados como regiões com um grande potencial: “Sob os cuidados do governo federal, afirmavam funcionários do Estado Novo, o potencial do sertão não mais seria desperdiçado. A extração

⁹ O positivismo é uma corrente ideológica inspirada no ideal de progresso contínuo da humanidade. O pensamento positivista postula a existência de uma marcha contínua e progressiva e que a humanidade tende a progredir constantemente. O progresso, que é uma constatação histórica, deve ser sempre reforçado, de acordo com que Augusto Comte criador do positivismo, chamou de Ciências Positivas. As Ciências Positivas teriam a sua mais forte expressão na Sociologia, ciência da qual Comte é considerado o fundador. Essa teoria ressoou na política brasileira, mais especificamente no início do período da Primeira República, pois o marechal Deodoro da Fonseca (primeiro presidente do Brasil) e outros políticos que participaram do governo tinham fortes influências positivistas. Disponível em: <https://www.brasilescola.uou.com.br>. Acesso em: 16 de abril de 2021.

dos preciosos recursos naturais e humanos do sertão asseguraria a prosperidade da nação.” (GARFIELD, 2000, p. 14) Se essas regiões despontavam como regiões promissoras, as populações que as habitavam passaram a ser consideradas também como atores sociais de grande relevância para a nação, e, desta maneira, foram atribuídas novas imagens aos indígenas:

O Estado Novo representou a relação entre os índios e o Estado-Nação numa ótica romântica. Em 1934, consagrando um ícone cultural, Vargas decretou que o dia 19 abril seria o Dia do Índio. Nos anos seguintes, o Dia do Índio ocasionou numerosos eventos culturais e cerimônias públicas. Numa verdadeira blitz, o Estado organizou exposições em museus, programas de rádio, discursos e filmes sobre o índio. (GARFIELD, 2000, p. 18)

Se nos primeiros anos do século XX, os indígenas foram vistos como populações ainda em estado de selvageria, no Estado Novo a imagem destas populações passou a ser vista de forma positiva, e a partir de uma perspectiva romântica. O governo de Vargas passou a promover campanhas de valorização das populações indígenas bem como de seus costumes e aspectos socioculturais. Incentivaram produções no campo da literatura que retratavam as populações indígenas como os primeiros habitantes do território nacional e que auxiliaram os colonizadores com seu trabalho na construção da nação. As produções literárias também enfatizavam a contribuição das populações indígenas na formação da personalidade passiva e cordial do povo brasileiro.

Outra imagem atribuída aos indígenas no Estado Novo foi a de sentinela, ou guardião das fronteiras:

Conquista e fortificação foram temas que preocuparam os brasileiros durante a época turbulenta da Segunda Guerra Mundial. A guerra, na qual o Brasil entrou formalmente em 1942, proporcionou um constante pano de fundo para as imagens projetadas do índio. Sempre fiéis ao Brasil, os índios mais uma vez estavam provando do seu patriotismo, contribuindo para os esforços de guerra através da produção agrícola e de borracha. A retórica do governo sublinhava que, dado o amor do índio a seu território, seu amor ao Brasil seria uma “simples extensão” [...] Quem poderia proteger melhor as fronteiras desprotegidas e “espaços vitais” das “nações cobiçosas” que buscavam um depósito para seus “excessos de população” do que o índio? Rondon, orgulhoso da força e patriotismo indígena, endossou o serviço militar para os índios. (GARFIELD, 2000, p. 22)

Na década de 1940, os povos indígenas foram utilizados como mão de obra pelo governo brasileiro para a exploração da borracha na Amazônia. O cenário de exploração dos contingentes indígenas no período da economia da borracha teve como justificativa a utilização da imagem do indígena patriota, o qual, desde o início da colonização, ajudou a construir a nação por meio da sua força de trabalho. Esta imagem do indígena como um herói

nacional não refletia a realidade desumana vivenciada pelos grupos indígenas na Amazônia. Se antes os povos indígenas tinham um ritmo ou uma dinâmica de vida própria, com a exploração da borracha foi constatada uma profunda mudança no modo de vida das populações indígena na Amazônia. Os indígenas foram submetidos novamente a uma realidade desumana, que misturava servidão, escravidão e, conseqüente, o extermínio de inúmeras etnias. Muitos são os relatos de etnias na região do Médio e Alto Solimões que foram submetidas ao trabalho escravo. Conforme Faulhaber:

Foi a época da formação de "colônias indígenas", onde, segundo os naturalistas, os Miranhas foram submetidos a um sistema de exploração do trabalho para a extração do caucho [...] Os Miranhas e Uitotos são provenientes da região entre o Putumayo e Caquetá, onde na virada do século XX o caucho foi extraído empresarialmente pela Amazon Rubber Company (Casa Arana), tendo por base um sistema de superexploração e de dominação dos índios forçando-os até à exaustão ao trabalho extrativista. (FAULHABER, 1997, p. 90-91)

De acordo com Faulhaber (1997), desde o início da exploração da borracha na Amazônia, os povos indígenas da região do Médio e Alto Solimões foram forçados a entrar na dinâmica do trabalho escravo. Os Miranhas e os Uitotos são apenas dois exemplos de etnias que sofreram na pele as adversidades resultantes das influências e das exigências do mercado internacional, que provocou muitos desastres para a Amazônia e suas populações. Com isso, entende-se que, no período do Estado Novo, o indígena como herói nacional era na verdade a vítima de um sistema político e econômico que promoveu seu extermínio, num período em que contraditoriamente suas imagens eram associadas ao que era de mais importante para a nação. Igualmente, os indígenas como guardiões de fronteira foi outra imagem utilizada pelo Estado Novo para garantir o controle do território: o estado passou a utilizar os indígenas como “murallas vivas” na proteção contra os invasores, por serem estes patriotas que poderiam sacrificar suas vidas em defesa da pátria.

No Estado Novo, a política indigenista promovida pelo Governo de Getúlio Vargas se realizava em meio a uma dualidade, como sustenta Garfield:

Neste mesmo espírito de boa vontade, o regime Vargas enobrecia os seus tutelados, dotando de prestígio cultural os grupos indígenas ao consagrá-los como os primeiros brasileiros. Mas, ao mesmo tempo, a tutela e outras políticas paternalistas endossadas pelo regime Vargas possibilitavam o abuso e a repressão pelo Estado. O sistema de tutela permitiria o descuido sistemático dos interesses indígenas; políticas foram implementadas pelo Estado sem consulta aos grupos indígenas, considerados incompetentes para cuidar de seus próprios assuntos. (GARFIELD, 2000, p. 22)

Na medida em que se promovia uma política de valorização das populações indígenas, por meio de uma construção da imagem positiva, o governo Vargas dava continuidade às ações de exploração e violência destas populações. As ações eram praticadas pelo SPI, que continuava promovendo desmandos junto às populações indígenas e em seus territórios. No entanto, mesmo em meio a essa complexa estrutura indigenista estatal, as populações indígenas procuraram promover estratégias e ações que apontaram para o seu protagonismo diante de política indigenista do Estado Novo:

Grupos indígenas engajaram-se num projeto do Estado que tentava programar seu destino. Alguns índios rejeitaram totalmente a política governamental. Outros colaboraram com os esforços do Estado para “civilizar” a fronteira, aliando-se aos funcionários do SPI, que lhes ofereciam a promessa de uma vida melhor. Contudo, outros abraçaram a retórica indigenista do Estado Novo, apesar de criticarem a atuação do Estado e de proporem alternativas. (GARFIELD, 2000, p. 25)

Uma das estratégias utilizadas pelos indígenas foi a possibilidade de atuarem como funcionários nas estruturas indigenistas, como afirma João Pacheco de Oliveira (2016, p.273): “O modo mais forte de envolvimento foi a incorporação de índios como funcionários, instrumentalizados como mediadores pela administração”. Tal fato nos remete para o protagonismo das populações indígenas na primeira metade do século XX. Assim como nas outras etapas, as populações indígenas instrumentalizavam as estruturas de dominação a seu favor. Desse modo, os funcionários indígenas, tomando conhecimento dos desmandos feitos pelos altos funcionários estatais, iniciaram um movimento de protesto e indignação que foi ponto de partida para o movimento indígena nacional, que teve sua origem nas últimas décadas dos anos de 1970.

Os crimes praticados pela política indigenista da primeira metade do século XX passaram a ser constantemente denunciados pelos funcionários indígenas. O SPI chegou ao final da sua atuação sendo investigado pelos crimes contra as populações indígenas, a ponto de, no ano de 1967, ser substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no contexto da Ditadura Militar. Esse foi outro momento em que se verificou não somente os crimes e desmandos cometidos pela política desenvolvimentista dos militares, mas também a agência das populações indígenas. Este contexto e as ações das populações indígenas serão objeto de nossas reflexões no próximo capítulo.

CAPÍTULO II: ASPECTOS E ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL E NO AMAZONAS

O presente capítulo tem como objetivo analisar a trajetória e os desdobramentos do movimento indígena no Brasil e no Amazonas a partir da década de 1970. O movimento dos indígenas que se organizou no Brasil e, conseqüentemente, no Amazonas a partir década de 1970, sendo a continuação de uma política indígena realizada por essas populações desde os primeiros contatos com os colonizadores. Esta mobilização indígena foi uma resposta à política desenvolvimentista da Ditadura Militar. Dessa maneira, para adentrarmos na análise dos aspectos desse movimento, será necessário retomar o contexto político, econômico e social do Brasil do final do século XX e as implicações para a emergência do movimento indígena.

2.1 A QUESTÃO INDÍGENA NO PERÍODO DA DITADURA MILITAR E SUAS IMPLICAÇÕES NA AMAZÔNIA

Na primeira metade do século XX, as populações indígenas estavam sob a influência protecionista do Estado, que promovia a política de integração dessas populações na sociedade nacional. Dessa maneira, o Estado, influenciado pela ideologia do positivismo, entendia que era preciso “proteger” o indígena, para que este, aos poucos, e por meio de um processo de integração, se tornasse um bom “cidadão brasileiro”. Para concretizar o projeto positivista, o indigenismo estatal oficial criou em 1910 o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que foi responsável pelas questões indígenas no Brasil:

O segundo momento ficou caracterizado pela criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) através do Decreto n.º 8.072, de 20 de junho de 1910 (até 1918 era designado como Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais), quando o Estado centraliza a ação indigenista na esfera federal e organiza toda uma burocracia para atuar com os povos indígenas. (BRIGHENTI, 2015, p. 111).

Por meio do seu órgão indigenista oficial, o Estado elaborou uma complexa estrutura burocrática que centralizou na esfera federal a atuação junto às populações indígenas. A estrutura indigenista compreendia a criação de postos e de funcionários para a sua administração. Os funcionários estatais administravam desde questões fundiárias até outros aspectos práticos da vida dos indígenas, a exemplo do próprio direito de se locomoverem até para viajar, dependiam de autorização dos funcionários indigenistas.

Os funcionários eram indivíduos não indígenas, que assumiam as mais altas funções dentro do órgão. Amparados pela força do Código Civil de 1916¹⁰, estavam livres para cometer os mais diversos abusos contra os povos indígenas em seus territórios. O Código Civil de 1916 foi mais um dispositivo jurídico indigenista, que considerou estes sujeitos como indivíduos incapazes de exercer a cidadania, e, por isso, deveriam ser tutelados e protegidos pelo Estado: “O Código Civil (3.071, de 1/1/1916, artigo 6, IV) definiu os indígenas brasileiros como relativamente incapazes, sendo necessário exercer poder tutelar sobre os povos indígenas”. (CRUZ, 2018, p. 34) Assim, a tutela sobre os indígenas estava justificada por força de lei, o que abriu espaço para os desmandos dos funcionários indigenistas nos territórios e aldeias indígenas.

Os funcionários do SPI, tanto os que atuavam em nível federal, quanto os que administravam os postos em nível regional, se comportavam como juízes, aplicando aos indígenas as mais duras sanções e punições. Nos territórios indígenas¹¹ eram cometidas negligências em relação aos recursos minerais e naturais, cuja exploração foi facilmente liberada para os empresários, deixando para trás destruição e degradação do meio natural com o qual essas populações estabeleciam uma relação de comunhão e respeito: compreendem o território não como apenas como um espaço físico e geográfico, mas pela noção de territorialidade¹². Todos os desmandos dos funcionários foram evidenciados a partir do Relatório Figueiredo.

O Relatório Figueiredo foi produzido no ano de 1967, pelo procurador Jader de Figueiredo Correa, a pedido do ministro do interior, Afonso Augusto de Albuquerque Lima. E

¹⁰As referências às populações indígenas no Código Civil de 1916 encontram-se no artigo 6º no inciso IV: Eis o que diz o Código: Art. 6º. São incapazes relativamente a certos atos. IV. Os silvícolas. Parágrafo único: Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que forem adaptando à civilização do país (LEI N. 3.071, de 1º de janeiro de 1916). Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 01 de março de 2020.

¹¹ Para as populações indígenas o território é compreendido da seguinte maneira: “Território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva. A terra é também um fator fundamental de resistência dos povos indígenas. É o tema que unifica, articula e mobiliza todos, as aldeias, os povos e as organizações indígenas, em torno de uma bandeira de luta comum que é a defesa de seus territórios. O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos. Para eles, o território é o habitat onde viveram e vivem os antepassados. O território está ligado às suas manifestações culturais e às tradições, às relações familiares e sociais”. (LUCIANO, 2006, p. 100-101)

¹² A territorialidade *par excellence* é a localidade, ou seja, a casa o pequeno espaço e o estado herdado, em que as relações próximas e diretas são reforçadas pelo pertencimento a uma genealogia comum, à mesma matriz, real ou suposta, que serve de base para o espaço físico. Da combinação de categorias ideológicas de pertencimento e de origem, de um lado, com categorias espaciais de território e localidade, de outro, emerge a cidadania, ou seja, a capacidade de usufruir da casa, de excluir forasteiros deste usufruto, o direito à proteção e o acesso a uma gama de bens e recursos coletivos situados no espaço assim delimitado. (MBEMBE, 2001, p. 193-194).

descreveu os atos de violências contra os indígenas praticados por latifundiários e funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) durante sua atuação, mais precisamente nas décadas de 1940, 1950 e 1960. O relatório foi analisado pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), criada por uma ação presidencial no ano de 2010. Essa comissão tem sido encarregada de estudar as violações dos Direitos Humanos que ocorreram no Brasil nos períodos de 1947 a 1988. Seguem trechos do relatório:

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana. É espantoso que existe na estrutura administrativa do país repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade. Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça. (BRASIL, Relatório Figueiredo, 1968, p.2)

E ainda:

Nêsse regime de e cutelo viveu o SPI muitos anos. A fertilidade de sua cruenta história registra até crucificação, os castigos físicos eram considerados fato natural nos Postos Indígenas. Os espancamentos, independentemente da idade ou sexo, participavam da rotina e só chamavam atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam invalidez ou morte. Havia alguns que requintavam a perversidade, obrigando pessoas a castigar seus entes queridos. Via-se, então filho espancar mãe, irmão bater em irmã e, assim por diante. (BRASIL, Relatório Figueiredo, 1968, p. 3)

O relatório deixou claro os que os crimes cometidos pelos funcionários do SPI eram os mais diversos e cruéis como os assassinatos em massa, tortura e escravidão, inclusive de crianças, abuso sexual, dentre outros que atentavam contra a dignidade da pessoa humana. A política indigenista da primeira metade do século XX não realizou o seu objetivo de proteger e assistir às populações indígenas, mas, ao contrário, continuou a exploração e o extermínio milenar das diversas etnias nas várias regiões do país.

Diante de tais denúncias, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no ano de 1967, que, no governo dos militares, estava subordinada ao Ministério do Interior. A FUNAI foi criada com a missão de reverter os escândalos de corrupção, esbulhos de terra e renda, além de denúncias de violações de direitos humanos e de outros crimes. Embora o discurso e os objetivos continuassem voltados para o protecionismo e assistência aos indígenas, o que aconteceu de fato foi a militarização da política indigenista, que passou a ser tratada como questão de segurança nacional. Para além disso, a FUNAI atuou em comunhão com a política desenvolvimentista dos militares, flexibilizando as leis para a implementação de grandes empreendimentos nas áreas indígenas:

A mudança implementada pelo governo militar na política indigenista fez com que a FUNAI atuasse em plena afinidade com aparelhos governamentais responsáveis por implementar políticas de construção de estradas e hidrelétricas, expansão de fazendas e extração de minérios, como o Conselho de Segurança Nacional, o plano de Integração Nacional. O INCRA, e o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM). (JÚNIOR; PEREIRA, 2019, p. 35)

Como analisamos acima, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi vinculada ao Ministério do Interior e compactuou com a realização e implementação do programa de governo dos militares, que objetivava: “[...] a partir do golpe de 1964 e sob a concepção de expansão das fronteiras, políticas de grandes obras e integração nacional, os interesses privados são favorecidos diretamente pelo Estado.” (PRADO, 2018, p. 85) Esse programa de desenvolvimento nacional favorecia claramente o capital internacional e os interesses privados e tinha como proposta a construção de grandes obras que se espalharam para várias regiões do país. No entanto, a realização dessas obras impactaria diretamente a vida das populações indígenas, cujas terras estariam no caminho das novas frentes de “desenvolvimento econômico” planejadas pelos militares para a nação. Dentro desse contexto, os indígenas passaram a ser tratados como um problema a ser resolvido.

As populações indígenas passaram a ser vítimas de perseguições e violências físicas, sendo vistas pelos militares como *inimigos internos*, que precisariam ser expulsos, combatidos e exterminados. Somente assim, suas terras estariam livres para a realização dos projetos e obras, que no discurso dos militares seriam o ponto de partida para o desenvolvimento econômico da nação.

Para além da violência física, os militares se apoiavam num aparato jurídico-administrativo que tratava das questões indígenas no Brasil. Um desses instrumentos jurídico-administrativo criado no período da Ditadura Militar foi o projeto de emancipação, cuja proposta consistia no seguinte:

Esse projeto, associado como estava ao processo de ocupação induzida (invasão definitiva seria talvez uma expressão mais correta) da Amazônia, consistia na criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio. O propósito era emancipar, isto é, retirar da responsabilidade tutelar do Estado os índios que se teriam tornado não-índios, os índios que não eram mais índios, isto é, aqueles indivíduos indígenas que “já” não apresentassem “mais” os estigmas de indianidade estimados necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania. (CASTRO, 2006, p. 2)

O projeto de Emancipação estava ligado ao projeto desenvolvimentista e tinha claramente como objetivo favorecer a realização das obras nas terras indígenas sem

empecilhos jurídicos. Tinha como proposta retirar a tutela daqueles indivíduos ou grupos que não se reconheciam ou que não tinham mais as características indígenas, segundo a ótica dos militares. Retirada a tutela, essas populações e indivíduos não mais possuiriam o chamado regime especial de cidadania, que era outorgado pelo Estado às populações indígenas, conforme aponta Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 3): “Esse pessoal não é mais índio, nós lavamos as mãos. Não temos nada a ver com isso. Liberem-se as terras para o mercado, deixem eles negociarem sua força de trabalho no mercado”. Dessa maneira, desfeita a tutela, o Estado estava livre para realizar, sem impedimento legal, seu projeto nos territórios indígenas.

Outro instrumento criado no âmbito político-administrativo para tratar das questões indígenas no período da Ditadura Militar foi o Estatuto do Índio, de 1973:

Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. [...] Art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei. [...] § 2º Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas.[...] Art. 16. Os contratos de trabalho ou de locação de serviços realizados com indígenas em processo de integração ou habitantes de parques ou colônias agrícolas dependerão de prévia aprovação do órgão de proteção ao índio, obedecendo, quando necessário, a normas próprias. [...] Art. 42. Cabe ao órgão de assistência a gestão do Patrimônio Indígena, propiciando-se, porém, a participação dos silvícolas e dos grupos tribais na administração dos próprios bens, sendo-lhes totalmente confiado o encargo, quando demonstrem capacidade efetiva para o seu exercício. [...] Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais. (BRASIL, Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973)

O Estatuto do Índio de 1973 orientou a política indigenista realizada pelos militares para os povos indígenas no Brasil. No primeiro artigo, verificamos a continuidade de uma política de integração que concebia os indígenas como populações que precisariam sair do estado de selvageria e atraso rumo à civilização e ao progresso. Por estarem afastados da comunhão nacional, os povos indígenas não eram considerados cidadãos brasileiros, mas poderiam aos poucos sair dessa condição, tornando-se indígenas integrados e, com isso, cidadãos brasileiros de fato.

Ao contingente indígena considerado não integrado, o Estatuto estabelecia um regime tutelar exercido por meio do Estado através do órgão indigenista, no caso a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que ficou responsável por tratar das questões das terras, do

trabalho, do patrimônio e dos bens indígenas, da educação e por todos os outros aspectos da vida dessas populações.

O Estatuto do Índio de 1973, por meio da imposição de um regime tutelar legal, considerou os povos indígenas como incapazes de exercerem uma cidadania plena, como crianças que dependem dos seus pais ou responsáveis para realizarem qualquer atividade, isto é, sem possuírem autonomia. Desse modo, os militares, amparados por esses instrumentos jurídico-administrativos, estavam livres para concretizarem seus projetos nos territórios indígenas.

O Governo dos Militares começou a considerar a região Amazônica como estratégica dentro dos seus projetos desenvolvimentistas:

O anúncio da "Operação Amazonas" foi um acontecimento extremamente importante na abertura da Amazônia brasileira. No final dos anos 60, ficou claro que o Governo brasileiro se interessava por uma abordagem integrada, e não fragmentária, para o desenvolvimento da Bacia Amazônica. Um Ministro de destaque no Governo, Castelo Branco declarou em 1967 que "o Brasil resolveu aceitar o desafio amazônico e vai ocupar e explorar a área". (DAVIS, 1978, p. 64)

O projeto militar compartilhava da ideia de que a Amazônia era afastada das outras regiões do Brasil, que precisaria ser integrada. Os militares disseminavam o discurso de que a Amazônia seria um vazio demográfico que precisaria ser ocupado e colonizado como forma de “proteger” e desenvolver a região para o bem da nação: “A política dos governos militares para a Amazônia, utilizou o lema ‘ocupar para não entregar’, como se aquela imensa região fosse um ‘vazio demográfico’”. (SANTANA, 2009, p. 3) Na prática, tal concepção provocou profundas mudanças socioambientais na Amazônia, que historicamente se tornou um laboratório de projetos de desenvolvimentos pensados a partir de atores sociais externos, conforme sustentam Rapozo e Silva:

A política de integração regional significou uma tentativa de dar homogeneidade às estruturas socioeconômicas. Neste sentido o papel do Estado brasileiro foi o de impor um processo forçado de modernização acelerada através da crença nos programas de desenvolvimento e valorização econômica sem ater-se às consequências socioambientais deste processo, profundamente contextualizadas no modo de vida das sociedades locais. (RAPOZO; SILVA, 2013, p. 8)

A partir desses discursos preconceituosos, que se concretizaram na imposição de projetos que trouxeram poucos benefícios econômicos e muitos desastres para as populações Amazônicas, verificou-se no Brasil na década de 1960 a intensificação desses projetos desenvolvimentistas para a Amazônia, como afirma Miranda:

Dentre os projetos podemos citar a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), criada no ano de 1966. A SUDAM tinha objetivos desenvolvimentistas para região como a busca pelo potencial econômico da região; incentivo ao desenvolvimento; formação de grupos populacionais estáveis; especialmente nas fronteiras; adoção de uma política imigratória para a região, com aproveitamento de excedentes populacionais de outras regiões brasileiras, especialmente o nordeste; aproveitamento dos recursos naturais da região, mas somente incentivando a economia extrativista; incentivo a expansão da agricultura; qualificação da mão de obra da região; uso de recursos federais e privados para promover o desenvolvimento [...] Também nessa linha, a ditadura militar lançou a SUFRAMA (Superintendência da Zona Franca de Manaus), em 1967; o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma agrária) e o PIN (Plano de Integração Nacional), em 1970; dentre outros organismos que tinham como fim: colonizar, ocupar, desenvolver, integrar e descobrir a Amazônia, promovendo o progresso no Brasil [...] O projeto da Transamazônica surge, então, para possibilitar a integração nacional almejada e fazer com que o acesso à esta região, tida antes como misteriosa, seja viável, funcionando como alternativa complementar às vias fluviais. (MIRANDA, 2018, p. 78-80)

Nessa esteira, um dos primeiros projetos imposto para a Amazônia foi a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM)¹³, criada ano de 1966. A SUDAM tinha como objetivo desenvolver o potencial econômico da região. Para concretizá-lo, era necessário promover a ocupação da Amazônia por meio de uma política migratória de pessoas vindas de outros estados do país, especialmente do Nordeste; aproveitar dos recursos naturais da região, exclusivamente pela prática extrativista; expansão da agricultura e a qualificação da mão de obra regional. Desse modo, os objetivos da SUDAM, bem como as ações concretas planejadas para alcançar tal objetivo, estavam em comunhão com a política desenvolvimentista, que foi positiva para os militares e prejudicial para a Amazônia e para as suas populações.

Ainda nesta direção, o Governo Militar criou, no ano de 1967, a Superintendência da Zona Franca de Manaus (SUFRAMA)¹⁴, que também tinha como objetivo o desenvolvimento econômico regional, bem como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

¹³ “Entidade autárquica vinculada ao Ministério do Interior, criada pela Lei n. 5.173 de 27 de outubro de 1966, em substituição à Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA). Com a função de coordenar a ação federal na região Amazônica, é a principal encarregada de elaboração e da execução do Plano de Valorização Econômica desta última, diretamente ou mediante convênios com entidades públicas ou privadas, e utilizando como agente financeiro o Banco da Amazônia S.A. Foi extinta a 24 de agosto de 2001, no Governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), e substituída pela Agência de Desenvolvimento da Amazônia (ADA), sendo, no entanto, recriada no início de 2007, no Governo Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011)”. Disponível em: <https://www.fgv.br>. Acesso em: 06 de fevereiro de 2021.

¹⁴ “A SUFRAMA (Superintendência da Zona Franca de Manaus), entidade autárquica, foi criada pelo Decreto n. 61.244, de 28 de agosto de 1967, com uma função bem definida de organizar e administrar a Zona Franca de Manaus, desde a criação de uma infraestrutura apropriada para a instalação das empresas a distribuição e de cotas de importação”. (NASCIMENTO, 2004, p.167).

(INCRA)¹⁵, criado no ano de 1970, com o objetivo de desenvolver o setor rural e também continuar o avanço do projeto colonizador na Amazônia. No mesmo ano de 1970, o Governo Militar, sob a liderança do General Emílio Garrastazu Médici, instituiu o Programa de Integração Nacional (PIN)¹⁶, que também seguia o mesmo itinerário ideológico de promover o desenvolvimento da região norte e nordeste, por meio de grandes projetos de colonização, integração e desenvolvimento regional.

Para promover a integração da região, os militares colocaram em prática a construção da Transamazônia¹⁷, que tiraria a região do estado de “desconhecimento” em relação à Federação. Nesse sentido, a Transamazônia representaria o primeiro passo para a concretização desse projeto.

É importante salientar que naquele momento os militares mantinham um conflito acirrado com aqueles que faziam oposição ao regime, sendo comumente denominados de comunistas. E havia a suspeita por parte dos militares que as populações indígenas, por oposição à sua política, estivessem alinhadas às guerrilhas de ideologia comunista: “A ideia de uma constante presença de um inimigo interno, fez do índio um dos principais objetos de controle e vigilância”. (TRINIDAD, 2018, p. 271) Tendo em vista o perigo que as populações indígenas representavam para a política desenvolvimentista, os militares puseram em prática a perseguição e a violência.

Junior e Pereira (2019) assinalam que o governo militar promoveu, em diferentes etapas, a perseguição, a prisão arbitrária, a tortura e o homicídio de indivíduos e grupos que representassem ameaça ao regime. Estes vieram à tona por meio de denúncias, relatos e testemunhos de etnias indígenas que foram completamente massacradas e submetidas a trabalhos forçados durante a vigência da Ditadura Militar, como parte de uma política de Segurança Nacional.

Em muitos jornais de circulação regional e nacional, periódicos e informativos ligados às associações indígenas e indigenistas, encontramos os relatos das situações de negligência e

¹⁵ “Criado no ano de 1970, pelo Decreto-lei n. 1.110, o INCRA é uma autarquia que veio a substituir e assumir as atribuições de duas instituições então existentes: o INBRA (Instituto Brasileiro de Reforma Agrária) e o INDA (Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário). Um dos objetivos do governo militar com a unificação dos dois órgãos, que tinham, respectivamente, as funções de promover a reforma agrária e de desenvolver o setor rural, era avançar no projeto de colonização da Amazônia”. (PENNA, ROSA, 2015, p. 60)

¹⁶ “Programa governamental instituído pelo Decreto n. 1.106 de 16 de junho de 1970, durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici. Tinha por objetivo implementar obras de infraestrutura econômica e social no Norte e no Nordeste do país”. Disponível em: <https://www.fgv.br>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2021.

¹⁷ Souza (2015) aponta que rodovia Transamazônica começou a ser construída no ano de 1970, sob o governo de Emílio Garrastazu Médici. Esta rodovia foi planejada para atravessar o Brasil no sentido Leste-Oeste despertava a euforia em diversos setores, com a possibilidade da integração rodoviária e ocupação da Amazônia por nordestinos flagelados pela seca e por sulistas sem-terra.

exploração a que as populações indígenas foram submetidas. Esses relatos eram provenientes de várias regiões do Brasil. Muitas dessas fontes foram encontradas na pesquisa realizada no Arquivo Histórico da Prelazia de Tefé¹⁸, no mês de novembro de 2020.

No Boletim do CIMI, do mês de maio, do ano de 1975, verificamos a seguinte notícia:

Índios denunciam grave situação no sul de Mato Grosso: A apropriação das terras indígenas por parte de fazendeiros, prisão e espancamento de índios e a interferência de uma companhia madeireira em área indígena são fatos que estão acontecendo nos postos de Limão Verde, Caiuá, Teiquê, todos na região sul de Mato Grosso [...]. Os fatos que estão acontecendo no sul de Mato Grosso, não são os primeiros e nem os mais graves. Fazem parte de ampla escalada de ataques vindos das frentes “civilizadas” de fazendeiros, empresas agro-pastoris e madeireiras, estradas e projetos de colonização. (BOLETIM DO CIMI, 1975, pp. 1-9).

Na notícia acima, temos a denúncia feita pelos grupos indígenas de Mato Grosso. Os povos indígenas desse Estado foram duramente impactados com a implementação de grandes obras durante o período da Ditadura Militar. Os indígenas da etnia Bororo e Xavante denunciaram fazendeiros e madeireiros que invadiram suas terras praticando os mais variados crimes, como prisões, espancamentos e exploração das riquezas naturais. Esses crimes eram cometidos sem nenhuma punição, porque tinham proteção e apoio dos funcionários da FUNAI, que facilitavam tais práticas. Ainda nesse informativo do CIMI, foi possível identificar a atuação negligente do órgão indigenista cometida contra as populações indígenas do Mato Grosso. Eis o trecho da matéria: “Segundo os índios há no posto de Limão Verde, próximo ao Município de Aquidauana, um fazendeiro que faz frequentes incursões na reserva indígena, com total ‘proteção’ do Delegado da FUNAI em Campo Grande, Alberto de Castro”. (BOLETIM DO CIMI, 1975, p. 1-9)

A FUNAI atuava com negligência em relação à defesa dos direitos das populações indígenas. Foram muitos os relatos de invasões de terras indígenas por fazendeiros, apoiados claramente pelos funcionários da FUNAI. Os indigenistas facilitavam a invasão dos territórios indígenas para a exploração dos recursos naturais e dos próprios corpos dos indígenas, por meio da exploração da mão de obra. Esta situação também foi vivenciada por outras etnias ao longo do território nacional, como veremos mais adiante.

¹⁸ Esta pesquisa foi realizada durante o mês de novembro do ano de 2020, no arquivo da Prelazia de Tefé. O arquivo da Prelazia de Tefé, localizado nas dependências do edifício Dom Joaquim, onde também se encontra a sede da Rádio Educação Rural de Tefé. Neste arquivo estão armazenados documentos pertencentes à Igreja Católica e suas pastorais. As fontes sobre as temáticas indígena foram encontradas no setor de documentação da Pastoral Indigenista, que é aquela que atua junto às populações indígenas na região, também chamada de Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

As denúncias dos crimes contra as populações indígenas seguem ao longo do transcorrer do período da Ditadura Militar. No Boletim do CIMI do ano de 1979, identificamos a seguinte notícia:

Aracruz (ES) – Guaranis e Tupiniquis de Caieiras Velhas, neste município, tomaram posse de uma densa mata, de aproximadamente 40 alqueires, sob o domínio da Aracruz Florestal, parte do seu antigo território [...] Há cerca de dez anos, as terras das sesmarias doada aos Tupiniquis no século XIX foram ocupadas pelos eucaliptais da Aracruz Florestal, que abastece a fábrica de celulose da empresa com produção anual de 400 mil toneladas; os índios foram obrigados a viver exclusivamente da pesca do rio Piraquê-Açu [...] Agora, com o escasseamento dos peixes (provado segundo o cientista Augusto Ruschi, pela poluição da fábrica de celulose), os Tupiniquis estão passando sérias privações em Caieiras Velhas, onde vivem 50 famílias. (BOLETIM DO CIMI, 1979, p. 39)

A matéria nos traz a situação vivenciada pelos indígenas das etnias Guaranis e Tupiniquis do Espírito Santo, no ano de 1979. Esses indígenas estavam vivenciando na prática os impactos dos projetos desenvolvimentistas militares. Essas etnias estavam travando uma guerra contra a empresa Aracruz Florestal¹⁹. Para extrair a matéria-prima, a multinacional Aracruz estimulou a monocultura do eucalipto, o que impactou diretamente as terras dos indígenas Guaranis e Tupiniquis, que passaram a lutar pelas suas terras, sistematicamente degradadas pela ação predatória dessa empresa. A Aracruz Celulose invadiu o território milenar dos Tupiniquis e Guaranis, provocando a degradação do meio ambiente e, conseqüentemente, a escassez dos recursos naturais essenciais para a sobrevivência desses dois grupos.

