



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA / PROGRAMA EICOS
MESTRADO EM PSICOSSOCIOLOGIA DE COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL

DEBORAH CRISTINA CAVALCANTI CASTOR

XINÃ BENA, DINÂMICAS DE UM NOVO TEMPO:
Desenvolvimento e Cultura entre os Kaxinawa do rio Jordão.

Rio de Janeiro

2012

DEBORAH CRISTINA CAVALCANTI CASTOR

XINÃ BENA, DINÂMICAS DE UM NOVO TEMPO:
Desenvolvimento e Cultura entre os Kaxinawa do rio Jordão.

Projeto de Pesquisa apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS), Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro a fim de obter título de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Orientadora: Tania Maria Freitas Barros Maciel

Rio de Janeiro
2012

DEBORAH CRISTINA CAVALCANTI CASTOR

XINÃ BENA, DINÂMICAS DE UM NOVO TEMPO:
Desenvolvimento e Cultura entre os Kaxinawa do rio Jordão.

Projeto de Pesquisa apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS), Instituto de Psicologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro a fim de obter título de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.

Orientadora: Tania Barros Maciel

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tania Barros Maciel – Orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Maria Inácia D'Ávila Neto
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Elsjé Maria Lagrou
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro
2012

Dedico este trabalho aos meus pais e a todo o povo Kaxinawá, em especial, ao pajé Ikamuru, Augustinho.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente aos meus pais, Sady e Tania, por terem apoiado desde o princípio a minha iniciativa de fazer mestrado. E, sobretudo por terem acompanhado todos os meus momentos na floresta, e terem me incentivado a concretizar meus sonhos, apesar da grande preocupação com as minhas idas à floresta. Agradeço também a meus irmãos Samuel e Ana Beatriz, por todos os dias de convivência, pelos momentos de alegria e conselhos. Muito obrigado família amada!

Agradeço, à Rainha da Floresta e todos os Huni Kuin (Kaxinawa), que sempre me acolheram e participaram da pesquisa com alegria e entusiasmo. Sem a colaboração de vocês este trabalho não poderia existir. Meu agradecimento especial ao pajé Ikamuru, Augustinho, Dani, sua esposa, Itsairu, Itsaka, Tadeu, Ayani, e todos os demais da aldeia Centro de Memória São Joaquim pelo espírito de colaboração e pelo acolhimento que me foi proporcionado. A Ozélia, Jandira, Ixã e Tene, que me acompanharam durante dias e dias nas jornadas de canoa pelo rio Jordão afora me ensinando os segredos da floresta e, sobretudo a ter tranquilidade para entrar nela. Agradeço muito a oportunidade de convivência com pessoas especiais como o professor Ibã, grande cantador e agora um grande amigo. Agradeço ao pajé Duabussã e a todos os Kaxinawa do rio Jordão.

Agradeço também ao Sabino, Txanu, Basíani, Neshane, Renato, Íris... , enfim a toda essa grande família da floresta por sua grande boa vontade em me receber, em me proporcionar informações preciosas para o desenvolvimento da minha dissertação.

Um agradecimento todo especial ao Siã, Fabiano e Bane, pelo acolhimento nos seus lares, pela companhia amiga, orientações e ensinamentos que certamente levarei para o resto da minha vida. Enfim, gostaria de registrar que tudo que produzi nessa dissertação certamente representa um pequeno retrato desses bravos brasileiros, sua história e sua riqueza sócio cultural. Um povo que apesar das adversidades passadas e presentes nunca perderam a esperança de serem reconhecidos e respeitados enquanto cidadãos e cidadãs brasileiras e, sobretudo como cidadãos do mundo.

À Rede Povos da Floresta, Ailton Krenak, João Fortes, Alice Fortes, Dominique Aguiar e Virgínia Gandres, amigos do coração que me apresentaram a floresta amazônica, apoiaram e acreditaram no meu potencial. Muito obrigado!

Ao Museu do Índio, o diretor Levinho e Simone Melo, que confiaram em mim, e possibilitaram minhas idas ao Jordão. Em especial a professora Els Lagrou, grande estudiosa dos Kaxinawa, que me recebeu em sua sala de aula, estando sempre disposta a me ajudar a desenvolver esta pesquisa. Ao aceitar o convite para participar da Banca Examinadora na Qualificação, me apontou caminhos preciosos, além de abrir portas que possibilitaram a realização da pesquisa. Meu sincero agradecimento.

Ao Txai Terri que sempre me recebeu de braços e sorrisos abertos, me doou diversos livros sobre os povos indígenas do Acre, e foi quem iniciou o trabalho com os Kaxinawa do Jordão e me inspirou a buscar mais conhecimento sobre esse povo. Muito obrigada, Txai Terri, haux haux!

Agradeço à professora e orientadora Tania Maria de Freitas Barros Maciel por ter acreditado no meu projeto de pesquisa desde o início, sempre apoiando o encontro das leituras pertinentes ao assunto e por ter me incentivado a pesquisar aquilo que amo. Pela ajuda indispensável nos momentos de dificuldade, pela amizade e carinho. Muito, muito obrigada.

Aos professores do Programa EICOS por me ajudarem a expandir meus conhecimentos, em

especial a professora Maria Inácia D'Ávila Neto, pela qual tenho grande respeito e admiração. Por ter me apoiado nos momentos difíceis, por ter me orientado na busca teórica desta pesquisa e ainda compor a Banca Examinadora na Qualificação apontando valiosas contribuições. Gratidão, professora.

Agradeço imensamente ao amado companheiro Bruno Pereira, que esteve pacientemente comigo nesta jornada, me ensinando a magia de viver todos os dias com alegria e amor.

Agradeço ainda aos queridos amigos que foram essenciais nesta conquista: Vania Nagem, Fernando Castro, Juliana Nabuco, Manuela Berardo, Carol Mattos, Camilla Coutinho, Gabriel Rosa, Sérvulo Neto, João Carlos Almeida, Patrícia Roseano, Mariana Barcellos, Alexandre Crop, Mirela Dias, Daniel Garza e Lucas Gonçalves.

Agradeço imensamente aos amados mestres de Siddha Yoga Gurumayi, Muktananda e Nityananda por sempre enviarem as suas bênçãos em minha vida. Om Namah Shivaya.

Resumo

CASTOR, Deborah. *Xinã Bena, dinâmicas de um Novo Tempo: Desenvolvimento e Cultura entre os Kaxinawa do rio Jordão*. Rio de Janeiro, 2012. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) - Instituto de Psicologia Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

A presente dissertação de mestrado foi realizada através de uma ótica interdisciplinar, guiada pela perspectiva psicossociológica. Através de uma pesquisa qualitativa, teve como objetivo investigar as concepções e expectativas de desenvolvimento das lideranças do grupo indígena Kaxinawa, que habita o rio Jordão, na fronteira entre o Brasil e o Peru, que forma a população indígena mais numerosa do estado do Acre. Para tanto, as reflexões foram fundamentadas a partir das contribuições teóricas do desenvolvimento que sinalizam a centralidade da cultura para o desenvolvimento humano, e surgem como alternativas críticas à concepção de desenvolvimento clássica, baseada no crescimento econômico. A pesquisa também contou com o estudo das questões centrais ao desenvolvimento no século XXI, destacando o agravamento da crise socioambiental, bem como o contexto de crescente visibilidade internacional da Amazônia, e suas repercussões para a vida Kaxinawa. O estudo foi realizado a partir da análise qualitativa baseada na pesquisa bibliográfica e documental, na pesquisa de campo – em que foram realizadas observação simples e participante e entrevistas informais e semi-estruturadas. Os dados obtidos foram submetidos ao procedimento da Análise de Conteúdo, a partir da ordenação do conteúdo em unidades temáticas. Os principais resultados da pesquisa revelaram que os Kaxinawa do rio Jordão vivem um novo processo de desenvolvimento e de identidades onde, na concepção e expectativa de desenvolvimento das lideranças, a cultura aparece como algo que quase se perdeu na época dos massacres e que agora precisa ser recuperada e registrada pelas gerações presentes, para garantir que seja mantida para as futuras gerações. Neste processo, a pesquisa evidencia aspectos de hibridação da cultura Kaxinawa com a cultura não índia. A fim de discutir as questões levantadas, o estudo contou com a problematização do paradigma da cultura e dos processos de hibridação e constituição de identidades culturais trazidos pelos Estudos Culturais. Para tanto, foi necessário considerar as especificidades da cosmologia Kaxinawa, estudadas pela antropologia e pelas observações de campo na aldeia Centro de Memória São Joaquim, um espaço de fomento e registro das práticas culturais deste povo, criada em 2007 com o intuito de se tornar uma Universidade da Floresta.

Palavras-chave:

Desenvolvimento; Cultura; Kaxinawa

Abstract:

CASTOR, Deborah. *Xinã Bena, dynamics of a New Age: Culture and Development between Kaxinawa of the Jordan River*. Rio de Janeiro, 2012. Dissertation (Master in Social Psychology and Social Ecology of Communities) - Institute of Psychology, Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

This dissertation was accomplished through a multidisciplinary perspective, guided by social psychological perspective. Through a qualitative research aimed to investigate the views and expectations of leadership development Kaxinawa the indigenous group that inhabits the Jordão river on the border between Brazil and Peru and forms the most numerous indigenous population of the state of Acre. To this end, discussions were based from the development of theoretical contributions that signal the centrality of culture to human development, and emerge as critical alternatives to the classical concept of development based on economic growth. The survey also included the study of issues central to development in the twenty-first century, highlighting the worsening social and environmental as well as the context of increasing international visibility of the Amazon and its repercussions for life Kaxinawa. The study was conducted from the qualitative analysis based on bibliographical research and documentary research in the field - they were made simple and participant observation and informal interviews and semi-structured. The data were subjected to content analysis procedure, from the ordering of content in thematic units. The main results of the survey revealed that Kaxinawa of the Jordão river live a new process of identity development and where, in the design and expectation of leadership development, culture appears as a well that was almost lost at the time of the massacres and who must now be retrieved and recorded by the present generation to ensure that is maintained for future generations. In this process, the research highlights aspects of culture Kaxinawa hybridization with non-Indian culture. In order to discuss the issues raised, the study included the questioning of the paradigm of culture and processes of hybridization and formation of cultural identities brought about by cultural studies. Thus, it was necessary to consider the specifics of cosmology Kaxinawa, studied anthropology and the field observations in the village San Joaquin Memorial Center, an area of development and registration of cultural practices of this people, created in 2007 with the intention of becoming a Forest University.

Keywords:

Development, Cultural Identity; Kaxinawa.