Conforme o Boletim do CIMI, as cinquenta famílias Tupiniquis do município de Caieiras Velhas, estavam passando inúmeras privações, porque não mais tinham os frutos e a caça das matas, desfigurada pela presença morta dos eucaliptos. Nem os peixes do rio Piraquê-Açu, agora poluído pelos agentes químicos utilizados na fabricação de papéis, conseguiram sobreviver. Diante da ameaça de morte e extermínio, Guaranis e Tupiniquis não tiveram medo de denunciar os desmandos e os crimes cometidos pela política desenvolvimentista do Governo Militar.

No Boletim do CIMI em 1980, temos outra matéria:

¹⁹ “A empresa Aracruz Celulose foi fundada no ano de 1972 no Espírito Santo. Durante os primeiros 16 anos, de 1968 até 1984, tênues eram os limites entre a Aracruz e o Estado Ditatorial. Diretores e dirigentes empresariais vieram de órgãos públicos sob intervenção federal, ou fizeram caminho contrário, saindo da empresa para ocuparem cargos públicos. A primeira fábrica surgiu após uma bem sucedida negociação do grupo Lorentzen, da Noruega, orquestrado com JackkPoyry, da Finlândia, e com Billerud-A.B. da Suécia, com a ditadura militar do general Ernesto Geisel. O Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico (BNDE, à época) financiou US\$ 337 milhões do total de US\$ 536 milhões do empreendimento, inaugurado com a presença do presidente Geisel.” (SILVESTRE; RODRIGUES, 2007, p. 7-9)

A diretoria do Conselho Indigenista Missionário, CIMI, recebeu do Regional Norte II, Pará-Amapá, um circunstanciado relatório sobre a presente situação dos povos indígenas da Reserva rio Uaçá-AP. O relatório registra a assinatura de um contrato estabelecido e assinado no dia 30 de setembro último, entre o Governo do Território Federal e representantes dos grupos Galibi, Karipuna e Palikur. O contrato arrancado dos índios autoriza a rodovia BR-156 (Macapá-Oiapoque) a atravessar a Reserva Indígena justamente nas terras firmes e agricultáveis das cabeceiras dos rios, numa reserva onde grande parte das terras são alagadiças. A estrada violará a Reserva Indígena numa extensão de 27 Km com uma faixa de domínio de 80 metros. (BOLETIM DO CIMI, 1980, p. 7)

Os projetos desenvolvimentistas da Ditadura Militar impactaram de forma negativa as populações indígenas da Região Norte. Conforme mencionamos anteriormente, esta região era estratégica na ótica dos militares. Por meio de uma política de ocupação, integração e desenvolvimento, os militares incentivaram a migração de empresas e a execução de projetos de infraestrutura em vários estados da região. Mas a realização desses projetos, bem como a presença de empresas mineradoras e madeireiras, desequilibrou o ritmo de vida das populações da região. Na matéria do Boletim do CIMI, vemos a luta das populações indígenas do Amapá contra a invasão dos seus territórios com a construção da BR-156²⁰. Desse modo, os grupos indígenas Galibi, Karipuna e Palikur foram pressionados a cederam aos interesses do Governo Militar. Mas, apesar da enorme pressão, as populações indígenas do Amapá permaneceram firmes na defesa dos territórios, expondo para o mundo a sua realidade.

No Amazonas, a concretização dos projetos desenvolvimentistas também provocou profundos impactos nos territórios e na vida das populações indígena locais. Em outro informativo do CIMI, denominado Calha Norte, do ano de 1990, temos a seguinte notícia:

A situação dos povos Waimiri-Atroari serve como modelo para se entender as consequências do Projeto Calha Norte na sua parte dirigida aos índios, que tem se caracterizado na redução drástica das áreas indígenas e destinação ilegal dessas terras para outros fins. Os Waimiri-Atroari desde 1960 tiveram seus territórios afetados por quatro grandes empreendimentos de importância geopolítica, a saber a BR-174 (Manaus-Boa Vista), a Hidrelétrica de Balbina, o Projeto Minerla Pitinga e a estrada de acesso à mina Pitinga. [...] Esses empreendimentos tiveram o condão de provocar a extinção de aproximadamente de 85% das populações desses povos, posto que em 1970 suas populações somavam 3 mil indivíduos e atualmente um

²⁰ Para Silva e Rocha (2019), o processo de construção da BR-156 se iniciou ainda na década de 1940. Logo após de ter se tornado Território Federal em 1943, era preciso para o Amapá, segundo seus representantes políticos, a construção de uma malha rodoviária. Assim, a rodovia Macapá-Clevelândia (futura APBR15 e posteriormente BR-156). O discurso da modernização, que negligenciava a indigeneidade da região, figurava como principal alicerce para o encaminhamento da obra. Todavia, em diversos momentos durante a sua construção, o otimismo da imprensa e dos políticos era frustrado pelo péssimo estado em que se encontrava a rodovia pelas dificuldades na sua manutenção. Ainda assim, o traçado da rodovia estava praticamente completo na década de 1970, período em que alcança os povos indígenas do Oiapoque e marca o início de suas mobilizações.

pouco mais de 400 pessoas. (INFORMATIVO CALHA NORTE, 1990, p. 21)

Parte dos indígenas da etnia Waimiri-Atroari²¹ foi violentamente massacrada por vários empreendimentos, intensificados partir do período da Ditadura Militar. Entre esses estava a construção da BR-174, rodovia que ligaria Manaus, capital do Amazonas, à Boa Vista, capital de Roraima. Esta rodovia começou a ser construída na década de 1970 e foi pavimentada vinte e sete anos depois.

Outros dois grandes projetos que impactaram diretamente a vida dos Waimiri-Atroari, foram a construção da Hidrelétrica de Balbina²² e o Projeto Minerva Pitinga²³, cuja estrada de acesso atravessou novamente o território dos Waimiri-Atroari. Para Brandão (2010), a usina hidrelétrica de Balbina surge num contexto de consumismo e oferta de energia dominante em nível nacional, tornando-se parte integrante dos projetos amazônicos que tentaram efetuar a integração nacional, via modernização da economia, sob o controle do aparelho estatal. A construção dessa usina hidrelétrica foi pensada como uma forma de atender à demanda elétrica das indústrias instaladas na Zona Franca de Manaus. Nesse contexto, a cidade de Manaus estava sendo pensada pelo governo como polo de irradiação de modernidade.

No entanto, a construção de Balbina trouxe mais malefícios do que benefícios para vida dos Waimiri-Atroari:

A inundação de uma parte da área da tribo Waimiri-Atroari é um dos custos monetários mais drásticos da barragem. Duas das dez aldeias ainda existentes foram inundadas: Taquari (população 72) e Tapupunã (população 35). As duas representam 29% da população da tribo, na época totalizando 374 indivíduos. Esse total estava dividido entre 223 Waimiri e 151 Atroari. As 107 pessoas nas suas aldeias inundadas eram todas Waimiris, representando 48% da população deste grupo. Já que os grupos se movimentam dentro do seu território para caçar e pescar, o número afetado é muito maior do que apenas aqueles nas aldeias inundadas. (FEARNSIDE, 2015, p. 107)

²¹“Os Waimiri-Atroari, população indígena da família linguística Caribe, habitam uma parte do norte do Estado do Amazonas sul de Roraima, nas bacias dos rios Alalaú, Camanaú, Curiaú e do igarapé Santo Antônio do Abonari. Até o início deste século o território ocupado por esta população indígena era muito mais extenso, incluindo também os vales dos rios Jauaperi e Uatumã”. (BAINES, 1993, p. 208)

²² “A Usina Hidrelétrica de Balbina está localizada no rio Uatumã, afluente da margem esquerda do rio Amazonas, no município de Presidente Figueiredo, estado do Amazonas e distante aproximadamente, 146 km da cidade de Manaus. Esta Usina começou a ser construída no ano de 1977”. (BRANDÃO, 2010, p. 47,50)

²³ “A mina de Pitinga, propriedade da empresa Mineração Taboca do grupo Paranapanema, iniciou o trabalho de mineração nos anos de 1980. A Mineração Taboca Sociedade Anônima com Pitinga é considerada a maior mina polímeral do mundo, respondendo a cerca de 50% da produção de cassiterita do Brasil, com média anual de dez mil toneladas, e, também de columbita-tantalita. Está localizada em área de 17 mil hectares, a 250 quilômetros ao norte da cidade de Manaus, no Município de Presidente Figueiredo.” (SILVA, 2009, p. 11).

De acordo com Fearnside (2015)²⁴, os indígenas das etnias Wamiri-Atroari foram impactados com as inundações provenientes da construção das barragens da usina. Os poucos territórios pertencentes a essas duas etnias foram inundados, obrigando-os a migrarem para outras regiões. Nesses territórios, localizava-se parte significativa da população e dos recursos alimentares necessários para a sua sobrevivência. Toda essa perda territorial era acompanhada por uma constante perda demográfica²⁵ que refletia a luta das referidas etnias pela vida e continuidade de sua história.

Outro grande empreendimento que impactou território dos Waimiri-Atroari foi a construção da mina do Pitinga, realizada pela empresa de Mineração Taboca, do grupo Parapanema, no município de Presidente Figueiredo, no Amazonas.

A invasão das terras Waimiri-Atroari pelas empresas mineradoras foi posteriormente legalizada pelo Governo. O desmembramento da área de interesse imediato da Parapanema foi efetivado pelo Decreto Presidencial n. 86.630 de 23/11/81, onde atualmente há uma das maiores minas de cassiterita do mundo. (BAINES, 1993, p. 209).

As invasões das terras indígenas por empresas mineradoras foi uma problemática constante no período da Ditadura Militar. A presença das empresas causava diversos impactos ambientais nas terras indígenas, como a devastação das florestas, a matança de animais e a contaminação dos rios e lagos. Esses impactos eram acompanhados de impactos sociais, que desequilibravam o ritmo de vida das populações indígenas. A devastação das matas e rios provocava a fome e o contato com garimpeiros resultava em massacres e exploração da mão de obra.

O Programa Calha Norte²⁶ foi outro empreendimento que, ao longo da sua implantação, causou impactos sobre as populações indígenas da Amazônia. No Informativo Calha Norte, do ano de 1989, temos a seguinte notícia:

²⁴ É importante ressaltar que o termo tribo que ainda é utilizado por alguns cientistas já foi deixado de lado pela literatura antropológica.

²⁵ “A população Waimiri-Atroari de 6.000 na virada do século foi reduzida a 3.500 até 1973 através de uma longa série de contatos violentos. A população de 3.500 em 1973 (uma estimativa feita por Gilberto Pinto) foi reduzida para 1.100 em 1979 (de acordo com estimativas da FUNAI) e daí para 374, sendo a maior parte crianças, até o ano de 1986”. (FEARNSIDE, 2015, pp. 108-109)

²⁶ De acordo com Monteiro (2011), o Programa Calha Norte começou a ser concebido em 1985, no momento de abertura democrática e de transição do papel das Forças Armadas na política nacional. O projeto assumiu três objetivos: colonização e desenvolvimento, controle territorial e defesa nacional, e relações bilaterais com os países vizinhos. A área de abrangência do programa Calha Norte envolveu 194 municípios, que correspondem à totalidade dos municípios dos Estados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Amapá e entorno da Ilha do Marajó, na porção norte do Estado do Pará. A gestão do programa está vinculada ao Ministério da Defesa, depois de já ter passado por diversos órgãos diretamente vinculados à Presidência da República. São duas as vertentes de atuação do Programa Calha Norte: a militar, que corresponde à manutenção da soberania e integridade territorial, e a civil, que corresponde ao apoio às ações do Governo na promoção do desenvolvimento regional. Em 1990, o Calha Norte teve acentuada redução de verbas e ficou limitado a ações internas às Forças Armadas,

Índios acusam Calha Norte: A militarização do índio através do projeto “Calha Norte” foi denunciada na noite da sexta-feira durante o II Ciclo de Debates sobre Alternativas de Desenvolvimento para a Amazônia realizado no auditório do Sesi. O índio Tukano Manoel Fernandes Moura, do Alto Rio Negro, acusou os militares de forçar o recrutamento dos índios para o exército, “numa tentativa de descaracterizá-lo, transformando sua vida com a mudança de hábitos alimentares e culturais”. Moura denunciou, ainda, vários projetos como o Polo-Noroeste, Carajás, Nossa Natureza e Transfronteira, planejados sem a consulta às nações indígenas, mas para serem executados nas áreas onde os índios vivem. Euclides, índio Macuxi, do Conselho Indígena de Roraima, denunciou os conflitos entre fazendeiros com os índios Macuxi e dos garimpeiros como os Yanomami. Os fazendeiros abrem as terras dos índios criando fazendas, enquanto os garimpeiros exploram as terras do Yanomami. (INFORMATIVO CALHA NORTE, 1989, p. 31)

A notícia apresentada acima, vinculada no Informativo do Conselho Indigenista Missionário, trata das denúncias apresentadas por lideranças indígenas do Amazonas e de Roraima, em um seminário que discutia questões relacionadas à região Amazônica. As denúncias apresentadas pelas lideranças estavam relacionadas às consequências desastrosas da implantação do Programa Calha Norte nos territórios desses dois estados.

O Programa Calha Norte, elaborado no período posterior à Ditadura Militar, foi inspirado na ideologia desenvolvimentista e na doutrina da segurança nacional. Tinha como objetivo a guarda e a segurança das fronteiras do norte do país. Juntamente com a noção de proteger as fronteiras, o Calha Norte tinha em suas diretrizes o incentivo ao desenvolvimento das fronteiras amazônicas, por meio da construção de estruturas básicas que possibilitassem grandes investimentos para a região.

Dessa forma, os grandes empreendimentos, entre eles, as empresas mineradoras, madeireiras e empresas de exploração de petróleo adentavam nos territórios indígenas, provocando todo tipo de degradação e exploração. A própria presença do exército alterava o modo de vida dos indígenas, sem contar com a violência que era praticada pelos militares e funcionários de empresas que invadiam os territórios. Este fato foi verificado na matéria do Informativo Calha Norte:

O saque das riquezas e a apropriação das terras indígenas pelos militares, empresas de mineração, latifundiários, garimpeiros e madeireiros tem sido uma constante nas últimas décadas. As interferências nefastas do Projeto Calha Norte nas aldeias e a chegada de garimpos no Alto Rio Negro provenientes dos garimpos de Roraima (nas terras dos índios Yanomami foram denunciadas. Os índios denunciaram que os militares dos pelotões de fronteira fazem ameaças contra os índios. O índio Piratapuaia José Maria de

como apoio à melhoria e implantação de infraestrutura militar na região amazônica, que ganhava cada vez mais importância na política de segurança e defesa.

Lima denunciou que o antigo comandante do 1º Pelotão Especial de Fronteira localizado em Iauaretê, Tenente Schoeder, ameaçou “mandar chumbo” em quem estivesse “fazendo muita reunião” no local onde o tenente se dizia “autoridade”. Outro líder indígena de Iauaretê denunciou que são constantes os estupros de índias praticados por soldados, sem que ninguém seja punido (INFORMATIVO CALHA NORTE, 1990, p. 3)

Muitos crimes contra a dignidade da pessoa humana foram cometidos no período da implantação dos projetos militares na Amazônia. As espoliações afetavam não somente as terras, mas também os indígenas. Além de violarem a sacralidade dos territórios, os agentes da sociedade dominante invadiam a sacralidade dos corpos indígenas, causando sofrimentos e dores a longo prazo. Esses crimes e muitos outros não ficaram escondidos, sendo denunciados pela imprensa nacional, regional e local, e também pelos informativos dos órgãos e pastorais indigenistas. Por sua vez, esses veículos de comunicação tinham como suas fontes os próprios indígenas, que, por meio de suas lideranças, denunciavam a realidade de exploração e extermínio pela qual estavam passando.

Nesse sentido, os encontros e assembleias que começaram a acontecer em âmbitos local, regional e nacional, a partir das últimas décadas do século XX, foram utilizados pelas lideranças indígenas como espaço de denúncia dos crimes cometidos pelo Estado, fazendeiros e empresas privadas nos territórios indígenas espalhados pelo país. As denúncias informadas pelos veículos de comunicação com repercussão nacional e internacional despertaram um sentimento de revolta da opinião pública brasileira, que passou a se solidarizar e apoiar a causa indígena. Toda essa mobilização foi importante para a emergência do movimento indígena, o que possibilitou uma nova postura política das populações indígenas no cenário nacional, tendo seu momento inicial o final da década de 1970. O movimento indígena e seus principais desdobramentos e trajetória serão analisados a seguir.

2.2 A ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL NAS DÉCADAS DE 1970 A 1990

O presente subtópico tem como objetivo analisar a organização do Movimento Indígena e seus desdobramentos no Brasil a partir das últimas décadas do século XX. De acordo com Delgado (2018), o que chamamos de movimento indígena constituiu a confluência de diferentes articulações em torno de questões que afetavam (e afetam) diretamente os povos indígenas. Estas questões dizem respeito, principalmente, às bandeiras

de luta em torno da resistência ao esbulho territorial, demandas relacionadas à assistência, à saúde e educação, dentre outras.

Munduruku (2012) aponta que a mobilização dos indígenas teve início em meados da década de 1970, quando as lideranças ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades originárias. Até então, os indígenas estavam voltados muito mais para as suas próprias necessidades e dificuldades de sobrevivência, e, por isso, procuravam resolver demandas em nível local, sem se envolverem com os problemas dos povos que estavam além de suas fronteiras.

Tal movimento reuniu grande quantidade de etnias, que esqueceram diferenças e conflitos históricos, e passaram a construir uma pauta em comum, no que se referia à questão da defesa e da promoção dos seus direitos como terra, educação diferenciada e saúde, dentre outros direitos: “Na década de 1970 ocorreu uma gradual organização do movimento social indígena, o que propiciou o início do processo de sistematização da consciência de luta, ou seja, estava se formando naquele período o que atualmente denomina-se de protagonismo indígena”. (BICALHO, 2019, p.142) Bicalho corrobora com Daniel Munduruku ao afirmar que, somente na década de 1970, os povos indígenas no Brasil conseguiram se unir em torno de suas lutas. Estabeleceu-se, a partir daí um movimento mais organizado e articulado com outras instituições sociais (como a Igreja Católica, algumas Igrejas Evangélicas e universidades), o que foi importante para o fortalecimento do movimento e para o protagonismo das populações indígenas.

A ascensão do movimento indígena possibilitou a política indígena. Inara do Nascimento Tavares (2012, p. 26) diz que: “Por política indígena, entende-se as iniciativas e ações cuja orientação provém dos próprios indígenas ou do movimento indígena”. Assim, entende-se que, a partir da segunda metade do século XX, ocorreu o fim da política indigenista e a ascensão da política indígena. Por política indígena compreendemos as iniciativas e as ações suscitadas pelos próprios indígenas.

O movimento indígena contou com a ajuda de diversas instituições e órgãos que se sensibilizaram e auxiliaram os indígenas na organização e sistematização do movimento. Uma das instituições que contribuiu foi o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Sobre sua atuação, pontua Andrezinho Cruz (2018, p. 37): “com apoio, principalmente, do CIMI, iniciou-se na década de 1970 a mobilização política dos povos indígenas, por meio da realização de Assembleias Indígenas”. O CIMI é um órgão ligado às alas progressistas da Igreja Católica,

formadas a partir das diretrizes da Teologia da Libertação Latino-americana²⁷ (TDL), que propõe uma ação eclesial de cunho político e social junto aos oprimidos e marginalizados da sociedade.

O movimento indígena teve como mecanismo de articulação e organização as assembleias. Os encontros passaram a acontecer com mais frequência e em âmbitos local, regional e nacional, sempre mediados por entidades religiosas e lideranças indígenas. Munduruku (2012) aponta que as assembleias foram as principais fontes da criação de uma consciência coletiva, a partir de que as lideranças indígenas começaram a ter uma preocupação em relação às demandas de todos os povos indígenas no Brasil. Essas ações abriram caminho para o protagonismo indígena.

No final da década de 1970, várias assembleias foram realizadas por todo o território nacional. No Boletim do CIMI, do ano de 1975, identificamos a seguinte matéria:

Apropriação de terras indígenas por parte de fazendeiros, prisão e espancamento de índios e a interferência de uma companhia madeireira em área indígena são fatos que estão acontecendo nos Postos de Limão Verde, Caiuá, e Teiquê, todos na região Sul de Mato Grosso. A denúncia foi feita pelos índios Frederico Okogeakuti, da Aldeia Meruri, dos índios Bororo e Paulo Tsáewora, da Aldeia do Sangradouro, dos índios Xavantes. Fizeram a viagem ao Sul de Mato Grosso, cumprindo determinação da III Assembléia dos Chefes Indígenas, realizada de 2 a 4 de setembro em Meruri. A assembleia resolveu que esses índios percorreriam a região para tomarem conhecimento do que estava acontecendo, já que as aldeias do Sul de Mato Grosso só haviam mandado um representante para o encontro [...] Para Okogeakuti e Tsáewora a luta dos índios é contra a morte. Há uma permanente ameaça à sobrevivência [...] Fazem parte de uma ampla escalada de ataques vindos das frentes “civilizadas” de fazendeiros, empresas agropastoris e madeireiras, estradas e projetos de colonização, como uma guerra ininterrupta. (BOLETIM DO CIMI, 1975, p. 8-9)

No Boletim anterior, temos conhecimento da situação vivenciada pelos indígenas da etnia Boróro²⁸ e Xavante²⁹ no Mato Grosso, na década de 1970. É importante salientar que Boróros e Xavantes eram inimigos históricos, mas que se uniram para lutar contra os crimes

²⁷ “A Teologia da Libertação é um movimento sócio eclesial que surgiu dentro da Igreja Católica na década de 1960 e que, por meio de uma análise crítica da realidade social, buscou auxiliar a população pobre e oprimida na luta por direitos”. (CAMILO, 2011, p. 1)

²⁸ “Os Boróro (nome pelo qual ficaram conhecidos e cujo significado é “pátio da aldeia”) se autodenominam “Boe”. Sua Língua está classificada no tronco linguístico Macro-Jê. Atualmente as 11 aldeias Boróro estão situadas em seis terras indígenas localizadas no Estado de Mato Grosso. Essas terras constituem um território descontínuo e, em larga medida, descaracterizado do ponto de vista ecológico (devido ao desmatamento, garimpo, e fazendas ao redor), correspondendo a uma área cerca de 300 vezes menor que o território tradicional. As terras indígenas são as seguintes: Meruri, Perigara, Sangradouro-Volta (ocupada pelos Xavante e não reconhecida como Boróro) e Tadarimana”. (SOUZA, PAGLIARO, SANTOS, 2009, p. 329)

²⁹ “Os índios Xavante pertencem ao grupo linguístico *Akuen* do tronco Macro-Jê. O povo Xavante vive atualmente no estado de Mato Grosso, em nove terras indígenas que são fragmentos de seu território original.” (GOMIDE, 2011, p. 117)

que ameaçavam sua sobrevivência. Como já apontamos, um dos fatores que contribuiu para a ascensão do movimento indígena foi justamente a superação dos conflitos étnicos históricos e a união em torno de uma pauta comum. Nesse sentido, os povos indígenas do Mato Grosso, por meio das assembleias e encontros, estavam criando uma consciência coletiva que foi fundamental para o surgimento do movimento dos indígenas daquela região.

A formação dessa consciência coletiva foi o ponto de partida para que essas duas etnias iniciassem o movimento de luta contra os crimes cometidos pelo Governo Ditatorial e também por empresas particulares que eram livres para praticarem os mais diversos desmandos contra o território dos Xavantes e Boróros. Com as denúncias, as “frentes civilizadas” de Mato Grosso passariam a ser confrontadas pelas iniciativas indígenas.

Nos anos de 1980, o movimento indígena se fortaleceu nacionalmente. As assembleias e encontros seguiram acontecendo ao longo das décadas seguintes e em outras regiões do país. No Boletim do CIMI, do ano de 1980, temos a informação que:

Nos dias 10 a 12 de dezembro de 1980, na Aldeia do Simão, Sataré-Mawé, município de Barreirinha, Am, estiveram reunidos todos os tuxauas Sataré-Mawé, 26 ao todo, e 33 tuxauas e líderes das seguintes nações. Apurinã, Tembé, Karipuna, Tikuna, Munduruku, Wapixana, Kanamari, Miranha e Tukano. Os tuxauas e líderes indígenas presentes vem denunciar à opinião pública os seguintes fatos: O problema da terra é o mais urgente. A FUNAI não tem providenciado a demarcação das terras indígenas, tem feito demarcação errada, tem permitido brasileiro entrar em área demarcada [...] Todos os tuxauas e líderes indígenas e líderes indígenas dão total apoio à luta do povo Karipuna, Galibi e Palikur contra a construção da BR-156 que corta o território dessas nações [...] Denunciamos o roubo da castanha dos Munduruku do rio Karumã por motivo que a área não está demarcada, assim como o roubo de madeira praticado pela madeireira AMAPLAC em cima de terras dos Kanamari, no rio Jutaí, que também sofrem exploração de mão-de-obra e nos preços da mercadoria [...] Denunciamos a FAB que tem derrubado plantações de café dos Tikuna de Benjamin Constant para aumentar o campo de pouso, e também a venda das terras dos Tikuna, pela família Guedes. Exigimos que a FUNAI retire os invasores fazendeiros das áreas dos Tembédó Tei-Guamá, principalmente o fazendeiro Mejé e cumpra a demarcação prometida. Concluindo essa assembleia indígena exigimos a liberdade de participar de outras reuniões indígenas sem a proibição da FUNAI, de acordo com o artigo 13 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. (BOLETIM DO CIMI, 1980, pp. 13-14)

As populações indígenas do Amazonas promoveram importantes mobilizações. Por meio das assembleias e encontros, as etnias fortaleciam suas lutas e reivindicações. Na assembleia das lideranças, realizadas no mês de dezembro do ano de 1980, no município de Barreirinha, estiveram presentes, segundo que nos informa o Boletim do CIMI, cinquenta e nove lideranças das seguintes etnias: Sataré-Mawé, Apurinã, Tembé, Karipuna, Tikuna, Munduruku, Wapixana, Kanamari, Miranha e Tukano. Essas etnias construíam alianças e

articulações que foram importantes na conquista dos direitos e na luta contra os crimes praticados pelos agentes externos.

Entre as denúncias apresentadas pelas lideranças, estava a questão das terras que não haviam sido demarcadas pela FUNAI. As invasões de terras para a construção de estradas era outra problemática que assolava as populações indígenas. Como vimos anteriormente, os Waimir-Atroari foram espoliados com os impactos da construção da Rodovia 174. O crime foi denunciado pelas lideranças indígenas do Amazonas, que se solidarizaram com os indígenas das etnias Karipuna, Galibi e Palikur³⁰, cujos territórios também estavam sendo invadidos com a construção da BR-156, causando profundos impactos na vida daquelas populações no município de Oiapoque, no Amapá.

Ainda na fala das lideranças indígenas, identificamos outros crimes praticados com muita regularidade contra as populações indígenas locais, decorrentes da não demarcação de suas terras. Nisto se encontra a denúncia de roubo da castanha do território dos Munduruku do rio Karumã, bem como da madeira do território dos Kanamari, no Rio Jutai.

Para além de sofrerem com a invasão de seus territórios, os indígenas ainda eram submetidos a um regime de exploração de mão de obra para adquirirem as mercadorias necessárias para a sua sobrevivência, cujos preços também eram alterados, contribuindo com a situação de exploração. Esta era a realidade de muitas outras etnias espalhadas ao longo da região Amazônica, que, graças às vozes de lideranças indígenas reunidas em assembleia, estava sendo exposta aos olhos do mundo naquele contexto histórico.

Outro crime denunciado pelas lideranças indígenas do Amazonas estava relacionado à presença das forças armadas nos territórios indígenas. Conforme abordamos anteriormente, uma das preocupações do Governo Militar era a segurança nacional e a defesa das fronteiras contra os inimigos internos e externos³¹. Os indígenas, por habitarem as fronteiras, precisariam estar sob vigilância constante.

Desse modo, à medida que a presença das Forças Armadas se intensificava nos territórios indígenas, verificou-se a ocorrência de inúmeros crimes cometidos por militares, que viam essas populações como inimigos internos que, a qualquer momento, poderiam causar uma revolução nacional. Assim, os crimes cometidos pela Força Aérea Brasileira (FAB) nos territórios dos Tikuna do município de Benjamim Constant foi apenas um episódio

³⁰“Os povos indígenas da etnia Karipuna, Galibi e Palikur habitam a região do município de Oiapoque no Estado do Amapá”. (GARCIA; BASTOS, 2009, p. 5)

³¹Trinidad (2018) aponta que a segurança nacional era o eixo central que sustentava a legitimidade do regime de “democracia autoritária”, imposta pelos militares com a conivência das elites econômicas em 1964. O governo achou legitimidade e o apoio necessário para poder interferir agressivamente nas comunidades e pacificar rapidamente os grupos dos índios arredios.

dos outros muitos crimes cometidos pelos militares contra as populações indígenas do Amazonas, como informou o Boletim do CIMI.

Os encontros e assembleias indígenas, em que esses fatos e crimes eram denunciados, não passavam despercebidos e incomodavam as autoridades militares:

Em documentos do Conselho de Segurança Nacional pode-se comprovar como eram investigados desde grupos estudantis e sindicais que falavam da questão indígena, até ONGs (nacionais ou internacionais) e missionários (especialmente do CIMI); vistos como perigosos por ter estrangeiros demais e estar sempre presentes nas aldeias. As influências estrangeiras eram fonte de insegurança, criavam possíveis focos de subversão, que desestabilizavam as regiões habitadas pelos povos indígenas. O próprio CIMI era habitualmente investigado como um foco de comunismo de especial perigo, mas também eram considerados como tais e, portanto, vigiados pesquisadores e periodistas, inclusive servidores da FUNAI que apoiaram abertamente o livre direito de reunião das lideranças indígenas. (TRINIDAD, 2018, p. 271)

O Governo Ditatorial promoveu restrições e perseguições às lideranças, bem como aos apoiadores da causa indígena. Na matéria, verificamos que uma das denúncias feitas pelas lideranças indígenas foi justamente a proibição de participar dos encontros e assembleias pela FUNAI. Em outra matéria veiculada pelo Boletim do CIMI, as lideranças indígenas reunidas em assembleia em Goiás no ano de 1978³² encaminharam ao presidente da FUNAI muitas reivindicações e denúncias. Dentre essas reivindicações, estava o direito de participarem e se expressar nas assembleias:

Isto vem ao nosso caso, porque hoje denunciemos a ação policial que a Funai vem exercendo sobre as comunidades indígenas, proibindo os índios de participarem de encontros e reuniões. Ao que parece a Funai teme o que é dito nesses encontros onde nada mais fazemos que relatar nossas lutas e fracassos, os crimes praticados pelo branco nas comunidades nas quais cada um de nós está integrado. (BOLETIM DO CIMI, 1978, p. 24)

Eram várias as perseguições e restrições às assembleias indígenas desde a década de 1970. As perseguições eram realizadas por meio do FUNAI, que compactuava com a política de extermínio das populações indígenas promovido pelos militares. No entanto, mesmo sofrendo as sanções do órgão indigenista, as lideranças indígenas lutavam pelo direito de participarem desses encontros, porque compreendiam que tais encontros se constituíam um mecanismo importante de afirmação do movimento indígena.

³² Esta assembleia foi realizada entre os dias 17 e 19 de dezembro do ano de 1978, em Goiás. Estiveram presentes nesse encontro os representantes das seguintes etnias: Karipuna, Palikur, Galibi, Dessana, Apurinã, Jamadi, Tapirapé, Xavante, Rikbaktsa, Pareci, Kaiwa, Kaingang e Guarani. O encontro foi de caráter nacional, pois estiveram presentes os representantes de grupos indígenas de vários estados como: Amapá, Amazonas, Mato Grosso do Sul, Santa Catarina, Espírito Santo e Rio Grande do Sul. (BOLETIM DO CIMI, 1978).

Além de ser um momento em que as populações indígenas se sentiam empoderadas para denunciarem os crimes e violações, as assembleias também eram uma ocasião de encontro e comunhão entre as etnias, que se sentiam fortalecidas em afirmarem suas identidades. Nos encontros, as lideranças indígenas recebiam formação política e jurídica, importante para uma ação mais eficiente diante dos atores e instituições governamentais. Este auxílio técnico era realizado pelos apoiadores da causa indígena (no caso, principalmente os missionários do CIMI, os estudantes e outros atores da sociedade civil), que caminhavam junto aos indígenas na luta pela obtenção de seus direitos cidadãos.

Todo esse ambiente de formação política da realidade social contribuiu para que o movimento indígena caminhasse rumo a uma autonomia em relação às organizações não governamentais e instituições indigenistas. Ou seja, as lideranças indígenas almejavam organizar um movimento constituído, tendo à frente indivíduos com rostos e vozes indígenas. A primeira organização criada foi União das Nações Indígenas (UNIND)³³, por um grupo de estudantes indígenas de Brasília. Entre esses estudantes estavam Marcos Terena, Ângelo Kretã, Álvaro Tucano, dentre outros que se tornaram lideranças conhecidas nacionalmente. Posteriormente, surgiu a União das Nações Indígenas (UNI)³⁴.

Na matéria do Boletim do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) do ano de 1982, encontramos o relato do I Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil, realizado nos dias 6 a 9 de junho de 1982, na cidade de Brasília. Na assembleia foi eleito como porta-voz do movimento dos indígenas Marcos Terena³⁵, que registrou a luta das

³³ Sant'Ana (2010) aponta que a UNIND se originou a partir da atuação de alguns jovens indígenas que foram enviados à Brasília para estudar, no ano de 1980. Com essa abertura e possibilidade, alguns jovens saíram de suas aldeias rumo à Brasília com a expectativa de que poderiam alcançar formação acadêmica e escolar. Entre esses jovens estava Mariano Marcos Terena, que começou a ganhar destaque no grupo. Morando juntos no mesmo local e compartilhando de expectativas e experiências em comum, esses jovens estudantes criaram laços de amizade e socialização, formando, nesse período, um pequeno time de futebol denominado de UNIND (União das Nações Indígenas). Com o passar do tempo e a interação entre eles, além do conhecimento mais profundo com relação à estrutura da FUNAI, esses jovens deram início a uma série de reuniões em Brasília, reuniões que contavam com a presença de caciques e de lideranças indígenas já conhecidas no movimento indígena. Dessas reuniões, surgiram várias manifestações, reflexões, debates e palestras sobre as políticas vigentes, compondo aos poucos um grupo com bastante potencial político. Em abril de 1980, a UNIND lançou oficialmente a associação, ainda sem uma diretoria ou estatuto, mas tendo na figura de Marcos Terena um dos grandes representantes dessa mobilização e organização do grupo, que contava, na época, com um grupo de estudantes das etnias Karajá, Bakairi, Xavante, Urubu-Kaapor, Bororo, Terena, Canela e Pataxó.

³⁴ De acordo com Sant'Ana (2010) em agosto de 1980, surgiu uma nova associação, que se intitulava União das Nações Indígenas (com a sigla UNI), formalmente lançada em Campo Grande/MS, estabelecendo uma diretoria e um estatuto. Essa articulação foi liderada pelo Tio de Marcos Terena, Domingos Veríssimo Marcos. Em abril do ano de 1981, Marcos Terena foi eleito presidente da UNI, tendo como vice Álvaro Tucano. Estavam presentes na assembleia tanto representantes da UNIND quanto da UNI.

³⁵ De acordo com Munduruku (2012), Mariano Marcos Terena, da etnia Xané, como se autodenominam os Terena, nasceu no município de Aquidauana, no estado do Mato Grosso do Sul. É um dos membros mais conhecidos dentro e fora do movimento indígena, estando sempre à frente do grupo inicial que deu origem ao movimento no Brasil. Piloto de formação, Terena também é funcionário da FUNAI desde a década de 1980,

populações indígenas, sendo apoiado pelas outras lideranças presentes. A seguir, apresentamos a fala de Marcos Terena:

O simples fato de 235 líderes e caciques indígenas poderem se reunir durante o mês de junho de 6 a 9, em Brasília traz consigo um valor histórico muito importante, porque foi o primeiro encontro organizado e dirigido pelos índios desde a chegada do primeiro homem branco ao nosso continente. Pela primeira vez na história do Brasil, o homem indígena teve seu direito de liberdade, de ir e vir, de reunião dentro da ordem e do respeito, respeitado pelos órgãos de segurança, pelas autoridades da FUNAI, pelos cidadãos brasileiros, enfim. Vários pontos marcaram o caráter histórico dessa reunião, onde diversas personalidades e as maiores autoridades indígenas estiveram presentes, tal como o Mário Juruna, símbolo da luta indígena no Brasil, o cacique Narro, da tribo Kuikuro, que pela primeira vez participava de uma reunião indígena, considerando como um momento de alegria e de sentirem a força que juntos podiam ter, até o representante dos Txucarramãe, o líder Megaron, da aldeia Kretire, estes últimos, do Parque Nacional do Xingu. Alguns outros índios viajaram até sete dias de barco para chegarem a uma cidade e de lá pegarem a condução que os trouxe até Brasília. Outros passaram mais de 24 horas dentro de um ônibus sem terem sequer o que comer. Houve, portanto, um grande esforço por parte de todos esses índios, vindos tanto de Oiapoque (Palikur), ao sul (Kaingangue), desde a Paraíba (Potiguara) até os Apurinã do Acre, todos com a única finalidade de verem suas terras regularizadas, tendo assistência médica, escola e plano de desenvolvimento comunitário, segundo seus conhecimentos agrícolas, e, principalmente, para juntos escolherem seus representantes regionais e nacionais, para as negociações com as diversas autoridades da sociedade envolvente, dentro da ordem, da justiça e do direito. (BOLETIM DO CEDI, 1982, p. 12)

A fala de Marcos Terena demonstrou a força do movimento indígena na década de 1980. Terena ressaltou a importância da realização do I Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil e do seu valor histórico, visto ser a primeira vez que se realizou um evento organizado e planejado pelos próprios indígenas. Se, num primeiro momento, os encontros e assembleias indígenas eram organizados e coordenados pelos apoiadores indigenistas, a partir da década de 1980 as lideranças indígenas passaram a liderar o movimento.

Na intervenção de Terena também verificamos a realidade de negligência e exploração promovidas pela política indigenista no período da Ditadura Militar, que perseguia as lideranças, bem como as proibia de participarem dos encontros e assembleias. Nesse sentido, o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil foi um marco, por ser também a primeira vez que os indígenas se reuniram sem sofrerem impedimentos ou perseguições por

tendo ocupado importantes cargos na instituição. É um crítico da atuação do órgão, em que defendeu a necessidade de os sujeitos indígenas assumirem a sua direção.

parte dos militares. Tal conquista foi consequência das denúncias feitas pelas lideranças, que não se calavam diante da perseguição e das ameaças feitas tanto pelos funcionários da FUNAI, como pelos dirigentes militares. Marcos Terena também enfatizou participação das lideranças indígenas representantes dos diversos grupos indígenas das várias regiões do país, que enfrentaram muitas dificuldades para participar do encontro.

Tal fato apontou para a expansão do movimento indígena, que na década de 1980 adquiriu uma dimensão nacional. O movimento passou a reunir os grupos indígenas de todo o país, que passaram a traçar uma pauta política em comum na luta pelos seus direitos como: terra, saúde e educação diferenciada, bem como os direitos de representatividade política por meio de suas organizações e associações.

No final da década de 1970, muitas foram as lideranças indígenas que passaram a ganhar destaque no cenário nacional. Marcos Terena, em fala registrada no Boletim do CEDI, cita Mário Juruna³⁶, outra liderança muito influente no cenário nacional naquele momento. No Boletim do CEDI do ano de 1984, identificamos uma matéria que aponta a importância da figura de Mário Juruna como liderança indígena na década de 1980:

A eleição de Mario Juruna como deputado federal em 82 popularizou a questão indígena e terminou de abrir espaço permanente para o assunto à nível parlamentar, para qual concorreram uma série de outras ações promovidas ou incentivadas por organizações não-governamentais de apoio (campanhas, concentrações, atos públicos). (BOLETIM DO CEDI, 1984, p. 3)

A atuação de Mario Juruna o projetou para o cenário político nacional e internacional. Em 1982, elegeu-se deputado federal pelo Rio de Janeiro, cargo em que se destacou pela defesa dos direitos indígenas. Criou a Comissão Permanente do Índio na Câmara dos Deputados e ficou conhecido por carregar um gravador no qual registrava conversas e promessas de políticos, como forma de demonstrar a falta de compromisso com as causas indígenas.

A eleição de um indígena para a Câmara Federal, num período de extrema perseguição e violência, foi muito significativa para a consolidação da mobilização e lutas indígenas nas décadas de 1970 e 1980. Num período em que os indígenas não tinham nem a liberdade para

³⁶ “Mario Juruna nasceu no ano de 1943, na Reserva Indígena São Marcos, no município Barra do Garças, em Mato Grosso. Foi eleito cacique da Aldeia de Namunjá, em Barras do Garças. Defensor dos direitos indígenas, desde os anos de 1970, Juruna percorria os gabinetes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para reivindicar a demarcação de terras dos Xavantes. Em 1980, derrubou o veto do governo à sua saída do país e viajou para Rotterdam, na Holanda, onde presidiu o 4º Tribunal Bertrand Russel, de Direitos Humanos. Dois anos mais tarde, candidato pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), de Leonel Brizola, foi eleito deputado federal pelo Rio de Janeiro”. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/biografias/mario-juruna>. Acesso em: 01 de janeiro de 2021.

se deslocarem em território nacional, a eleição de Juruna quebrou paradigmas e demonstrou a força política que o movimento indígena alcançou naquele contexto histórico. Com isso, as lideranças indígenas estavam presentes nas diferentes instituições e esferas do poder, dialogando e cobrando justiça contra os crimes que eram cometidos pelo Estado.

Outra liderança que se destacou nas lutas das populações indígenas foi Marçal de Souza. Marçal se tornou uma personalidade indígena mundialmente conhecida, quando proferiu um discurso na visita do Papa João Paulo II no Brasil, no ano de 1980, no qual expôs para o mundo a cruel realidade pela qual passavam as populações indígenas no Brasil. Três anos mais tarde, em 1983, Marçal foi brutalmente assassinado na aldeia em que residia. Seguem alguns trechos do seu discurso:

Sou representante da grande tribo Guarani. Represento os índios desse país tão pequeno para nós e tão grande para aqueles que nos tomaram esta pátria. Somos subjugados e espoliados, morremos aos poucos porque os que tomaram nosso chão não nos dão condições de sobrevivência. Nossas terras são invadidas, tomadas. Trazemos a tristeza pela morte de nossos líderes [...]. Somos subjugados pelos poderosos, nossa voz é embargada pelos que se dizem dirigentes do país. Leve a nossa voz e o nosso clamor. Que outros povos lutem por nós. A nação indígena está morrendo no Brasil. Este País que foi tomado. O Brasil não foi descoberto, foi tomado aos índios. Esta é a verdadeira história que não contaram. (JORNAL O Globo, outubro de 1991)

O discurso de Marçal de Souza apresentou a postura das lideranças indígenas nas décadas de 1970 e 1980. Um primeiro aspecto dessa postura se relaciona à representatividade, ou seja, as lideranças atuavam em nome e para uma coletividade, que ansiava que seus clamores fossem ouvidos e atendidos. Naquele momento, Marçal falava em nome de todas as populações indígenas do Brasil, denominando-as de “nação indígena”.

Em seu discurso denunciou os crimes históricos cometidos contra as populações indígenas, desde o famigerado “descobrimento”, e que se alastravam com mais intensidade em todas as regiões do país naquele momento. Entre esses crimes estavam as invasões das terras e o assassinato das lideranças indígenas, que, como ele, não ficavam caladas diante da realidade de extermínio e morte. Ao apresentar esses crimes, Marçal de Souza não teve medo e apontou os próprios dirigentes e governantes como autores das atrocidades cometidas contra as suas populações.

No final do discurso, conclamou os povos do mundo inteiro a se juntarem à luta das populações indígenas pela conquista dos seus direitos, principalmente pelo direito de viver em tempo de ameaça à sobrevivência dos povos indígenas de todo o Brasil. Desse modo, a coragem de lideranças indígenas como Marçal de Souza fortalecia a luta dos povos indígenas pela conquista dos seus direitos e contra os vários crimes e atrocidades que eram cometidos

pelo Governo nos territórios indígenas. Tais crimes não foram ofuscados pelo silêncio das vozes das lideranças indígenas assassinadas pelos militares e continuaram a ser denunciadas por muitas outras lideranças.

Outra liderança indígena que se destacou em nível nacional foi Ailton Krenak³⁷. Na década de 1980, Krenak passou a se dedicar exclusivamente à articulação do movimento indígena: “Sob sua coordenação, o Movimento Indígena sofreu grandes mudanças, sobretudo no que se refere ao incentivo à criação de entidades de apoios, parcerias com universidades, criação da Aliança dos Povos da Floresta e participações em fóruns internacionais”. (MUNDURUKU, 2012, p. 78-79) Ailton Krenak teve uma atuação marcante nos encontros e seções que anteciparam a promulgação da Constituição Federal de 1988, que foi um importante instrumento para o reconhecimento dos direitos indígenas como terra, saúde e educação diferenciada.

Naquela ocasião, muitos grupos e lideranças indígenas de todas as partes do Brasil, conscientes do seu papel enquanto construtores de sua cidadania, se deslocaram até Brasília para cobrar das autoridades políticas da época a garantia e a concretização dos seus direitos na nova Constituição, que estava sendo discutida e elaborada. Desse modo, os direitos indígenas, que seriam reconhecidos posteriormente na Constituição Federal de 1988, foi resultado das mobilizações dos povos indígenas que não mediram esforços para estarem no Congresso Federal, marcando participação ativa nas discussões em torno dos seus direitos. Tais populações ansiavam e lutavam não somente pelo reconhecimento dos seus direitos, mas também para o fim dos crimes e atrocidades cometidas contra a vida dos indígenas em todo o território nacional.

Na imagem seguinte, Ailton Krenak participa de forma intensa de uma das seções da Constituinte de 1987³⁸, que anteciparia a promulgação da Constituição Federal do Brasil de 1988. Enquanto proferia seu discurso na tribuna do Congresso Nacional, Krenak pintou o rosto de preto, com pasta de jenipapo, em sinal de luto e protesto pelo retrocesso na

³⁷ “Ailton Alves Lacerda Krenak, nasceu no ano de 1953, no município de Itabirinha, estado de Minas Gerais. É um líder conhecido e reconhecido nacional e internacionalmente por seu comprometimento com as lutas dos povos indígenas desde a década de 1980, quando passou a ser o coordenador e principal articulador da União das Nações Indígenas (UNI)”. (MUNDURUKU, 2012, p. 78-79)

³⁸ “Durante a Assembleia Constituinte, os movimentos estavam representados pela União das Nações Indígenas (UNI), com aliados como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP) e o CIMI se articularam para que os direitos dos povos indígenas fossem assegurados pela nova Constituição. A UNI coordenou a realização de um ‘Programa Mínimo dos Direitos Indígenas na Constituinte’ prevendo o ‘reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil’, a ‘demarcação e garantia das terras indígenas’, o ‘usufruto exclusivo, pelos povos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e subsolo dos seus territórios’ e o reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas com seus projetos de futuro, além das garantias de plena cidadania”. (FERNANDES, 2015, p. 150).

tramitação dos direitos indígenas, que estavam sendo atacados pelos grupos políticos que faziam oposição à causa e ao reconhecimento constitucional dos direitos das populações:

Figura 04-Ailton Krenak numa seção da Assembleia Nacional Constituinte.



Fonte: <https://www.blogdoconde.net>. Acesso em: 20 de junho de 2020

Ailton Krenak foi e continua sendo uma importante liderança indígena da etnia Krenak, reconhecido nacional e internacionalmente. Krenak se manifestou durante a sessão:

Sr. Presidente, Srs. Constituintes, eu, com a responsabilidade de, nesta ocasião, fazer a defesa de uma proposta das populações indígenas à Assembleia Nacional Constituinte, havia decidido, inicialmente, não fazer uso da palavra, mas de utilizar parte do tempo que me é garantido para defesa de nossa proposta numa manifestação de cultura com o significado de indignação e que pode expressar também luto pelas insistentes agressões que o povo indígena tem indiretamente sofrido pela falsa polêmica que se estabeleceu em torno dos direitos fundamentais do povo indígena e que, embora não estejam sendo colocados diretamente contra o povo indígena, visam atingir gravemente os direitos fundamentais de nosso povo [...] Assegurar para as populações indígenas o reconhecimento aos seus direitos originários às terras em que habitam - e atentem bem para o que digo: não estamos reivindicando nem reclamando qualquer parte de nada que não nos cabe legitimamente e de que não esteja sob os pés do povo indígena, sob o habitat, nas áreas de ocupação cultural, histórica e tradicional do povo indígena. Assegurar isto, reconhecer às populações indígenas as suas formas

de manifestar a sua cultura, a sua tradição, se colocam como condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não de uma ameaça permanente e incessante. (BRASIL, Diário da Assembleia Nacional Constituinte, 1988, p. 572)

O discurso de Krenak expressou o anseio dos povos indígenas em ter seus direitos assegurados na Constituição Federal, e foi iniciado logo após pintar seu rosto como sinal de afirmação de identidade e como um ato de protesto contra os discursos e posições contrárias aos direitos fundamentais dos povos indígenas. Mesmo diante de um Congresso Nacional constituído por grupos políticos contrários às causas indígenas, Krenak denunciou a falta de compromisso e as mentiras e campanhas contra o reconhecimento de tais direitos. Na medida em que denunciou, Krenak apontou que a luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas era legítima e fundamental para a sobrevivência dessas populações no Brasil. Nesse sentido, a terra, bem como o reconhecimento de suas diferentes formas de manifestar suas culturas e tradições, seriam apenas alguns direitos reivindicados pelas populações indígenas. Desse modo, o seu discurso, na tribuna do Congresso Nacional no ano de 1987, marcou a luta pelo reconhecimento dos direitos indígena na Constituição Federal de 1988.

O movimento dos indígenas, que projetou nacionalmente lideranças indígenas como Ailton Krenak, Mário Juruna e Marçal de Souza, tinha um perfil político. O movimento, nesse primeiro momento, não estava preocupado com a questão da institucionalização, sendo poucas as organizações criadas. A principal organização instituída foi a União das Nações Indígenas (UNI). O cenário de mobilização política foi, aos poucos, cedendo lugar para a atuação das organizações, que passaram a representar os grupos indígenas. Após a Constituição Federal de 1988, o movimento dos indígenas se institucionaliza, e entram em cena as organizações indígenas:

Com a Constituição de 1988, as coletividades indígenas tiveram reconhecida sua capacidade jurídica de se fazer representar por si próprias, independente da agência indigenista. Isso contribui para que aumentasse nos anos seguintes, as iniciativas de criação de organizações indígenas, que foram cinco em 1988, e oito em 1989. (OLIVEIRA, 2016, p. 280)

A Constituição Federal de 1988 foi proclamada com o discurso de promover a democracia no país. A partir de sua promulgação, os direitos indígenas passaram a ser reconhecidos juridicamente. No entanto, é importante ressaltar que a conquista de tais direitos foi o resultado de muitas lutas e sangue derramado. A seguir, verificamos os direitos indígenas encontrados no capítulo VIII, disposto no título VIII, da Constituição (art. 231 e 232).

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 2019).

O artigo 231 da CF reconhece “organização social, costumes, línguas crenças e tradições, bem com os direitos originários sobre as terras que ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Com isso, a partir da Constituição Federal, os indígenas conquistaram no campo jurídico a autonomia para viverem segundo seus costumes e tradições. Ao Estado caberia o papel de reconhecer, respeitar e promover essa autonomia. Qualquer tentativa de integrar os indígenas, que era o antigo objetivo da política indigenista, seria um desrespeito assumido pelo Estado na Constituição Federal. Caberia também ao Estado promover a demarcação e a proteção dos territórios indígenas.

Já o artigo 232 trata da questão da capacidade das comunidades e organizações indígenas de se autorrepresentarem e se organizarem politicamente. O Estado seria responsável pela garantia e promoção dos direitos indígenas por meio do Ministério Público. As organizações passariam a ser as responsáveis pela promoção das políticas públicas para as populações indígenas em cada território tradicional.

A Constituição de 1988 possibilitou as condições legais para a criação e a proliferação das organizações indígenas por todo o país: “agora, com amparo legal para a participação política e jurídica nos assuntos que lhes dizem respeito, os povos indígenas passaram a se reorganizar politicamente para atuarem de forma ‘representativa’ quanto à suas demandas e direitos”. (CRUZ, 2018, p. 42) A multiplicação das organizações indígenas teve também como motivação o contexto internacional do final da década de 1980, marcado pela preocupação mundial com as questões ambientais. Os territórios indígenas passaram a ser vistos como espaços de cuidado para com a natureza.

Outro acontecimento que possibilitou o fortalecimento e a propagação das organizações indígenas foi a Convenção 169, sobre os povos indígenas e tribais, realizada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), no ano de 1989, em Genebra, que discutiu a importância de se reconhecer os direitos coletivos das populações indígenas nas suas dimensões econômicas, sociais e culturais. Além dessa questão, a Convenção 169 tratou de outros direitos importantes para as populações indígenas, como o direito à terra e a seu usufruto exclusivo pelos indígenas.

Em âmbito nacional, a realização da Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente, a ECO-92³⁹, ocorrida na cidade do Rio de Janeiro, em junho de 1992, foi outro marco no fortalecimento do movimento indígena. A ECO-92 teve como objetivo refletir um modelo de desenvolvimento que levasse em consideração os cuidados com o meio ambiente. A realização dessa Conferência foi importante para que Estado concretizasse políticas públicas a exemplo dos direitos básicos para as populações indígenas, já que os olhos do mundo estavam voltados para o país naquele momento.

Oliveira (2016) aponta que o fato de o Brasil ser sede da Segunda Conferência Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas (ECO-92), levou os organismos governamentais a acelerarem o processo de demarcação das terras indígenas e a darem um sinal verde para os numerosos projetos de preservação ambiental, inclusive os superpostos em áreas indígenas. Este fato, apontado pelo autor, revela que o Estado brasileiro só consegue realizar políticas públicas voltadas para as populações indígenas sob pressão ou a partir de ameaças de países ou organismos internacionais.

Essas transformações no campo nacional e internacional favoreceram o crescimento das organizações indígenas. Muitas dessas organizações no final da década de 1980 e início de 1990 estavam presentes na região Amazônica. Dessa forma, não podemos falar de um movimento indígena nacional, sem mencionar as mobilizações que aconteciam nas várias regiões do país. Na Amazônia, o movimento indígena se fortaleceu com a emergência das organizações indígenas, que se multiplicaram pelos municípios da região e passaram a representar e mediar as relações entre indígenas e Estado. No seguimento, analisaremos a trajetória do movimento indígena no Amazonas, especificamente a partir do surgimento das organizações indígenas.

³⁹ “A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também conhecida como ECO-92, Cúpula da Terra, Cimeira do Verão, Conferência do Rio de Janeiro e Rio 92, foi uma Conferência de chefes de estados organizada pelas Nações Unidas e realizada entre os dias 3 a 14 de junho de 1992 na cidade do Rio de Janeiro, no Brasil. Seu objetivo era debater os problemas mundiais, introduzindo a ideia de desenvolvimento sustentável, um modelo de desenvolvimento econômico menos consumista e mais adequado ao equilíbrio ecológico”. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/ECO-92>. Acesso em: 04 de janeiro de 2021.

2.3 TRAJETÓRIA E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO AMAZONAS

O movimento indígena, no seu momento inicial, foi marcado pelas mobilizações contra as violações e crimes cometidos pela política indigenista promovida pelo Governo Ditatorial. Como vimos anteriormente, muitos foram os projetos de desenvolvimento regional impostos para a Amazônia, que, na prática trouxeram, pouco desenvolvimento regional e muitas consequências negativas para as populações indígenas, que passaram a sofrer na pele a violência institucionalizada pelo Estado brasileiro. Nos escritos anteriores, apresentamos algumas denúncias dos muitos crimes praticados pelos militares nos territórios indígenas na Amazônia. As denúncias eram apresentadas pelas lideranças indígenas, que não se calaram frente a realidade de exploração e morte que se alastrava pelos diversos rincões da Amazônia durante o período da Ditadura Militar. Diante da ameaça de morte, as populações indígenas passaram a se organizar e mobilizar em torno de uma pauta comum pelos seus direitos: terra, saúde, educação diferenciada e principalmente o direito à vida.

Esse movimento que, num primeiro momento, foi marcado pelas mobilizações políticas em torno da defesa da vida e pelo fim da violência promovida pelo Estado brasileiro, se fortaleceu com a sua institucionalização, ou seja, com o surgimento das organizações indígenas que se espalharam pelas várias regiões do Estado. Esta nova configuração do movimento indígena regional foi potenciada pela proclamação da Constituição Federal de 1988, que assegurou no campo jurídico o funcionamento legal das organizações indígenas⁴⁰.

Munduruku (2012) aponta que, com a aprovação da Constituição, houve o reconhecimento da capacidade de organização das sociedades indígenas e se constatou uma mudança na forma de atuação do movimento indígena, que passou a adotar uma nova postura política diante das demandas que surgiam. Houve, a partir daquele momento, a multiplicação das organizações de bases regionais, que passaram a questionar a representatividade em nível nacional, diante das necessidades regionais e locais. As comunidades tinham seus interesses localizados e sabiam negociar diretamente com os poderes públicos locais. Esta nova realidade se refletiu na criação de organizações regionais que atendiam com maior agilidade aos anseios da população.

⁴⁰ Para Luciano (2006) a organização ou associação Indígena é uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado nos últimos 30 anos uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos povos indígenas do Brasil.

Para Tavares (2012), depois da fase da mobilização política, o movimento indígena consolidou-se com a formalização das organizações. Como aconteceu com a trajetória de outros movimentos sociais, o movimento indígena atingiu a fase de institucionalização das ações coletivas em função da conjugação de fatores relacionados à dinâmica interna do movimento, como as articulações de “base”, a assessoria, a definição e a execução de projetos sociopolíticos, formações de quadros de lideranças, etc.

Oliveira (2016) aponta que, no início da década de 1990, a região Amazônica possuía aproximadamente 195 organizações, o que representava mais de dois terços das organizações indígenas existentes no Brasil naquele momento. Ainda na perspectiva do autor, a proliferação de organizações indígenas pode ser explicada pela importância dada à região Amazônica internacionalmente. Dentro desse contexto mundial de fortalecimento das políticas ambientais, as áreas indígenas passaram a ser pensadas como importantes unidades de conservação.

Ainda segundo Tavares (2012), o crescimento das organizações indígenas pode ser explicado pelo fortalecimento da configuração política indígena. Desse modo, o movimento indígena conquistou o reconhecimento social graças à apropriação do universo ideológico de seus aliados não governamentais.

Na pesquisa realizada no Arquivo da Prelazia de Tefé, foi possível encontrar documentos que registraram a atuação e o surgimento dessas organizações nas várias regiões da Amazônia, principalmente a partir da década de 1990. Em uma matéria do informativo Movimento Indígena, verificamos a presença das organizações indígenas e de sua atuação junto às populações na região do Rio Negro⁴¹, região pioneira no surgimento das associações e organizações indígenas⁴²:

⁴¹ “O rio Negro é o maior afluente da margem esquerda do Rio Amazonas, na Amazônia, na América do Sul, banhado por três países da América do Sul: Colômbia, (onde tem suas nascentes), Venezuela e Brasil e percorre cerca de 1.700 km. É o mais extenso rio de águas negras do mundo, e o segundo maior em volume de água, atrás somente do rio Amazonas, o qual ajuda a formar. Depois da junção com o Cassiquiare, recebe o nome de rio Negro. Entra no território brasileiro no estado do Amazonas e segue a direção geral sudeste, banhando entre outras, as localidades de Içana, Barcelos, Carvoeiro e Airão. O rio Negro tem seus afluentes pela margem esquerda: o rio Padauri, o Demeri, o Jaçari, o rio Branco, o Jauaperi, o Camamanau. Pela margem direita os principais afluentes são os rios: Içana, Uaupés, Curicuriati, rio Caurés, Unini e o rio Jaú”. Disponível em: <http://www.ecobrasil.eco.br> Acesso em: 25 de janeiro de 2021.

⁴² Para Iubel (2015), com o incentivo dos missionários salesianos, as primeiras associações comunitárias surgiram no Alto Rio Negro no final dos anos de 1970. Estas funcionavam como cooperativas, e tinham como principal objetivo organizar atividades produtivas coletivas e festas. Com a entrada de diferentes órgãos estatais na região, algumas pessoas ou grupos começaram a divergir nos debates em torno de pautas como demarcação de terras, mineração e relação com os militares, por exemplo. Este foi o cenário que impulsionou a formação das primeiras associações que foram além do caráter cooperativo, ambicionando ações políticas na intermediação da relação com os diferentes agentes estatais e externos às comunidades. As inúmeras divisões e divergências levaram ao aumento considerável, nos anos de 1980 e 1990, do número de associações. Nesse contexto, líderes e associações nasceram, cresceram e, eventualmente, desapareceram. Associações comunitárias deram lugar às

Nós povo indígenas Tucanos, Tarianos, Baniwas, Dessanos, Barés, Tuiuas, Cucuis, reunidos no II Encontro dos Povos Indígenas e Ribeirinhos do Médio Rio Negro, entre os dias 08 e 09 de setembro do ano de 1994, na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, promovido pela Comissão da Organização Indígena do Médio Rio Negro (COIMRN), apoiado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), vimos a público reafirmar nosso compromisso de continuar a organização política e social de nossas comunidades como forma concreta de reivindicação legal e legítima dos nossos direitos. Exigimos das nossas autoridades competentes brasileiras que: Respeitem e reconheçam as decisões e iniciativas democráticas dos nossos povos, respaldados pela Constituição Federal. Que demarquem imediatamente os nossos territórios tradicionais identificados e delimitados [...]. Que as autoridades municipais e estaduais parem de pressionar e inibir as nossas iniciativas de trabalho e luta em defesa do bem-estar das nossas comunidades. Como organização indígena, ratificamos nosso compromisso de continuar nossa luta pelos nossos direitos constitucionais. (INFORMATIVO MOVIMENTO INDIGENA, 1994, p. 8)

O movimento indígena na região do Rio Negro foi um marco na luta das populações indígenas no Amazonas: “Nesse sentido, vale lembrar a realização da II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, ocorrida em abril de 1987, e que foi um marco na luta política para todos os povos indígenas brasileiros”. (MUNDURUKU, 2012, p. 55) Foi na região do Rio Negro que surgiram as primeiras organizações indígenas de base regional e local, como Federação das Organizações indígenas do Rio Negro FOIRN⁴³, criada no ano de 1987, que veio a reunir ou congregar associações provenientes dos rios dessa região. No mesmo período, mais precisamente entre os anos de 1986 a 1987, outras organizações foram criadas, como a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Traíra (ACITRUT). Estas organizações fortaleceram as reivindicações dos direitos das populações indígenas do Rio Negro junto às entidades governamentais. Demandas como demarcação de terras, saúde e educação diferenciada passaram a ser gerenciadas pelas organizações indígenas que se tornaram representantes dos muitos grupos indígenas do rio Negro.

Ao longo da década de 1990, a FOIRN foi agregando outras organizações, a exemplo da Comissão da Organização Indígena do Médio Rio Negro (COIMRN), que atuava na

chamadas associações de base, as quais passaram a constituir, juntamente, a base da FOIRN, um dos espaços onde se faz o que localmente se designa pelo termo “política indígena”.

⁴³ “Fundada em 30 de abril do ano de 1987, a FOIRN foi criada para defender os direitos dos povos indígenas que habitam a região do Rio Negro/AM. É uma associação civil sem fins lucrativos, sem vinculação partidária ou religiosa. Compõe-se de 05 coordenadorias que reúnem mais de 89 organizações de base representantes das comunidades distribuídas ao longo dos principais rios afluentes do Rio Negro. São mais de 750 comunidades, onde habitam mais de 35 mil indígenas, compreendendo aproximadamente 10% da população indígena do Brasil, pertencentes aos 23 grupos étnicos representantes das famílias linguísticas Tukano, Aruak e Yanomami. Na região existem as seguintes etnias: Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuca, Piratapuaia, Miriti-Tapuaia, Arapaso, Karapanã, Bará, Barasana, Siriano, Makuna, Baniwa, Kuripaco, Baré, Werekena, Tariana, Hupda, Yuhupde, Dow, Nadob e Yanomami”. Disponível em: <http://www.foirn.org>. Acesso em: 25 de janeiro de 2021

articulação das populações indígenas da região do Médio Rio Negro. Essas organizações continuavam a mobilização das populações indígenas na luta pelos seus direitos. A reflexão em torno dos direitos indígenas passou a ser feita à luz daqueles conquistados a partir da Constituição Federal de 1988, o que nos permite afirmar que as organizações indígenas passaram a atuar na conscientização e formação jurídica de suas populações, para melhor reivindicarem das autoridades o cumprimento e a promoção dos direitos constitucionalmente assegurados, mas que não estavam sendo concretizados. Conforme Daniel Munduruku: “Havia uma disposição para fazerem acontecer as promessas que a Constituição recém-aprovada fizera, principalmente aquela que o Governo iria demarcar todas as áreas indígenas num período de cinco anos, que não aconteceria posteriormente”. (MUNDURUKU, 2012, p. 56) E os indígenas da região do Rio Negro, reunidos em torno de suas organizações e associações⁴⁴, se sentiam fortalecidos para lembrar aos governantes a questão da demarcação das terras, o respeito às suas organizações e as iniciativas próprias por parte das instâncias estaduais e locais.

As organizações indígenas continuaram se multiplicando na região Amazônica ao longo da década de 1990. Logo no seu início, as populações indígenas da região do rio Madeira⁴⁵ entraram na dinâmica da mobilização de suas lutas por meio das organizações e associações, criando no ano de 1990 o Conselho Indígena Mura⁴⁶:

Uma nova organização indígena local foi criada na Amazônia. Reunidos em assembleia nos 11 e 12 de agosto na cidade de Autazes (AM), no rio Madeira, representantes de três comunidades criaram o Conselho Indígena Mura. A assembleia foi organizada pelos Mura para tratar dos problemas que

⁴⁴ “Na região do Rio Negro, podemos verificar a existência de outras organizações indígenas como: Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro (ACIBRN), a União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT), que surgiu em contraposição à União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié (UCIRT); a União das Nações Indígenas do Distrito de Iauaretê (UNIDI); a Associação das Comunidades Indígena do Rio Xié (ACIRX); a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI), a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN); dentre outras organizações e associações”. (IUBEL, 2015, p. 56,57)

⁴⁵ “O Madeira é um importante rio na região norte do Brasil. Sua nascente fica no território boliviano, Cordilheira do Andes. No trecho inicial, possui o nome de rio Beni. Após passar pelo território da Bolívia, ele banha os territórios dos estados brasileiros de Rondônia e Amazonas. O Madeira tem sua foz no rio Amazonas, sendo o principal afluente deste rio. Os principais afluentes da margem direita são: o Mutum-Parana, Ribeirão, Jamari, Machado e Jacy-Paraná. Já os da margem esquerda são: Ferreiros, Abunã, São Simão e José Alves”. Disponível em: https://www.suapesquisa.com/geografia_do_brasil/rio_madeira. Acesso em: 07 de fevereiro de 2021.

⁴⁶ “A etnia Mura é originária da região compreendida pelo baixo Amazonas, Solimões, Madeira, Autaz, Baetas, Marmelos, Maturá, Aripuanã e Canumã. Atualmente estão estabelecidos na região das bacias hidrográficas dos rios Solimões, Amazonas e Madeira. Os Mura pertencem à família linguística menor do sul do Amazonas integrada pelas línguas Mura e Pirahã. Os Pirahã seus parentes mais próximos habitam a região do rio Maici, afluente do rio Marmelos, tributário da margem direita do rio Madeira, localizada no interior do município de Manicoré (AM). Por volta da segunda metade do século XIX, os Pirahã separaram-se do grande grupo Mura, permanecendo ainda hoje, monolíngues. Atualmente não se observa qualquer relação entre os dois grupos, salvo em reuniões das lideranças indígenas de diversas etnias da Amazônia, podendo-se considerar estes encontros apenas ocasionais”. (PEQUENO, 2006, p. 133-134)

atualmente enfrentam e discutir os direitos garantidos na Constituição Federal, que até então desconheciam. Os Mura têm permanecido isolados de outros povos indígenas da região Amazônica. Em abril, no entanto, alguns de seus representantes participaram da II Assembleia da COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira). Foi a partir desse encontro que começaram a discutir, com o apoio da COIAB, a criação de uma organização própria. (BOLETIM DO CIMI, 1990)

Como vimos anteriormente, as organizações indígenas da região do Rio Negro, a partir da década de 1990, passaram a pautar sua ação política, tendo como ponto de partida os direitos indígenas conquistados a partir da Constituição Federal de 1988. No relatório, verificamos que um dos objetivos dos Mura reunidos em assembleia foi discutir esses direitos e tratar das problemáticas que estavam enfrentando. Dessa forma, a criação de uma organização seria um mecanismo fundamental para resolverem as demandas em seus territórios e aprofundarem o conhecimento acerca dos direitos conquistados na Constituição Federal.