LISTA DE SIGLAS

ACMA – Associação de Cultura e Meio Ambiente do Rio de Janeiro
ACIH – Associação de Cultura Indígena do Humaitá
AMMAIAC – Associação do Movimento de Agentes Agroflorestais Indígenas do Acre
ASKARJ – Associação de Seringueiros Kaxinawa do Rio Jordão
BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento
CMMAD – Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
CPI-AC – Comissão Pró-Índio do Acre
EICOS – Programa de Estudos Interdisciplinares em Comunidades e Ecologia Social
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA – Instituto Socioambiental
MMA – Ministério do Meio Ambiente
MinC – Ministério da Cultura
OI – Organizações Indígenas (Ois)
ONU – Organização das Nações Unidas
OPIAC – Organização dos professores indígenas do Acre
PPA – Plano Plurianual
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
SPVEA – Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
TI – Terras Indígena
UFAC – Universidade Federal do Acre
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
WWF – World Wide Fund

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 01: Mapa de localização dos povos indígenas do Brasil
- FIGURA 02: Mapa de Terras Protegidas do Acre.
- FIGURA 03: “Tempo do cativoiro”
- FIGURA 04: *Yorenka Ātame*
- FIGURA 05: O poder da transformação
- FIGURA 06: “Roupa”
- FIGURA 07: *Dau e Kene*
- FIGURA 08: Medicinas da floresta: rapé e raíz utilizada como colírio
- FIGURA 09: Pajé Ikamuru em ritual com a Jiboia
- FIGURA 10: Ritual de cura
- FIGURA 11: Mulheres da aldeia Novo Segredo assam a caça
- FIGURA 12: Casas Kaxinawa
- FIGURA 13: As três Terras Indígenas Kaxinawa no município do Jordão
- FIGURA 14: Diário de trabalho Kaxinawa
- FIGURA 15: Venda de artefatos
- FIGURA 16: Cacique Siã e Carlos Minc
- FIGURA 17: *Kene*
- FIGURA 18: Participação Kaxinawa em evento de diversidade cultural do MinC no RJ.
- FIGURA 19: Documentação da memória Kaxinawa
- FIGURA 20: Tene Nivaldo registra o trabalho das mulheres
- FIGURA 21: Alunos da “escola viva” na Samaúma
- FIGURA 22: *Mariri* no Centro de Memória
- FIGURA 23: Placa no Centro de Memória

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo I	17
1.1 Breve panorama indígena no Brasil	17
1.2 Povos Indígenas no estado do Acre.....	18
1.3 Raízes históricas	22
1.4 Do “tempo dos direitos” à <i>Xinã Bena</i>	28
Capítulo II – Cultura e Desenvolvimento	38
2.1 A emergência de novas racionalidades para o desenvolvimento	38
2.2 Concepção do Desenvolvimento: uma produção ativa	41
2.3 Cultura, identidade e Globalização: termos no plural	44
2.4 Especificidades da cosmologia Kaxinawa	47
2.5 Brasil: processos de significação	59
2.6 As representações do senso comum sobre os povos indígenas	61
Capítulo III – Caminhos da Pesquisa	65
3.1 Fundamentos da Pesquisa.....	65
3.2 Etapas Metodológicas	65
3.2.1 Pesquisa bibliográfica e documental	66
3.2.2 Pesquisa de campo	66
3.2.3 Análise dos dados	71
Capítulo IV – A análise dos Dados	74
4.1 A organização da sobrevivência da vida na floresta	74
4.2 A Cultura Viva	104
4.3 O Centro de Memória	119
Capítulo V – Discussão dos Dados	128
Considerações Finais	137

REFERÊNCIAS	140
ANEXOS	150
Anexo A	151
Anexo B	154

Introdução

Bioma de grande relevância à sobrevivência do planeta e da espécie humana, a preservação e conservação da Amazônia tem sido, de forma crescente, um dos principais eixos dos debates socioambientais internacionais e das campanhas anti desmatamento mundiais. Sua história, assim como os dias atuais, está marcada pela exploração econômica predatória que dizimou centenas de grupos humanos que viviam em sociedades complexas, através da relação com a floresta.

Não obstante às diferentes realidades sociais que vivem atualmente na Amazônia, a presente pesquisa de dissertação de mestrado realizou um estudo de caso com o grupo indígena mais numeroso do estado do Acre: os Kaxinawa. Com uma população de mais de 4.500 indígenas, este grupo étnico tem se destacado na região, enquanto um grupo populoso que manteve viva sua língua materna, seus cantos, danças e rituais, mesmo após o histórico de massacre que sofreram (ISA, 2011).

No início do século XX, os Kaxinawa sofreram diversas invasões territoriais em função da exploração dos recursos naturais da floresta (seringueiros e caucheiros). Esses períodos em que viveram praticamente em movimento de fuga das sucessivas invasões, e pelo domínio dos padrões da seringa, foram registrados como o “tempo das correrias” e o “tempo do cativo”. Um longo período que também formatou os caminhos geográficos seguidos pelo grupo, e a divisão do mesmo em dois grandes territórios, a porção da população Kaxinawa que se refugiou no Peru e a porção que se localizou no lado brasileiro da Amazônia.

Em 1988, com a Constituinte, uma nova fase foi inaugurada na vida desse grupo com a criação do marco legal que reconheceu os direitos das populações indígenas do país. A partir dos anos de 1990, os Kaxinawa passaram a receber apoio de diferentes instituições, criaram suas associações, estabeleceram parcerias e colocaram em prática diferentes projetos e programas de desenvolvimento (CPI-AC, 2011). E na perspectiva do cenário socioambiental de busca por aproximação das questões ambientais com grupos humanos, começaram a surgir novas formas de relações entre índios e não índios.

Sob ao ponto de vista Kaxinawa, esse período da sua história representa um novo tempo, batizado de *Xinã Bane*, o Novo Tempo ou Novo Pensamento/Conhecimento. Trata-se de um período histórico que certamente está imerso nas complexidades e especificidades que marcam o século XXI e que tem sido objeto de estudo de diferentes áreas do conhecimento.

É no Ano Internacional das Florestas, declarado pela ONU, que a presente dissertação explorou a interdisciplinaridade das reflexões produzidas pelos campos da psicossociologia, antropologia e economia para se pensar a sociedade Kaxinawa, na atualidade. Neste sentido, o

crescente debate sobre a crise socioambiental no século XXI e a visibilidade internacional da Amazônia, bem como dos povos que nela habitam, contextualizam especificidades históricas que produzem transformações nas concepções e identidades desses grupos. O século XXI herdou do final do século XX um processo de transformação estrutural marcado pela fragmentação das identidades e pelo surgimento de novas configurações das relações sociais e globais (HALL, 2006).

O século XXI é marcado pelo caráter dinâmico de intercâmbio e pela presença de diferentes tipos de realidades humanas. As formas de deslocamento e comunicação cada vez mais rápidas propiciam que as experiências sociais, e sua grande variedade de possíveis relações e trocas, sejam cada vez mais globalizadas. Um fenômeno que as teorias dos Estudos Culturais denominam de processos de hibridação das culturas humanas.

No que tange a estas questões, o presente trabalho teve como objetivo analisar as concepções e expectativas de desenvolvimento das lideranças Kaxinawa que habitam o rio Jordão. Neste sentido, o estudo procurou realizar uma análise da realidade Kaxinawa, no atual processo histórico, e para isso buscou aspectos da constituição de identidades culturais, bem como dos processos de hibridação e das especificidades do desenvolvimento deste grupo.

Para este fim, a dissertação procurou refletir sobre a centralidade do conceito de cultura e da esfera local ao desenvolvimento humano, a partir das discussões apresentadas pelas teorias de desenvolvimento, críticas ao desenvolvimento clássico. Dentre estas, as teorias do economista Ignacy Sachs sobre Desenvolvimento Sustentável e Ecodesenvolvimento; de Pahn Nhu Hô sobre Desenvolvimento Endógeno e; de Maria Inácia D'Ávila e Tania Maciel, sobre Desenvolvimento Humano Durável.

Tais teorias destacam que, a crise socioambiental do século XX e XXI possibilita a criação de uma nova compreensão da relação entre homem-natureza, uma vez que são produzidas reflexões teóricas voltadas à valorização das realidades locais, em detrimento do crescimento econômico, para o alcance do desenvolvimento. Neste âmbito, o meio ambiente passou a ser analisado não como uma realidade isolada, e sim como parte integrante de um processo sociocultural de interação entre o homem e o ambiente em que habita. A relação com a natureza constitui um dado da cultura de um povo, ou seja, ela também constitui sua identidade (MACIEL & D'ÁVILA, 1996).

No que tange o paradigma da cultura, as teorias dos Estudos Culturais, sobretudo as contribuições de Stuart Hall e Canclini, e de Boaventura Santos, dos estudos Pós-Coloniais, embasaram as reflexões e análises sobre o objeto estudado, no que tange os processos de hibridação, globalizações e a constituição de identidades culturais.

Para Hall (2006), as identidades culturais são formadas a partir de uma dinâmica de localização simbólica entre espaço e tempo, e se constituem enquanto sistemas de representação.

Assim as identidades culturais são históricas e se encontram em contínua transformação.

A contextualização histórica do objeto da pesquisa foi norteadada pelos estudos antropológicos sobre os Kaxinawa realizados pelos antropólogos Marcelo Piedrafita e Terri Vale de Aquino, bem como pelos escritos de Ingrid Weber e os arquivos da Comissão Pró-Índio do Acre.

Uma vez que os Kaxinawa formam uma sociedade ameríndia complexa, com especificidades cosmológicas, a pesquisa também contou com o estudo da etnologia Kaxinawa produzidos pela antropóloga Els Lagrou, McCallum e Kensinger. Além disto, foi necessário compreender conceitos fundamentais à antropologia tais como o perspectivismo, animismo, as relações de parentesco e semelhança, bem como as estruturas e organizações sociais ameríndias. Para tanto foi necessário o estudo de autores como Clastres, Goldman, Overing, Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha.

A pesquisa também contou com os estudos antropológicos voltados à problematização do paradigma da cultura no contexto indígena, realizados por Wagner, Sahlins e Clifford, além dos autores contemporâneos, sobretudo, aqueles vinculados ao programa de pós-graduação em antropologia do Museu Nacional e do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ.

Neste sentido, a pesquisa foi realizada através de uma metodologia qualitativa, em que foram entrevistados treze lideranças Kaxinawa do rio Jordão, através de entrevistas semi-estruturada e da realização de observações de campo, nas aldeias Centro de Memória São Joaquim e Novo Segredo, durante 33 dias. As informações obtidas passaram pelo método de Análise de Conteúdo em que foram identificadas unidades temáticas, agrupadas em três categorias:

1. Organização da sobrevivência na floresta; 2. A Cultura Viva e 3. O Centro de Memória.

Com base nas referências bibliográficas e nas informações obtidas através da presente pesquisa, pode-se compreender que os Kaxinawá do rio Jordão vivem, diante do contexto socioambiental atual, um novo processo de desenvolvimento e de identidades onde a retomada das práticas de sua cultura, bem como sua preservação em um Centro de Memória, ganhou centralidade na visão de mundo desse povo. Na concepção de desenvolvimento das lideranças Kaxinawa a cultura aparece como um bem que quase se perdeu no passado na época dos massacres, da invisibilidade do seu povo, e que agora precisa ser recuperada, preservada e registrada pelas gerações presentes, para garantir que seja mantida para as futuras gerações.

Nessa perspectiva, observou-se elementos dos ideais de desenvolvimento sustentável e de desenvolvimento endógeno e um claro processo de hibridação da cultura índia e não índia. Ao mesmo tempo em que as lideranças Kaxinawa reconhecem a centralidade da cultura local em seu desenvolvimento e manifestam com orgulho o sentimento de pertencer à floresta, e os vários conhecimentos sobre a mesma, também têm se apropriado da tecnologia não índia como

instrumento para fortalecer sua organização social, sua identidade e autonomia, em um período histórico de grande visibilidade internacional da Amazônia brasileira e das questões socioambientais relativas a novos modelos de desenvolvimento humano.