O relatório apontou que os mura, até aquele momento, não tinham conhecimento dos direitos indígenas conquistados, o que era resultado do isolamento dessa etnia em relação aos outros povos, às suas organizações e movimentos. Ainda de acordo com o relatório, os mura começaram a discutir a possibilidade de uma organização própria, logo após terem participado de uma assembleia promovida pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

O fato de os Mura criarem uma organização a partir da participação das assembleias da COIAB nos remete para a questão da função das organizações indígenas, que é justamente a formação de uma consciência coletiva que concorra para a defesa e promoção dos direitos. De acordo com Luciano (2006, p. 68), “a principal tarefa de uma organização indígena é a defesa dos direitos indígenas, em seu sentido amplo”. Foi essa consciência de luta coletiva pela defesa e conquista dos direitos que levou as populações da região do rio Purus⁴⁷ a criarem a Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus, em 1995.

Entre os dias oito e dez de junho 47 representantes indígenas dos povos Apurinã, Jarawara e Paumari decidiram em assembleia realizada na Aldeia Manissuá criar a Opimp (Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus). Participaram como convocados dos eventos a União das Nações Indígenas do Acre (UNI-AC), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a COIAB. A criação da OPIMP visa lutar principalmente pela melhoria de

⁴⁷ “O rio Purus tem suas nascentes nas colinas do Arco Fitzcarrald, na floresta baixa peruana dos departamentos de Ucayali e Madre de Dios. Esse conjunto de cabeceiras representa um dos lugares mais inacessíveis do Peru. O rio Purus entra no Brasil pelo estado do Acre no município de Santa Rosa do Purus, passando pelo município de Manoel Urbano e entra no estado do Amazonas pelo município de Boca do Acre onde recebe as águas do Rio Acre. Segue pelo estado do Amazonas até desaguar no rio Solimões”. Disponível em: <http://www.ongestilo.devida.org.br>. Acesso em 02 de fevereiro de 2021.

vida dos povos indígenas da região que enfrentam a exploração econômica de madeireiros e a exploração ideológica de grupos religiosos que demonstram não ter o compromisso com a causa indígena. Durante a assembleia, lideranças indígenas denunciaram que cerca de 90% das áreas indígenas, inclusive áreas demarcadas estão sendo invadidas. Alguns grupos de famílias indígenas que não permitem a entrada e a permanência dos invasores estão sendo ameaçados de morte. (INFORMATIVO DA COIAB, jun/jul, 1995, p. 5)

Como vimos, os Apurinã, Jarawara e Paumari, que são etnias da região do rio Purus, também entraram na dinâmica da institucionalização de suas organizações, criando no ano de 1995 a Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus (OPIMP). As populações indígenas do rio Purus estavam em comunhão com outras organizações indígenas da região Amazônica, como a COIAB, e de outros estados, como a União das Nações Indígenas do Acre (UNI-AC).

As populações indígenas do rio Purus deixaram claro que sua organização teria como objetivo a melhoria de suas condições de vida. Como em outras localidades da Amazônia, os indígenas do Purus estavam sofrendo com os desmandos provindos das ações de madeireiros, que invadiam e devastavam seus territórios, além de explorarem a mão de obra dos moradores das aldeias. Estas populações sofriam também com a invasão de grupos religiosos interessados apenas em expandir suas doutrinas e ter pouco compromisso com a causa, a cultura e os costumes indígenas, realidade vivenciada em muitas aldeias na Amazônia, que têm suas práticas socioculturais proibidas por igrejas e denominações religiosas⁴⁸ preocupadas somente com o aumento do número de fiéis.

Esta perspectiva motivou as populações indígenas da Bacia do Baixo Amazonas, que, congregados em torno do Conselho Geral da Tribo Sateré Mawé⁴⁹ (CGTSM), fortaleciam o movimento indígena daquela região:

Nos dias 13, 14 e 15 de setembro, o Conselho Geral da Tribo Sateré Mawé (CGTSM), realizou na Aldeia Umirituba, no município de Barreirinha, uma assembleia extra, na qual foi discutida, entre outras questões, a conjuntura das entidades e a eleição do dia 3 de outubro. A COIAB esteve presente,

⁴⁸ Muitas dessas igrejas e denominações religiosas são de origens evangélicas neopentecostais que se multiplicam entre as populações indígenas na região do Médio Solimões.

⁴⁹ “São chamados regionalmente Mawés. Ao longo de sua história, já receberam vários nomes, dados por cronistas, desbravadores dos sertões, missionários e naturalistas: Mavoz, Maurié, Mangnés, Jaquezes, Magnazes, Mahués, Magnés, Mauris, Mawés, Maragná, Mahé, Magnesés, Orapiun. Autodenominam-se Sateré-Mawé. O primeiro nome Sateré, quer dizer “lagarta de fogo”, referência ao clã mais importante dentre os que compõem esta sociedade, aquele que indica tradicionalmente a linha sucessória dos chefes políticos. O segundo nome, Mawé, que dizer papagaio inteligente e curioso e não é designação clânica. Os Sateré-Mawé habitam a região do Médio rio Amazonas, em duas terras indígenas, uma denominada TI Andirá-Marau, localizada na fronteira dos estados do Amazonas e do Pará, que vem a ser o território original deste povo, e um pequeno grupo na TI Coatá-Laranjal da etnia Munduruku. Os Sateré-Mawé também são encontrados morando nas cidades de Barreirinha, Parintins, Maués, Nova Olinda do Norte e Manaus, todas situadas no estado do Amazonas”. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:SateréMawé>. Acesso: 01 de fevereiro de 2021.

através do secretário da entidade, Obadias Sateré, que relatou aos presentes o trabalho da COIAB referente à saúde indígena, destacando os cursos de formação de agente de saúde, que tiveram a participação da COIAB, nas áreas indígenas Yanomami e no município de Lábrea. Na assembleia também foi discutida a eleição de 94. Diversas lideranças manifestaram a preocupação com a escolha de candidatos que tivessem compromisso com a causa indígena. (INFORMATIVO DA COIAB, 1994, p. 8)

O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé foi criado no ano de 1991 pelos indígenas da etnia Sateré Mawé, sendo uma iniciativa das suas lideranças, e um dos primeiros grupos a criar uma organização indígena formalizada na região Amazônica. Além do CGTSM, os Sateré-Mawé também criaram outras organizações como a Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé do Andirá (OPISMA); a Organização dos Agentes de Saúde Indígena Sateré-Mawé (OASISM); a Associação Indígena Sateré-Mawé do rio Andirá (AISMA); a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM); a Organização dos Tuxauas Sateré-Mawé dos rios Marau, Urupadi e Manjuru (TOMUPE), e a Associação dos Professores Indígenas Sataré-Mawé do Marau e Urupadi (WOMUPE).

A grande quantidade de organizações criadas aponta para a avançada organização e articulação política dessa população na década de 1990, que, diante da necessidade de representatividade de cada grupo, como professores, mulheres e agentes de saúde, lideranças tradicionais (tuxauas) criavam suas organizações e associações, fortalecendo politicamente seu grupo na busca pela afirmação e reivindicação de seus direitos. A comunhão, ou união dessas organizações e associações, foi fundamental para as reivindicações externas, ou seja, aquelas feitas junto às entidades governamentais regionais e locais. Verificamos no final da matéria do Boletim da COIAB a preocupação dos Sateré-Mawé com o rumo das eleições do ano de 1994. Esta preocupação estava relacionada ao apoio a um candidato que se comprometesse com as causas indígenas, apontando para o engajamento e leitura crítica do contexto político local feito por eles.

As populações indígenas da região do Alto Solimões também estavam articuladas em torno de suas organizações. O Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) foi considerado como uma das organizações indígenas mais antigas surgidas na Amazônia. De acordo com Almeida (2015), o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) foi criado no ano de 1982, na comunidade Vendaval, no município de Santo Antônio do Iça, por lideranças indígenas Ticuna, reunidos na II Assembleia Geral do Povo Ticuna. Ainda na perspectiva do autor, o CGTT num primeiro momento passou a desempenhar um papel de dispositivo político para o diálogo com o Estado, atuando, primordialmente, em ações voltadas para a defesa do território.

O Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) conseguiu alcançar personalidade jurídica em 1997. A legalização das organizações indígenas no campo jurídico lhes possibilitou a ampliação e a articulação com outros organismos e instituições, especialmente com as instâncias governamentais que ficaram responsáveis pelas políticas assistenciais para as populações indígenas, a partir da década de 1990 no Brasil⁵⁰.

As organizações indígenas estavam articuladas com Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)⁵¹, criada em 1989, tendo sua sede na cidade de Manaus. De acordo com Cruz (2018), a COIAB foi criada para representar os povos e as organizações indígenas da Amazônia brasileira⁵², comprometendo-se com os seguintes objetivos: articular e conscientizar os povos e organizações indígenas, lutar pela garantia e demarcação da terra, estimular e incentivar a tradição cultural. Novas demandas foram criadas para que fossem cumpridos os objetivos propostos pelos indígenas, entre eles: a necessidade de aprender a lidar com a burocracia administrativa exigida para o funcionamento legal da organização de acordo com as normas estabelecidas pelo Estado brasileiro.

A COIAB assessorava e acompanhava as organizações indígenas desde a sua criação, e deu apoio aos Mura da região do rio Madeira nas suas mobilizações desde o início da década de 1990. Os Mura, antes isolado das demais etnias e organizações indígenas, começaram a se articular depois de participarem dos encontros e assembleias promovidas regionalmente. A COIAB esteve presente na assembleia onde se deu organização dos povos indígenas da região do rio Purus, fundamental para o fortalecimento da luta pelos direitos daquelas populações,

⁵⁰ “No início dos anos 90, um conjunto de decretos veio a transferir da FUNAI para os ministérios específicos as atribuições de assistência ao índio no que tange à educação, à saúde e ao desenvolvimento. Sobretudo no campo da saúde, muitas organizações indígenas da Amazônia vieram a fortalecer-se e a ampliar os seu escopo de atuação através da parceria com a FUNASA, no estabelecimento de Distritos Especiais de Saúde Indígena/DSEIs. Em outras regiões, no entanto, foram constatados alguns problemas graves na gestão dos DSEIs, inexistindo ainda uma avaliação mais geral e circunstanciada de seus efeitos. Também na esfera educacional surgiram articulações novas envolvendo o MEC, as secretarias estaduais e municipais, bem como as associações de professores indígenas, que precisam ser tomadas em consideração. Atualmente, existem programas e carteiras voltadas para o atendimento a indígena em diferentes ministérios, Meio Ambiente (MMA), Desenvolvimento Agrário (MDA) e Desenvolvimento Social”. (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 197).

⁵¹ “Fundada em 1989 e sediada na cidade de Manaus (AM), a COIAB representa 160 povos de nove estados amazônicos. São eles: Acre, Amapá, Amazonas, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. Juntos, abrangem cerca de 60% do total da população indígena do país, cerca de 44 mil pessoas. Somado a isso, reúnem 403 terras indígenas demarcadas e muitos outros territórios que ainda não foram regularizados”. Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2020.

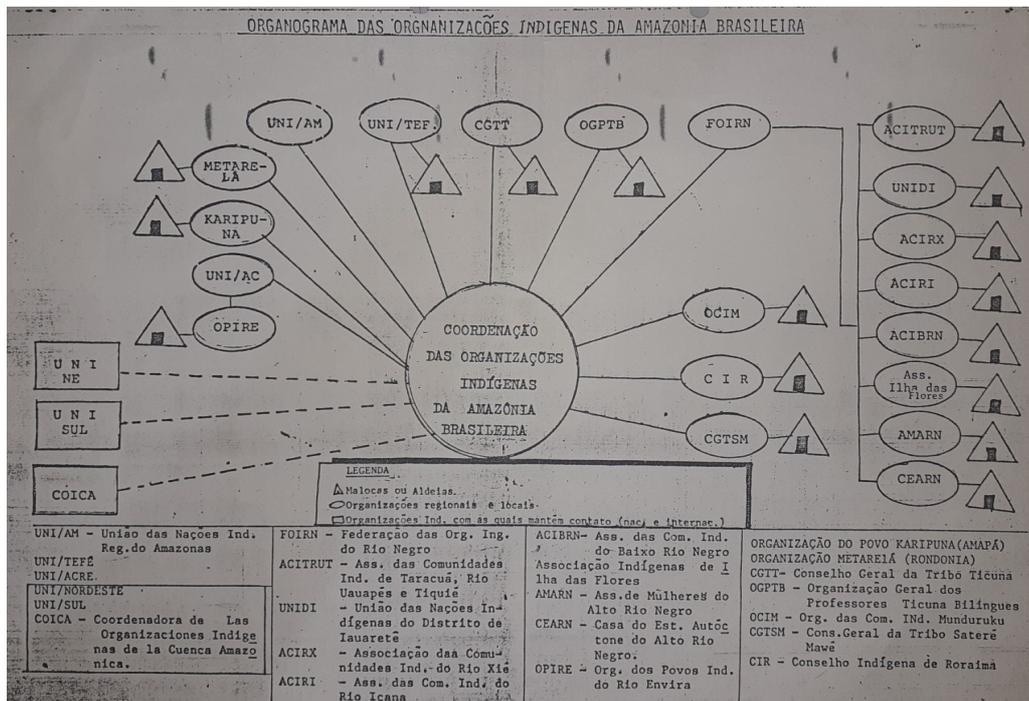
⁵² “A Amazônia brasileira é uma área com extensão de aproximadamente 5,2 milhões de Km² que corresponde a 61% do território nacional. A maior parte das Terras Indígenas estão concentradas nesta região. São em torno de 110 milhões de hectares onde vivem 60% da população indígena do país, estimada em aproximadamente 440 mil pessoas, que falam mais de 160 línguas diferentes. Nesse imenso território, vivem ao menos 180 povos indígenas distintos, além de grupos considerados “isolados”. Em toda a Amazônia Legal, existem cerca de 114 registros da presença desses indígenas que optaram por viver de forma livre e autônoma, sem contanto com a sociedade envolvente”. Disponível em [https:// www.coiab.org.br](https://www.coiab.org.br). Acesso em: 3 de fevereiro de 2021.

ainda seriamente ameaçados. As populações indígenas da região do rio Amazonas eram acompanhadas pela COIAB, que auxiliava as lideranças Sateré-Mawé, na formação e capacitação para melhor atuarem fora de suas aldeias e territórios.

Desse modo, a institucionalização do movimento indígena pode ser compreendida como mais uma estratégia indígena na busca pela sua afirmação. Para Bicalho (2019), as populações indígenas por meio de suas organizações, assumiram um protagonismo sócio-político típico de uma tomada de consciência, que caracteriza a luta social e evidencia a agência coletiva como expressividade dos movimentos sociais. Portanto, formou-se no Brasil um protagonismo indígena caracterizado pela atuação e pela consciência da necessidade da luta social para fins de direitos específicos dos povos, na perspectiva da legalidade e da legitimidade.

No organograma a seguir, temos um panorama das organizações indígenas presentes na Amazônia e as suas articulações na década de 1990:

Figura 05- Organograma das organizações indígenas da Amazônia brasileira



Fonte: Arquivo da Prelazia de Tefé.

A COIAB coordenava as organizações e associações indígenas regionais e locais: A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Associação das Comunidades Indígenas de Taracua, Rio Uauapés, e Tiquié (ACITRUT), a União das Nações Indígenas do Distrito de Iauaretê (UNIDI), a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié (ACIX), a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI), a Associação

das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro (ACIBRN), a Associação Indígena de Ilha das Flores, a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN), a Casa do Estudante Autóctone do Alto Rio Negro (CEARN), a Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira (OPIRE), o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB), a Organização das Comunidades Indígenas Munduruku (OCIM), O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), a União das Nações Indígenas do Estado do Amazonas (UNI-AM) e a União das Nações Indígenas de Tefé (UNI-TEFÉ).

Além disso, atuava em comunhão com outros nove estados da região da Amazônia brasileira que também tinham suas organizações indígenas. Estas organizações eram as que a COIAB mantinha contato, dentre as quais, citamos: a Organização do Povo Karipuna, situada no Amapá; a Organização Metaréia, situada em Rondônia; o Conselho Indígena de Roraima (CIR), que reunia as populações indígenas daquele estado; a União das Nações Indígenas do Acre (UNI-AC), que mobilizava as outras organizações do Acre; a União das Nações Indígenas do Estado do Nordeste (UNI-NE) e a União das Nações Indígenas da Região Sul (UNI-SUL). As articulações da COIAB se estendiam para a dimensão internacional, com a participação das lideranças indígenas nas assembleias e encontros promovidos pelas organizações indígenas de outros países sul-americanos, a partir do contato com a Coordenadora de Las Organizaciones Indígenas de Cuenca Amazônica (COICA)⁵³. A troca de conhecimentos entre as populações locais e os povos indígenas de outros países sul-americanos fortalecia a luta das populações indígenas na Amazônia na busca pela conquista dos seus direitos.

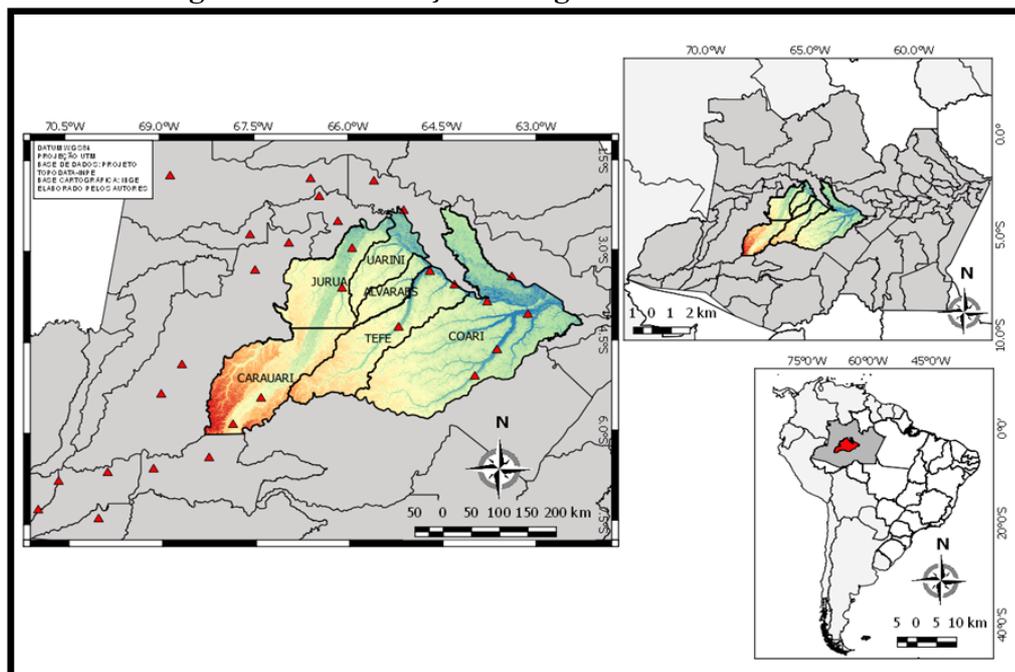
Na região do Médio Solimões, as populações indígenas se organizaram a partir do final da década de 1980 em torno da União dos Povos Indígenas de Tefé (UNI-Tefé). No entanto, para que se chegasse à criação da UNI-Tefé, o movimento indígena local passou por muitos processos que serão objetos de nossas próximas análises.

⁵³ “A coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA) é considerada uma das maiores organizações indígenas do mundo. Criada no ano de 1984 na cidade de Lima, no Peru, a COICA busca orientar os povos e organizações indígenas dos nove países da bacia amazônica a somar esforços na promoção, proteção e segurança dos territórios indígenas, através da defesa de suas próprias formas de vida, princípios e valores espirituais e culturais”. Disponível em: [https:// www.coiab.org.br](https://www.coiab.org.br). Acesso em: 3 de fevereiro de 2021.

2.4 OS AJURIS E ASSEMBLEIAS COMO INSTRUMENTOS DE FORMAÇÃO E CONSCIENTIZAÇÃO POLÍTICA DAS COMUNIDADES NO MÉDIO SOLIMÕES

Como foi analisado anteriormente, o movimento indígena surgiu a partir da década de 1970 foi um marco na história dos povos indígenas do Brasil. Foi a primeira vez que indígenas de diversas etnias e das várias regiões do país se uniram para denunciar os crimes cometidos em seus territórios e lutar pela promoção de seus direitos, sobretudo pelo direito à terra. No entanto, a ascensão do movimento indígena numa perspectiva nacional refletia iniciativas que brotavam das bases, ou seja, nos territórios indígenas espalhados pelas diversas regiões do país. Eram também desses locais que surgiam as lideranças indígenas com o objetivo de denunciar nas assembleias nacionais a dura realidade das suas populações. No presente subtópico, analisaremos a trajetória das iniciativas indígenas na região do Médio Solimões⁵⁴, que foram momentos marcantes para afirmação de etnias na região, inclusive, os Omágua/Kambeba. Para isso, apresentamos o mapa da região do Médio Solimões e seus afluentes.

Figura 06: Localização da região do Médio Solimões



Fonte: ALEIXO; NETO (2019).

⁵⁴ De acordo com Santos e Souza (2012), a área que denominamos Médio Solimões refere-se à mesma região definida por Rafael Barbi Costa e Santos e Mariana Oliveira e Souza. Estes autores afirmam que esta área inclui além do médio curso do rio Solimões, os rios Coari, Japurá e Tefé, o Médio e Baixo curso dos rios Juruá e Jutai. Nessa extensão, habita uma população que é reconhecida como possuidora de uma forte ascendência indígena, muito embora até a década de 1990 poucos grupos tivessem pleiteado seu reconhecimento pelo Estado. A mudança nesse quadro ocorreu nas duas últimas décadas, quando inúmeros grupos de indígenas em potencial passaram a afirmar sua condição.

O movimento indígena que começou se organizar no Médio Solimões, no final da década de 1970, teve nos ajuris e assembleias os principais mecanismos de articulação e expansão. Para a Faulhaber (1987, p.89), “os ajuris para as populações amazônicas, são como uma espécie de mutirão”. Os ajuris, nesse sentido, são momentos em que toda a comunidade se reúne para fazer um trabalho em comum: o plantio e a colheita da roça, limpeza da comunidade, construções de igrejas, casas comunitárias, etc. Ao trabalhar coletivamente, essas atividades se tornam menos onerosas para o indivíduo e contribui para fortalecer os laços de solidariedade e amizade entre os comunitários. Nos ajuris, a união é caminho para o sucesso dos projetos de desenvolvimento da comunidade.

Na ata da reunião realizada na comunidade indígena Méria⁵⁵, temos o exemplo dessa cooperação na região do Médio Solimões:

O Senhor Gercino tomou a palavra e falou para todos os presentes que estavam reunidos para ver (combinar), se era possível fazer uma limpeza geral na comunidade. Pediu para cada um dar seu parecer a respeito do assunto. Seu José falou que está de acordo que seja feito uma boa limpeza, uma vez que encontra muito “cerrada”. Seu Joaquim acha que a comunidade deve ser limpa, mas, todos da comunidade devem participar da limpeza. O Pedro disse que, só as mulheres e as crianças devem fazer a limpeza. Dona Rosa tomou a palavra e disse que as mulheres e as crianças devem participar, mas junto com todos os homens, porque todos são afinal da comunidade [...] Depois de todos os presentes darem seu parecer, ficou combinado que: Haverá uma vez por mês, limpeza no local, sendo no segundo sábado do mês. Todos os que estavam na reunião vão participar e ficaram encarregados de convidar todos aqueles que não estavam na reunião para a próxima limpeza que será no próximo sábado, dia 22 de março. (ATA DA REUNIÃO DA ALDEIA MÉRIA, 15 DE MARÇO DE 1986, p. 1-3)

Se na dita sociedade dominante prevalece a lógica do individualismo, nas sociedades indígenas o interesse em comum supera o individualismo egoísta. O bem da comunidade está acima do interesse particular e do privado, de modo que os problemas que as afligem são resolvidos por todos os seus moradores. Na reunião da comunidade do Méria, ficou combinado que todos ficariam responsáveis de uma limpeza geral, e que esta seria realizada. No entanto, durante a reunião de planejamento um morador denominado Pedro sugeriu que somente as mulheres e as crianças deveriam fazer a limpeza. Para este morador, a limpeza da comunidade seria um serviço “leve” já que os homens adultos costumavam fazer somente o trabalho pesado, como a derrubada da mata para a construção de roças. Essa sugestão foi

⁵⁵ “A aldeia Méria é constituída pelos indígenas da etnia Miranha, está situada próximo no município de Alvarães, no estado do Amazonas. Esta aldeia foi demarcada no ano de 1929, pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI)”. (FAULHABER, 1987, p. 37)

confrontada por dona Rosa, que falou que não poderia haver distinção de tarefas, já que todos seriam responsáveis pela comunidade.

A fala de dona Rosa demonstrou a emergência das vozes femininas no movimento indígena no Amazonas e na região do Médio Solimões. A exemplo de Dona Rosa, as mulheres passaram a ter maior participação e representatividade nas reuniões, ajuris e assembleias, transformando-se em lideranças que contribuíam na organização e afirmação do movimento dos indígenas, conforme verificamos no relatório a seguir:

As diversas situações levaram a população indígena a se unir ainda mais, mesmo os povos tradicionalmente inimigos (como Cambeba e Mayoruna), resolveram enfrentar os problemas de forma organizada; atualmente na Prelazia de Tefé existem três organizações indígenas: CIJA-Comissão Indígena do Japurá – organização dos povos indígenas do rio Japurá (Kanamary, Miranha, Maku, e Kaixana); AMIMS – Associação de Mulheres Indígena do Médio Solimões – visa desenvolver a participação da mulher no movimento indígena; UNI-TEFÉ, União das Nações Indígenas de Tefé – incentiva e participa da organização dos outros dois movimentos, atua nas áreas da saúde, educação, auto-sustentação, e, na cidade leva informações sobre a realidade enfrentada pelos povos para que a população tome consciência e tenha mais senso crítico sobre as injustiças cometidas contra os povos. (PROJETO COMPLEMENTAR TEFÉ, 1996, p. 3)

No relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), as mulheres indígenas marcaram uma intensa e importante presença desde o início da organização do movimento indígena. Assim, parteiras, agentes de saúde, professoras e outros segmentos femininos passaram a se reunir em torno de suas organizações e a lutar pelos direitos, juntamente com outras organizações que vieram a fortalecer a luta das populações indígenas no Médio Solimões. Dessa maneira, a ação (com) partilhada por meio dos ajuris nas aldeias indígenas contribuiu para o fortalecimento dos laços de fraternidade, que possibilitou a emergência da luta coletiva, denominada movimento indígena. E as mulheres foram protagonistas no processo de mobilização das lutas políticas indígenas no Médio Solimões.

Mas os ajuris transcendiam o espaço de uma única comunidade, conforme relatado:

Os participantes das comunidades indígenas do Miratú, Jaquiri, Marajá, Igarapé Grande, Méria, Barreira da Missão de Baixo e de Cima, Canamari do Lago Marãa, Macú do Lago Jutá, Apopóri, e da serrinha estiveram presentes nesta reunião [...]. Os representantes das aldeias Méria, Miratu, e Barreira da Missão de Baixo sentem que a colaboração no trabalho do roçado ainda é pouca mais com o tempo vai crescendo. Os representantes das aldeias Jaquiri, Barreira da Missão de Cima, Igarapé Grande e Marajá colocaram que os encontros de 2 em 2 meses foram válidos e a união e organização cresceram através dos ajuris (roças comunitárias e etc) [...] Os representantes das aldeias Jaquiri, Igarapé Grande e Barreira da Missão de Cima e Baixo, afirmaram que na época da castanha há sempre invasões. Estas comunidades se unem e tentam se proteger em relação à invasão de

peessoas estranhas. (ATA DA REUNIÃO DA ALDEIA DA BARREIRA DA MISSÃO DE BAIXO, 1989, p. 1)

Eram os chamados ajuris intercomunitários: ultrapassavam fronteiras étnicas e territoriais e contribuía para a formação ou construção de alianças entre as etnias. Na ata da reunião da Barreira da Missão de Baixo, os representantes das etnias do Médio Solimões relataram a importância dos ajuris para a união e organização das comunidades. As lideranças de Méria, Miratu e Barreira da Missão de Baixo relataram que os ajuris aos poucos ganhavam importância e contribuía para o desenvolvimento e união entre os comunitários, ao passo que os representantes de Jaquiri, Barreira da Missão de Cima, Igarapé Grande e Marajá apontaram que a realização dos ajuris contribuiu para a união e organização das comunidades. Por meio dos ajuris, projetos mais complexos, como roças comunitárias e construção de casas comunitárias, se tornavam menos onerosos pela união e solidariedade dos moradores. A união das aldeias também foi importante para a defesa do território contra as ameaças externas. Foi assim que as comunidades Jaquiri, Igarapé Grande e Barreira da Missão de Baixo e de Cima se uniram contra as invasões de pessoas estranhas que adentravam seus territórios para furtar os produtos naturais que eram essenciais para a sobrevivência daquelas populações. Assim, por meio do trabalho coletivo, as comunidades estreitavam os vínculos sociais, que foram fundamentais para o fortalecimento da luta coletiva das populações e de seus territórios contra as ameaças externas, que, no contexto décadas de 1970 e 1980, eram intensas no Médio Solimões e em outras regiões da Amazônia⁵⁶.

No relatório do 1º Encontro da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, encontramos relato sobre os problemas enfrentados:

[...] na barreira da missão onde vivem os índios Kokama, Ticuna e Tucano, existe um sério problema que envolve a EMAD (Empresa Amazonense de Dendê) que desde 1982 invadiu o porto dos índios e parte das terras a até hoje não houve indenização por parte da mesma. Entre os povos Kambeba, Mayoruna e Miranha existem invasões por parte de madeiros, castanheiros e etc. Já entre o povo Miranha no Miratú próximo ao Uarini no rio Solimões existe a presença da Petrobras e a perspectiva de uma estrada cortando a aldeia até à cidade de Uarini. Entre o povo Kanamari no rio

⁵⁶ A partir do relatório da IVª Assembleia Geral do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), realizada nos dias 22 a 26 de julho do ano de 1981, na cidade Cuiabá, temos conhecimento dos crimes cometidos às populações indígenas em várias regiões da Amazônia no período do final da década de 1970 e início da década de 1980. Diz o relatório: “Desse modo, a não demarcação das terras de várias etnias indígenas ao longo dos rios Jutai, Juruá, Japurá e Solimões, estava acarretando a invasão e a instalação das grandes empresas e do latifúndio nas áreas indígenas. Em muitos casos, patrões e regatões exploravam vergonhosamente trabalhadores indígenas, pagando-lhes em cachaça e outras quinquilharias insignificantes [...] Outros problemas que afligiam muitos povos indígenas nessas regiões eram o saque predatório de madeira, que era coibido pelas autoridades; a invasões das terras para essa atividade eram constantes e rotineiras e a caça comercial do peixe para abastecer as cidades, estava provocando o extermínio de muitas espécies e privando essas populações de uma fonte essencial de alimentação”. (RELATÓRIO DA ASSEMBLEIA GERAL DO CIMI, JULHO, 1981)

Japurá próximo à cidade de Marãa os mesmos sofrem exploração por parte dos madeireiros, comerciantes e etc. Os Katukina no Biá sentem a presença de marreteiros e a presença de doenças como malária, gripes e resfriados. (RELATÓRIO DO 1º ENCONTRO DA PASTORAL INDIGENISTA DA PRELAZIA DE TEFÉ/AM, 1989, p. 2)

As populações indígenas do Médio Solimões estavam sofrendo com a implantação de projetos desenvolvimentistas. No relatório, temos conhecimento da invasão da Empresa Amazonense de Dendê (EMATER)⁵⁷, que foi instalada no ano de 1982, na Barreira da Missão, próximo ao município de Tefé, como fruto do programa Polamazônia⁵⁸. Este foi um dos projetos criados pelo Governo Ditatorial para desenvolver o potencial econômico da região, por meio da exploração dos recursos naturais. A implantação da EMATER gerou conflitos pela questão da terra na Barreira da Missão, território dos Ticuna, Kambeba e Kokama. O relatório também apontou a invasão das terras dos Miranha, no município de Uarini, pela Petrobras, provocando a degradação do meio ambiente, bem como outros crimes cometidos pelos funcionários da empresa contra aquelas populações.

Se por meio dos ajuris as populações indígenas da região do Médio Solimões começaram a criar uma consciência da luta coletiva, as assembleias se tornariam o principal mecanismo para a mobilização do movimento indígena. As assembleias aconteciam geralmente nas comunidades, tendo à frente lideranças indígenas que contavam com o apoio e auxílio dos membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O CIMI teve uma atuação importante na organização do movimento indígena local, como diz Francisca Cardoso da Silva (2019, p. 66):

Na região do Solimões, a atuação do CIMI se deu desde a década de 1970, quando a Prelazia de Tefé começou a organizar a criação de uma Equipe do Conselho Indigenista Missionário – CIMI/ Pastoral Indigenista. Desde então, com o intuito de contribuir com os projetos de vida dos povos da região do Médio Rio Solimões, as equipes vêm realizando diversas atividades voltadas para as áreas jurídicas, políticas públicas (saúde e educação), terra, sustentabilidade, organização social, fortalecimento cultural (medicina tradicional, festas culturais, artesanato), controle social, meio ambiente e etc. (SILVA, 2019, p. 66)

⁵⁷Chaves (2018) aponta que a Empresa Amazonense de Dendê (EMATER) foi um dentre os grandes projetos da POLAMAZÔNIA. Em 1982, a EMATER foi instalada em uma área conhecida como Barreira da Missão, na região do Médio Solimões, no município de Tefé. A implantação desta empresa nessa área gerou enormes conflitos com a população local, dentre os quais podemos destacar os conflitos com os moradores da comunidade indígena Nova Esperança, formada pelos grupos Ticuna, Kambeba e Cocama, que naquele momento lutavam pela demarcação de suas terras. Atualmente essa área corresponde a Terras Indígenas (TI) Barreira da Missão. A EMATER chegou a plantar 1.400 hectares de dendê e encomendar a unidade de extração desse plantio.

⁵⁸Ainda de acordo com Chaves (2018), o POLAMAZÔNIA foi criado no ano de 1974 e tinha como finalidade explorar as potencialidades naturais da região. Foram criados 15 centros de exploração agropecuários e agro minerais, distribuídos entre vários municípios do estado.

O Conselho Indigenista Missionário CIMI passou a promover formações jurídicas, para que os indígenas tivessem conhecimento dos seus direitos na legislação brasileira, principalmente, sobre a questão fundiária e sobre outras atividades envolvendo sustentabilidade, organização social, fortalecimento cultural, controle social e meio ambiente.

Em pesquisa ao Arquivo da Prelazia de Tefé, foi possível encontrar atas e relatórios de diversas assembleias realizadas na década de 1980. Em 1986, foi realizada uma em Miratu⁵⁹:

Nos dias 22, 23 e 24 de abril do ano de 1986, estiveram reunidos na aldeia Miratu, as seguintes aldeias: Barreira da Missão (Kokama e Ticuna); Méria e Miruatu (Miranha); Laranjal e Jaquiri (Cambeba); Marajá (Mayoruna); Orique (Ticuna, Alto Solimões); Sapotô (Kokama, Alto Solimões) e São José e Parica (Canamari Rio Japurá). Estiveram presentes os tuxauas: Venâncio, Sabino, Raimundo, Adriano, Antônio, Pereira, Pedro. As outras aldeias mandaram representantes, somando ao todo um total de 70 participantes [...]. Além de se apresentarem, cada um falou dos problemas que o seu grupo está enfrentando no momento, sendo a demarcação de terras o principal problema. Depois do intervalado (merenda), o grupo continuou colocando os seus problemas sobre as terras falando das invasões de madeiros e castanheiros. Os Cocama da Barreira da Missão falaram do problema com a EMATER, (empresa de dendê) que há anos está sem solução. Antônio de Tertuliano de Tabatinga também falou da demarcação das terras por lá e o impasse criando com a FUNAI. Todos falaram claramente que a Funai não funciona e que o delegado e seus funcionários só ficam prometendo coisas, mas nunca cumprem. Foi dada a sugestão de redigirem documento a ser entregue na FUNAI e Manaus pelos tuxauas presentes [...] Outro assunto que mereceu bastante discussão foi a educação. Sentiu-se a necessidade de ter uma educação mais voltada para os povos indígenas da região, exemplo da Cartilha Ticuna que acabou de sair agora, foi citado. (RELATÓRIO DA ASSEMBLEIA ALDEIA MIRATU, 1986, p. 1)

Esta assembleia demonstrou a consolidação e expansão do movimento indígena na década de 1980. A partir desse período, as assembleias passaram a ser organizadas pelas lideranças indígenas, que geralmente eram os tuxauas, professores, agentes de saúde e mulheres que estavam à frente das suas comunidades. Na assembleia, estiveram presentes etnias do Médio e Alto Solimões, e os representantes dos grupos indígenas apontaram que a terra era o principal problema enfrentado naquele momento. A não demarcação das terras resultava do descaso da FUNAI, que não se empenhava nos processos de demarcação exigidos pelas etnias, e a negligência do órgão indigenista e dos seus funcionários foi outra questão apontada pelas lideranças indígenas, que exigiam uma atuação mais concreta.

⁵⁹ “A aldeia Miratu dos indígenas da etnia Miranha, está localizada na região do município de Uarini, estado do Amazonas. Esta aldeia teve sua área reconhecida e delimitada no ano de 1929, pelo então Serviço de Proteção aos Índios (SPI)”. (FAULHABER, 1997, p. 91).

A não demarcação também ocasionava a invasão das terras por madeireiros e castanheiros que exploravam essas áreas em nome de grandes empresas, como a EMATER. Como vimos anteriormente, a empresa invadiu a comunidade da Barreira da Missão, provocando a degradação das terras e populações ali residentes. A educação foi outro tema muito debatido pelas lideranças indígenas, que sentiram a necessidade de ter em uma educação própria, a partir do universo sociocultural do seu grupo ou etnia.

No mesmo ano de 1986, foi realizada outra assembleia na comunidade Jaquiri⁶⁰:

Nos dias 2 a 21 de dezembro de 1986 estiveram reunidos na aldeia Jaquiri representantes dos povos Kambeba, Ticuna, Mayoruna, Miranha para discutir a seguinte questão: Alojamento de índios na cidade de Tefé quando chegam com problemas de saúde. O encontro foi coordenado pelo Raimundo Cruz. Depois de uma discussão os representantes decidiram mandar um projeto para a Fundação Nacional dos Índios em Manaus, sobre a compra de um terreno e casa, para prever as necessidades dos índios doentes que chegam em Tefé. [...] Faz tempo que nós estamos sentindo a necessidade de um alojamento assim e só agora que conseguimos tratar deste assunto devido a luta demorada pela demarcação de nossas terras. (ATA DA REUNIÃO DA ALDEIA JAQUIRI, 1986, p. 1)

O trecho da assembleia ocorrida na comunidade Jaquiri mostra que estavam presentes somente as lideranças indígenas da região do Médio Solimões, como os Kambeba, residentes em Jaquiri, os Mayoruna de Marajá⁶¹, os Ticuna da Barreira da Missão⁶² e os Miranha de Méria. A assembleia foi organizada pelas lideranças indígenas, coordenada por Raimundo Cruz⁶³, que na época estava à frente da comunidade Jaquiri. Santos (2015) afirma que a intensa e comprometida participação no movimento indígena motivava as lideranças indígenas a buscarem mais conhecimento jurídico, e, assim, garantir acesso à educação, posse da terra, saúde e melhorias de vida da comunidade. Nessa direção, as lideranças indígenas do Médio Solimões, por meio da efetiva participação no movimento indígena, passaram a ter uma consciência crítica na busca de seus direitos.

⁶⁰ “A aldeia Jaquiri, está localizada em uma ilha na margem esquerda do rio Solimões, no município de Marãa, próxima à cidade de Alvarães e Tefé, no estado do Amazonas. Esta aldeia é constituída pelos índios da etnia Kambeba, e seu território reconhecido no ano de 1987”. (FAULHABER, 2011, p. 104)

⁶¹ De acordo com Faulhaber (2011) ,a aldeia Marajá, onde residem os Mayoruna, está localizada no município de Alvarães no Estado do Amazonas. Esta aldeia teve seu território demarcado no ano de 1987.

⁶² “Na aldeia da Barreira da Missão vivem os Ticuna, está localizada no município de Tefé. Esta aldeia teve sua área demarcada no ano de 1987”. (CHAVES, 2018 p. 38)

⁶³ “Raimundo Cruz da etnia Kambeba, pertence à família Cruz, cujos membros deram importantes contribuições na organização do movimento indígena no Médio Solimões. Raimundo Cruz participou diretamente da criação da UNI/Amazonas, nos anos de 1980”. (CRUZ, 2018, p. 15).

Na década de 1990, as assembleias mobilizavam as populações indígenas nas muitas localidades do Médio Solimões. Como exemplo, apresentamos a assembleia realizada pelas etnias Kanamari, Miranha e Maku, em 1992:

Estamos desde o dia 20 de agosto reunidos em assembleia, na aldeia Lago do Marãa, pertencente ao povo Kanamari, onde permaneceremos até o dia 24 de agosto do corrente ano. Somos índios Miranha, Kanamari e Maku. O objetivo da nossa assembleia é fortalecer nossa organização. Para tanto, estamos discutindo nossos problemas e procurando nos organizar melhor, onde chegamos a formar uma comissão que a partir desta assembleia deverá juntamente com as aldeias do Médio Japurá para garantir a sobrevivência da organização indígena. Achamos que só assim atingiremos nossa autonomia e, respeito e garantia dos nossos direitos (RELATÓRIO DA ASSEMBLEIA DA ALDEIA LAGO DO MARÃA, 1992, p. 2).

Nesta assembleia, as lideranças das etnias Miranha, Kanamari e Maku, estavam reunidas com o objetivo de fortalecer a sua organização. Verificamos que as lideranças, na década de 1990, estavam à frente do movimento indígena, concretizando a autonomia em relação aos apoiadores indigenistas, principalmente os missionários do CIMI. Conscientes do seu protagonismo, as lideranças indígenas sentiram a necessidade de expandir o movimento indígena no Médio Solimões como forma de atender às demandas de todos os grupos indígenas locais. De acordo com Maciel (2009), o movimento indígena local, para efetivar sua autonomia e expansão, precisou ultrapassar as fronteiras e sair dos encontros esporádicos, que reuniam poucas aldeias, para assembleias gerais e regionais, com a participação de todos os grupos indígenas da região. O movimento passou a incentivar os encontros de professores indígenas, mulheres, parteiras e outros segmentos. Desse modo, a palavra articular, passou a ser a palavra de ordem do movimento indígena.

Tal articulação se dava em vários níveis das relações sociais locais, como entre as comunidades, entre os diferentes grupos étnicos, entre as lideranças e as comunidades, com a própria Igreja Católica, que continuava a ser parceira. Toda essa articulação continuava a ter como centralidade os interesses comuns das populações indígenas na sua luta por melhores condições e na promoção da vida.

O movimento indígena no Médio Solimões, no final da década de 1980 e início de 1990, passou pelo processo de institucionalização, com a criação da União das Nações Indígenas de Tefé (Uni-Tefé):

No final dos anos 80, o processo de mobilização étnica resultou na formação na formação da União das Nações Indígenas de Tefé (UNI-Tefé). Essa organização estava ligada à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), que também foi formada no ano de 1989. (CHAVES, 2018, p. 20)

“No movimento indígena entrou numa nova dinâmica com a criação de uma organização: ‘A UNI-Tefé’ pode ser entendida como um esforço dos índios no sentido de unificarem suas lutas no Médio Solimões frente a tantos agentes interculturais”. (MACIEL, 2009, p. 102) A UNI-Tefé deu continuidade ao trabalho que antes era realizado pelas lideranças indígenas com o apoio dos missionários do CIMI. Por meio de seus coordenadores, ficou responsável pelo trabalho de formação e conscientização das populações indígenas através das assembleias e dos encontros. Seria de responsabilidade dessa organização o apoio às associações de mulheres e professores indígenas que começavam a surgir no Médio Solimões.

A UNI-Tefé se constituiu como uma organização juridicamente reconhecida em 1993, quando as populações indígenas locais se reuniram em assembleia geral:

Realizou-se de 11 a 16 de março do corrente ano, na aldeia São Pedro, rio Japurá, a I Assembleia Geral da União das Nações Indígenas de Tefé (UNI-Tefé). Estavam presentes nesta assembleia cerca de 120 representantes dos povos Kokama, Ticuna, Mayoruna, Kambeba, Miranha, e Kanamari de 16 aldeias espalhadas no Médio Solimões e Japurá. Os principais assuntos e as resoluções mais importantes foram as seguintes: Aprovação da proposta de Estatuto para a UNI-Tefé; Eleição da Coordenação Executiva e do Conselho Fiscal da UNI-Tefé; Apresentação dos coordenadores locais da UNI-Tefé, escolhidos pelas aldeias; Reflexão sobre autonomia da Comissão Indígena do rio Japurá. No final dessa reflexão, os índios Miranha e Kanamari do Japurá, escolheram uma nova comissão composta por seis índios que assumiram a responsabilidade de levar em frente os trabalhos da organização indígena no Japurá, que até então, eram coordenados pela UNI-Tefé. Ainda nesta assembleia se discutiu o plebiscito de 93, levantamento dos principais problemas das aldeias tais como: invasão de garimpeiros na área Caixana, do Mapari, invasão de peixeiros e caçadores, desvalorização da cultura tradicional, presença de brancos (ribeirinhos) nas áreas indígenas. E ainda se discutiu o ano internacional dos Povos Indígenas e o ano da demarcação. Preocupados com a demarcação de suas terras e com a divulgação do ano internacional dos Povos Indígenas, os índios decidiram elaborar um documento, na própria assembleia, exigindo a imediata demarcação e homologação de todas as terras indígenas do Médio Solimões e Japurá, bem como de todo o Brasil, até outubro deste ano, conforme o prazo determinado pela Constituição Federal. (RELATÓRIO DA I ASSEMBLEIA DA UNI-TEFÉ, 1993, p. 4)

Esteve presente nesta assembleia uma grande quantidade de representantes e lideranças indígenas de várias etnias do Médio Solimões e do rio Japurá, como Kokama, Ticuna, Mayoruna, Kambeba, Miranha, e Kanamari, provenientes de 16 comunidades espalhadas ao longo desta região, e tal dado aponta para a abrangência que o movimento indígena alcançou na década de 1990. Esta assembleia, conforme afirmamos anteriormente, foi o ponto de partida para o reconhecimento no campo jurídico da UNI-Tefé. A principal pauta da reunião foi justamente a aprovação do estatuto que orientaria as ações da organização. Eis um trecho

do Estatuto da UNI-Tefé: “A UNI-TEFÉ, é uma entidade civil, sem fins lucrativos, filantrópica, apartidária, sem vínculos com instituições religiosas e que representa os povos e organizações indígenas do Médio Solimões e afluentes”. (ESTATUTO DA UNI-Tefé, 1993). Com a criação da UNI-Tefé, as populações indígenas do Médio Solimões concretizariam o projeto de autonomia do movimento indígena local. Se antes o movimento indígena mantinha dependência financeira com a Prelazia de Tefé, a estruturação de uma organização juridicamente reconhecida facilitaria a realização de parcerias com outros órgãos governamentais e com a sociedade civil.

De acordo com Maciel (2009), a UNI-Tefé fazia uma articulação com outras organizações locais como a Associação de Mulheres Indígenas do Médio Solimões (AMISM) e a Comissão Indígena de Japurá (CIJA), que congregava os indígenas Miranha das seguintes comunidades: Vila Nova, São Pedro, São José, Nova Estrela, da área indígena Cuiu-Cuiu, os Kanamari do município de Marãa, e os Maku do município de Limoeiro.

A dinâmica administrativa da UNI-Tefé consistia em viagens de articulação, que se tornaram necessárias devido à expansão do movimento indígena local, que eram feitas quando as lideranças precisam participar de encontros regionais. Existiam também as viagens de articulação local, que eram realizadas nas regiões que a UNI-Tefé abrangia, como nas aldeias dos rios Jutai e Japurá e Juruá.

Maciel (2009) aponta ainda que essa estrutura de funcionamento trouxe muitas mudanças para o movimento indígena em Tefé. A principal delas foi que, pela primeira vez, a UNI-Tefé se propôs a articular um movimento em todo o Médio Solimões e seus afluentes, os rios Japurá, Juruá e Jutai, atingindo os seguintes povos: Ticuna, Cocama, Kambeba, Miranha, Mayoruna, Kanamari Deni, Kulina (Madijá), Katukina e Maku.

Depois de uma longa e importante atuação junto às populações indígenas da região do Médio Solimões e seus afluentes, a UNI-Tefé no início do ano 2000 diminuiu sua influência e articulação dos povos indígenas. Para Siva (2019), a decadência da UNI-Tefé e sua extinção no ano de 2005 foram o resultado de inúmeras dívidas decorrentes do fim de convênios com entidades governamentais de assistência aos indígenas, como a Fundação Nacional da Saúde (FNS) que, no ano de 1999, passou para a UNI-Tefé as responsabilidades da atenção básica da saúde indígena na região do Médio Solimões e afluentes, que compreendia na época 13 municípios (Ipixuna, Envira, Eirunepé, Itamarati, Carauari, Juruá, Jutai, Fonte Boa, Japurá, Marãa, Uarini, Tefé, Coari). O enfraquecimento do UNI-Tefé também pode ser apontado por uma crise de representatividade, visto que muitos grupos indígenas passaram a questionar a

atuação dos dirigentes da organização. Muitos desses grupos formaram outras organizações e associações.

É importante ressaltar que este é o cenário atual do movimento indígena local, caracterizado pelo surgimento de várias organizações, motivadas pelo conflito entre as lideranças e grupos indígenas que almejam uma maior representatividade e atuação dos seus representantes quanto às demandas referentes à terra, saúde e educação diferenciada.

Com a tentativa de reconstruir novamente o movimento indígena, criou-se em 2008 a União dos Povos Indígenas do Médio Solimões e seus afluentes (UNUPI-MAS):

A UNUPI-MSA nasce com o propósito de dar continuidade as ações da UNI-Tefé. Sua diretoria é composta pelos indígenas que faziam parte da diretoria da UNI-Tefé. A UNUPI, segundo Raimundo, membro do CIMI vem, nos últimos anos, articulando-se com o CIMI, FUNAI, SESAI, organizações e associações indígenas e lideranças das comunidades, para fortalecer e intensificar suas ações frente às necessidades e demandas dos povos da região do Médio Solimões. A UNUPI-MSA, criada em 2008, tem como abrangência de suas ações os povos indígenas do município de Tefé, Jutai, Juruá, Fonte Boa, Uarini, Alvarães, Coari, Japurá e Marã. Embora fragilizada em sua capacidade de mobilização e incidência política, buscou ao longo dos anos reforçar o processo de formação, acompanhamento das lideranças, articulando-se com os indígenas da região do Médio Solimões e seus afluentes, com a APIB- Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, COIAB, FOREIA, CIMI, dando visibilidade a luta dos povos da região em torno das pautas da terra, reconhecimento étnico, garantia das políticas públicas. (SILVA, 2019, pp. 63-64)

Com a criação da União dos Povos Indígenas do Médio Solimões e seus Afluentes (UNUPI-MSA), as lideranças indígenas locais tentaram, por meio desta nova organização, resgatar ou dar continuidade ao trabalho de articulação que UNI-Tefé realizava anteriormente. Desse modo, seus coordenadores buscaram reestruturar a antiga articulação entre as agências governamentais responsáveis pelas políticas de assistência às populações indígenas, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Secretaria Especial da Saúde Indígena (SESAI), responsável pela promoção da saúde nos territórios indígenas. A nova organização também buscou articulação com o CIMI, que continuava com o apoio nas lutas das populações indígena locais.

A UNUPI-MSA ampliou sua área de atuação em relação às áreas de abrangência da antiga e extinta UNI-Tefé, compreendendo os municípios de Tefé, Jutai, Juruá, Fonte Boa, Uarini, Alvarães, Coari, Japurá e Marã. Esta nova área de abrangência se tornou um desafio, tendo em vista a grande extensão geográfica, o que dificultava o atendimento a todas as aldeias e territórios indígenas. No entanto, apesar dessas dificuldades, a UNUPI-MSA, na

medida do possível, procurou dar continuidade ao trabalho de articulação e mobilização das populações indígenas na região do Médio Solimões e seus afluentes.

Atualmente, a UNIPI-MSA representa dezessete etnias: Arara, Miranha, Maku, Mura, Mayoruna, Deni, Tikuna, Kambeba, Kaburi, Kukina, Kokama, Katukina, Kaixana, Kaxinauá, Kanamari, Awa-Kanoeiro e Tucano, espalhadas em 64 terras, 150 aldeias, abrangendo 14 municípios, em 4 regiões dos rios Solimões, Jutai, Japurá e Juruá. São ao todo 10. 500 indígenas, atendidos e representados pela UNIPI-MAS⁶⁴.

Uma das principais funções das organizações indígena no Médio Solimões foi dar apoio às comunidades que estavam lutando pelo o reconhecimento étnico. No entanto, a busca pela afirmação étnica foi fruto da participação efetiva das comunidades no movimento indígena. Por isso, afirmamos que o movimento indígena foi importante no processo de afirmação de muitos grupos indígenas, especificamente os Kambeba. Não podemos falar na afirmação dessas populações sem mencionar sua participação e engajamento na luta coletiva pelo direito a terra, saúde e educação diferenciada. Assim, no próximo capítulo, analisaremos os desdobramentos do processo de afirmação identitária dos Kambeba.

⁶⁴Estes dados estão disponíveis num panfleto de apresentação da UNIPI-MSA, fornecido pelo atual coordenador administrativo, André Cruz, durante uma visita à sede da organização, no mês de novembro de 2020.

CAPÍTULO III: ENTRE SILÊNCIOS E GRITOS PELA VIDA: MOVIMENTO, EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E OS PROCESSOS DE (RE) AFIRMAÇÕES DOS KAMBEBA

Sou Kambeba, e existo sim. No toque de todos os tambores, na força de todos os arcos. No sangue derramado que ainda colore essa terra que é nossa. A nossa dança guerreira tem começo, mas não tem fim (Márcia Kambeba, 2013, p. 25).

O presente capítulo do movimento indígena bem como da importância da Educação Escolar Indígena nos processos de (re) afirmações das identidades étnicas dos Kambebas na região do Médio Solimões. O movimento indígena local foi o ponto de partida para a afirmação dos Kambeba e outras etnias no Médio Solimões como os Kokamas, Ticunas, Miranhas e Mayorunas. Os Kambeba, para a sociedade envolvente local, estariam entre aqueles contingentes indígenas extintos pelo contato com o processo de colonização. A afirmação dessas populações, no final da década de 1970, buscou desconstruir a visão deturpada construída sobre as populações indígenas locais.

O fenômeno da afirmação étnica não é exclusivo das populações indígenas do Médio Solimões. Os grupos indígenas da região Nordeste também vivenciaram tal processo. No entanto, pelo olhar do antropólogo João Pacheco de Oliveira, as populações indígenas no Nordeste se tornaram referência para os estudos sobre essa temática no Brasil. Como afirma Oliveira (2004, p. 201), “É por isso que o fato social que nos últimos vinte anos vêm se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o chamado processo de etnogênese, que abrange tanto a emergência de novas identidades quanto a reinvenção de etnias já reconhecidas”. O processo de afirmação étnica ou etnogênese das populações indígenas no Nordeste podem ser entendido a partir de duas perspectivas. A primeira refere-se ao surgimento de novas identidades, ou seja, de grupos que passaram a se identificar como indígenas sem fazerem parte de um grupo já conhecido. E segunda perspectiva estaria relacionada à reinvenção de etnias já reconhecidas, que, devido à colonização, silenciaram suas identidades étnicas, passando a se afirmar novamente em determinado momento.

Santos e Souza analisam o fenômeno no Nordeste como:

Os processos de emergência têm início no Nordeste a partir do caso dos Fulni-ô, considerados como indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na década de 1920. Antes referidos como “caboclos carnijó”, esses indígenas chamaram atenção do órgão por manterem uma língua própria (o

Ia-tê), pela realização do ritual do Ouricuri e por sua restrição ao casamento com pessoas de fora do grupo. A atenção do SPI seguiu-se uma “solução” para seu conflito fundiário com posseiros e grandes proprietários de terra, que basicamente legalizou a ocupação irregular nas terras doadas aos indígenas em Carta Régia de 1705, através de um sistema de arrendamento. [...] Tendo em vista a longa história de violência contra os povos indígenas no Nordeste e a vulnerabilidade em que se encontravam após a Lei de Terras de 1850 declarar como “devolutas” as terras dos aldeamentos, a busca pela “proteção oficial” faz sentido e têm relação com as empreitadas que visavam manter a integridade de suas terras. A rede de relações de parentesco e trocas rituais com os Fulni-ô tornou possível que os Pankararu e Xukuru fossem apresentados ao SPI. Mais tarde, os Pankararu mediarão o contato dos Kambiwá e dos Tuxá com o órgão indigenista. Por sua vez os últimos fizeram com que os Truká tivessem acesso ao SPI. Esses processos de reconhecimento do submédio São Francisco têm uma conexão estreita com a extensa rede de relações que os povos indígenas aldeados nas missões sanfranciscanas mantinham entre si. (SANTOS; SOUZA, 2012, p. 5-6)

As populações indígenas do Nordeste foram impactadas com o processo de colonização, que teve como consequência a transformação dos aspectos socioculturais das populações indígenas daquela região. No entanto, mesmo com o avanço das etapas desse processo, os povos indígenas do nordeste indígena promoveram ações que apontaram para os seus protagonismos. Os Fulni-ô⁶⁵, por exemplo, desde o século XVIII foram impactados com o esbulho de suas terras por posseiros e grandes proprietários de terra. Tais populações foram identificadas ainda no período colonial como *caboclos carijó*, nomeação genérica utilizada para definir aquelas populações consideradas como “civilizadas”, por já estarem longe dos seus costumes e aspectos socioculturais. Por serem identificadas como “civilizadas”, ou “misturadas”, essa população passou a ter seus direitos extintos e desrespeitados, principalmente a terra. Contudo, na primeira metade do século XX, mais precisamente na

⁶⁵“Os Fulni-ô são o único grupo do nordeste que conseguiu manter vivia a ativa sua própria língua, o Ia-tê, assim como um ritual a que chamam de Ouricuri, que atualmente realizam no maior sigilo. Na literatura histórica, e em uma parte da literatura antropológica, os índios de Águas Belas são chamados Carnijós ou Carijós, inclusive Cajaú. Não se têm notícias do ano em que foram aldeados; o certo é que, em meados do século XVIII, já eram designados pelo nome de Carnijós. É possível que nesta aldeia tenham se fundido elementos provenientes de vários grupos étnicos que mais tarde se reorganizaram de forma clânica, adotando então o nome do grupo anfitrião: Fulni-ô. Os Fulni-ô foram durante muito tempo considerados, pelos estudiosos, como os últimos remanescentes dos históricos índios Karirí, cujo hábitat abarcava todo o Nordeste do Brasil (BOUDIN, 1949). Um exemplo desta posição é a de Mario Melo, que os considerou como o ‘último rebento dos Cariris que dominaram os nossos sertões’ (MELO, 1929). Segundo Boudin (1949), esta confusão ocorreu porque ambos grupos habitavam a mesma região, ou seja, o alto e médio São Francisco. Atualmente todos os índios em Águas Belas falam português; em Ia-tê se comunicam principalmente os adultos e idosos; os mais jovens e as crianças usam com mais frequência o português. Apesar de que o Ia-tê possa estar perdendo terreno para o português, tem ou cumpre um importante papel dentro da sociedade indígena. A vida dos Fulni-ô transcorre em duas aldeias. Uma delas se localiza junto à cidade de Águas Belas. É nesta aldeia que se encontram as instalações do Posto Indígena da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); a outra é o lugar sagrado do ritual do Ouricuri, onde se estabelecem nos meses de setembro a outubro”. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Fulni-ô> Acesso em: 10 de fevereiro de 2021.

década de 1920, os Fulni-ô iniciaram mobilizações pela demarcação de suas terras, tendo como estratégia a afirmação como coletividade indígena. A partir desse momento, utilizaram os seus aspectos culturais como estratégia política para se diferenciarem e reivindicarem tal reconhecimento:

De fato, um dos aspectos mais importantes e problemáticos do recente processo de revitalização étnica reside na reapropriação, pelas lideranças do movimento, de uma cultura e história autêntica. Assim, adereços ornamentais e práticas rituais, abandonadas por índios “caboclos” ou “camponeses” passaram a reintegrar o repertório cultural dessas sociedades, muitas vezes para fundamentar estratégias de ação, em situações de confronto ou reivindicação. (MONTEIRO, 1999, p. 243)

A retomada de aspectos socioculturais pelas populações indígenas tem duas funções principais. A primeira diz respeito à importância da “revitalização étnica”. Muitos grupos indígenas fortalecem suas identidades a partir da valorização dos seus elementos culturais que são reavivados em festas e cerimônias. A segunda, a retomada dos aspectos socioculturais como um instrumento ou estratégia a ser utilizada em situações de confronto ou reivindicação. Em outras palavras, a utilização de adereços ornamentais, práticas rituais ou uso da língua e outros sinais diacríticos são valorizados pelas populações indígenas como forma de reivindicar direitos e a própria condição de indígena, como afirma Oliveira (2004, p. 28): “Trata-se de um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre ‘índios e brancos’”. Esse foi o caso dos Fulni-ô que, na primeira metade do século XX, utilizaram a sua língua e os seus rituais para reivindicarem o reconhecimento enquanto grupo indígena por parte do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Ao requerer do SPI esse reconhecimento, os Fulni-ô tinham como objetivo garantir a posse de suas terras, que estavam seriamente ameaçadas por posseiros e outros invasores. O reconhecimento dos Fulni-ô pelo órgão indigenista oficial motivou outros grupos do Nordeste a lutarem pelo reconhecimento. Esses grupos se utilizavam das redes de relações de parentescos e das trocas rituais para se aproximarem do órgão indigenista e exigir seus direitos.

Os grupos indígenas do Nordeste compartilham rituais e promovem relações de parentesco como forma de se identificarem como coletividades indígenas. Esta rede de articulações, baseadas na partilha de rituais e nas relações de parentesco, fortalece a luta das etnias pelo reconhecimento e pelos direitos como terra, saúde e educação.

3.1 O MOVIMENTO INDÍGENA NO MÉDIO SOLIMÕES E O PROCESSO DE AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA DOS KAMBEBA

As populações da região do Médio Solimões no Amazonas também promoveram processos de etnogênese. Sobre a afirmação dos grupos indígenas do Médio Solimões, Santos e Souza fazem a seguinte análise:

No médio Solimões, a decisão de um coletivo em passar para indígena é marcada por uma história local informada no parentesco, pela mobilização política de algumas famílias residentes na comunidade (especialmente as mais antigas) e pelas relações próximas com outros indígenas. As organizações indígenas do médio Solimões têm um papel importante nesse processo, uma vez que passar para indígena exige o reconhecimento e apoio por parte de lideranças e moradores de Terras Indígenas já regularizadas. É a inserção nessas redes que garante aos grupos emergentes os canais de comunicação com o Estado, bem como a mediação com outros atores e instituições. (SANTOS; SOUZA, 2012, p. 5)

O *passar para indígena* está assentado numa complexa rede de relações que leva as populações locais a se reconhecerem como parentes. É comum nas comunidades o relato de moradores que afirmam ter parentes ou ter vindo de outras próximas ou distantes da sua. Desse modo, essas redes de relações assentadas no parentesco contribuíram e ainda contribuem para a construção de alianças ou divergências que foram e são importantes para a emergência de grupos que requerem o reconhecimento como coletividade indígena e também para a conquista de direitos e benefícios assistenciais.

Faulhaber nos aponta um exemplo dessas redes de relações construídas a partir do parentesco:

Em 1985, os Cambebas disseram que tinham parentes na comunidade da “Barreira da Missão”, que estavam interessados em “levantar uma aldeia”. Quando solicitaram minha presença na Barreira da Missão, os índios, que àquela época eram liderados por um Ticuna e um Cambeba, diziam que eu poderia “descobrir os troncos encobertos” e apresentar uma proposta à FUNAI no sentido da demarcação da área como terra indígena. (FAULHABER, 1997, p. 50)

Priscila Faulhaber (1997) afirma que a Barreira da Missão, situada na região do Médio Solimões, foi constituída por essa dinâmica inclusiva de indivíduos que se utilizaram da condição de parentes para *passar para indígena*. Dessa forma, indivíduos que pretendiam ser afirmar como indígenas se deslocavam para as comunidades onde se encontravam os seus parentes. Assim, o desejo de viver em grupo, ou em família, foi e é um dos fatores que contribuem para o processo de afirmação das populações indígenas no Médio Solimões.

Outro fator que motivou *o passar para indígena* foi a luta por direitos políticos, sociais e o reconhecimento enquanto coletividade indígena: “*O passar para indígena* no Solimões é um processo pautado pela complexidade, no qual inúmeras dimensões políticas, sociais e históricas se combinam e levam coletivos a se reconhecerem e se afirmarem enquanto indígenas”. (SANTOS; SOUZA, 2012. p.5, grifos meus) O movimento dos indígenas na região do Médio Solimões foi de caráter político, pela luta coletiva por melhores condições de vida, mas também de caráter étnico, porque possibilitou a afirmação de vários grupos, que passaram a reivindicar dos órgãos governamentais o reconhecimento enquanto coletividades indígenas. Com isso, a partir do final da década de 1970, constatou-se na região do Médio Solimões aumento significativo de indivíduos que se autodeclararam como indígenas e de comunidades que passaram a reivindicar o reconhecimento como indígena.

De acordo com Santos e Souza (2012), no ano de 1999, o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Médio Solimões e Afluentes atendia 7.967 indígenas em 75 comunidades. Onze anos depois, no ano de 2011, o número de pessoas atendidas foi de 15.744 indígenas, que estavam distribuídos em 143 comunidades. A quantidade de pessoas que se declararam como indígenas no Médio Solimões aumentou cerca de 50% de 1999 a 2011. Já os dados do IBGE do ano de 2010 indicaram que no Amazonas 168.680 pessoas se declaram como indígenas, o que correspondeu a 4,8% da população total do estado e a 20,6% que se declararam indígenas no país, apontando para a grande quantidade de indígenas na região em relação ao restante do Brasil.

Ainda de acordo com as pesquisas do IBGE, no ano de 1991, no Amazonas, existiam cerca de 67.882 indígenas, ao passo que em 2000 esse número saltou para 113.391 pessoas. Em relação à região do Médio Solimões, as pesquisas do IBGE do ano de 1991 apontaram que 10.243 pessoas se identificaram como indígenas; e as de 2000 demonstraram existir cerca de 16.280 indígenas na região. No ano de 2010 esse número foi de 14.442 pessoas. Nas últimas décadas do século XX e início do XXI, verificou-se, então, um crescente aumento no número indivíduos que se afirmaram como indígenas, o que nos permite concluir que o processo de etnogênese das populações na região do Médio Solimões continua em dias atuais.