Capítulo I

Agora, libertos da opressão em que viviam e do terror de se defrontarem com civilizados, os índios voltavam aos antigos territórios dos quais haviam sido despojados, para procurar restabelecer a vida nos moldes anteriores.

(RIBEIRO, 1977, p.29)

1.1 Breve Panorama Indígena no Brasil

No que tange à diversidade dos povos brasileiros, a FUNAI registra atualmente a existência de 225 sociedades indígenas, que totalizam 460 mil índios legalmente reconhecidos, formando 0,25% da população brasileira (FUNAI, 2011). Apesar destes dados, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrou no ano 2000 a existência de cerca de 700 mil pessoas auto declaradas indígenas. Dez anos depois, o mesmo instituto registrou uma população de 817,9 mil indígenas, quase o dobro do que foi reconhecido pela FUNAI, ao lado do decréscimo da população autodeclarada branca (IBGE, 2010).

Os dados acima revelam o enorme contingente de indígenas no país que, de acordo com os estudos da FUNAI (2010), falam pelo menos 180 línguas diferentes que, por sua vez, pertencem a mais de 30 famílias lingüísticas distintas. Considerando que “a 'noção' de cultura se constitui via comportamento, língua, transmissão de conhecimento, interpretação, mudança, significado etc.” (Gonçalves, 2010, p.74), pode-se imaginar a dimensão da diversidade cultural presente nestes grupos sociais brasileiros que, como pode ser observado no mapa abaixo, habita, sobretudo, a região norte do país.

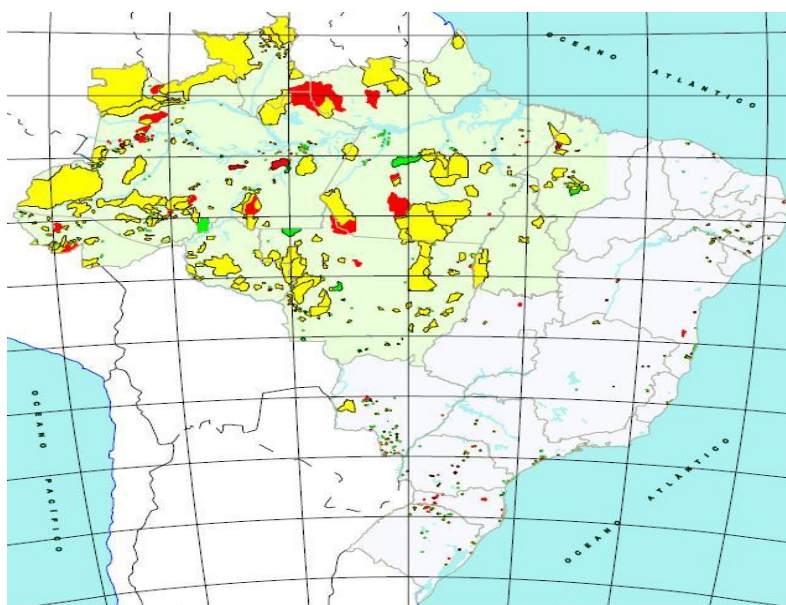


FIGURA 01: Mapa de localização dos povos indígenas do Brasil

FONTE: Fundação Nacional do Índio-FUNAI, 2011.

É importante destacar que deste total, 59,40 % estão situados na região geográfica pertencente à Amazônia Legal¹ (IBGE, 2000), distribuídos em Terras Indígenas (TIs) que ocupam 20% da superfície Amazônica do país. Nesta região, podem-se encontrar grupos indígenas falantes de uma grande diversidade de línguas, variantes de seis principais troncos lingüísticos: Tupi, Karib, Tukano, Jê, Pano e Aruak (BRASIL, 2008).

Não obstante à diversidade indígena presente na Amazônia brasileira bem como sua enorme extensão territorial, a presente dissertação terá como fio condutor a realidade indígena da etnia Kaxinawa, situada no estado do Acre e, sobretudo, sua porção que habita as margens do rio Jordão, com população estimada em 1.715 habitantes (CPI-AC, 2011).

1.2 Povos Indígenas do estado do Acre

No estado do Acre existe uma população de 15.853 indígenas, legalmente reconhecidos, que juntos formam dezesseis etnias – Yawanawá, Poyanawa, Jaminawa, Jaminawa Arara, Nukuini, Arara, Apolima Arara, Shanenawa, Nawa, Kaxarari. Kulina, Ashaninka, Madija, Katukina e Machineri – falantes de dois troncos lingüísticos, Pano e Aruak (ACRE, 2009).

Além destas etnias, existem quatro grupos de índios conhecidos como isolados ou “brabos”, que ainda não possuem contato com a civilização, e grupos que se autodenominam indígena, que possuem forte representação no movimento político indígena, mas que continuam na luta pelo seu reconhecimento étnico e pela demarcação territorial, como é o caso dos Kuntanawa, o povo do coco (IGLÉSIAS & AQUINO, 2005).

Em termos geográficos, o estado se situa inteiramente na bacia Amazônica e possui cerca 93% de seu território coberto com Floresta Pluvial. Encontra-se dividido em duas mesorregiões: Vale do Acre e Vale do Juruá, as áreas de drenagem dos rios Juruá e Purus, conforme o mapa abaixo (ACRE, 2009).

¹ A Amazônia Legal, construção geopolítica estabelecida, em 1966, para fins de planejamento regional. Possui uma extensão de 5.109.812 Km², correspondente a cerca de 60% do território nacional, e abrange os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão a oeste do meridiano 44º. Em que pese sua grande extensão territorial, o efetivo demográfico da Região é de 21.056.532 habitantes, ou seja, 12,4% da população nacional, o que lhe confere a menor densidade demográfica do País – 4,14hab/km². Disponível em: <http://www.noticiasdaamazonia.com.br/amazonia-legal/> Acesso em 23/04/11

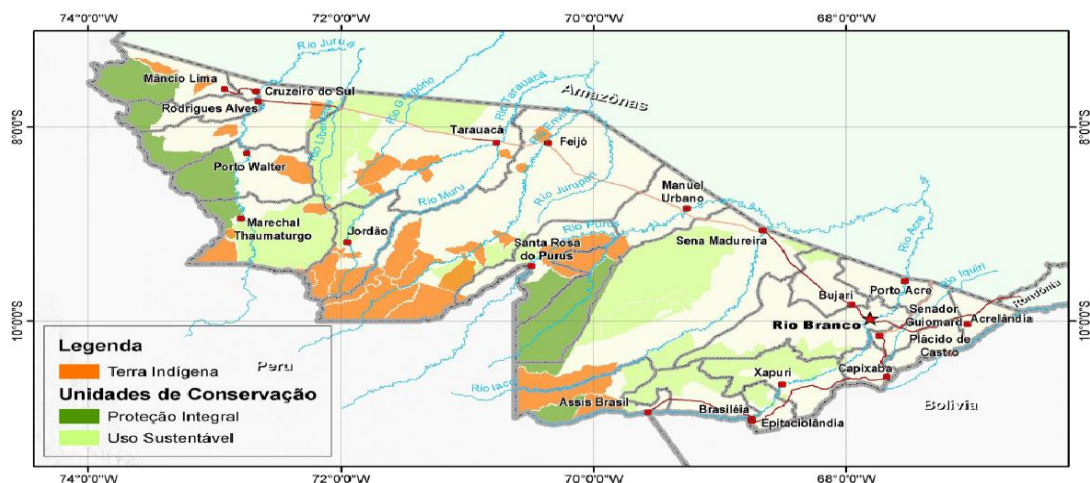


FIGURA 02: MAPA de Terras Protegidas do Acre.

FONTE: ACRE, 2009

Através da visualização do mapa, pode-se perceber que o estado do Acre possui grande parte de seu território protegido. As Áreas Naturais Protegidas do Acre estão distribuídas em 7.497.948 hectares e totalizam 45,66% do território do estado, estando divididas em Unidades de Conservação de Proteção Integral (9,52%), Unidades de Conservação de Uso Sustentável (21,58%) e em Terras Indígenas (TIs) que ocupam 14,55% da extensão do estado, o equivalente a 2.390.112 hectares (ACRE, 2009).

Ao observar a parte laranja do mapa, percebe-se que a grande maioria da população indígena do estado está situada na mesorregião do Vale do Juruá (a porção esquerda do mapa). É importante notar que a maior porção em laranja, ou seja, de aglomeração de TIs, está localizada na fronteira entre o Brasil e o Peru, nas proximidades do município do Jordão, local de realização da presente pesquisa. Nesta porção estão localizadas as TIs Kaxinawá do Alto e Baixo rio Jordão, Kaxinawá do rio Humaitá e Kaxinawá do rio Breu. Apesar da proximidade mostrada pelo mapa, o acesso a estas TIs se dá por diferentes municípios, respectivamente Jordão, Tarauacá e Marechal Thaumaturgo. O que cria certo isolamento interétnico.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2010) a etnia Kaxinawa forma a maior população indígena do estado do Acre que vive distribuída em TIs e aldeias localizadas nas margens dos rios Jordão, Tarauacá, Humaitá, Breu, Muru, Envira e Purus. Com uma população de 7.535 (sete mil quinhentos e trinta e cinco) indivíduos moradores da região transfronteiriça entre o Brasil e o Peru, 4.500 (quatro mil e quinhentos) Kaxinawa se encontram no lado brasileiro da fronteira.

No que tange esta dissertação, a pesquisa esteve direcionada aos Kaxinawa do rio Jordão, que possui uma população estimada em 2.234 habitantes divididos em 24 aldeias. Faz-se importante assinalar que a população Kaxinawa do município do Jordão é maior do que a população ribeirinha, que possui 1.297 pessoas (Acre, 2008).

Historicamente, os índios são os moradores mais antigos das terras acreanas. De acordo com os registros do estado, antes da chegada dos primeiros exploradores, em meados do século XIX, existiam pelo menos 50 povos indígenas distintos (ACRE, 2010). De acordo com Iglésias e Aquino (2005), na virada do século XIX para o XX os Kaxinawa habitavam a região do Juruá e vivenciaram a chegada dos exploradores dos recursos florestais.

Foi já no início do século XX que o grupo, assim como outras etnias do estado e do Brasil, sofreu diversas invasões territoriais vindas de, sobretudo, duas frentes que visavam a exploração dos recursos naturais da floresta: os seringueiros nordestinos e os caucheiros peruanos. Durante este período, os índios não conseguiram permanecer em um local para morar pois ficavam sem direção, tentando fugir de uma invasão, e logo se deparavam com outra, com descreve a citação abaixo:

Se os nordestinos atacavam, os índios corriam para as cabeceiras dos rios. Quando chegavam nas cabeceiras dos rios, os caucheiros peruanos atacavam e os índios corriam, corriam, para outra direção. A esse “corre, corre” dos índios, perseguidos pelos caucheiros e nordestinos, deram, na história do Acre, o nome de “correrias” (CPI-AC, 2002).

Foi neste contexto de sucessivas invasões das terras indígenas que, um grupo se rebelou, matou a família de um seringalista e se refugiou na floresta peruana. Lá manteve-se isolado da civilização branca até o final dos anos de 1940, quando houve a chegada de missionários que iniciaram um novo processo de “educação”. Este grupo, que durante a correria foi para o rio Curanja, no Peru, lá permaneceu até a década de 1970, época em que voltou para o Brasil e se estabeleceu na Terra Indígena do Purus (KENSINGER, 1995).

É importante destacar que durante o século XX, os Kaxinawa sofreram uma divisão que determinou dois caminhos diferentes: o caminho dos Kaxinawa peruanos, do Purus; e o caminho dos Kaxinawa dos rios Jordão, Breu, Humaitá e Tarauacá. Foram estes últimos que permaneceram durante décadas em contato direto com os patrões seringalistas e a indústria da borracha, que os mantiveram sob domínio, utilizando-os como mão de obra barata. Períodos conhecidos como o “tempo das correrias” e o “tempo do cativo”, como será visto mais adiante.

Apontar estes dois caminhos da mesma etnia é de importância pois a diferença na trajetória histórica produz grande implicação teórica. Tal diferença pode servir como um horizonte comparativo, uma vez que, a porção da população Kaxinawa que se refugiou no Peru, e depois voltou ao Brasil, não teve a mesma experiência de ruptura das práticas culturais como a daqueles que serviram como mão de obra nos seringais e viveram uma vida de proibições, humilhação e escravidão.

Neste sentido, é importante perceber que possivelmente a diferença histórica gerou repercussões distintas para o momento atual destas porções Kaxinawá. Deve-se, assim, considerar

que a luta das organizações indígenas, e de seu movimento de fortalecimento da identidade cultural, faz um sentido mais imediato para as etnias acreanas que tiveram a experiência de contato e convivência direta com o mercado de exploração dos recursos florestais tais como os Kaxinawa do Jordão, do Humaitá e do Breu, os Yawanawa e os Ashaninka do rio Amônia.

No que diz respeito aos Kaxinawa que permaneceram no rio Jordão, o início do século XX inaugurou as décadas em que passaram trabalhando para os seringais. Neste período sofreram o processo de destruição das suas comunidades, passando a viver em divisões e colocações de seringais (ACRE, 2010).

Foi apenas no final da década de 1970 que iniciaram, junto à Funai, o processo de demarcação de suas terras tradicionais, conseguindo retirar os seringueiros de seu território apenas na década de 1980. Como será visto a seguir, este grupo participou ativamente do processo de luta e conquista territorial. Vale destacar a participação, neste processo, do antropólogo e indigenista da Funai Terri Valle de Aquino e importantes lideranças Kaxinawa como Sueiro Sales e Augustinho Manduca Mateus, que se tornaram protagonistas da história deste povo (IGLÉSIAS & AQUINO, 2005).

Faz-se relevante destacar que, os Kaxinawa, juntamente com a ONG Comissão Pró-Índio do Acre e outros povos indígenas do estado, criaram uma cronologia de suas histórias e utilizam os seguintes termos: “tempo da maloca”, para designar o período da história em que viviam juntos, antes do contato com os brancos; “tempo das correrias”, para designar o momento em que há invasões das terras indígenas no Acre, e que tentavam fugir; “tempo do cativo”, para a época em que foram humilhados, escravizados e serviram como mão de obra para os seringais; e, finalmente, o “tempo dos direitos” para designar o momento em que foi iniciada a luta pelas demarcações de terra, a criação da Constituinte de 1988 e o surgimento do movimento político indígena, bem como suas organizações (IGLÉSIAS & AQUINO, 2005).

É diante destas classificações do tempo que, as lideranças Kaxinawa do rio Jordão estão atribuindo um novo nome para o período atual da história: *Xinã Bena*, ou, na tradução, o “Novo Tempo”/ “Novo Conhecimento”, o que contextualiza o objeto de estudo desta dissertação. É neste sentido que, para estudar a realidade atual é necessário, primeiramente, um mergulho na história e nas experiências de outrora que, certamente, estão atravessadas pela complexidade das relações geopolíticas, e econômicas, das forças de poder presentes no século XX. As informações sobre o estado do Acre, e o seu cenário indígena, encontrados no século XXI, devem ser compreendidas como produto do processo sócio histórico vivido localmente.

A fim de elucidar as dinâmicas socioambientais presentes em *Xinã Bena*, relacionadas ao contexto do século XXI, bem como as idéias e concepções de desenvolvimento dos Kaxinawa do

rio Jordão, faz-se importante percorrer as raízes históricas do processo de exploração ocorrido nos primeiros anos de contato entre eles e os não índios, a civilização moderna.

1.3 Raízes históricas

Na segunda metade do século XIX, estimam-se terem vivido 150 mil índios no estado do Acre, divididos em 50 grupos étnicos distintos. Os dados da FUNAI (2011) indicam que em 1989 este número fora reduzido para uma população de 5 mil indígenas. A redução avassaladora destes números evidencia a existência dos vários etnocídios na região, durante o século XX.

O antropólogo Darcy Ribeiro (1977) ressalta que o processo de genocídio indígena no Acre durante o século XX foi muito semelhante àquele encontrado no litoral do país durante a época do Brasil colonial. Devido à frente de expansão da economia mercantil extrativista, sobretudo a alta do preço no mercado internacional de borracha, que em 1910 representara 40% do valor total das exportações do Brasil, o governo brasileiro nada fazia para regulamentar as relações com os índios. Neste sentido o autor comenta:

Naqueles primeiros anos do século XX a cotação da borracha alcançara o auge, sua exportação era uma das principais fontes de divisa com que contava o País e, por isso mesmo, nenhuma providência oficial se negava, quando solicitada, em nome da defesa da produção dos seringais. Entretanto era uma das economias mais destrutivas e exigentes em vidas humanas, em sofrimento e miséria que jamais se conheceu. (RIBEIRO, 1977, p.28).

Em 1910, a partir das denúncias desta realidade e de pressões provocadas pelas campanhas da imprensa, da classe de intelectuais e das instituições humanitárias, sobretudo as internacionais, foi fundado o primeiro órgão brasileiro oficialmente indigenista, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais – o SPILTAN (ACRE, 2010; RIBEIRO, 1977).

Chefiado pelo Tenente-coronel Cândido Rondon, o SPILTAN foi criado para assegurar a integridade física e as culturas dos diversos povos indígenas, porém, tinha como uma de suas diretrizes a pacificação dos índios, que eram considerados selvagens e arredios. Estes eram agrupados em postos e povoações indígenas, uma maneira de facilitar a implantação das atividades econômicas, que estavam em expansão na Amazônia (ACRE, 2010).

Em 1918 o órgão passou a se chamar apenas de Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Apesar da mudança no nome, suas ações continuaram a refletir um período em que a política do País tinha a preocupação em “civilizar” os índios. Dentre as finalidades do órgão pode-se destacar a promoção de mudanças no modo de vida indígena e sua fixação à terra, como trabalhadores rurais (ACRE, 2010).

De acordo com Athias (2002, p.52), o SPI atuou através de “atividades integracionistas por meio das quais se buscava pôr os índios em contato permanente com os 'trabalhadores nacionais',

ampliando assim a força reprodutiva”. Neste sentido, é importante notar que a criação do órgão estava direcionada às necessidades do plano de desenvolvimento do país. Sobre este episódio, o autor lamenta não ter havido esforço para o combate dos ideais anti-indígenas já presentes na época.

Darcy Ribeiro (1977) também lamenta o cenário preconceituoso, fortemente presente na classe de intelectuais do país, e cita o seguinte artigo de jornal, escrito pelo diretor do Museu Paulista, Hermann Von Ihering:

“Se quiser poupar os índios por motivos humanitários é preciso que se tomem, primeiro, as providências necessárias para não mais perturbarem o progresso da colonização. Claro que todas as medidas a empregar devem calcar-se sobre este princípio: em primeiro lugar se deve defender os brancos contra a raça vermelha. (...) exterminem-se os refratários à marcha ascendente da nossa civilização, visto como não representam elemento de trabalho e progresso”. (Ribeiro, 1977, p.130).

As citações demonstram como os ideais de desenvolvimento da época produziram o modo em que se deu o primeiro contato entre a população indígena da Amazônia e a civilização de modelo ocidental. Ideais estes extremamente atrelados ao modelo de desenvolvimento baseado no crescimento econômico, com o foco nas exportações de produtos extrativistas.

Os efeitos deletérios dos modelos de ocupação, exploração e estratégias de controle da época possuem reflexos tanto sociais quanto territoriais, até nos dias de hoje. O mercado da borracha, que sustentou os padrões de vida modernos, estava baseado nas relações de produção e exploração extremamente atrasadas e primitivas (BECKER, 2009).

A expansão deste modelo de desenvolvimento, baseado no crescimento econômico através da exportação dos recursos explorados, está fortemente relacionada à desestruturação das comunidades tradicionais, indígenas e extrativistas, uma vez que esta ocorreu em simbiose com concentração fundiária, desmatamento, poluição industrial e urbanização desorganizada (MONTEIRO DE CASTRO, 2007).

As repercussões deste cenário podem ser encontradas na história indígena do Acre. O “tempo das correrias”, iniciado no fim do século XIX, foi o período de instalação da empresa seringalista, marcado por conflitos violentos e expedições armadas que resultaram em massacres, introdução de doenças e ocupação dos territórios tradicionais do povo Kaxinawa. Nesta época, houve a dispersão de indígenas pelas cabeceiras dos rios e migração para o Peru (AQUINO, 2006).

Este cenário de correrias perdurou durante as primeiras décadas de 1900, em que houve grande fluxo de nordestinos para o Acre, a fim de incorporar a mão de obra nos seringais. Na época, o contrabando de sementes da seringueira para a Ásia resultou na concorrência com o preço da borracha brasileira, o que estagnou a economia da região amazônica durante anos. No período

da 2ª Guerra Mundial, década de 1940, o governo brasileiro incentivou a produção da borracha, mas não conseguiu resultados expressivos. Apesar do fracasso, tal iniciativa do governo federal marca o começo de suas ações voltadas ao desenvolvimento da Amazônia. (MONTEIRO DE CASTRO, 2007).

Nesta direção, o autor destaca a criação, na década de 1950, da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) que, com poucos recursos elaborou estudos e planos que, juntamente à abertura da estrada Belém-Brasília, deu início a um novo ciclo de desenvolvimento da região. Para Ribeiro (1977) a abertura das novas estradas que facilitavam o acesso à Amazônia foi iniciada, e com elas crescia o interesse por toda sorte de recursos e riquezas da região.

O “boom” da borracha, o crescimento da sua procura no mercado mundial, fez com que mais de 50 mil nordestinos, assolados pela severa seca, integrassem a mão de obra dos seringais. Com a queda do valor da borracha brasileira, pela concorrência Asiática, a mão de obra indígena foi utilizada, bem como seus conhecimentos sobre a sobrevivência na região, como forma de baratear a produção (AQUINO E IGLESIAS, 1994).