Em relação aos Kambeba, reiteramos que essas populações iniciaram os processos de (re) afirmações étnicas nos momentos iniciais da organização do movimento indígena. Oliveira (2018, p. 70) conclui que: “A reafirmação étnica dos Kambeba se deu a partir do 1º Encontro de Lideranças Indígenas da Prelazia de Tefé, que foi realizada na aldeia de Miratu, dos índios Miranha, na década de 1980”. O encontro realizado na aldeia Miratu foi um marco histórico para o fortalecimento do movimento indígena para as (re) afirmações identitárias dos

Kambeba. A assembleia, que contou com a presença dos missionários do CIMI, teve como objetivo reunir as lideranças indígenas da região do município de Tefé e fortalecer o movimento indígena local. As discussões em torno da reivindicação dos direitos e das denúncias dos atos de violências cometidas pelos agentes externos nas comunidades encorajava as comunidades e indivíduos a se identificarem como indígenas.

Santos e Breves apontam que a assembleia em Miratu foi decisiva para as (re) afirmações dos Kambeba:

Esse mito sobre os Kambeba perdurou até meados do século XX, quando ocorre a etnogênese do povo nos final dos anos 1970, no processo de organização dos povos indígenas nas mobilizações para reivindicação dos direitos fundamentais para a sobrevivência física e cultural indígena, tais como: direito à terra, à saúde e à educação. Naquele momento, o líder Omágua/Kambeba, fundador da comunidade indígena Três Unidos participava do encontro na comunidade Miratu, no município de Tefé, para demarcação de terras, quando um representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no início da reunião, convida a todos os tuxauas a se apresentarem, e quando foi a vez do representante da etnia Omágua/Kambeba, o membro da FUNAI o interrompeu, afirmando que os Kambeba não existiam mais na Amazônia, então a liderança se pronunciou em língua kambeba - *Iki ati papatuia tapuia Kambeba* - afirmando ser indígena do povo Kambeba. (SANTOS; BREVES, 2014, p. 2-3)

Na assembleia de Miratu estavam presentes os funcionários da FUNAI, que tinham a função de encaminhar o processo daquelas populações que pretendiam ser reconhecidas como indígenas. Tais funcionários, apesar de serem encarregados de uma missão que era importante para os indígenas, desconheciam o universo e a realidade dessas populações. Na sua visão, algumas etnias já haviam desaparecido ou estavam em vias de extinção. Visão que era a mesma da sociedade dominante, que determinou que o inevitável contato com os colonizadores teria como consequência a gradual extinção das populações indígenas. No entanto, para contrapor a essa distorção, o líder Kambeba da comunidade Três Unidos da região do rio Negro expressou em sua língua que não estavam extintos. Naquela ocasião, a liderança Kambeba se utilizou dos elementos culturais para reivindicar dos funcionários da FUNAI o reconhecimento do grupo enquanto coletividade indígena. Mais que isso, a expressão proferida na língua própria foi uma demonstração autêntica do protagonismo dessas populações, que passaram a lutar juntamente com outras etnias pela questão do reconhecimento étnico e pelos seus direitos e políticas assistenciais, até então negligenciados pelas instâncias governamentais.

Na ata da assembleia indígena da Barreira da Missão de Baixo, ocorrida em 1989, temos a seguinte reivindicação:

Nós, representantes dos povos Mayorunas, Kambeba, Kokama, Ticuna, Makú, Canamari e Miranha do Médio Solimões e Japurá, reunidos em assembleia geral na Barreira da Missão de Baixo, nos dias 27, 28, 29 e 30 de agosto de 1989, para exigir o cumprimento da Constituição que sem artigo 231 assegura a nós o direito sobre as terras que tradicionalmente ocupamos bem como o usufruto exclusivo das riquezas nelas existentes. Exigir providências dos órgãos públicos no sentido de acabar com as invasões que ocorrem nas nossas áreas seja madeireiros, como ocorreu na comunidade de Jaquiri, seja, pesqueiros, nas comunidades do Patauá, Jaquiri, seja de garimpeiros na comunidade São Francisco no rio Apopóris ou por outros elementos que possam causar mais conflitos. (RELATÓRIO III ASSEMBLEIA INDÍGENA DA ALDEIA BARREIRA DA MISSÃO DE BAIXO, 1989, p. 1)

Os Kambeba, articulados com outras etnias e a partir da Constituição Federal, discutiam seus direitos e denunciavam os crimes praticados por madeireiros, garimpeiros e outros invasores. A participação no movimento indígena despertava nas populações locais a consciência crítica em relação à situação de exploração social e a necessidade de se unirem em coletividade para superar tal situação e conquistar direitos. Ao assumirem sua identidade como indígenas, as populações locais estariam mais fortes na luta contra os atores sociais externos.

Para Santos e Breves (2014, p. 3), “o movimento indígena no Médio Solimões foi fundamental para a organização dos Kambeba enquanto coletividade”. A partir daquele disso, a etnia passou a ter influência na região do Médio Solimões. Como mencionamos anteriormente, a comunidade Jaquiri dos Kambeba do município de Marãa foi o centro político administrativo do movimento indígena local por muito tempo. Conforme sustenta Maciel (2009, p. 115), “As reuniões eram realizadas ora em Jaquiri, ora em Tefé, no escritório da Pastoral, mas neste que naquele, contudo, o centro político do Movimento era a aldeia Jaquiri, pertencente ao grupo Kambeba”. O fato aponta para a importância da participação e do protagonismo dos Kambeba na formação e organização do movimento dos indígenas nesta região.

Nesta aldeia realizavam-se os encontros e assembleias que definiam os rumos do movimento na região do Médio Solimões e seus afluentes. Se antes da participação no movimento indígena, os Kambeba, se mantiveram em silêncio, conforme abordamos anteriormente, esse silêncio não foi voluntário, ou seja, não foi uma forma de negar a identidade, mas uma estratégia de agência e de sobrevivência diante do processo de colonização. À medida que o processo de colonização ameaçava a vida e a cultura das populações indígenas, elas foram elaborando estratégias e mecanismo para não somente sobreviver, mas agir dentro das estruturas coloniais. Por trás da aparente aceitação da cultura

e costume do colonizador, os Kambeba mantinham vivos seus costumes e tradições, importantes para se manterem unidos como grupo. Foi com essa união que os Kambeba, por meio do movimento indígena, saíram do silêncio e passaram a se destacar na articulação entre os povos da região, buscando parcerias com instituições de apoio às causas indígenas e com o próprio Estado.

No entanto, os processos de (re) afirmações étnicas dos Kambeba são complexos e diversos nas diferentes localidades da Amazônia. Os Kambebada da região do Alto Solimões, a partir da década de 1970 e 1980, passaram pelas seguintes mobilizações políticas que possibilitaram a (re) afirmação de suas identidades étnicas, como sustenta Eronilde de Souza Fermin Omágua:

Nesse contexto de busca de identidade, os Omágua (Kambeba) da sede de São Paulo de Olivença nunca deixaram de se identificar como povo tradicionalmente Omágua [...] Com base nessa necessidade de cacicado organizacional, o povo Omágua (Kambeba) se organizou e foi desse modo que surgiu a reviravolta de autoidentificação desse povo diante da sociedade. Por volta de 1980, esse povo teve segurança novamente em se revelar legalmente como povo Kambeba e realizar mobilizações no Médio e Alto Solimões, nos municípios e demais áreas [...] Em 2009, aconteceu a reestruturação do movimento Kambeba e foram reconhecidos legalmente como povo Kambeba, identificados na sede do município (na zona urbana e na zona rural), tiveram todas suas terras identificadas como sendo do povo Omágua (Kambeba). Vale mencionar que, nesse processo de reestruturação do movimento, foram considerados como povos Kambeba apenas aquelas famílias e aldeias (comunidades) que buscaram seu reconhecimento, naquele momento, junto à nova diretoria organizacional e se autoafirmaram como povo Kambeba diante da mesma. Vale esclarecer que o movimento dos Omágua (Kambeba) é formado por duas organizações, OCAS e OKOPAM, e a partir desta data é soberana na forma de governar, sendo responsável por tudo que se fizer ou disser a respeito dessa demanda de comunidades e população Kambeba, devido às regras culturalmente de vínculo das mesmas. (OMÁGUA, 2020, p. 37)

Os Kambeba do Alto Solimões, mais precisamente da região do município de São Paulo de Olivença⁶⁶, possuem uma história singular de lutas que aponta para o protagonismo das populações daquela região desde o período da colonização. Além disso, os Kambeba promovem mobilizações em torno do reconhecimento enquanto coletividade indígena junto às entidades governamentais locais.

⁶⁶ São Paulo de Olivença é um município brasileiro no interior do estado do Amazonas, Região Norte do país. Pertencentes à Mesorregião do Sudoeste Amazonense e Microrregião do Alto Solimões, situa-se a ao sudoeste da capital do estado, Manaus, distando desta cidade cerca de 1.235 quilômetros. Ocupa uma área de 19.745, 808 Km², representando 12.571 % de todo o território brasileiro. Desse total 2,6279 Km² estão em perímetro urbano. Sua população estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Em 2020 era de 40. 073 habitantes, sendo assim o terceiro município mais populoso do Amazonas. Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org>. Acesso em: 6 de julho de 2021.

O movimento dos Kambeba no município de São Paulo de Olivença se revigorou na década de 1980, no contexto da formação do movimento indígena nacional, regional e local. Tal movimento foi fortalecido com o surgimento de organizações Kambeba, no caso, Organização dos Kambeba do Alto Solimões (OKAS) e a Organização Kambeba Omágua Paulivense do Amazonas (OKOPAM). As organizações Kambeba do Alto Solimões passaram a apoiar as populações e comunidades tanto das áreas urbanas e rurais pelo reconhecimento como coletividade Kambeba, etnônimo que autoidentificaria os membros pertencentes a essa etnia.

No entanto, o movimento de autoidentificação do povo não foi bem visto pelas autoridades municipais de São Paulo de Olivença, que passaram a fazer muitas críticas ao movimento:

Vendo o caminhar dos trabalhos desenvolvidos pela organização dos Kambeba com o seu povo, a visão dos políticos municipais não foi favorável. Viram esse movimento não como parceiro ou aliado, mas sim como algo que vinha para abrir e dar visão ao povo que vivia submisso e alheio aos seus direitos. Portanto, não agradou a eles, os “poderosos” e, vendo que o povo estava muito envolvido naquele momento de autoidentificação, o povo e, principalmente a diretoria do movimento Kambeba, sofreu porque tiveram a contrariedade dos administradores da época, o prefeito municipal e seu secretariado, que bloquearam todo e qualquer projeto que poderia beneficiar os Kambeba. (OMÁGUA, 2020, p. 43)

Os Kambeba do Alto Solimões travaram muitos conflitos com a sociedade dominante local. Na citação anterior, Omágua (2020) nos apresenta o relato de um conflito entre os Kambeba e as autoridades políticas de São Paulo de Olivença, que estavam incomodadas com a abrangência e importância do movimento dos Kambeba nos anos 2000. Portanto, o processo de (re) afirmação dos Kambeba da região do Alto Rio Negro não foi passivo, mas envolveu muitos conflitos com os atores sociais da sociedade dominante local, que rejeitou e ainda rejeita a presença das populações indígenas. Esta é a realidade de outras etnias que são perseguidas, oprimidas e invisibilizadas nos municípios da Amazônia. Mesmo diante da perseguição, os Kambeba do Alto Solimões lutaram pelo direito de existir enquanto grupo indígena:

A reestruturação da OKAS, num caminhar de lutas árduas, inicia os trabalhos com uma população de 700 pessoas reconhecidas pela FUNAI e, novamente, o povo vê os trabalhos e compromissos diante de todos. Aconteceu, por vontade própria, a volta em massa do povo Kambeba para a OKAS que, em seu censo, tem a sede do município como a maior população em quantidade por famílias e pessoas. Em seguida, as aldeias (comunidades) Kambeba que estavam no anonimato buscam identificação e juntamente com

a população da sede do município tornam a se reconhecer como povo indígena até os dias atuais. (OMÁGUA, 2020, p. 45)

Fortalecidos enquanto coletividade indígena, os Kambeba do Alto Solimões passaram a lutar por seus direitos como terra, saúde e educação diferenciada, luta que continua, visto que muitas comunidades ainda reivindicam os direitos de se identificarem como indígenas e da demarcação das terras, além da saúde e educação diferenciada de qualidade. Ainda na região do Alto Solimões, temos conhecimento da presença dos Kambeba no município de Amaturá⁶⁷, cujo processo de (re) afirmação apresenta as seguintes características:

Em Amaturá- AM residem por volta de 480 famílias que se autodeclaram Kambebas cadastrados na Associação Aikma-Curumaña que significa Povo Valente. Muitos membros da etnia estão em processo de ressignificação de sua identidade e de sua cultura, vivenciando uma luta de resistência étnica, política e social. Vivendo em um contexto urbano, sua forma de resistência é através da luta e organização política e manutenção da memória de sua ancestralidade, do anseio em conhecer sua história, língua e cultural. Ainda que esse processo seja lento e complexo permeado por dúvidas, medos e muitas vezes negação da identidade diante do preconceito e discriminação (PIRO; NOGUEIRA, 2019, p. 4)

Os Kambebas de Amaturá também protagonizam muitas lutas pelo direito de se (re) afirmarem como indígenas. O contingente de indivíduos que se reconheceram e se reconhecem como Kambeba em Amaturá habita predominantemente a área urbana daquele município, diferentemente dos Kambeba da região do município de Tefé e de outros municípios, que residem nas comunidades da zona rural. Dessa forma, habitando um contexto urbano, os Kambeba lutam para fortalecer suas identidades, valorizando sua história e seus aspectos socioculturais. Toda essa luta em torno do reconhecimento e valorização da identidade Kambeba é feita contra os muitos estereótipos e preconceitos provindos da sociedade dominante. Diante de práticas preconceituosas, muitos membros dessa etnia acabam negando sua identidade, mas muitos outros permanecem firmes e orgulhosos da sua identidade Kambeba, fortalecendo, assim, o movimento desses indígenas na luta pelos direitos fundamentais para sua sobrevivência.

De acordo como os dados do Instituto Socioambiental (2018), os Kambeba estão localizados em cinco aldeias, quatro na região do Médio Solimões e uma no Baixo rio Negro, precisamente, na desembocadura do rio Cueiras. Existem também algumas famílias Kambeba

⁶⁷ Amaturá é um município brasileiro no interior do estado do Amazonas, na região Norte do país. Pertencente à Região Geográfica Intermediária de Tefé e Região Geográfica Imediata de Tabatinga, localiza-se a oeste de Manaus, capital do estado, distando desta cerca de 1.072 quilômetros. Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org>. Acesso em: 7 de julho de 2021

na cidade de Manaus e várias outras na região do Alto Solimões, no território indígena da etnia Ticuna.

Ainda de acordo com os dados do Instituto Socioambiental (2018), somando todos os habitantes da região do Médio e Alto Solimões, Rio Negro e Manaus, chegou-se à conclusão de que existem em torno de 1.500 indígenas Kambeba em todo o território brasileiro. Já a pesquisa realizada no ano de 2014 pela (SESAI/2014) aponta para 875 indivíduos que autodeclaravam Kambeba. Podemos afirmar que esse crescimento demográfico e territorial foi o resultado da luta milenar desta etnia pelo direito a viver com qualidade. Os processos de (re) afirmações étnicas dos Kambeba, oficialmente ocorridos nas últimas décadas do século XX, foram mais um capítulo da trajetória dessa etnia, que construiu sua história em conflito com a sociedade dominante.

Em tempos atuais, os Kambeba vêm se estruturando de forma sociopolítica e autoafirmativa, procurando reivindicar seus direitos à terra, à saúde e à educação diferenciada. A identidade étnica dos Kambeba se revigora na medida em que se promovem cuidados com os aspectos culturais, que são utilizados como instrumentos de reconhecimento de sua identidade diante da sociedade hegemônica. A Educação Escolar Indígena, praticada nas comunidades Kambeba, exerce uma função primordial ao trabalhar a valorização dos aspectos culturais. Desse modo, no próximo subtópico analisaremos a importância da Educação Escolar Indígena no processo de afirmação e fortalecimento dos Kambeba.

3.2 A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA COMO INSTRUMENTO DE AFIRMAÇÃO E FORTALECIMENTO IDENTITÁRIO DOS KAMBEBA

Aqui analisamos a importância da Educação Escolar Indígena nos processos de (re) afirmações e fortalecimento das identidades étnicas dos Kambeba. Como vimos ao longo deste trabalho, o movimento indígena, organizado no Brasil no final da década de 1970 e início de 1980, foi um marco na história das populações indígenas. Foi a partir dessa mobilização que essas populações passaram a reivindicar por direitos e políticas assistenciais e pelo reconhecimento enquanto coletividade. E a educação foi uma bandeira de luta que as populações indígenas elegeram como prioridade nas suas mobilizações a partir de 1970.

Os direitos conquistados por essas populações a partir da Constituição Federal de 1988 são resultantes de muitas lutas travadas entre esses atores sociais e as instâncias governamentais, a exemplo do direito à educação própria, assegurado juridicamente na CF.

Na Carta Magna, as referências à Educação Escolar Indígena podem ser encontradas no artigo 210:

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. §2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processo próprios de aprendizagem. (BRASIL, 2019, p. 168)

A Constituição Federal de 1988, ao aprovar as diretrizes para o processo educacional no país, enfatizou que este processo deveria levar em consideração o respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. No mesmo artigo, o texto assegura às populações indígenas uma educação a partir de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Com esses pressupostos constitucionais, abriu-se no Brasil a possibilidade de uma educação estruturada por e destinada às populações indígenas, como afirma Oliveira (2018, p. 320): “Em vista disso, esses ordenamentos jurídicos favoreceram um novo modelo de Educação Escolar Indígena, vista agora como um instrumento de fortalecimento das línguas, dos saberes e das tradições desses povos”. Se, na primeira metade do século XX, a educação destinada às populações indígenas tinha o caráter assimilacionista e integralista, a partir do reconhecimento da diversidade sociocultural e linguística proposta pela Constituição Federal, emergiu a possibilidade de uma educação específica e diferenciada. Esta educação teria como principal objetivo a valorização das línguas maternas, dos saberes e tradições desses povos. Nessa perspectiva, Luciano avalia:

Nosso entendimento é de que a escola, um dos principais instrumentos usados durante a história do contato para descaracterizar e destruir as culturas indígenas possa vir a ser um instrumental decisivo na reconstrução e na afirmação das identidades e dos projetos coletivos de vida. (LUCIANO, 2006, p. 148)

Para as populações indígenas, a escola não poderia reproduzir os mecanismos da chamada escola tradicional, pois nesta prevalecia a visão e os conhecimentos do colonizador, numa perspectiva etnocêntrica. Tal modelo de escola não reconheceu a riqueza da diversidade das populações indígenas e foi prejudicial para esses povos na medida em que contribuiu para a descaracterização, transformação e extermínio de algumas culturas indígenas. Nesse sentido, a escola tradicional, ao longo da história da nação, se configurou como um instrumento de dominação a serviço do colonizador.

A proposta de uma Educação Específica e Diferenciada deveria romper com este modelo de escola tradicional. Nesse sentido, a escola seria um instrumento de construção e

afirmação das identidades e dos projetos coletivos de vida das populações indígenas. Assim, esse projeto de educação, assegurado na Constituição Federal de 1988, conquistado por meio de muitas lutas, abriu espaço para que outras legislações em âmbito nacional também reconhecessem a importância de uma Educação Escolar Indígena.

Outro marco importante para a Educação Escolar Indígena no Brasil foi a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.394/1996 – LDB/1996, que reafirmou o princípio constitucional de assegurar às aldeias a utilização da língua materna no Ensino Fundamental. A LDB/96 no Título VIII, Artigos 78 e 79, faz as seguintes recomendações:

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos: I – proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências; II – garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-indígenas. Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa. §1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas. §2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos: I – fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena; II – manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas; III – desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades; IV – elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado. (BRASIL, LDBEN/1996)

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.394/1996, mais conhecida como LDB/1996, ao se referir à Educação Escolar Indígena, toma como fundamento o princípio estabelecido a partir da Constituição Federal de 1988. Com a LDB/1996, a Educação Escolar Indígena continuou a ser de responsabilidade da União e das agências que promovem políticas de assistência às populações indígenas.

O Governo Federal e as agências assistencialistas teriam o objetivo de elaborar programas integrados de ensino e pesquisa para promover oferta de educação escolar bilíngüe, ou seja, o ensino da língua portuguesa e da língua indígena, e a promoção do ensino intercultural aos povos indígenas. Por ensino intercultural, entendemos que “A interculturalidade não pode ser pensada e praticada numa via de mão única. Há os que bebem e se alimentam dos conhecimentos das aldeias. E também deve haver espaço para que nossos corpos transitem e experienciem vivências para além do chão da aldeia”. (GUAJAJARA,

2019, p.172) Portanto, a ideia de interculturalidade é o que deve caracterizar a educação indígena.

A interculturalidade pressupõe uma comunhão entre os saberes tradicionais das populações indígenas e os conhecimentos da sociedade dominante, de modo que ambos contribuam na formação integral do indivíduo. Os objetivos da Educação Escolar Indígena na LDB/1996 estão assinalados no artigo 78, pelo qual a educação indígena teria como objetivo proporcionar aos indígenas e seus territórios, o fortalecimento de suas memórias, a afirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciência, portanto, de seus saberes e conhecimentos tradicionais.

O artigo 79 da LDBEN/1996 trata da função do Estado em garantir condições e os meios para a realização e concretização da Educação Escolar Indígena, sendo sua responsabilidade apoiar técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural à comunidade indígena, devendo desenvolver programas integrados de ensino e de pesquisa. A LDB/1996 estipulou que estes deveriam ser planejados com a participação das populações indígenas, garantindo, com isso, o protagonismo na elaboração do planejamento escolar próprio.

No final do artigo, a LDB/1996 propõe que os programas de ensino e pesquisa deveriam ter como objetivo fortalecer as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade indígena; promover programas de formação para especialização de pessoas para trabalhar na educação escolar nas comunidades indígenas; desenvolver currículos e programas específicos, a partir dos conteúdos culturais de cada etnia; incentivar e dar apoio na produção de materiais didáticos específicos a serem trabalhados nas aldeias pelos professores indígenas.

Em 2001, seis anos depois da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.394/1996, para a Educação Escolar Indígena foi aprovado um conjunto de normas, denominado Plano Nacional de Educação – PNE, Lei nº 10.172, promulgado em 09 de janeiro de 2001, cuja elaboração está definida na Constituição Federal de 1988, no artigo 214. O PNE, Lei nº 10.172, trouxe orientações que tiveram como objetivo a promoção da Educação Escolar Indígena em todo o território nacional.

O PNE/2001-2010 dedica à Educação Escolar Indígena um capítulo dividido em três partes, sendo o terceiro capítulo contemplado com 21 objetivos e metas que deveriam ser atingidos em curto e longo prazo. Sobre as diretrizes para as quais concorrem os objetivos e metas em relação à Educação Indígena, versa o s PNE/2001-2010:

9.2 Diretrizes: A Constituição Federal assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. A coordenação das ações escolares de educação indígena está, hoje, sob responsabilidade do Ministério de Educação, cabendo aos Estados e Municípios, a sua execução. A proposta de uma escola indígena diferenciada, de qualidade, representa uma grande novidade no sistema educacional do País e exige das instituições e órgãos responsáveis a definição de novas dinâmicas, concepções e mecanismos, tanto para que estas escolas sejam de fato incorporadas e beneficiadas por sua inclusão no sistema oficial, quanto para que sejam respeitadas em suas particularidades. A educação bilíngue, adequada às peculiaridades culturais dos diferentes grupos, é melhor atendida através de professores índios. É preciso reconhecer que a formação inicial e continuada dos próprios índios, enquanto professores de suas comunidades deve ocorrer em serviço e concomitantemente à sua própria escolarização. A formação que se contempla deve capacitar os professores para a elaboração de currículos e programas específicos para as escolas indígenas; o ensino bilíngue, no que se refere à metodologia e ensino de segundas línguas e ao estabelecimento e uso de um sistema ortográfico das línguas maternas; a condução de pesquisas de caráter antropológico visando à sistematização e incorporação dos conhecimentos e saberes tradicionais das sociedades indígenas e à elaboração de materiais didático-pedagógicos, bilíngues ou não, para uso nas escolas instaladas em suas comunidades. (BRASIL, Lei nº 10.172, 2001)

Conforme verificamos, o Plano Nacional de Educação, conhecido como PNE/2001-2010, apontou algumas orientações para a Educação Escolar Indígena no Brasil, que retoma os mesmos princípios estabelecidos na Constituição Federal. Desse modo, o ensino em língua materna e em processos próprios de aprendizagens continuou sendo o fundamento para uma possível educação escolar indígena. De forma geral, o Plano Nacional de Educação trouxe muitos avanços para a Educação Escolar Indígena, dentre os quais podemos citar o compromisso do Ministério da Educação, dos estados e dos municípios na execução e promoção da Educação Escolar Indígena no âmbito nacional, regional e local. O PNE/2001-2010 explicitou a importância de se promover uma escola indígena diferenciada no sistema educacional em nível nacional, apontando para a necessidade das instituições e órgãos responsáveis em criarem novas dinâmicas, concepções e mecanismos capazes de reconhecer as escolas indígenas no sistema educacional.

O Plano Nacional de Educação trouxe orientações sobre a importância dos professores indígenas como os protagonistas da Educação Escolar Indígena, reafirmando a necessidade de a educação bilíngue ser gerenciada pelos próprios professores indígenas, por serem conhecedores das peculiaridades culturais dos seus grupos e da realidade de suas comunidades. No entanto, os professores indígenas teriam por obrigação receber uma formação continuada, a partir de sua própria escolarização. De acordo com o PNE/2001-2010, esta formação teria como objetivo levar os professores indígenas a serem profissionais

criativos na elaboração de metodologias e materiais didáticos específicos e próprios de sua cultura.

Outra legislação em nível nacional que serviu como aporte jurídico para Educação Escolar Indígena foi o Referencial Curricular para a Educação Escolar Indígena – RCNEI/1999. Esta legislação teve como objetivo direcionar as ações pedagógicas, sendo estruturado da seguinte forma: Introdução; II - Fundamentação, conceituações da Educação Indígena, por sua vez esta subdividida em: 1-Criação da categoria Escola Indígena; 2- Definição da esfera administrativa; 3- A Formação do professor indígena; 4 - O Currículo e sua flexibilização; 5 - Flexibilização das exigências e das formas contratação de professores indígenas; III - Estrutura e funcionamento da “Escola Indígena”, subdividida em: 1 Pluralidade da educação Brasileira; IV - Ações concretas visando a Educação Escolar Indígena; V - Conclusão e VI - Equipe de trabalho.

A seguir, apresentaremos alguns pontos da introdução do Referencial Curricular para a Educação Indígena – RCNEI/1999 importantes para o nosso debate:

De posse da matéria, a Câmara do Ensino Básico do Conselho Nacional de Educação estudou os documentos e preparou um parecer e uma resolução visando contribuir para que os povos indígenas tenham assegurado o direito a uma educação de qualidade, que respeite e valorize seus conhecimentos e saberes tradicionais e permita que tenham acesso a conhecimentos universais, de forma a participarem ativamente como cidadãos plenos do país [...] Ao longo de sua história, as sociedades indígenas vêm elaborando complexos sistemas de pensamento e modos próprios de produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, o homem e o sobrenatural. O resultado são valores, concepções, práticas e conhecimentos científicos e filosóficos próprios, elaborados em condições únicas e transmitidos e enriquecidos a cada geração. Observar, experimentar, estabelecer relações de causalidade, formular princípios, definir métodos adequados, são alguns dos mecanismos que possibilitaram a esses povos a produção de ricos acervos de informações e reflexões sobre a natureza, sobre a vida social e sobre os mistérios da existência humana. (BRASIL, RCNEI, 1999, p. 2-3)

O Referencial Curricular para a Educação Escolar Indígena foi mais um aporte teórico preparado pela Câmara do Ensino Básico do Conselho Nacional de Educação com o objetivo de proporcionar o direito e a educação de qualidade para as populações indígenas. A educação de qualidade estaria fundamentada na premissa de valorizar nas escolas indígenas não somente os saberes e conhecimentos tradicionais, mas também permitir que essas tenham acesso aos chamados conhecimentos universais.

O Referencial Curricular para a Educação Escolar enfatiza que as populações indígenas são portadoras de complexos sistemas de pensamento e modos próprios de

produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, o homem e o sobrenatural, os quais foram elaborados e acumulados ao longo de sua história e utilizados na formação do caráter e na vida prática das populações indígenas ao longo de muitas gerações. E estes conhecimentos são os que deveriam ser valorizados nas escolas indígenas.

No âmbito da legislação educacional estadual, a Educação Escolar Indígena também foi ganhando espaço e importância. Santos e Breves, por sua vez, analisam:

No que se refere especificamente ao Amazonas, em face de ser o Estado com o maior número de povos indígenas, a Constituição Estadual – CE-AM/1989, promulgada em 05 de outubro de 1989, reafirma o estabelecido na CF/1988, procurando adequar sua política educacional para o atendimento escolar às comunidades indígenas da região [...] Assim, a partir de 1990, essa responsabilidade é assumida pela SEDUC-AM, por força do Decreto nº 26 de 04 de fevereiro de 1991, cuja competência de coordenar a educação dos povos indígena passa para o MEC e a execução aos Estados e aos municípios, mediante parceria. Para tanto, a SEDUC - AM repassa a responsabilidade ao Instituto de Educação Rural do Amazonas (IERAM - 1991), pela Portaria nº 1.176, de 23 de maio de 1991, com o objetivo de “coordenar e executar uma proposta educativa, incluindo a implantação de um subprograma de educação indígena ligado à educação rural” [...] Com efeito, o IERAM juntamente com representantes das instituições da sociedade civil, líderes indígenas e suas organizações, criaram uma Comissão Interinstitucional e elaboraram, no período de 24 de maio a 05 de julho de 1991, as Diretrizes para Educação Escolar Indígena para o Estado do Amazonas. Consequentemente, esses encaminhamentos e diretrizes contribuíram para que o Estado criasse o Conselho Estadual de Educação Indígena do Amazonas (CEEI), em 1991 e efetivado em 1998, substituindo a Comissão Interinstitucional prevista na Resolução 99/1997, tendo como apoio a Gerência de Educação Escolar Indígena vinculada a SEDUC, para coordenar e acompanhar as ações educacionais nas comunidades indígenas. O Conselho Estadual de Educação no Amazonas/2001, em caráter de atendimento as Diretrizes Nacionais fixaram normas para criação e funcionamento da escola indígena no Amazonas, além de determinar parâmetros para a autorização e reconhecimento de cursos, no âmbito da educação básica, das escolas indígenas. (SANTOS; BREVES, 2014, p. 9-10)

A Educação Escolar Indígena no Amazonas começou a ganhar força nas legislações educacionais no final da década 1980. A Constituição Estadual, promulgada no ano de 1989, conhecida como CE-AM/1989, baseando-se também na Constituição Federal, atentou para a importância de uma educação diferenciada para as populações indígenas. O Estado não podia se omitir diante da grande quantidade e da diversidade de populações indígenas existentes na região. Desse modo, ao Estado caberia a responsabilidade da criação e manutenção de uma educação que atendesse às especificidades e aos anseios das populações indígenas.

O Estado repassou a responsabilidade da promoção e manutenção da Educação Escolar Indígena para a Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino (SEDUC), a partir

de 1990. No entanto, no ano de 1991 a SEDUC repassou a responsabilidade de promoção da educação indígena ao Instituto de Educação Rural do Amazonas (IERAM), que passou a vincular essa modalidade de educação à educação rural ou do campo. Posteriormente, em 1991, órgãos governamentais de educação, juntamente com instituições da sociedade civil, lideranças indígenas e suas organizações criaram as Diretrizes para a Educação Escolar Indígena.

Este conjunto de diretrizes construído com a participação das populações indígenas foi o ponto de partida para que o Estado criasse o Conselho Estadual de Educação Indígena do Amazonas, conhecido como (CEEI), em 1991, e efetivado em 1998. Juntamente com a Gerência de Educação Escolar Indígena, vinculada à SEDUC, passaram a gerenciar os programas e as ações educacionais nas comunidades indígenas.

Outro marco de referência para a Educação Escolar Indígena foram as orientações do Conselho Estadual de Educação no Amazonas, em 2001, que estipularam as normas para a criação e funcionamento da escola indígena no Estado do Amazonas, além de outras providências para o bom funcionamento e a estruturação da Educação Escolar Indígena, a exemplo dos parâmetros para a autorização e o reconhecimento de cursos, no âmbito da educação básica, das escolas indígenas.

Com o exposto, não podemos negar que em âmbito nacional e estadual houve avanços no campo legislativo em relação à Educação Escolar Indígena. No entanto, é importante ressaltar que esses avanços muitas vezes ficaram somente na teoria: na teoria, esse direito está bem estruturado e organizado, mas, na prática, ainda está longe de ser alcançado. Quando mencionamos a prática, estamos nos referindo à concretização da Educação Escolar Indígena nas comunidades indígenas, que são esquecidas pela União, Estados e Municípios quanto ao seu dever constitucional de promoverem a educação diferenciada para essas populações. Sobre este aspecto, Luciano faz a seguinte crítica:

O movimento indígena brasileiro reconhece que o processo de formulação e de execução da prática educacional no país vem se apresentando de forma cada vez mais respeitosa em relação às culturas e aos interesses dos povos indígenas. No entanto, considera que ainda é preciso avançar, para que de fato tenhamos não somente princípios teóricos e políticos socioculturalmente adequados, mas, sobretudo, mecanismos administrativos e financeiros que garantam efetivamente o direito dos povos indígenas de desenvolverem processos político-pedagógicos próprios e com autonomia. (LUCIANO, 2006, p. 145)

Uma das principais críticas em relação à Educação Escolar Indígena é justamente essa discrepância entre teoria e prática. As legislações sobre a educação são norteadas por princípios teóricos e políticos socioculturalmente bem formulados e conceituados. Todavia, no que se refere à prática, poucos são os mecanismos administrativos e financeiros que possibilitam a efetivação dos direitos dos povos indígenas.

Aqui mencionamos a falta de apoio aos cursos específicos de formação continuada para os professores indígenas (RCNEI/1999, p. 16); a falta de recursos financeiros para a confecção e a produção de materiais didáticos específicos de cada etnia; a falta de apoio aos estudantes indígenas nos cursos superiores e a falta de manutenção das escolas indígenas, que funcionam em construções com péssima infraestrutura, dentre outras problemáticas que expõem o descaso das entidades governamentais.