No que tange as repercussões na Acre, este segundo momento, que vai até os anos de 1970, é conhecido como o “tempo do cativo”. Os Kaxinawa que permaneceram em seu território tradicional foram incorporados como mão de obra nos seringais da região e foram “escravizados” pelos patrões da seringa, através de dívidas impagáveis, exploração do preço da borracha, constantes ameaças de expulsão e de pesados preconceitos (AQUINO, 2006).

Para Monteiro de Castro (2007), como nas décadas anteriores, os frutos desse desenvolvimento desconsideraram as realidades das populações amazônicas. Nesta linha, a década de 1960 foi marcada pela implantação de grandes projetos de mineração e energia, pelos projetos industriais que facilitavam o acesso às riquezas, como a Zona Franca e pelos projetos agropecuários e madeireiros.

Ribeiro (1977) relata que foi a partir da década de 1960 que a política integracionista do SPI passou a delegar aos missionários a ação de “pacificar” os grupos indígenas arredios, criando ainda mais espaço para o massacre dos diferentes povos que habitavam a região e para o descuido da função do órgão indigenista, ou seja, garantir a posse das terras ocupadas pelos nativos.



FIGURA 03: “Tempo do cativoiro”

FONTE: ISA (2011)

No final desta década, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional dos Índios, a FUNAI. De caráter tutelar, a FUNAI foi criada em 1968, em meio à ditadura militar (1964-1985), e desta forma, esteve sob o controle da segurança nacional. Como força nacional, o novo órgão participou ativamente do plano de desenvolvimento do país, de integração nacional, atuando na abertura de novas estradas, dentre outras formas de acesso à região amazônica (ATHIAS, 2002).

Aqui, pode-se observar, mais uma vez, como o órgão oficial indigenista assumiu o papel de legitimador instrumental da política de desenvolvimento da época. Esta, por sua vez, estava pautada na atuação de frentes de expansão nacional, a fim de fortalecer a ocupação das terras consideradas como parte do território nacional e, sobretudo, a região amazônica.

Sob esta perspectiva, é importante destacar que a população indígena foi ativamente produzida enquanto uma ameaça e obstáculo ao desenvolvimento desejado pelo país, assim:

O resultado foi o favorecimento, em muitos casos, da entrada de todo tipo de empresas (mineradoras, madeireiras e etc.) nas áreas indígenas ainda por serem demarcadas, enquanto outras áreas foram alvo de busca de contato com os índios. O apelo patriótico da “integração nacional” fez com que a Funai saísse na frente para que 15 mil quilômetros de estradas fossem construídos na Amazônia durante esse mesmo período, cortando as terras tradicionais dos povos indígenas (ATHIAS, 2002, p.53).

Apesar do quadro citado, Ribeiro (1977) afirma que foi a partir do contato entre índios e não índios que a política indigenista encontrou sua razão de existir. Esta foi criada com o intuito de atuar na direção de um fortalecimento da autonomia indígena, tanto na elaboração das propostas como na operacionalização dos planos de desenvolvimento.

Nesta mesma linha, Lima (2002) lembra que para que houvesse uma transformação visível do quadro de genocídios, criado desde o início do século XX, a institucionalização do movimento indígena, ocorrida, sobretudo nas décadas de 1970-1980, foi essencial. Dentre estas, encontram-se o modelo não autóctone das organizações indígenas (Ois) e outras formas institucionais assumidas

pelo movimento indígena.

No estado do Acre, esta mesma época foi um importante tempo de mudanças e conquistas, uma vez que nos anos de 1970-1980 foram iniciados os processos de demarcação das TIs pela Funai. Após mais de meio século de exploração, através da indústria seringalista, algumas das TIs acreanas foram demarcadas e os seringalistas não indígenas foram retirados do território (AQUINO E IGLESIAS, 1994).

No caso dos Kaxinawa do rio Jordão, o processo de regularização e delimitação das terras indígenas (baixo e alto rio Jordão) foi iniciado em 1977, a partir de equipes de trabalho da Funai, para identificação de terra indígenas em diferentes rios e microrregiões do Estado. Após os trâmites institucionais e jurídicos, a TI foi demarcada em 1986 e homologada apenas em 1991, e teve em seu processo a participação ativa das lideranças políticas Kaxinawa (CPI-AC, 2011).

Na década de 1980, o decênio da redemocratização do País, a atuação do movimento indígena esteve direcionada à ação política e à defesa dos direitos. Como grande conquista do movimento, a Constituição de 1988 inaugurou uma nova relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas. Este foi um marco legal a uma nova política indigenista, baseada, sobretudo no reconhecimento da diversidade étnica e cultural (GONÇALVES, 2004).

A Constituição de 1988 assegurou o direito à diferença, reconhecendo legalmente as organizações sociais e as tradições indígenas. Além disto, conferiu o direito sobre suas terras e os recursos existentes, assegurando proteção e valorização das manifestações culturais indígenas, bem como o uso das línguas maternas em seus próprios processos de aprendizagem (BRASIL, 1988).

Apesar do importante avanço legal, Gonçalves (2004) lamenta que na prática a situação indígena não tenha avançado como poderia, pois duas décadas após sua promulgação, os direitos indígenas previstos na constituição continuavam sendo usurpados. Exemplo recorrente é a invasão das TIs e a exploração ilegal das riquezas presentes em seu território.

De acordo com Barroso-Hoffmann & Souza e Lima (2002) a Constituinte deu visibilidade internacional aos povos indígenas e reconheceu sua capacidade processual civil, também às suas comunidades e organizações. A partir deste marco legal, os autores afirmam proliferar na Amazônia diferentes formas de organização local, sejam em níveis étnicos ou regionais. Algumas destas organizações passaram a estabelecer vínculos com instituições internacionais e, ainda, foi iniciada a participação indígena em legislativos municipais.

A partir deste período histórico, os Kaxinawa do rio Jordão e do rio Humaitá começaram a se organizar em cooperativas e iniciaram a luta pela regularização de suas terras. Para Aquino (2006), foi nesta época, conhecida como “tempo dos direitos”, em que Sueiro Sales e, depois, seu filho, Getúlio Sales, se tornaram os principais protagonistas do surgimento de um novo tempo. Foi

justamente nesta época que a Comissão Pró-Índio do Acre nasceu diretamente envolvida com as lutas pela demarcação das terras, pela mobilização política e pelo movimento das cooperativas Kaxinawá dos rios Jordão e Humaitá.

De acordo com Maná (199-), a passagem do “tempo do cativo” para o “tempo dos direitos”, marca uma nova vida na história dos povos indígenas da região. É o tempo da luta pela terra e de sua conquista, da livre comercialização da borracha das cooperativas Kaxinawa e do direito à educação, em que há o surgimento das escolas e da educação escolar indígena diferenciada. De acordo com o autor, é em 1983 que aparecem as primeiras idéias de organização da história indígena dos povos do Acre e sudoeste do Amazonas.

É interessante mencionar que, há muitos séculos os povos indígenas do Acre já conheciam e utilizavam a borracha produzida com o látex extraído da seringueira. Foi justamente em viagens pela Amazônia que exploradores estrangeiros e cientistas europeus viram a possibilidade de utilizar a borracha nas indústrias (MANÁ, 199-).

À semelhança da situação político-econômica-socioambiental vivenciada pelos Kaxinawa, Pimenta (2010) conta que, para os Ashaninka do rio Amônia a década de 1970 esteve marcada pela exploração de madeira e pelas caçadas com fins comerciais, devido a não existência de seringa na área do rio em que habitam. Nos anos de 1980 houve uma grande intensificação da exploração dos recursos florestais da região. As madeiras realizavam invasões territoriais mecanizadas com o corte de cedro e mogno em grande escala, o que afetou 25% da TI.

De acordo com o autor, durante a maior parte do século XX, a ausência da seringa no território Ashaninka possibilitou certo isolamento dos brancos regionais, porém mantinham uma relação de troca de peles de animais silvestres, carne de caça, caucho e madeira por bens industrializados. Diante desta informação, é importante assinalar que a família Piãngo, principal liderança Ashaninka do Amônia, foi formada através do casamento de um Ashaninka com uma seringueira, que ensinou a comunidade indígena falar o português. Hoje os filhos desta união, Benki, Moisés, Isaac e Francisco são importantes atores políticos do movimento indígena do Acre.

Foi no cenário da década de 1980 que a intensificação da exploração madeireira gerou o agravamento da crise social e ambiental. Esta situação fez com que, progressivamente, os Ashaninka se mobilizassem politicamente em defesa da demarcação de seu território, assim como de seu modo de vida (PIMENTA, 2010).

Diante destas questões, é preciso notar que houve a mobilização política dos índios acreanos, no campo interétnico, pela demarcação de seu território, o que começou em meados de 1980. A luta dos povos indígenas contra a exploração dos recursos florestais e pela demarcação de seu território faz parte de uma conjuntura regional, muito importante, do final dos anos 1980 e

início dos anos 1990 caracterizada pela “Aliança dos Povos da Floresta”, este momento de reivindicações e conquistas ficou conhecido como o “tempo dos direitos”.

Este foi o tempo da reorganização das aldeias e do surgimento das escolas da floresta. Na região dos rios Jordão e Humaitá, a grande crise da economia da borracha (o Acre foi a principal zona produtora da Amazônia), possibilitou o avanço desta reorganização e novas aldeias Kaxinawa surgiram.

Embora em 1989 tenha se constatado que a população de 150 mil indígenas, no estado do Acre, havia se reduzido para 5 mil, em 1996 o número de indígenas aumentou para quase 9 mil. Pouco mais de uma década depois, os dados do governo do estado apontam para a presença de 15.853 indígenas, divididos nas 16 etnias já mencionadas (ACRE, 2009).

1.4 Do “tempo dos direitos” à *Xinã Bena*

A mudança no cenário de diminuição do contingente indígena na região pode ser explicada pela conjunção de diferentes forças políticas presentes, sobretudo, a partir da década de 1990, conhecida entre os Kaxinawa como o “tempo dos direitos”. As transformações mundiais da época devem ser consideradas, apesar de não se poder atribuir exclusivamente à esta o caráter da mudança dos dados.

É importante considerar que no cenário internacional, as organizações socioambientais passaram a se direcionar, de maneira crescente, aos debates sobre a crise ambiental e à qualidade da vida humana na Terra. Através de encontros e conferências que debatiam a crise ambiental e questionavam o modelo de desenvolvimento vigente, de intervenção de personalidades de projeção internacional, como o cantor Sting que passou a associar a sua imagem à defesa dos povos da Amazônia², esta região, que possui a biodiversidade equivalente a 10% de toda biota mundial, passou a ter um grande foco mundial, assim como os povos que nela habitam (MONTEIRO DE CASTRO, 2007).

Segundo Evangelista (2004) a Constituição de 1988 é um marco da passagem de uma fase de dominação e de relações de violência e de poder e de espoliação de bens materiais e culturais da comunidade indígena para uma fase de reconhecimento como povo que se diferencia em sua organização econômica, cultural e política. É também a passagem de um momento de tutela por parte do Estado para com os índios para a sinalização de caminhos de autonomia e possibilidade de auto-gerenciamento de seus bens. Ainda, segundo o autor essa conquista é fruto não só de uma conjuntura nacional propícia, como também uma resposta a pressões de Organizações

² Globo Amazônia; Sting reencontra Raoni em SP e pede mais diálogo sobre usina de Belo Monte. 22/11/09
<http://www.globoamazonia.com/Amazonia0,,MUL1388070-16052,00.htm> |

Internacionais no reconhecimento dos direitos dos índios.

Foi também a partir deste contexto de visibilidade internacional que, em 1988, foi criada a “Aliança dos Povos da Floresta”, celebrada pelas lideranças dos movimentos indígenas e seringueiros, que contou com o apoio de diversas ONGs nacionais, sobretudo as do movimento ambientalista, e internacionais. Dentre reuniões, debates e ações que esta aliança iniciara, em 1989 foi realizado, em Rio Branco – AC, o I Encontro Nacional dos Povos da Floresta (CUNHA & ALMEIDA, 2001).

Entretanto, diante da possibilidade de se obter financiamento junto aos organismos internacionais, a aliança entre os povos da floresta foi produzida, para Souza e Lima & Barroso-Hoffmann (2002), a partir de um utopismo ecologista, devido ao seu caráter generalizador. Para os autores, a alta internacional da temática ambientalista fez com que a especificidade dos problemas, e soluções, das causas indígenas fosse reduzida à conservação e sustentabilidade ambiental, gerando invisibilidade aos problemas recorrentes na esfera fundiária e no etnodesenvolvimento.

Faz-se importante notar que com a conquista dos direitos, a partir da Constituinte de 1988, a proliferação das organizações indigenistas e, sobretudo, a Aliança dos Povos da Floresta evoluem com a ajuda de diversas parcerias e das demandas internacionais de crise socioambiental. Uma vez que o meio ambiente se transformou em uma das principais questões das relações internacionais e alvo de negociações de sucessivas Conferências das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, o Brasil tem assumido uma posição central, por abrigar em seu território a maior porção da região Amazônica³.

A partir dos anos de 1990, as funções das organizações indígenas que na década de 80 estavam direcionadas à defesa dos direitos e à ação política, foram direcionadas à capacitação técnica, para a operação de projetos e de planos de transformação e desenvolvimento (GONÇALVES, 2004). No rio Jordão, foi criada em 1988 a Associação de Seringueiros Kaxinawa do Rio Jordão – ASKARJ – que continua a ser a principal associação indígena do local.

De acordo com Aquino e Iglesias (1991), a ASKARJ recebeu nos anos de 1990-92 recursos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), como parte do Projeto de Implantação da Reserva Extrativista do Alto Juruá e Desenvolvimento Comunitário das Áreas Indígenas Circunvizinhas, que fez com que a produção de borracha da cooperativa Kaxinawa alcançasse a maior produção de sua história.

Junto com o apoio do BNDES, a ASKARJ recebeu recurso da ONG internacional WWF (World Wildlife Fund) para o fortalecimento da Cooperativa do rio Jordão. De acordo com os

³ Blog do Planalto; Café com o Presidente: Brasil teve posição de destaque na COP 15 . 22/12/10
<http://www.cop15brasil.gov.br/pt-BR/?page=noticias/cafe-presidente-cop15>

autores, uma vez que a cooperativa estava fortalecida, através do apoio e da aplicação dos recursos obtidos com a venda da borracha dos seringueiros indígenas, foi possível proteger os interesses e fortalecer as mobilizações dos próprios membros da população Kaxinawa. Houve o aumento territorial da área indígena (através da compra de seringais), aumento da produção de borracha e da atividade agrícola voltada à subsistência e à comercialização externa e a prestação de serviços tais como transporte e assistência médica.

Aquino e Iglesias (1991) comentam que a melhoria da qualidade de vida dos grupos familiares Kaxinawa, gerada pelo conjunto de transformações citadas, também possibilitou melhorias significativas na vida dos seringueiros não indígenas que quiseram permanecer trabalhando nos seringais Nova Empresa e São Joaquim (aldeias Kaxinawa do Jordão que na época funcionavam como seringais indígenas).

Estas transformações foram muito importantes uma vez que, no final de 1993, a cooperativa conseguiu pagar todas as dívidas que tinham junto aos comerciantes dos municípios do Jordão e de Tarauacá e, ainda, com os recursos da venda de borracha conseguiam comprar mercadorias para abastecer as cantinas da área indígena (AQUINO e IGLÉSIAS, 1991)

Apesar da geração de melhorias, no que diz respeito às iniciativas de apoio voltadas à Amazônia brasileira, Monteiro de Castro (2007) chama atenção à possibilidade de que a defesa do meio ambiente e das comunidades indígenas, assim como dos projetos de ONGs internacionais, possam estar subordinados aos interesses geopolíticos de seus países de origem. Através da preocupação mundial em criar mecanismos regulatórios de preservação e controle das ações ambientais, a criação de uma consciência coletiva da população brasileira para a preservação e o desenvolvimento da Amazônia aumentou a liberdade da ação das ONGs e, assim, a defesa à intocabilidade da Amazônia, o que na visão de Castro pode gerar entraves ao desenvolvimento da região.

Diante desta questão, Bertha Becker (2009) afirma que na década de 1990 os programas do Governo Federal – Brasil em Ação e Avanço Brasil – favoreceram a retomada da exploração dos recursos naturais da Amazônia para a exportação, gerando conflitos na fronteira socioambiental, mesmo com a existência de diretrizes advindas da pressão dos organismos socioambientais internacionais e nacionais, voltados à um plano de desenvolvimento de perspectiva sustentável.

É importante notar que, os organismos internacionais, preocupados em participar da governança dos ambientes naturais que ainda contêm as riquezas em biodiversidade do planeta, desempenham, neste cenário, um papel de protagonistas na produção de novos valores sobre os povos indígenas amazônicos. Estes, que anteriormente eram percebidos como um obstáculo ao avanço do desenvolvimento do País, passam a ser convidados à participar de eventos nacionais e

internacionais, fazer capacitação em recursos audiovisuais e em línguas, dar palestras sobre gestão territorial e etc.

É neste âmbito que Santos (2003) lembra que índios e seringueiros têm ganhado novos aliados internacionais e lamenta o descaso com que a elite nacional tem lidado com questões de relevância ao desenvolvimento da Amazônia e seus habitantes. Neste sentido o autor afirma:

Não seria exagero dizer que as elites começaram a despertar para a seriedade da questão ambiental no Brasil quando o Banco Mundial (...), passou a bloquear alguns empréstimos. Foi preciso que a devastação da floresta amazônica e o lamentável tratamento da questão indígena fossem contestados em instituições financeiras internacionais para que internamente as elites principiassem a perceber a existência de um problema (Santos, 2003, p.35).

No âmbito nacional, o processo evolutivo de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, em 2006, o governo Federal promoveu a Conferência Nacional dos Povos Indígenas que constituiu uma consulta junto aos povos indígenas quanto a suas reivindicações e expectativas.

Esse processo culminou com a inclusão do Programa Proteção e Promoção dos Povos Indígenas no Plano Plurianual do Governo Federal 2008-2011 (PPA 2008- 2011) sob gestão do Ministério da Justiça/FUNAI. Entre as diretrizes desse programa no PPA 2008 – 2011 estão :

1. Trabalhar com os conceitos de Promoção e de Proteção como eixos norteadores da ação do Estado; 2. Assumir o caráter multisetorial das ações destinadas aos povos indígenas, buscando um compromisso e responsabilidade de gestão compartilhada.

Conforme registra o documento do PPA 2008-2011 a primeira diretriz é resultante do Documento Final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas e reflete as reivindicações destes por uma maior participação política, econômica e social junto à sociedade nacional, sem abrir mão da proteção e promoção, pelo Estado, de seus direitos básicos, quais sejam os direitos territoriais, ambientais, culturais e todos aqueles relacionados à reprodução de seus modos de vida.

Uma das resultantes do esforço multisetorial das ações governamentais destacam-se programas de proteção a saúde dos povos indígenas, a demarcação das terras assim como iniciativas do Ministério da Cultura e do Ministério do Meio Ambiente. Estes dois Ministérios têm contribuído o financiamento aos projetos indígenas. A exemplo do projeto de Pontos de Cultura indígena na Amazônia, que beneficiou três aldeias Kaxinawa do rio Jordão, aldeias Kaxinawa do rio Humaitá e Breu, os Ashaninka do Amônia, os Yawanawa, os Kuntanawa e outros povos dos estados do Acre, Amazonas, Rondônia e Roraima.

Voltado ao fortalecimento cultural, sobretudo da cultura dos povos tradicionais, os Pontos de Cultura Indígena receberam recursos e equipamentos tais como microcomputadores, mini-estúdio para gravar CD, câmera digital, gravadores, filmadoras, capacitações em tecnologia, dentre

outros que possibilitem o avanço do fazer artístico e cultural da comunidade.⁴ O projeto de 30 Pontos de Cultura Indígena na Amazônia possuiu como objetivo maior a consolidação de uma rede de comunicação entre as comunidades indígenas, através de um processo de inclusão digital, com o intuito de integrá-los à comunicação global e fortalecer o diálogo interétnico, bem como o fortalecimento da preservação do patrimônio cultural indígena e de sua gestão territorial.

Além deste projeto, pode-se destacar, no século XXI, o apoio que o MinC tem dado à realização de festivais da cultura indígena, que tem ocorrido no estado do Acre, bem como o auxílio à passagens aéreas para que as lideranças indígenas possam participar de encontros socioambientais e culturais no Brasil e no exterior, tais como encontros da cultura da floresta.

De acordo com Joaquim Maná (199-), pesquisador Kaxinawa, o tempo posterior ao “tempo dos direitos” é o tempo do governo dos índios, uma vez que a terra já está demarcada e há a proliferação das associações indígenas de representação política. É o tempo da gestão das terras indígenas e do surgimento das escolas da floresta.

É importante destacar que, acompanhando esta expansão foi iniciado nas TIs do Acre um forte movimento “pró-cultura”, que foi considerado pelos próprios Kaxinawa como uma espécie de divisor de águas, por proporcionar mudanças consideráveis. Para Weber (2006) a história Kaxinawa pode ser dividida em antes e depois da Cultura (a.C x d.C). Faz-se relevante notar que, neste movimento, que tem se intensificado ainda mais no século XXI, a escola indígena, a educação diferenciada e os centros da floresta são elementos de grande relevância às manifestações culturais.

Para Carneiro da Cunha (1992), as configurações políticas e econômicas deste período trazem desafios inéditos aos povos indígenas brasileiros, uma vez que através das relações com o “mundo dos brancos”, vivenciaram a desigualdade, o colonialismo, invasões territoriais e imposição de mudanças socioambientais. Diante deste histórico, foi necessário que os povos indígenas fizessem avaliações próprias, definições de estratégias, projetos e escolhas.

Lopes da Silva (2002) complementa afirmando que, há certa tensão no cotidiano dos povos indígenas brasileiros, no que tange à definição de estratégias, opções de vida e de futuro. A tensão a que se refere a autora, diz respeito à dicotomia entre conhecimentos indígenas e ocidentais, entre políticas públicas, tendências políticas internacionais e políticas das aldeias..