Os direitos conquistados pelas populações indígenas no Brasil não foram uma ação benevolente do Estado, mas resultado de muitas lutas e de seus movimentos. O direito à educação própria foi efetivado por meio de várias mobilizações. Para Luciano:

A causa do crescimento não pode ser creditada apenas aos investimentos públicos na formação dos professores, que passaram a acontecer por força da lei, mas sim a toda uma luta de articulação dos povos indígenas visando cobrar e exigir cada vez mais mudanças nas organizações na administração das escolas, o que incluía a escolha dos professores e seus dirigentes [...]. No âmbito das organizações e dos povos indígenas, a luta por uma educação escolar indígena diferenciada representava a possibilidade de retomada do controle sobre a vida de suas comunidades, que a escola e a igreja lhes haviam roubado, e aos professores, a oportunidade de conquistarem espaço social e político na luta maior de suas comunidades e de seus povos. (LUCIANO, 2006, p. 157-158)

Todo o avanço na política nacional de promoção e manutenção da Educação Escolar Indígena, nas esferas nacional, estadual e municipal, foi resultado de lutas pelo direito Constitucional a uma educação própria. As populações indígenas compreenderam que a Educação Escolar Indígena, mais do que um direito, era uma ferramenta de fortalecimento de suas identidades. A emergência de uma educação própria marcou uma maior participação dos professores indígenas, que passaram a reivindicar um maior espaço social e político no movimento indígena.

São muitos os relatos da participação dos professores indígenas nas mobilizações em torno da conquista desse direito. No Documento Base que orientou o III Encontro de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima, temos o seguinte relato:

Desde 1988, em Manaus, os professores indígenas do Amazonas e Roraima vêm se reunindo, anualmente. O I Encontro, realizado de 15 a 18 de outubro de 1988, marcou o início de uma discussão sobre a educação indígena entre

vários povos da Amazônia. Neste primeiro encontro foi discutido o projeto de uma escola realmente indígena, voltada para a defesa dos direitos humanos e para a valorização de suas culturas, incorporando os conhecimentos indígenas tradicionais, com uma metodologia de ensino própria [...] Participaram desse encontro professores Ticuna, Saterá-Maué, Yanomami, Macuxi, Marubo, Cambeba, Mayoruna, Dessano, Baniwa, Tucano, Pira-Tapuia, Tariano e Baré. (DOCUMENTO BASE DO III ENCONTRO DE PROFESSORES INDÍGENAS DO AMAZONAS E RORAIMA, 1990, p. 15)

No documento, verificamos a mobilização de professores de diversas etnias na construção de uma escola que atendesse aos seus anseios e perspectivas de vida. Esta escola deveria ter como característica a valorização dos aspectos socioculturais, a autonomia e a defesa dos direitos das populações indígenas.

No Informativo da COIAB, datado de outubro de 1994, lemos a notícia sobre a mobilização dos professores indígenas:

A Comissão dos Professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre (COPIAR), realizou entre os dias 16 a 20 de outubro, o 7º Encontro de Professores Indígenas. O evento aconteceu na Casa Jordão no Centro Salesiano, no bairro São José I, em Manaus, que contou com a participação de aproximadamente 80 professores representando centenas de educadores indígenas que atuam nas comunidades. (INFORMATIVO DA COIAB, 1994, p. 5)

Professores indígenas na Amazônia estavam mobilizados em torno da Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima (COPIAR), que reunia professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. Para Silva (1999, p. 67), “A articulação de encontros anuais surgiu como uma resposta à necessidade de refletir sobre problemas comuns vividos pelos professores indígenas desses estados e de encontrar alternativas para uma mudança nos rumos da educação escolar”. A partir de uma organização própria, os professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre puderam refletir melhor sobre os rumos da Educação Escolar Indígena nessas regiões. A COPIAR também possibilitou aos professores indígenas maior autonomia e expansão do seu movimento. A cada encontro e a cada assembleia da COPIAR, constatamos o aumento no número de professores de diversos grupos e locais.

No Médio Solimões, os professores indígenas também organizaram mobilizações. No Informativo do Movimento do ano de 1993, encontramos o seguinte relato:

Será realizado de 06 a 19 de deste mês na aldeia “Barreira da Missão”, em Tefé, o II Curso de Professores Indígenas. Os professores de Tefé vão discutir o currículo para as escolas indígenas do Médio Solimões, como trabalhar com tema-gerador e avaliação do movimento. (INFORMATIVO DO MOVIMENTO INDÍGENA, 1993, p. 3)

Verificamos que os professores indígenas do Médio Solimões, a partir de reuniões e encontros, refletiam e planejavam currículos para as escolas indígenas, o que aponta para a preocupação dos professores em concretizar o direito a uma Educação Escolar Indígena, apesar do descaso e negligência dos governantes. Desta maneira, percebe-se como o movimento dos professores no Médio Solimões foi importante na conquista de políticas educacionais próprias.

Os Kambeba estavam entre as etnias que se mobilizaram por educação escolar própria. Para Santos e Breves:

O fortalecimento da identidade Omágua/Kambeba, em parte significativa, deve-se ao processo de educação escolar diferenciada, na qual se considera as tradições e os valores étnicos próprios do povo na prática pedagógica, e que não está centrada apenas na formação sobre os conhecimentos da sociedade envolvente, concebidos como um dos instrumentos de resistência frente ao contato e de compreensão sobre suas próprias culturas e seus direitos. (SANTOS; BREVES, 2014, p. 1-3)

A Educação Escolar Indígena assume um papel fundamental na vida dos Kambeba, que compreendem a escola como espaço de valorização dos costumes, da língua, das danças, dos grafismos, das narrativas e histórias, das comidas típicas, artesanatos e de outros elementos que fazem parte do seu universo próprio. No entanto, esses conhecimentos e saberes tradicionais compartilhados na escola Kambeba são valorizados na mesma medida que os conhecimentos da sociedade envolvente. Este é o princípio da interculturalidade presente na Kambeba: os conhecimentos locais são ensinados juntamente com aqueles vindos de fora.

É no ambiente escolar que as crianças e jovens Kambeba são inseridas no universo dos saberes e conhecimentos tradicionais. Evidentemente, esses saberes e conhecimentos também são encontrados na família e na vida da comunidade, mas a escola também assume a função de educar para a vida e para o universo indígena. É por meio dela que os aspectos culturais Kambeba voltam para o terreiro das comunidades, revigorando e fortalecendo a identidade dessas populações.

Com isso, no subtópico seguinte, analisaremos esse processo com os Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho, na região do Médio Solimões, município de Tefé, no estado do Amazonas, que têm na escola um mecanismo importante no processo de afirmação identitária, de promoção e construção de cidadania.

3.3 OS KAMBEBA DAS COMUNIDADES BOARÁ E BOARAZINHO EM TEFÉ/AM: UM CASO ESPECÍFICO DE POPULAÇÕES QUE SE FORTALECEM POR MEIO DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

A conquista da Educação Escolar Indígena foi resultado das lutas dos professores indígenas no Brasil, os quais não mediram esforços ao reivindicarem uma educação a partir de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Os Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho se mobilizam pela concretização da Educação Escolar Indígena em seus territórios, a qual assume uma função fundamental no processo de afirmação e fortalecimento de suas identidades.

Os indígenas do Boará e Boarazinho iniciaram o processo de afirmação de suas identidades no final da década de 1970 e início de 1980, justamente no contexto da formação do movimento indígena. Desde então, essas populações se mobilizaram pelo reconhecimento de seu território como indígena, o que só foi atendido no ano de 2000. No princípio de sua formação, as comunidades eram compostas por 15 famílias, constituídas por pessoas vindas de diversas localidades como dos municípios de Tefé, Alvarães, Uarini, Fonte Boa, Manaus e de outras comunidades próximas. Atualmente, são constituídas por cerca de 50 famílias, compostas em sua maioria por 4 a 5 membros.

A principal atividade econômica desenvolvida nas comunidades é a agricultura, como a plantação de mandioca para a produção da farinha, banana, hortaliças (tomate, cebola de palha, cheiro verde) e outros produtos que são utilizados para consumo próprio e para a comercialização na sede do município de Tefé. No período da seca, mais precisamente entre os meses de maio a setembro, pratica-se o plantio de melancia, feijão e milho nas praias, que são vendidos na Feira Municipal de Tefé. A pesca também é outra atividade realizada para o consumo próprio. Próximo às comunidades, existem lagos com uma variedade de espécies de peixes que são preservadas e vigiadas pelos moradores devido à constante invasão dos não-índios que se deslocam de Tefé para a exploração desses locais. A pesca é realizada cotidianamente pelos moradores, tanto pelos homens, quanto pelas mulheres. Desde cedo, as crianças e os jovens se tornam excelentes pescadores e acompanham seus pais durante as pescarias nos lagos e rios da região. Muitas vezes estes indivíduos se tornam os provedores da família quando seus pais são impossibilitados de irem à pesca, seja por motivo de doença ou para tratarem de algum compromisso na sede do município. Para as grandes festas e eventos, a exemplo da Semana dos Povos Indígenas, os pescadores se reúnem em grandes grupos para pescarem os alimentos que serão consumidos por todos. Nessa perspectiva, a pesca também pode ser compreendida como uma atividade coletiva, que contribui para o fortalecimento dos

laços comunitários. Conforme já mencionado, a agricultura também é uma atividade importante para os Kambeba, e a produção da farinha de mandioca pode ser apontada como uma atividade agrícola comum aos membros dessa etnia.

Na imagem a seguir, temos o local onde é feita a farinha de mandioca, conhecido como “casa de farinha”:

Figura 07: Casa de produção da farinha de mandioca



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2021)

A “casa de farinha” é utilizada pelos moradores para o processo da fabricação da farinha mandioca. Este ambiente é constituído pela “gareira”, que é uma espécie de canoa transformada em recipiente, onde é armazenada a massa de mandioca que, depois de ralada, é pressionada no tipiti⁶⁸ para a extração do excedente de água. Depois de ralada a massa de mandioca é colocada em um forno grande, feito de barro, onde é “torrada”. Na imagem, verificamos o forno em que a massa de mandioca é transformada em farinha. No entanto, o processo de fabricação da farinha não envolve somente a etapa da “casa de farinha”, mas três etapas. A primeira é a derrubada da mata e a limpeza da área, seguida do plantio das mudas da maniva⁶⁹. A segunda consiste na colheita e limpeza da mandioca, e a terceira etapa é a

⁶⁸Tipiti é uma espécie de prensa ou espremedor de palha trançada usado para escorrer e secar raízes, normalmente mandioca. O objeto é utilizado principalmente por índios brasileiros e ribeirinhos da região amazônica. Seu uso é polivalente, eis que, além de prover o extrato básico para produção de farinha de mandioca (manibat), dessa raiz ainda extrai seu sumo: tucupi. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Tipiti>. Acesso em: 22 de abril de 2021.

⁶⁹“Rama da mandioca ou parte da rama destinada ao plantio” Disponível em: <https://www.dicio.com.br>. Acesso em: 16 de abril de 2021.

transformação da mandioca em uma massa, que é “torrada” em um forno grande, aquecido em alta temperatura. O processo da fabricação da farinha pode ser entendido como um dos exemplos de trabalho coletivo ou ajuri. Tal processo, por ser bastante dispendioso, necessita do envolvimento de todos os membros das comunidades, os quais não medem esforços para torná-lo menos oneroso e benéfico a todos os membros.

Outra fonte de renda são os programas assistenciais do Governo Federal (Bolsa Família e aposentadorias). Estes benefícios são importantes para aquelas famílias que possuem uma grande quantidade de membros. Estas famílias todos os meses se deslocam para a sede do município para receberem seus benefícios e, com isso, adquirir outros produtos como açúcar, café, sabão, etc. No que se refere à saúde, as comunidades são atendidas pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI/Lei n. 12.314/2010), que disponibiliza enfermeiros e técnicos de enfermagem, que fazem uma visita mensal. É importante ressaltar que esse atendimento é realizado nas casas dos moradores pelo fato de não haver ainda um posto para tal atendimento. Esta é uma antiga reivindicação que ainda não foi atendida pela FUNAI, o que demonstra que as conquistas alcançadas na Constituição ainda estão em processo de consolidação.

Conforme abordamos anteriormente, as comunidades Boará e Boarazinho são reconhecidas como áreas indígenas, contudo, as terras indígenas ainda não foram demarcadas. O processo de demarcação das terras se arrasta há mais de vinte anos, ainda sem previsão de ser oficializado. Ao longo desse período, as duas comunidades reivindicam constantemente da FUNAI a demarcação de suas terras, direito que está atualmente seriamente ameaçado pela política promovida pelo Governo Federal de privação dos direitos indígenas conquistados na Constituição Federal de 1988, principalmente no que concerne ao direito à terra. O tuxaua do Boará, Sr. Francisco Ferreira Santos, e o Tuxaua do Boarazinho, Sr. Erivam Pacaio, também cobram um maior empenho e atuação na celeridade da demarcação das terras da União dos Povos Indígenas da Região do Médio Solimões e Afluentes (UNIPI-MAS).

No que tange à educação, os indígenas destas duas comunidades construíram, com muito esforço, a Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida, que funciona num prédio situado entre as mesmas. A Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida tem uma história singular, que está associada à trajetória das duas comunidades na busca pelo direito à educação a partir do universo indígena. Inicialmente, existiam duas escolas, que funcionavam separadamente. No Boará, funcionava a Escola Municipal Indígena Nossa Senhora Aparecida. Já no Boarazinho, funcionava a Escola Municipal Indígena Basília Pacaia, cujo nome foi dado em homenagem a uma professora

Kambeba, uma das primeiras a lutar por uma escola a partir dos princípios da Educação Escolar indígena.

A seguir, temos uma imagem da escola, registrada no período da enchente do rio Solimões:

Figura 08: Vista parcial da Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2017)

A partir da imagem, percebemos a precária infraestrutura da escola, inadequada para uma Educação Escolar Indígena de qualidade. A escola apresenta 5 salas de aula pequenas, 1 cozinha, um pequeno refeitório, uma sala destinada para secretaria e professores e dois banheiros. As salas de aula não são climatizadas, possuindo apenas ventiladores que não são capazes de amenizar o calor nos dias de verão. A cozinha também é pequena e inapropriada para a produção e armazenamento de alimentos. Da mesma forma, o refeitório é um espaço precário, que não oferece condições para que os alunos se alimentem com segurança. A secretaria, que também funciona como sala de professores, é um espaço que não oferece boas condições para os profissionais responsáveis pela escola. Nas fortes chuvas, é comum a presença de goteiras que incomodam os alunos nas aulas, e que também são responsáveis pelo rápido apodrecimento da madeira, que é trocada constantemente.

Em 2006, os moradores, para fortalecerem suas reivindicações junto ao Poder Público Municipal por uma escola de qualidade, unificaram as duas. Estas passaram a funcionar numa

pequena casa construída pelos moradores (PLANO POLÍTICO PEDAGÓGICO INDÍGENA DA ESCOLA MUNICIPAL INDÍGENA BASÍLIA PACAIA NOSSA SENHORA APARECIDA, 2015, p. 1). A escola passou a se chamar Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida e foi inaugurada no dia 05 de maio do ano de 2006, pelo decreto lei Municipal nº 132/2006, na gestão do prefeito Sidônio Trindade Gonçalves.

A escola passou a atender alunos nos níveis da Educação Infantil, Ensino Fundamental e Educação de Jovens e Adultos 1º seguimento. E tem por entidade mantenedora a Prefeitura Municipal de Tefé/AM, por meio da Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura (SEMEEC). Faz parte de seu quadro docente professores indígenas residentes nas próprias comunidades e professores não indígenas provenientes do município de Tefé, que são lotados devido à falta de profissionais indígenas com a qualificação profissional para exercer o magistério.

Figura 09: Reforma da Escola Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida em 2018



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2018)

Na imagem, verificamos um exemplo do envolvimento da comunidade na vida escolar, para a qual a escola é um espaço vital não só de educação, mas também de encontro e fortalecimento enquanto etnia e comunidade. No ano de 2018, a escola passou por uma reforma e ampliação devido às péssimas condições de infraestrutura desde a sua unificação. É importante salientar que foi construída com madeira, sendo necessária uma reforma de 4 em 4 anos, devido à rápida deterioração da madeira pelas constantes chuvas e grandes enchentes

que chegam a inundar a escola e outras casas, entre os meses de dezembro e junho. A reforma e ampliação foram resultado do trabalho coletivo realizado pelos moradores, alunos e professores que não mediram esforços para construir um ambiente para o processo de ensino/aprendizagem. Embora tenha viabilizado a existência da escola, a péssima infraestrutura continua prejudicando o desenvolvimento das atividades.

Naquela ocasião, as comunidades local e escolar se envolveram em diversos trabalhos, como o carregamento das madeiras: que eram serradas do interior da mata, transportadas até à escola para a construção das salas de aula, corredores e secretaria. Trabalharam ainda na construção do forro com PVC, na troca de telhas danificadas, na substituição da fiação e encanamento de água, pintura de parede e pisos, reparo de mesas e cadeiras e limpeza geral após a reforma. Todo esse trabalho em mutirão foi realizado por pessoas que acreditavam e acreditam que a escola se configura como um espaço essencial para a vida da comunidade e do universo indígena como um todo. Por isso, não mediram esforços na construção de um espaço mais adequado para a prática da Educação Escolar Indígena.

A escola assume uma importância fundamental para os Kambeba, porque além de ser um espaço para a transmissão dos saberes locais e dos vindos de fora, também é o lugar dos encontros, das reuniões e assembleias que são decisivas para a bom funcionamento da vida em comum. A escola assume também a função do ajuri que solidifica os laços afetivos entre os moradores.

Desde a sua unificação, os professores indígenas se empenham em promover uma educação comunitária, intercultural, bilíngue, específica e diferenciada, de acordo com os princípios norteadores da Educação Escolar Indígena. Com isso, assumem uma função importante no processo de (re) afirmação dos grupos indígenas, conforme Fonseca:

Entendemos que os professores exercem papel importante no desenvolvimento das identidades étnicas no ambiente escolar. As Diretrizes contribuem nesse sentido, pois fornece elementos que subsidiam o trabalho docente, quanto aos direcionamentos para organização da escola e apropriação do conhecimento por parte dos estudantes, orientando o uso dos materiais didáticos, pedagógicos e sua confecção de acordo com o contexto sócio-cultural. Elas amparam a tomada de decisão do grupo étnico, quanto à edificação da escola em que seus padrões construtivos caracterizem a própria comunidade, e que esses padrões formativos atendam os interesses do coletivo, e ainda a forma de produção de conhecimentos e processos próprios de aprendizagens e sejam respeitados os métodos utilizados por cada comunidade étnica nesse processo. (FONSECA, 2008, p. 40)

Os professores são considerados peças-chave para o amadurecimento e desenvolvimento no processo de afirmação das identidades das crianças e jovens indígenas.

Os professores indígenas dedicam parte de suas vidas na sua formação pessoal para depois compartilhar com seus povos. Tal formação é baseada em princípios teóricos aprendidos nas escolas e nas universidades, porém acompanhada dos conhecimentos tradicionais presentes no cotidiano das comunidades e etnias. Assim, tendo presente a importância de sua missão, os professores de Boará e Boarazinho se empenharam em construir uma escola, partindo das concepções da Educação Escolar Indígena. Esta preocupação pode ser verificada no Plano Político Pedagógico Indígena (PPPI), que foi formulado no ano de 2015:

VI- JUSTIFICATIVA: Considerando que a Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa senhora Aparecida é uma instituição indígena, a mesma segue as linhas da Educação Escolar Indígena. Desse modo, as atividades pedagógicas seguem as normais de uma educação específica e diferenciada, a partir do universo indígena nas suas dimensões sócio-culturais. Nesse sentido a Educação Escolar Indígena é comunitária, intercultural, bilíngue, específica e diferenciada. Portanto, para promover o desenvolvimento organizacional da escola requer competência técnico político pedagógica pautada na ação coletiva com condições para tomar decisões imediatas, objetivando melhorias na qualidade de ensino, capacidade de programar, realizar e dinamizar a ação pedagógica com maior compreensão, através da conscientização crítico-reflexiva. VII- OBJETIVO GERAL: Proporcionar a comunidade escolar e comunidade local uma educação de qualidade e humana de acordo com os valores culturais indígenas para formar indivíduos críticos e atuantes no seu meio social. VIII- OBJETIVOS ESPECÍFICOS: 1) incentivar a família em participar da comunidade escolar; 2) despertar no aluno interesse em aprender língua indígena Omágua/Kambeba, juntamente com o professor bilíngue; 3) Elaborar projetos de prática de leitura e escrita; 4) promover o ensino/aprendizagem por meio de brincadeiras e jogos educativos; 5) Criar políticas para aquisição de materiais técnicos e didáticos pedagógicos para professores e alunos; 6) Incentivar a participação de professores em formações continuadas ao longo do ano; 7) Promover encontros pedagógicos locais para planejamento e avaliação das atividades técnico-administrativas e pedagógicas da escola (PLANO POLÍTICO PEDAGÓGICO INDÍGENA DA ESCOLA MUNICIPAL INDÍGENA BASÍLIA PACAIA NOSSA SENHORA APARECIDA, 2015, pp. 3-4).

O Plano Político Pedagógico da Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida seguiu o princípio de autonomia que estabelece que a escola indígena deve ser planejada e administrada por indígenas. A partir das orientações do plano, os professores passaram a elaborar projetos e ações para a concretização de uma educação escolar para o fortalecimento das identidades Kambeba. Os projetos e ações realizadas pela escola tiveram e têm como objetivo a valorização dos aspectos culturais Kambeba, que assumem uma importante função no processo de afirmação de suas identidades: “Os seus hábitos alimentares, suas narrativas Omágua/Kambeba seus cantos, suas danças e seus grafismos são elementos culturais que fortalecem a identidade Omágua/Kambeba”. (OLIVEIRA, 2018, p. 100).

Por meio da escola, os elementos e aspectos culturais são valorizados, passando a fazer parte do cotidiano dos Kambeba, como sustenta Oliveira (2018, p. 58): “São valores culturais que simbolizam ter a cultura viva dos Kambeba. A escola detém esse conhecimento, sendo por meio dela, na visão dos Kambeba, que suas memórias irão ser repassadas aos demais comunitários”. Para os Kambeba de Boará e Boarazinho, a escola é o espaço da própria vivência da cultura, compartilhada pelos moradores e pelos professores. Desse modo, a escola trabalha a valorização da língua falada pelos Kambeba⁷⁰, constando como disciplina obrigatória para os alunos e demais moradores.

É importante ressaltar que nas comunidades existem alguns indígenas da etnia Kokama, cujos aspectos socioculturais os professores também procuram trabalhar, e cuja valorização é um instrumento importante no fortalecimento das suas identidades étnicas deste grupo. Dessa maneira, as narrativas as danças, os grafismos e outros aspectos culturais Kokama também são ensinados juntamente com os aspectos culturais Kambeba. A língua falada pelos Kokama ainda é uma proposta a ser efetivada, devido à falta de professores especializados. Durante os eventos, os elementos culturais Kokama também são apresentados pelos membros dessa etnia, que convivem de forma pacífica e harmoniosa com a maioria dos moradores que são da etnia Kambeba.

Segundo Silva, os Kambeba entendem a língua da seguinte maneira:

O fato de saber falar a língua materna faz com que o povo Omágua/Kambeba se desenvolva melhor como pessoa, como cidadão e reconheça seu lugar e suas responsabilidades dentro da aldeia e da sociedade brasileira. Por meio da língua são transmitidos os valores, crenças que comunicam a vida e constroem perspectivas para que as futuras gerações continuem mantendo sua identidade. (SILVA, 2012, p. 121)

Os Kambeba de Boará e Boarazinho compreendem sua língua como um instrumento importante na afirmação e fortalecimento de suas identidades. A língua, para esses moradores, também é entendida como um mecanismo político de reivindicação de direitos. Em uma reunião de avaliação de professores no final do ano de 2018, o Sr. Francisco Ferreira, Tuxaua de Boará, chamou a atenção para a importância de que todos aprendessem língua materna como forma de reivindicar a aceleração do processo de demarcação das terras das duas

⁷⁰De acordo com os dados do Instituto socioambiental (2017) “mesmo não falando cotidianamente a língua materna, como ocorre entre os membros dessa etnia no Peru, os Kambeba no Brasil ainda dominam um importante vocabulário, pertencente à família Tupi-Guarani, em momentos formais de reuniões com os brancos, em alguns dias de aulas na escola das aldeias alguns mais velhos e lideranças falam um significativo vocabulário que eles identificam como Kambeba”. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba>. Acesso em: 17 de março de 2021.

comunidades pela FUNAI, que, naquele ano, faria uma visita nas áreas indígenas ainda não demarcadas do município de Tefé.

No Plano Político Pedagógico Indígena (PPPI), verificamos uma preocupação em tornar a escola um espaço aberto para a valorização dos moradores antigos. Nesse sentido, os professores passaram a realizar projetos para a inserção dos moradores da comunidade na vida escolar e no processo de ensino/aprendizagem das crianças e jovens a exemplo do projeto intitulado: “Revitalização da história e raízes do povo Kambeba”, desenvolvido no ano de 2017. Tal projeto teve como objetivo trazer para o ambiente escolar o conhecimento dos moradores mais antigos.

Os moradores antigos são para os Kambeba de Boará e Boarazinho uma fonte de conhecimento. Os mais velhos transmitem os conhecimentos tradicionais às novas gerações, que se tornam responsáveis pela manutenção e reprodução desses conhecimentos. Na imagem a seguir, temos um exemplo desse intercâmbio entre alunos, professores e moradores:

Figura 10 - Oficina de confecção de artesanato



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2017)

Na imagem anterior, verificamos o Sr. André demonstrando para os alunos as técnicas na fabricação do artesanato que é utilizado no dia-a-dia da comunidade, bem como nas apresentações que a escola realiza em outras comunidades e na sede do município de Tefé. Na realização das oficinas, os professores se preocuparam com a valorização das técnicas de fabricação dos artesanatos Kambeba, preservadas ensinadas com muito cuidado pelos moradores mais antigos.

Na imagem seguinte, temos outros tipos de artesanatos confeccionados pelos moradores mais antigos pela ocasião da realização das oficinas.

Figura 11 - Oficina de elaboração de artesanato



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2017)

Já na figura 11, o Sr. Francisco ensina a tecer o tupé, que é uma espécie de tapete artesanal feito com fibra de juta, árvore muito comum na região. O tupé é tecido com muito cuidado e por meio de técnicas que somente os moradores mais antigos têm conhecimento. Por isso, na imagem, os alunos primeiramente observam o Sr. Francisco tecer um tupé, para, em seguida, sob a orientação do artesão, tentarem produzir um tapete. Esses aprendizes serão os futuros transmissores das técnicas de fabricação do tupé.

O projeto que trouxe a realização das oficinas de artesanato teve como objetivo fortalecer a cultura Kambeba, trazendo para o espaço escolar o conhecimento dos moradores mais antigos. O projeto passou a ser realizado todos os anos, iniciando no começo do ano letivo e culminando num grande evento, geralmente, no mês de novembro, promovendo oficinas de artesanatos, valorização das danças, das comidas típicas, das narrativas Kambeba, a prática dos grafismos e pinturas.

Os Kambeba têm nas suas danças uma expressão viva da sua cultura, pelas quais fortalecem os laços de fraternidade enquanto coletividade. Por isso, tanto a dança do indiozinho como a do Curupira são realizadas, na maioria das vezes, de mãos dadas, como

forma de expressar a importância de se manterem unidos. A dança para os Omágua/Kambeba, para além de ser um instrumento de afirmação étnica, é também uma estratégia utilizada para a reivindicação dos seus direitos.

Figura 12 - Apresentação da dança do Indiozinho em Tefé



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2018).

Na figura 12, vemos a apresentação da dança do indiozinho na Escola Municipal Mayara Redmam Aziz, em Tefé, por ocasião da Semana dos Povos Indígenas, em 2018, e ocorre em dias de festas. A Semana dos Povos Indígenas, para os Kambeba e para as populações indígenas locais, é uma data especial. O dia é celebrado com muita festa e apresentações culturais, além de reivindicações pelos seus direitos fundamentais à sua sobrevivência. Essas ocasiões também são um momento de encontro e entrosamento entre as várias etnias da região do município.

A Semana dos Povos Indígenas se configura como um momento de afirmação da identidade das populações indígenas na região do Médio Solimões. Na ocasião, as populações indígenas - por meio dos seus sinais culturais diacríticos como cocares, pinturas e grafismos, e por vestimentas e indumentárias, que são utilizadas como um instrumento político-denunciam os crimes que ainda continuam acontecendo em suas comunidades, reivindicando também o cumprimento dos direitos fundamentais. Na imagem seguinte, vemos a apresentação da dança do Curupira na escola, durante as comemorações da Semana dos Povos Indígenas:

Figura 13 - Apresentação da dança do Curupira

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2018)

A dança faz referência ao Curupira, ser que protege a floresta e os animais da ganância humana nas narrativas Kambeba. É apresentada primeiramente em dupla, e, no final, os integrantes formam uma grande roda. No centro da roda, surge o Curupira, com a sua dança, provocando admiração e espanto nas crianças. A Semana dos Povos Indígenas é um momento festivo, em que, para além das danças, os alunos encenam as narrativas orais, praticam jogos esportivos, apresentam as comidas típicas, expõem os artesanatos e declamam poemas sobre temáticas indígenas. Todos os moradores são convidados a se envolverem nas atividades como forma de promover uma maior interação entre escola e comunidade. Nas festividades, as comunidades próximas também são convidadas. Este é o momento de encontro entre os “parentes” e conhecidos próximos, que se reúnem para celebrar a comunhão e a união entre as comunidades da região do Médio Solimões.

As narrativas Kambeba são fontes de conhecimento e ensinamento, e assumem uma importante função para as populações indígena porque, segundo Silva:

[...] é o modo de ver, sentir e dimensionar a realidade, e como tal faz parte do próprio processo de formação de identidade que se manifesta no território como solo sagrado, mesmo com o bombardeio da globalização, que influencia, em parte, o cotidiano indígena, uma vez que determina padrões de comportamento numa sociedade onde os interesses econômicos sobrepõem às culturas minoritárias. [...] Os mitos e lendas fazem parte da cultura indígena Omágua/Kambeba, inferindo na formação de sua identidade, são apresentados como uma forma de explicar a sua realidade, a sua origem. (SILVA, 2012, p. 150)

Essas narrativas possuem a função de conscientizar os indivíduos para importância do respeito à vida e à natureza. Desse modo, desde criança, essas populações são inseridas no conhecimento das histórias transmitidas pelos mais velhos, ao longo de gerações, as quais contribuem na formação e no amadurecimento da sua identidade indígena. São histórias simples, mas que preparam as crianças e jovens para o entendimento da vida e do próprio universo no qual estão inseridos.

Nesta perspectiva, o fortalecimento cultural dessas populações, assim como a afirmação de suas identidades, perpassa pela valorização das narrativas que abordam a origem e os seres tidos como sagrados pelos Kambeba. É comum nas comunidades Boará e Boarazinho que as crianças em suas conversas mencionem o Curupira, a cobra grande, o boto encantador, o mapinguari e outras figuras que são contadas pelos seus avós e pais, desde seus primeiros anos de vida.

Na imagem a seguir, temos uma representação da origem dos Kambeba:

Figura 14 - Encenação da narrativa de criação dos Kambeba nas festividades da Semana dos Povos Indígenas



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2018)

A imagem da encenação da narrativa da criação dos Kambeba foi realizada por alunos do 9º ano do Ensino Fundamental como uma forma de dinamizar a transmissão das narrativas, despertando, assim, o interesse, principalmente, das crianças. As histórias ganham vida pela atuação dos jovens, que se transformam em excelentes atores.

A encenação da criação do povo Kambeba é apresentada da seguinte forma:

O povo Omágua/Kambeba originou-se de uma gota d'água, trazida pela chuva e dentro dela vinham duas gotas menores, que ao tocarem nas folhas de sumaumeira caíram na água do igarapé, dividiram-se em duas partículas e nasceu o homem e a mulher. (SILVA, 2012, p. 152)

De acordo com a sua narrativa da criação, os Kambeba vieram da água, e, sendo este, o elemento predominante na narrativa da criação, representa para essas populações a vida ou princípio gerador da vida. Ora, a água sempre esteve presente na história dessas populações: sua vida sempre foi à margem do rio, na várzea, por isso, ficaram conhecidos pelos colonizadores como os “povos das águas”, ou povos que viviam próximos às águas. Esse elemento natural tem a função de regenerar, de revitalizar, de fazer retornar à vida algo que estava morto. Os Kambeba, apesar de terem vivenciado processos de morte, foram capazes de se regenerarem e voltarem à vida novamente.

Não podemos falar do fortalecimento dos aspectos culturais Kambeba sem mencionarmos as comidas típicas. Os Kambeba possuem uma variedade de comidas que são preparadas e consumidas em ocasiões especiais, como em formaturas, casamentos, aniversários, em reuniões e assembleias.

Figura 15 – Apresentação de alimentos na comemoração da Semana dos Povos indígenas no ano de 2017



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2017)

Na imagem 15, temos alguns pratos e comidas típicas: a farinha de tapioca, que é feita com a macaxeira, as frutas como a goiaba e o araçá, que são utilizados para sucos e doces. A banana e a macaxeira frita não podem faltar no café da manhã. Também costumam consumir a mujica, a pupeca e o pajuaráu. A mujica é um alimento preparado em forma de mingau, à

base de banana, pupunha e cozido com peixe. A pupeca é feita com peixe assado na folha de bananeira. Já o pajuarú é uma espécie de bebida fermentada, produzida com o caldo da mandioca espremido no tipiti.

Os artesanatos também fazem parte dos aspectos culturais dos Kambeba. Os da imagem 16 são utilizados nas apresentações, eventos e no dia-a-dia das comunidades.

Figura 16: Exposição de artesanatos na Semana dos Povos indígena



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2017).

Na imagem, apresentamos a exposição de alguns artesanatos, realizada na Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa Senhora Aparecida. As peças variam entre colares, pulseiras, utensílios para armazenamento de alimentos, cuias e tapetes, e são fabricadas pelos moradores mais antigos, que repassam as técnicas de fabricação para os mais novos. Durante a preparação das festas e eventos, é comum os jovens e os moradores antigos confeccionarem os artesanatos. Alguns são utilizados no cotidiano, como as cuias, os copos e cálices. Outros são confeccionados para as apresentações fora das comunidades, como os colares, as pulseiras, anéis, cocares, brincos braceletes, etc. Nessas ocasiões, muitas peças são vendidas, o que ajuda na renda dos artesãos.