De acordo com a autora, a escola indígena aparece, primeiramente, como uma instituição originária do “mundo dos brancos”, ocupando o lugar simbólico do meio pelo qual se pode adquirir, de forma seletiva e autônoma, conhecimentos “externos”. Se para a maioria destes povos as relações sociais são elaboradas e expressas através de uma reflexão sobre o mundo, em que há

⁴ Informações obtidas no site oficial do Ministério da Cultura.

aprendizagem com os seres de outros domínios cósmicos, o “mundo dos brancos” se constitui enquanto mais um desses domínios – em que há conhecimentos e recursos a buscar, seja ele pragmático, tais como tecnologia, medicina e desenvolvimento econômico; político ou simbólico. Desta forma, “(...) a educação escolar é valorizada como instrumento para a compreensão da situação extra-aldeia e para o domínio de conhecimentos e tecnologias específicos que elas podem favorecer” (LOPES DA SILVA, 2002, p.57).

A autora chama atenção ao fato de que tais processos não podem ser considerados como simples produto de forças “aculturativas”, vindas de fora. Ao contrário, trata-se de um processo que envolve elaboração de projetos coletivos, avaliação das experiências e significação política em contextos de diálogo e conflito, ou seja, trata-se de uma inovação histórica e culturalmente formulada.

Para exemplificar, Lopes da Silva (2002) expõe seu estudo com a etnia A’uwe e conta que há, neste grupo, tanto um esforço visível voltado à obtenção de informações sobre as sociedades complexas, quanto à redefinição da relação com os não índios e à busca de alternativas ao desenvolvimento econômico. Sobre este processo a autora afirma que:

Destaca-se uma grande valorização da educação escolar por parte dos A’uwe e a formação, sob orientação dos mais velhos, de jovens intelectualmente preparados para a interlocução com os não índios. Destaca-se também a busca de acesso a implementos urbanos e ao conhecimento científico ou tecnológico, para vários fins, inclusive para o registro da memória das práticas rituais próprias com vista a sua comunicação às gerações futuras e a produção de bens culturais para consumo em mercados urbanos nacionais e internacionais (LOPES DA SILVA, 2002, p.56).

Gonçalves (2010) relata, a partir da experiência entre os Paresi, que “tradição” e “cultura” se tornaram um objeto de reflexão para uma nova possibilidade de relação com os brancos. A partir de 1990 iniciou-se a idéia de preservação cultural. Neste contexto, produziu-se uma nova perspectiva do significado de ser indígena, assim como da relação e do contato com os brancos. O registro da relação conflituosa e de dominação ganhava um novo corpo, repleto de possibilidades, capaz de gerar novas ambições.

Nesta mesma linha de raciocínio, foi após ter o território assegurado pela demarcação das Tis do Baixo e Alto rio Jordão e a compra do Seringal Independência², assim como, com o direito à diferença cultural reconhecido pela Constituinte de 1988 que, os Kaxinawa do Jordão iniciaram, com o apoio de ONGs e antropólogos, um movimento de “resgate” de sua cultura tradicional.

² Apesar da Ti Seringal Independência não estar situada no rio Jordão, e sim no rio Tarauacá, ela faz parte da conquista de terras Kaxinawa. Siã Kaxinawa, conhecido como o Cacique Geral do rio Jordão, comprou este seringal com o recurso de um prêmio que ganhou da Reebok.. O Seringal Independência e as TIs do Alto e Baixo rio Jordão, formam um complexo de TIs dos Kaxinawá pertencentes ao município do Jordão. Na reunião geral de 2011, ocorrida na Ti do baixo rio Jordão, liderada por Siã, todos os projetos citam “atividades para as três Tis”.

Conforme matéria de destaque veiculada na Revista O Globo de 21 de junho de 2009: “Fiscais da natureza. Como a tecnologia e a troca de experiências entre grupos de empresários cariocas e os índios da tribo Ashaninka, do Acre, estão ajudando a proteger a Amazônia”, pode-se observar que, cada vez mais se tornou comum a associação do papel de guardiões ou fiscais da floresta à imagem dos indígenas. O nome da ONG Instituto Guardiões da Floresta, criada no início do século XXI, no Rio de Janeiro, que reúne indígenas e indigenistas com o objetivo de proteger a floresta amazônica, evidencia esta tendência.

De acordo com Pimenta (2010), iniciativas como estas oferecem uma oportunidade para refletir sobre o lugar dos povos indígenas na cena amazônica contemporânea do desenvolvimento sustentável. O autor conta que foi após a demarcação da terra, em 1992, que os Ashaninka do rio Amônia iniciaram uma luta pela sustentabilidade de seu território, através do apoio de diversas parcerias, e ganharam visibilidade nacional e internacional.

Para o autor, a falta de alternativas econômicas, sociais e ambientalmente sustentáveis ameaça a integridade do território indígena, colocando em risco sua sobrevivência, bem como a da população não indígena do entorno. Com o intuito de mudar tal realidade, de risco, os Ashaninkas do rio Amônia criaram em 2007 a Escola *Yorenka ãtame*, a escola dos Saber da Floresta. De acordo com Pimenta (2010) esta escola materializa a luta do povo indígena contra a exploração ilegal do território e seu direcionamento rumo ao desenvolvimento sustentável.



FIGURA 04: *Yorenka ãtame*

Fonte: *Apiwtxa*

É de grande relevância destacar que a luta dos Ashaninka, assim como a dos Kaxinawá, está, de acordo com Pimenta (2010), fortemente relacionada à conjuntura regional do final dos anos 1980 e início dos anos 1990 caracterizada pela “Aliança dos Povos da Floresta”, movimento que marcou profundamente a história do Alto Juruá levando à importantes configurações territoriais.

São símbolos desta aliança o antropólogo Terri Valle de Aquino, o indígena Ailton Krenak e o seringueiro Chico Mendes. Dentre os Kaxinawá do Jordão é importante destacar a participação de Sueiro Sales, seu filho, o atual cacique geral: Siã Sales e Augustinho Manduca Mateus. A “Aliança dos Povos da Floresta” ganhou visibilidade nacional e internacional, ganhando apoio de

grandes ícones brasileiros como o cantor Milton Nascimento e a atriz Lucélia Santos.

Nota-se que, dentre os Kaxinawá do Jordão, estavam diretamente envolvidas neste movimento as famílias Sales e Mateus. Adiante ver-se-á que os membros destas duas famílias continuam protagonistas do movimento indígena atual, que define uma nova política para a região do rio Jordão. A referência aos Ashaninka do Amônia também se faz relevante, uma vez que foi através de um ritual com a ayahuasca nesta comunidade que Augustinho Manduca Mateus, o pajé Ikamuru, teve uma visão que mudou o rumo de sua vida e, conseqüentemente, do seu povo. Neste ritual, na aldeia Ashaninka, a muitos dias de canoa no rio, muito longe de sua casa, ele ouviu uma voz lhe dizer:

O que você está fazendo aqui? Olha quanta cultura bonita que está aqui, o que você sabe do seu povo? Nada? Você já lutou no movimento político, já viajou muito e conquistou a sua terra, agora é hora de voltar para o seu povo e trabalhar o resgate da sua cultura! (IKAMURU, 2010).

Foi nesta época que, os Kaxinawa localizados no rio Jordão iniciaram um processo de gestão de suas terras e dos costumes de seu povo, que haviam sido reprimidos pelas forças opressoras presentes nos anos anteriores. Através de parcerias estabelecidas entre sua associação e o poder público, embaixadas européias e organizações não governamentais (ONGs), conquistaram a demarcação e homologação de suas terras e iniciaram projetos para o fortalecimento do desenvolvimento nas aldeias e da identidade cultural Kaxinawa, disseminando-a entre a juventude de seu povo e pelo mundo afora.

Mesmo com toda opressão que sofreram após o contato com a civilização não indígena no início do século XX, o grupo Kaxinawa do rio Jordão conseguiu manter viva sua língua materna e, através desta, cantos, rituais, conhecimentos, mitos e histórias de seu povo (WEBER, 2006). Além desta especificidade, os Kaxinawa do rio Jordão, diferentemente dos outros grupos da mesma etnia, vivem em um rio que possui exclusivamente indígenas da etnia Kaxinawa, o que fortalece a presença de numerosos participantes nas atividades ritualísticas, festas e reuniões.

Como produto desta tendência incentivada pelo pajé Ikamuru, que participara de toda a luta de seu povo nas décadas anteriores, foi criada em 2007, pelas lideranças indígenas do rio Jordão, a aldeia Centro de Memória São Joaquim. Com o intuito de sediar um espaço de fomento e registro dos costumes da etnia, funcionando como uma “Universidade da Floresta”, e também enquanto um ponto estratégico para reuniões e articulações entre as 32 aldeias da região, e dos demais rios, este centro se assemelha ao projeto Ashaninka do Amônia, a escola *Yorenka Ætame*. (IKAMURU, 2009).

É importante salientar que estas etnias receberam, desde o processo de demarcação de seus territórios, o apoio da CPI-AC, através de formações, capacitações, em professores indígenas,

informática e em agentes agroflorestais, o que, certamente, contribuiu com o movimento cultural indígena, rumo a uma maior autonomia, e também voltado às ações de desenvolvimento e sustentabilidade. A escola *Yorenka ãtame* funciona como um espaço físico capaz de oferecer estrutura para os cursos de formação de diversos projetos voltados às questões citadas, em que recebe ribeirinhos, seringueiros e indígenas de outras etnias do Acre.

Tendo em vista esta realidade, e a de outros povos indígenas do país, os estudos antropológicos de base indigenista têm problematizado a relação desses povos com o Estado brasileiro. Porém, é, sobretudo, a partir do século XXI que ocorre o fortalecimento dos debates sobre os processos de desenvolvimento indígena, bem como as maneiras em que este desenvolvimento vem sendo articulado (SOUZA E LIMA & BARROSO-HOFFMANN, 2002).

Provavelmente como resultado desse amadurecimento de visão, a atual abordagem desse tema pelo Estado Brasileiro aparece revestida de uma visão mais cuidadosa ao lidar com essas relações, como deixa transparecer na problematização, no objetivo e em algumas das diretrizes do plano Programa Proteção e Promoção dos Povos Indígenas que integra o Plano Plurianual do governo federal 2008-2011:

Problema : Ameaça permanente às condições de reprodução dos modos de vida dos povos indígenas e obstáculos à participação indígena nas diversas esferas da vida nacional.

Diretrizes :

No caso dos índios, o “combate à desigualdade social” é um conceito parcialmente adequado, muito menos o de “inclusão social”, visto que se tratam de povos diferentes de “nós” e diferenciados entre “si”, os quais têm organizações sociais próprias, portanto outros parâmetros de sociabilidade; é mais correto dizer que são povos “excluídos de direitos” no âmbito da sociedade e do Estado nacional brasileiro. O texto constitucional torna claro o caráter pluriétnico da nação brasileira, daí a necessidade de afirmação dessa pluralidade como direito, cuja plenitude valorizará positivamente e afirmativamente o processo de revolução democrática no Brasil

O Estado deve promover os povos indígenas. A idéia de promoção rompe com a tradição assistencialista e clientelista que está vinculada também ao conceito de tutela. Promoção pressupõe o reconhecimento da diferença como fator positivo e potencializador e não como fator de “desigualdade social”. Cada povo indígena constitui uma civilização própria, diferente da dos outros e com uma história de contato específica com a civilização ocidental. O diálogo de civilizações é sempre possível e positivo, mas deve levar em conta trocas simétricas, no tempo e no espaço, adequadas em cada caso, e enriquecedoras para o desenvolvimento de ambas. Esse é o desafio do século XXI, no qual o Brasil tem papel destacado, pois ainda tem a chance de mostrar ao mundo (a modernidade demonstrou que os países “desenvolvidos” não o conseguiram) que esse diálogo é possível...