Os Kambeba também encontram nos grafismos uma importante forma de expressar sua cultura.

Figura 17: Professor indígena fazendo grafismo



Fonte: Arquivo pessoal do autor (2017).

Na imagem, verificamos o Sr. Manoel dos Santos Ramos, gestor da escola, fazendo grafismos nos alunos para a apresentação da dança do Curupira. Os grafismos Kambeba são feitos por moradores que conhecem suas formas e seus significados, e também repassam esses conhecimentos para os mais novos, que se tornam excelentes artistas na pintura dos grafismos. Em geral, nos grafismos Kambeba predomina a cor vermelha. Para esses indígenas, a cor significa o sangue derramado pelos ancestrais na luta pela promoção da vida. Assim, não são simples desenhos, mas a expressão de sua história, suas lutas e esperança por dias melhores. Desenhados na pele, os grafismos expressam a própria identidade Kambeba, que almeja ser reconhecida e respeitada em meio aos outros grupos indígenas e pela sociedade dominante.

Como já abordamos, as danças e outras produções culturais são utilizadas uma estratégia política de reivindicação de direitos, e os professores são responsáveis por trazer para o ambiente escolar a importância da luta pelos direitos, a partir da utilização dos aspectos culturais.

Na imagem 18, vemos a participação dos alunos em uma manifestação das populações indígenas da região do Médio Solimões, por ocasião da Semana dos Povos Indígenas, realizada em Tefé, no ano de 2018.

Figura 18: Participação dos alunos e professores pelos direitos das populações indígenas em Tefé, por ocasião da Semana dos Povos Indígenas



Fonte: Arquivo pessoa do autor (2018)

Na manifestação, verificamos os alunos vestidos e ornamentados com indumentárias Kambeba. A partir da educação, os jovens Kambeba são inseridos no movimento pela luta dos seus direitos como terra, saúde e educação diferenciada. Tais jovens, com a participação nessas mobilizações, vão se formando e se conscientizando da importância de serem as futuras lideranças, que estarão à frente das lutas indígenas. Assim, o protagonismo indígena se revitaliza diante da imposição da sociedade dominante. Todos os esforços dos professores de Boará e Boarazinho em promover uma Educação Escolar Indígena de qualidade ainda são realizados sem o devido apoio do Poder Público Municipal local, que se omite quanto à sua responsabilidade na promoção e manutenção das escolas indígenas. É com muito esforço que essas comunidades concretizam a Educação Escolar Indígena, fortalecendo as identidades dos Kambeba.

Diante do exposto, entendemos que os processos de (re) afirmações étnicas dos Kambeba continuam em dias atuais, mesmo com a influência da sociedade dominante, que continua a negar os direitos e a discriminar, silenciar e negar a presença das populações indígenas. Por isso, os Kambeba valorizam seus aspectos socioculturais e identitários como forma de permanecerem unidos e fortalecidos como populações indígenas contra as ameaças do colonizador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste longo itinerário, faz-se necessário tecer algumas considerações. Primeiramente, os estudos sobre os Kambeba nos remeteram para a importância dessas populações no Amazonas e na região do Médio Solimões. A documentação sobre a sua presença na Amazônia é relativamente rica, o que possibilitou e possibilita um maior conhecimento dos aspectos socioculturais desses grupos no período da colonização da Amazônia.

A presença dos Kambeba no início do processo de conquista e colonização foi registrada pelos cronistas que percorreram a Amazônia. Nas crônicas de Frei Gaspar de Carvajal, Cristóvão de Acunã e Mauricio de Heriarte, foram descritos como uma “grande nação”, por terem seus aspectos socioculturais tidos como “civilizados”. Se nos primeiros séculos de conquista e colonização, foram assim descritos, a partir do século XVIII essas populações passam a ser mencionadas nos relatos como povos em declínio.

Desse modo, o período que vai do século XVIII até a primeira metade do século XX, foi caracterizado pelo silenciamento dessa etnia, tanto na região como nos registros. Diante da realidade adversa, essas populações passaram a negar suas identidades étnicas e a escamotear suas práticas culturais. Tal atitude foi uma estratégia utilizada como agência no sentido de garantir sua sobrevivência diante dos colonizadores. Essa violência física imposta aos Kambeba e a muitas outras etnias na Amazônia resultava de concepções e imagens negativas construídas ou inventadas sobre as populações indígenas, desde os primeiros momentos da colonização.

E as imagens que foram construídas ou inventadas sobre os Kambeba e outros grupos populações indígenas permanecem em dias atuais e contribuem para a proliferação de estereótipos e preconceitos, fomentando a violência, discriminação e o extermínio. Imagens dos indígenas como selvagens, bons ou mansos, vivendo nas matas, dentre outras, continuam sendo reproduzidas até mesmo nas salas de aulas das escolas, formando ou deformando indivíduos que desconhecem a realidade desses povos.

Os Kambeba quebraram o silêncio da resistência no final da década de 1970 e início de 1980, por ocasião da organização do movimento indígena no Médio Solimões. O movimento indígena no Médio Solimões tem suas origens nos ajuris e assembleias, incentivados pelos missionários ligados à Igreja Católica, por meio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Posteriormente, esse movimento, que num primeiro momento foi organizado pelos missionários do CIMI, aos poucos passou a ser assumido pelas lideranças indígenas, que

tomaram frente nas reuniões, assembleias e mais tarde nas suas organizações. O movimento indígena que se organizou nesse período no Médio Solimões foi o reflexo de um movimento maior, que se expandiu em esfera nacional, surgido como resposta a uma política de extermínio das populações indígenas realizada pela Ditadura Militar.

Política esta que foi extremamente prejudicial para as populações indígenas na Amazônia, que passaram a sofrer na pele os desastres de uma política de desenvolvimento econômico que não respeitou o modo de vida das populações locais tampouco o meio ambiente. O movimento indígena refletiu o protagonismo dos povos indígenas, que, diante da eminente ameaça de morte, protagonizaram lutas pela continuidade da sua existência e pelos direitos necessários à sua sobrevivência.

Foi por meio da efetiva participação no movimento indígena que os Kambeba e outros grupos como Kokama, Miranha e Ticuna passaram a afirmar suas identidades. O movimento indígena fortaleceu as populações indígenas contra os conflitos históricos travados com madeireiros, pescadores, comerciantes e empresas estatais, que invadiam os territórios indígenas causando muitos impactos ambientais. Dessa forma, fortalecidos na luta contra os agentes externos, as populações indígenas se sentiram confiantes na busca de direitos, como terra, saúde e educação.

Toda essa mobilização teve como base a afirmação da identidade indígena, que passou a ser compreendida como um instrumento político a ser utilizado como ferramenta para a conquista da cidadania. O povo Kambeba participou e ainda participa ativamente do movimento indígena, reivindicando terra, saúde e educação diferenciada, direitos que em tempos atuais continuam sendo desrespeitados e poucos promovidos. Tal desrespeito e negligência tem como principal mentor o próprio Governo Federal, que, como no período da Ditadura Militar, promove uma política de extermínio das populações indígenas em todo o território nacional.

A FUNAI, como no período da Ditadura Militar, tem como dirigentes e diretores militares contrários à causa indígena e favoráveis a uma política indigenista de integração dessas populações à nação. Volta-se, nesse sentido, àquele projeto de civilização e transformação dos indígenas em “cidadão brasileiros”. Tal projeto, como outrora, tem verdadeiro objetivo a invasão e exploração das terras indígenas por empresas mineradoras e muitas outras vinculadas ao campo do agronegócio.

Para desenvolver o projeto, o atual Governo Federal retardou ou mesmo paralisou muitos processos de demarcação de várias terras indígenas, que por muito tempo tramitavam, sem nenhuma resposta. Pior que isso, existe a constante ameaça de retomada de terras

indígenas demarcadas, as quais já estão sendo invadidas por madeiros, garimpeiros e outros atores sociais externos, provocando a degradação do meio ambiente, bem como a morte de indígenas que resistem às invasões.

Esse projeto de extermínio foi reforçado no ano de 2020, com a discussão do Projeto de Lei 490/2007, que altera a legislação da demarcação das terras indígenas, e que ainda tem como objetivo a flexibilização do contato com povos isolados, a liberação das terras indígenas para a exploração dos garimpeiros, dentre outras atrocidades que poderão ser concretizadas se o projeto for aprovado. A bancada ruralista no Congresso Nacional, em comunhão com a política de extermínio do Governo de Jair Bolsonaro, pressiona os demais parlamentares para a aprovação desse projeto de lei.

Diante de tal cenário de violação dos direitos e de atentado contra a vida, as populações indígenas passaram a promover inúmeras manifestações e mobilizações em todo o território nacional, diariamente retratadas na imprensa nacional e internacional, demonstrando o protagonismo dos indígenas em meio a um cenário que extrema perseguição e atentado contra as suas vidas.

Embora o momento não pareça favorável aos povos indígenas, essas populações, especificamente os Kambeba, promoveram processos de (re) afirmações identitárias, tendo na escola um instrumento fundamental. Deste modo, ao reviverem a língua, a cultura e as tradições, verifica-se que os conhecimentos e os valores étnicos vão, aos poucos, saindo da invisibilidade dos séculos XIX e XX, deixando para trás o silêncio de quase dois séculos. Para os Kambeba, a escola é um espaço vital em que são retomados e valorizados a língua, a dança, as narrativas, as suas histórias a comida e outros aspectos culturais. É neste espaço que são tomadas e planejadas as decisões para o bom funcionamento da vida em comum.

Ainda nesse ambiente, os Kambeba celebram suas festas e rituais, que revitalizam os laços enquanto coletividade. O grupo, ao considerar a importância da Educação Escolar Indígena, realizou, a partir do final da década de 1970, juntamente com professores de outras etnias, mobilizações em torno da concretização desse direito. Mobilização que continua a ser necessária na atualidade, na medida em que o Poder Público Municipal ainda negligencia o dever constitucional de promover e garantir uma Educação Escolar Indígena de qualidade.

Os Kambeba das comunidades Boará e Boarazinho são um caso específico de populações que têm na escola um instrumento vital nos processos de (re) afirmações étnicas. Os professores lutam pela concretização desse direito em seus territórios, e, por iniciativa própria, promovem educação específica e diferenciada, que contribui não somente no

fortalecimento das identidades, mas também na construção da cidadania. Os Kambeba de Boará e Boarazinho continuam em dias atuais o processo de afirmação de suas identidades, mesmo com a influência da sociedade dominante, que insiste em negar os direitos e a própria presença dessas populações na região do Médio Solimões.

Conforme afirmamos no início do presente trabalho, o estudo sobre os Kambeba nos remeteu para a importância da presença dessa etnia no Amazonas e na região do Médio Solimões. Nas histórias de origem dos Kambeba, a água é o elemento originário e regenerador, ou seja, que traz a vida novamente. Os Kambeba possuem uma marcante trajetória caracterizada pela capacidade de se reinventarem a cada ameaça de extermínio e morte. Guerrear, fugir, silenciar suas identidades étnicas e se afirmar novamente foram estratégias que apontam para o protagonismo dos “povos das águas”.

Portanto, acreditamos que o presente trabalho é uma contribuição e um registro da presença dessa etnia na região do Médio Solimões, a qual, à maneira de outros povos indígenas locais, precisa ser conhecida e valorizada pela academia e pela sociedade como um todo.

REFERÊNCIAS

ALEIXO, Natacha Cíntia Regina; NETO, João Cândido André da Silva. Anos-padrão e tendências da precipitação pluvial na região do Médio Solimões, Amazonas, Brasil. **Revista Franco-Brasileira de Geografia**, Confins, n. 43, 2019. Disponível em: <https://www.journals.openedition.org>. Acesso em: 20 de junho de 2021.

BAINES, Stephen G. A política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção da autodeterminação indígena dirigida. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 36, USP, 1993. Disponível em: <https://www.revista.usp.br>. Acesso: 12 de dezembro de 2020.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Trad. Paulo Gabriel hilu da Rocha Pinto. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia de Ciência Política**, Niterói, n. 1. 2º sem., 1995.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Tradução de Sergio Paulo Benevides. **Mana: Revista do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 12, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002>. Acesso em: 05 de março de 2020.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no **Brasil**. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n.40, p. 136-156, jan/abr. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 01 de março de 2020.

BRANDÃO, Isabel Leidiany de Sousa. **A Usina Hidrelétrica de Balbina e as populações locais: um retrato da comunidade Carlos Augusto Nobre Ribeiro**. 2010. Dissertação (Mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento local da Amazônia). Universidade Federal do Pará, UFPA, Belém, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br>. Acesso em: 5 de fevereiro de 2021.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Supremo Tribunal Federal, Secretaria de Documentação, 2019. Disponível em: <https://www.stf.jus.br> Acesso em 23 de janeiro de 2021.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Estatuto do Índio. Brasília: 1973. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br>. Acesso em: 15 de maio de 2021.

BRASIL. **Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916**. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Diário Oficial da União de 5 de janeiro de 1916. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br> Acesso em: 11 de março de 2021.

BRASIL. **Diário da Assembleia Nacional Constituinte (suplemento B)**. Brasília: 1988. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br>. Acesso em: 20 de março de 2021.

BRASIL. **Lei nº 9394, de 20 de Dezembro de 1996.** Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: 1996. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br>. Acesso em: 5 de janeiro de 2021.

BRASIL. **Referencial Curricular para a Educação Escolar Indígena – RCNEI/1999.** Brasília: Ministério da Educação, 1999. Disponível em: <https://www.portal.mec.gov.br>. Acesso: 21 de janeiro de 2020.

BRASIL. **Lei nº 10.172 de 09 de janeiro de 2001. Plano Nacional de Educação.** Brasília, 2001. Disponível em: <https://www.portal.mec.gov.br>. Acesso em: 20 de janeiro de 2021.

BRIGHENTI, Clovis Antônio. A colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. **Revista PerCursos**, Florianópolis, v. 16, n.32, p. 103 – 120, set./dez., 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/1984724616322015103>. Acesso: 07 de fevereiro de 2020.

CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. A Teologia da Libertação: Das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade. In: II SEMINÁRIO DE PESQUISA DA FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS: DIÁLOGO ENTRE GRADUAÇÃO E PÓS-GRADUAÇÃO, UFG, **Anais**, Goiânia/GO, 2011. Disponível em: https://files.cercamp.ufg.br/weby/up/253/Rogrigo_Augusto_Leão. Acesso em: 27 d Ag. 2020.

CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso; ACUNÃ, Cristóbal de. **Descobrimento do Rio das Amazonas.** Trad. C. de Melo Leitão. Companhia Editora Nacional. São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, 1941. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br>. Acesso: 02 de março de 2020.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: **Povos indígenas no Brasil (2001/2005)**, 2006, pp. 41-49. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 18 Ag. 2020.

CHAVES, Quézia Martins. **Morre a empresa privada e nasce a comunidade:** memória e territorialidade na comunidade indígena Projeto Mapi (Médio Solimões-AM). 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/>. Acesso em: 17 de dezembro de 2020.

COUTINHO, Clara Pereira. **Metodologia de investigação em ciências humanas:** teoria e prática. 2. ed. Coimbra: Almeida, 2014.

CRUZ, Andrezinho Fernandes. **“Representantes” indígenas no Estado brasileiro:** Análise da Trajetória Participativa da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira nas esferas do indigenismo estatal. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM, 2018. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). **História dos índios no Brasil /organização.** São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre: O desenvolvimento e os índios do Brasil**. Trad: Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DELGADO, Paulo Sergio: Consolidação do Movimento Indígena contemporâneo e produção audiovisual como uma nova forma de resistência. In: DELGADO, Paulo Sergio; JESUS, Naine Tereza de (Orgs) . **Povos Indígenas no Brasil: Perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual**. Curitiba, PR: Brazil Publishing, 2018.

FAULHABER, Priscila. Ambientalização dos conflitos: indigenismo e lutas sociais no Médio Solimões: As terras indígenas e o projeto Mamirauá. **Revista Antropológica**, ano 15, v. 22 (1), p. 97-117, 2011. Disponível em: www.periodicos.Ufpe.br. Acesso: dezembro de 2020.

FAULHABER, Priscila. **O lago dos espelhos: etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas**. Museu Paraense Emilio Goeldi, 1998.

FAULHABER, Priscila. **O Navio Encantado: etnia e alianças em Tefé**. Belém: Museu Goeldi, 1987.

FAULHABER, Priscila. Reinvenção da identidade indígena no Médio Solimões e no Japurá. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7416629.pdf> Acesso em: 08 de novembro de 2020.

FEARNSIDE, P.M. A Hidrelétrica de Balbina: O faraonismo irreversível versus o meio ambiente na Amazônia. In: **Hidrelétricas na Amazônia: Impactos Ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras**. Editora do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA), Manaus, 2015. Vol. 1. Disponível em: <https://philip.inpa.gov.br> Acesso em: 23 de dezembro de 2020.

FERNANDES, Pádua. Povos Indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição Brasileira de 1988. **Revista Insurgência**, Brasília, ano 1, v.1, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/download/1>. Acesso em: 32 de dezembro de 2020.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues Ferreira. **Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Memórias Antropológicas. Conselho Federal de Cultura, 1974.

FERREIRA, Elias Abner Coelho. **Oficiais canoieiros, remeiros e pilotos Jacumaúbas: mão-de-obra indígena na Amazônia colonial Portuguesa (1733-1777)**. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) Universidade Federal do Pará, Belém, 2016. Disponível em: <https://www.repositorio.ufpa.br>. Acesso em: 10 de novembro de 2020.

FLICK, Uwe. **Qualidade na pesquisa qualitativa**. Trad. Roberto Cataldo Costa; consultoria, supervisão e revisão técnica: Dirceu da Silva. Porto Alegre: Artmed, 2009

FONSECA. Dante Ribeiro da. A pesca na Amazônia: Da pré colônia ao mundo colonial séculos XVII ao XIX). **Revista Saber Científico**, Porto Velho, v.1, n.2, pp. 201-222. Jul/dez,

2008. Disponível em: www.revista.saducas.edu.br/index.php/resc/article/download/31/ed213. Acesso em: 28 de Ag. 2020.

FONTELLA, Leandro Goya. O conceito de Etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletivas. **História debates e tendências**, Passo Fundo, v. 20, n. 1, p. 19-35, jan/abr. 2020. Disponível em: <https://seer.upf.br>. Acesso em: 15 de maio de 2020.

GARCIA, Simone Pereira; BASTOS, Maria Chaves Brito. Representações sociais na história recente dos povos indígenas do Oiapoque/AP. **Revista de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, n. 2, dez. 2009. Disponível em: <https://www.periodicos.unifap.br> Acesso: 08 de dezembro de 2020.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-45, 2000.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GOLDENBERG, Miriam. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 8. ed, Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOMES, Mércio Pereira. O caminho brasileiro para a cidadania indígena. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2014.

GOMIDE, Maria Lúcia Cereda. Cerrados e Mundos A'uwe Xavante. **Geosp, Espaço e Tempo**, n. 29, pp. 117-130, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/linguaeliteratura/article/view/97576/0>. Acesso em: 26 de novembro de 2020.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. Manaus: Valer, 2007.

GUAJAJARA, Sonia. Educação indígena: esperança de cura para tempos de enfermidade. In: MARIANO, Alessandro et al. (org.). **Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar**. Prólogo de Fernando Haddad. 1 ed., São Paulo: Boitempo, 2019.

HENRIQUE, Márcio Couto. A perspectiva indígena das missões religiosas na Amazônia (Século XIX). **Revista História Social**, n. 25, 2º sem., 2013. Disponível em: <https://www.academia.edu/12297750>. Acesso em: 23 de maio de 2020.

HERIARTE, Mauricio de. **Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá, e Rio das Amazonas**. Vienna D'Austria: Imprensa do filho de Carlos Gerold, 1874.

IUBEL, Aline Fonseca. **Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no Alto Rio Negro**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de São Carlos, UFSCAR, São Carlos, 2015.

JÚNIOR Alaor de Abreu Gomes; PEREIRA Robson Mendonça. As populações indígenas e a Ditadura Militar: caso Tapaiúnas, Aikewara e Cinta Larga. **Revista Nós Cultura, Estética e Linguagens**, v. 4, n. 1, 2019. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/456118109/>. Acesso em: 20 janeiro de 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Poemas e crônicas**: Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade, Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

LA CONDAMINE. Charles-Marie. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000.

LIMA, Antônio Carlos. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAFESP/SMC/ Companhia das Letras, 1992.

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

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. Da proa da Canoa: Por uma etnografia do movimento indígena em Tefé. **Somanlu**, ano 9, n. o 2, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br> Acesso em: 23 de dezembro de 2020.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. Entre os rios da memória: história e resistência dos Cambeba na Amazônia brasileira. In: SAMPAIO, Patrícia Melo; ERTHAL, Regina Carvalho. (Orgs.). **Rastros da memória**: história e trajetória das populações indígenas na Amazônia. Manaus: EDUA, 2006.

MACIEL, Benedito do Espírito Santo Pena. **Histórias Intercruzadas**: projetos, ações e práticas indígenas e indigenistas na Província do Amazonas (1850-1889) Tese (Dourado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br>. Acesso: 22 de novembro de 2020.

MAFRA, Sandoval da Silva. A Visão Amazônica do Pe. Cristóbal de Acunã: Da viagem à invenção da Amazônia. **Revista Língua e Literatura**, n. 30 pp. 217-234, 2012.

MATOS, Maria Izilda S. de. Viagens pelo Rio das Amazonas. **Revista Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. 38, p. 189-198, nov. 2012. Disponível em: <https://www.revistaseletronicas.pucrs.br>. Acesso em: 15 de fev. de 2021.

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 233, n. I, pp. 171-209, 2001.

MIRANDA Camila Barbosa. **Ditadura Militar e Amazônia**: Desenvolvimentismo, representações, legitimação política e autoritarismo nas décadas de 1960 e 1970. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2018. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br>. Acesso em: 5 de fevereiro de 2021.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, Tapuias e historiadores**: Estudos de história Indígena e indigenismo. Tese (Doutorado em etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo). Departamento de Antropologia IFCH -Unicamp. Campinas, 2001. Disponível em: <https://repositório.unicamp.br>. Acesso em: 01 de outubro de 2020.

MONTEIRO, Licio Caetano do Rego. O programa Calha Norte: redefinição das políticas de segurança e defesa nas fronteiras internacionais das Amazônia brasileira, **Revista B. Estudos Urbanos e Regionais**, v. 3, n. 2, nov., 2011. Disponível em: <https://www.rbeur.anpur.org.br>. Acesso em: 7 de fevereiro de 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Izauro, Rodrigues. SUFRAMA: agência dos agentes. **Revista Somalu**, ano 4, n. 1, jan/jun, 2004. Disponível em: <http://www.periodicos.ufam.edu.br>. Acesso: 06 de fevereiro de 2021.

NETO, Edgard Ferreira. História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da História: ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro, Campus, 1997.

OMÁGUA, Eronilde de Souza Fermim. **Memórias vivas do povo Omágua (Kambeba) de Aparia Grande do Solimões de São Paulo de Olivença** – Mumuri kwe awa uawa kãnga pewa Aparia ‘zaú Surimã Tawa’y. São Luiz: UEMA/PPGCSP, 2020

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**, 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, LACED, Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2016.

OLIVEIRA, Marileny de Andrade de. **Escola de Tururukari-Uka: uma análise do papel da escola na formação da identidade linguístico-cultural dos Kambebas**. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) Universidade do Estado do Amazonas-UEA, Manaus/AM, 2018. Disponível em: www.pos-uea.edu.br. Acesso em: 05 de maio de 2020.

OLIVEIRA, Kácia Neto. **Educação, identidade e escola entre os Kambeba**. 2018. Dissertação. (Mestrado em Educação), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/>. Acesso em: 03 de março de 2021.

PEIXOTO, Rodrigo Correa; ARENZ, Karl; FIGUEIREDO, Kércia. O movimento indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. **Novos Cadernos NAEA**, v. 15, n. 2, p. 279-313, dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br>. Acesso em: 03 de abril de 2020.

PENNA, Camila; ROSA, Marcelo C. Estado, movimentos e reforma agrária no Brasil: reflexões a parti do Incra. **Revista Lua Nova**, São Paulo, 95, pp. 57-85, 2015. Disponível em: <https://www.bibliotecaagppta.org.br>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2021.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. Mura, guardiães do caminho fluvial. **Revistas de estudos e pesquisas**, Brasília, v.3, n.1/2, p.133-155, jul/dez, 2006 Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/84717809/05>. Acesso em 3 de dezembro de 2020.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVII a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, pp. 115-132.

PIRO, Nildenir da Costa. NOGUEIRA, Amélia Regina. Memória e identidade: Territorialidade Kambeba em Amaturá/AM. In: XIII ENAPEGE: A GEOGRAFIA BRASILEIRA NA CIÊNCIA MUNDO, PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO, E APROPRIAÇÃO DO CONHECIMENTO, **Anais**, São Paulo, 2 a 7 de setembro 2019, São Paulo. Disponível em: <https://www.enapege.ggf.br>. Acesso em: 03 de janeiro de 2021.

PLANO POLÍTICO PEDAGÓGICO INDÍGENA da Escola Municipal Indígena Basília Pacaia Nossa senhora Aparecida. Tefê, 2015.

PORRO, Antônio. História indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos (XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, pp. 175-1986.

PRADO, Felipe Sousa. **O processo de militarização das políticas indigenistas na Ditadura Civil-Militar brasileira**. 2018. Dissertação (Mestrado em Arte, Cultura e História). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu, 2018.

RAMINELLI, Ronald. Ciência e colonização: Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues. **Revista 6 Tempo**. Disponível em: https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/artg6-10.pdf. Acesso em: 4 de novembro de 20.

RAPOZO, Pedro, SILVA, Manuel Carlos. As políticas de modernização e desenvolvimento na Amazônia brasileira: olhares sobre o discurso e a questão ambiental contemporânea, **Configurações** [Online], 11, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/configuracoes/1909>. Acesso em: 2 de julho de 2021.

BRASIL. **Proc. nº 4.483/68. Relatório Figueiredo**. Disponível em: <https://www.documentosrevelados.com.br/geral/relatorio-figueiredo-na-integra/>. Acesso em 28 de dezembro de 2020.

ROSÁRIO, Jocenilda Pires de Sousa do. ROSÁRIO, Samuel Antônio Silva do. A cronística de Gaspar de Carvajal e a colonização da Amazônia. **Nova Revista Amazônica**, v. VI, número especial, dez. 2018, ISSN: 2318-1346. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/download/6469/5198>. Acesso em: 7 de janeiro de 2021.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2012.

SANTANA, Arthur Bernady. A BR-163: “ocupar para não entregar”, a política da Ditadura Militar para a ocupação do “vazio” Amazônico. IN: ANPUH –XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, **Anais**, Fortaleza, 2009.

SANT’ANA. Graziela Reis de. **História, espaços, ações, e símbolos das associações indígenas Terena**. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2010. Disponível em: [https:// www.repositorio.unicamp.br](https://www.repositorio.unicamp.br) Acesso em: 9 de dezembro de 2020.

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura e Turismo, 1999.

SANTOS, Jonise Nunes; BREVES, Núbia do Socorro Pinto. Povo Omágua/Kambeba, movimento indígena e políticas públicas para Educação Escolar Indígena. In: ENCONTRO DE PESQUISA EDUCACIONAL O NORTE E NORDESTE. GT: MOVIMENTOS SOCIAIS SUJEITOS E PROCESSOS EDUCACIONAIS. **Anais**, Natal, RN, 2014. Disponível em: <https://pt-static.z-dn.net>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2020.

SANTOS, Rafael Barbi Costa e, SOUZA Mariana Oliveira. “Todo amazonense é índio”: o argumento inclusivo dos indígenas emergentes no médio Solimões. In: 28ª RBA - GT04 - AMAZÔNIA E NORDESTE INDÍGENAS: POR UMA ETNOLOGIA TRANSVERSA. **Anais**, São Paulo, Jul., 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/1816416>. Acesso em: 23 de novembro de 2020.

SANTOS, Yonara Cristina de Souza. **Fonética e fonologia preliminar da língua Omágua/Kambeba**. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) Universidade Federal do Amazonas-UFAM, Manaus/AM, 2015. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br> Acesso em: 15 de abril de 2020.

SILVA, Francisca Cardoso da. **Da afirmação étnica à luta pela garantia da terra: a história de luta do povo indígena Kokama, aldeia Porto Praia de Baixo, município de Tefé-Amazonas**. 2019. Monografia (Graduação em História) Universidade do Estado do Amazonas-CEST/Tefé, 2019. Disponível em: <https://repositorioinstitucional.uea.edu.br> Acesso em: 22 de março de 2021.

SILVA, Giovani José da. ROCHA, Anderson Luiz Azevedo da. História, ambiente e povos indígenas no extremo Norte do Brasil: Impactos da construção da BR-156 em Oiapoque, Amapá (1976-1981). **Revista História Unicamp**, v. 6, n. 12 jul/dez, 2019. Disponível em: [https:// www.unicap.br](https://www.unicap.br) Acesso em: 4 de dezembro de 2020.

SILVA, Márcia Viera da. **Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na Aldeia Tururucari-Uka**. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2012. Disponível em: [https:// tede.ufam.edu.br](https://tede.ufam.edu.br). Acesso em: 15 de jan. de 2020.

SILVA, Rosa Helena Dias da. A autonomia como valor e articulação de possibilidades: O movimento dos professores indígena do Amazonas, de Roraima e do Acre e a construção de uma política de educação escolar indígena. **Cadernos Cedes**, ano XIX, n. 49, dez., 1999.

Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32621999000200006 Acesso em: 15 de março de 2020.

SILVESTRE, Daniel; RODRIGUES, Maria Elena. Eucalipto: Aracruz Celulose e violações de direitos humanos. **Revista Processos de Articulação e Diálogo**, 1. ed., Rio de Janeiro: Brasil, 2007. Disponível em: <https://www.dhnet.org.br>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2021.

SOUZA, Cesar Martins. Morte, saúde e ditadura na construção da Transamazônica. **Revista Tempos Históricos**, v. 19, p. 65-91, 2º sem., 2015. Disponível em: <https://www.e-revista.unioeste.br> Acesso: 12 de dezembro de 2020.

SOUZA, Luciene Guimarães de. PAGLIARO, Heloísa. SANTOS, Ricardo Ventura. Perfil demográfico dos índios Boróro de Mato Grosso, Brasil, 1993-1996. **Cadernos Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 328-336, fev., 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: dezembro 2020.

SOUZA, Rosemeire de Oliveira. **Omágua: Invenção e trajetória de uma categoria étnica colonial no Alto Amazonas: Séculos XVI-XVIII**. 2014 Tese (Doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br> Acesso em: 09 de jan. de 2020.n

TAVARES, Hugo Moura. Sobre o céu, a terra e o ar: Análise Histórico literária sobre os viajantes na Amazônia do setecentos. In: XV ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA: 100 ANOS DA GUERRA DO CONTESTADO: HISTORIOGRAFIA, ACERVO E FONTES. **Anais**, Curitiba, 26 a 29 de julho, 2016. Disponível em: <https://www.encontro2016.pr.anpuh.org/resources/anais/45/1467329471> Acesso em: 5 de outubro de 2020.

TAVARES, Inara do Nascimento. **Formar gestores indígenas e fazer trajetórias: Configurações das Políticas Indígenas e Indigenistas no Médio Solimões**. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas, Manaus/AM, 2012.

TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a Ditadura Militar: do imaginar ao dominar. **Anuário Antropológico**, Brasília, 2018, v. 43, n. 1, p. 257-284, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico>. Acesso em: 3 de fevereiro de 2021.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS:

ATA da reunião da aldeia Méria, março, 1986.

ATA da reunião da aldeia Barreira da Missão de Baixo, 30 de agosto de 1989.

BOLETIM DO CEDI, especial, outubro, 1984.

BOLETIM DO CEDI, n. 2, julho/agosto, 1982.

BOLETIM DO CIMI, ano 4, n.23, setembro/outubro, 1975.

BOLETIM DO CIMI, ano 7, n. 52, dezembro, 1978.

- BOLETIM DO CIMI, ano 9, n. 56, maio/junho, 1979.
- BOLETIM DO CIMI, ano 9, n. 67, outubro/novembro, 1980.
- DOCUMENTO BASE do III encontro de professores indígenas do Amazonas e Roraima, julho, 1990.
- ESTATUTO DA UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS DE TEFÉ (UNI-Tefé), 1993.
- INFORMATIVO CALHA NORTE, Cimi norte I, n. 5, Manaus/AM, maio, 1990.
- INFORMATIVO CALHA NORTE, n. 3, junho, 1989.
- INFORMATIVO DA COIAB, n. 22, outubro, 1994.
- INFORMATIVO DA COIAB, n. 27, junho/julho, 1995.
- INFORMATIVO DO MOVIMENTO INDÍGENA, Cimi Norte I, n.3, Manaus, junho, 1993.
- INFORMATIVO DO MOVIMENTO INDÍGENA, Cimi, Norte I, n. 15, Manaus, outubro, 1994.
- JORNAL O GLOBO, ano LXVII, Rio de Janeiro, quinta feira, n. 21.148, 17 de outubro de 1991.
- PROJETO COMPLEMENTAR DE TEFÉ, Pastoral Indigenista de Tefé Cimi-Conselho Indigenista Missionário, Prelazia de Tefé/AM, junho de 1996.
- RELATÓRIO da assembleia da aldeia Lago do Marãa, agosto, 1992.
- RELATÓRIO da assembleia da aldeia Miratu. abril, 1986.
- RELATÓRIO da I Assembleia da UNI-tefé, março, 1993.
- RELATÓRIO da III assembleia da aldeia Barreira da Missão de Baixo, 1989.
- RELATÓRIO da IVª Assembleia Geral do Cimi, Cuiabá/MT, 22-26 de junho de 1981.
- RELATÓRIO da reunião da aldeia Jaquiri, dezembro, 1986.
- RELATÓRIO do 1º encontro da Pastoral Indigenista da Prelazia de Tefé, janeiro de 1989.
- RELATÓRIO DO CIMI, agosto, 1990.