Objetivo do Programa : Garantir aos povos indígenas a manutenção ou recuperação das condições objetivas de reprodução de seus modos de vida e proporcionar-lhes oportunidades de superação das assimetrias observadas em relação à sociedade brasileira em geral

(PA 2008-2011 Programa Proteção e Promoção dos Povos Indígenas p 8 – 15)

Nessa perspectiva esse Programa apresenta dentre suas estratégias a articulação de diversas instâncias de governo envolvidas na proteção territorial em torno de um Sistema de Proteção das Terras Indígenas, de modo a coibir e desestimular os ilícitos nessas áreas. Também prevê medidas que vão desde a proteção de povos em situação de isolamento, o reconhecimento do direito

territorial indígena, passando pela demarcação das terras tradicionalmente ocupadas, assim como sua vigilância e busca se concretizar na consolidação de uma relação de respeito e de convívio vantajoso com as populações do entorno. Esse programa apresenta como essencial a participação indígena na proteção de seus territórios e defende que o protagonismo indígena na defesa de suas terras pode e deve ser incrementado por meio do apoio oficial, através de uma maior capacidade de comunicação e mobilização por parte destes.

Nesse programa é reconhecida a necessidade de se “reformular o desenho” e a massa crítica do órgão indigenista - a FUNAI - aperfeiçoando-os e adequando-os ao quadro atual das relações democráticas não-tutelares entre o Estado e as comunidades indígenas do Brasil; aprimorar a integração e a sinergia das ações do Estado, aumentando a eficiência e a eficácia das ações nos territórios; prosseguir na garantia dos direitos ao patrimônio territorial indígena, combinados com a promoção ao etnodesenvolvimento sustentável; promover a educação e a saúde diferenciada de qualidade; progredir no debate das garantias da propriedade intelectual dos índios sobre seus conhecimentos tradicionais, associados ao patrimônio genético e cultural; garantir o protagonismo e a participação dos índios nas decisões que lhes dizem respeito.

Trata-se de uma agenda tão ambiciosa quanto complexa nas suas intencionalidades que parecem refletir uma nova racionalidade sobre esse tema no âmbito das ações do Estado Brasileiro e que se de fato for concretizada poderá contribuir para o fortalecimento da cidadania dos povos indígenas da Amazônia previsto na Carta Magna e, sobretudo poderá contribuir para o desenvolvimento sustentável da região.

No que tange ao presente estudo, a aldeia Centro de Memória São Joaquim, criada estrategicamente no início do rio Jordão, próxima ao município, representou um espaço privilegiado à investigação das concepções e expectativas de desenvolvimento local desse grupo na atual conjuntura. Por ser um ambiente criado a fim de sediar tanto as reuniões gerais das aldeias relacionadas à sua organização social quanto às manifestações culturais deste povo, foi também terreno fértil à identificação de processos de hibridação e de constituição da identidade cultural Kaxinawa, dando visibilidade a uma experiência social indígena e amazônica, na atualidade.

Capítulo II – Cultura e Desenvolvimento

“É na cultura, com efeito, que o desenvolvimento encontra seu impulso fundador, nas necessidades e nas aspirações dos indivíduos como coletividades, nos fins a que eles se propõem e nos projetos que os concretizam”

(HÔ, 1988, p.65)

2.1 A emergência de novas racionalidades para o desenvolvimento.

A partir da década de 1930 surge um novo campo de atuação da Psicologia Social. Originado na Escola de Chicago, o novo campo cresce no sentido de encorajar a incorporação das realidades e saberes locais ao estudo acadêmico e, assim, colabora com os esforços voltados ao desenvolvimento humano bem como à inclusão social.

De acordo com Maciel (1998), a Escola de Chicago e a Ecologia Humana são as primeiras responsáveis pela apropriação da ecologia e do estudo de ecossistemas pelas Ciências Humanas. As intercorrelações entre plantas e animais, sob as quais as ciências naturais se detêm, serviram como fonte de inspiração ao surgimento dos estudos da Ecologia Humana da Escola de Chicago, que somadas às contribuições da Antropologia Cultural tornaram-se um marco às diretrizes da Psicologia Social moderna.

Foi a partir deste campo de estudo interdisciplinar sob a ótica da Sociologia, Antropologia e Psicologia, que a Escola de Chicago enfatizou a necessidade de se compreender o meio ambiente, como um ambiente onde o homem e suas relações sociais também integram a realidade ambiental, despertando o interesse e atenção à dimensão local para o alcance do desenvolvimento desejável.

Foi a partir da segunda metade do século XX, sobretudo após a II Guerra Mundial que surgiram novas teorias de desenvolvimento, tendo em vista seus efeitos destrutivos à humanidade como a bomba de Hiroshima, somado ao fomento dos movimentos de direitos humanos e ambientais. As novas teorias do desenvolvimento assumem, desta forma, uma função de crítica à teoria clássica, em que o desenvolvimento foi fundamentado pelo crescimento econômico e pela modernização. Tendo em vista estas transformações, o debate sobre o tema adquiriu um caráter antecipador da emergência de uma nova racionalidade, que se torna ainda mais evidente no século XXI (HÔ, 1988; MOSCOVICI, 2007).

Neste período da história, a problematização dos processos de desenvolvimento vigentes produziu reflexões que trouxeram alternativas ao paradigma economicista, insuficiente ao bem estar da maioria dos seres humanos (MORIN, 2000). Nesta trajetória, diferentes sociólogos e

economistas elaboraram novas teorias do desenvolvimento inspiradas, sobretudo, nas problemáticas socioambientais.

Nesse contexto, Maciel (1999) destaca a contribuição de três teorias, uma vez que possuem condições de responder adequadamente a um desenvolvimento onde as políticas buscam ser elaboradas com a participação da população local e consideram a importância da cultura enquanto um eixo central ao desenvolvimento. São estas: o Ecodesenvolvimento, o Desenvolvimento Sustentável e o Desenvolvimento Endógeno.

Para o economista Ignacy Sachs (1980), o Ecodesenvolvimento, criado em 1972 durante a Conferência de Estocolmo, a Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente Humano, realizada pelas Nações Unidas, foi a primeira dessas a questionar o paradigma economicista do desenvolvimento. Marco importante para as discussões sobre desenvolvimento e meio ambiente e início da busca de elementos de mitigação dos efeitos das mudanças climáticas, a conferência estipulou uma lista de princípios para a prática de preservação ambiental que se transformaram, ao longo das décadas seguintes, em elementos e metas de negociação.

Para o ecodesenvolvimento cada ecorregião deve estar voltada aos seus problemas particulares, bem como às suas soluções específicas, que não devem considerar apenas os dados ecológicos, mas também as necessidades imediatas do local e os dados culturais. As potencialidades específicas da localidade tanto no nível de recursos quanto de tecnologias devem ser valorizadas e aproveitadas ecologicamente, a favor do homem.

Já em 1987, o termo Desenvolvimento Sustentável foi consagrado no relatório “Nosso Futuro Comum”, produzido pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD). Considerado como uma estratégia que procura “satisfazer as necessidades do presente sem com isso comprometer a satisfação das necessidades futuras” (BRUNDTLAND, 1991, P.46), o desenvolvimento sustentável é um processo de transformação que procura harmonizar a exploração dos recursos e o desenvolvimento tecnológico com as aspirações e necessidades humanas (BRUNDTLAND, 1991).

O economista Ignacy Sachs (2004) destaca cinco pilares do desenvolvimento sustentável: social; ambiental; territorial; econômico e; político em que a governança democrática é um valor fundador e instrumento necessário ao desenvolvimento. Para ele, o desenvolvimento deve obedecer ao imperativo ético da solidariedade com as gerações presentes e futuras, exigindo explicitação de critérios de sustentabilidade social, ambiental e de viabilidade econômica.

Sachs (2004) diz que a transição para o desenvolvimento sustentável nasce como uma proposta de mudança imediata ao paradigma de desenvolvimento herdado do século XX, que possui dois problemas principais, apesar do progresso científico e técnico sem precedentes: o desemprego

em massa e as desigualdades crescentes.

Para o autor, as novas problemáticas formam o fundamento principal à evolução do conceito de desenvolvimento. A partir das diretrizes da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente, realizada em Estocolmo, a idéia de desenvolvimento sustentável foi sendo refinada, ocorrendo, ao longo das décadas, importantes avanços epistemológicos. A sustentabilidade social tornou-se, assim, um componente essencial ao conceito de desenvolvimento, que evoluiu para uma complexificação, em que foram adicionados sucessivos adjetivos, tais como econômico, social, político, cultural e sustentável.

O Desenvolvimento Endógeno, conhecido também como Desenvolvimento Local, foi elaborado a partir da atribuição de valor à integração da cultura local, enquanto fundamento e finalidade essencial ao desenvolvimento. Para Pham Nhu Hô (1988) trata-se de uma perspectiva centrada no homem e na valorização da cultura, com foco no local. Apesar deste foco, o desenvolvimento endógeno considera o local não como objeto isolado, e sim como espaço-tempo em constante relação com o global.

De acordo com o autor, a identidade cultural assume, neste contexto, a função de permitir que a dinâmica de contato entre o local e o global aconteça, sem que as transformações ocorridas sejam sinônimas de alienação e/ou perda da configuração local. Hô (1988) reconhece a dimensão da desvalorização global do sociocultural, através da penetração intensiva de novas normas remodeladoras, em que a transferência de conhecimentos entre grupos socioculturais e povos ocorre em um campo de relações de poder nos níveis político, econômico, social, cultural e epistemológico.

Para Long e Van der Ploeg (1994), o desenvolvimento endógeno também está baseado nos recursos locais disponíveis, tais como as potencialidades da ecologia local, da força de trabalho, conhecimentos e modelos locais para articular produção e consumo. Neste sentido, esta perspectiva do desenvolvimento enfatiza as características socioculturais, ecológicas e econômicas locais como elementos principais ao estabelecimento de relações e a qualquer processo de câmbio social.

É importante ressaltar que o desenvolvimento endógeno não objetiva a ruptura de relações externas, a fim de evitar o “desaparecimento” dos elementos socioculturais e ecológicos da localidade. Ao contrário, esta perspectiva busca a integração das identidades culturais locais aos processos globais, uma vez que este movimento possibilita a emergência da potencia sociocultural local ao mesmo tempo em que evita a simples produção social de consumidores dos modelos culturais, elaborados pelos mercados globais (TOURAINÉ, 1997).

A partir desta concepção, o desenvolvimento clássico é compreendido enquanto um instrumento de poder, gerador de dependência e limitação das potencialidades internas, produtor de

pobreza das massas e da uniformização cultural. Assim, o desenvolvimento endógeno não significa ausência de elementos externos, e sim a “localização” do desenvolvimento, e se propõe enquanto alternativa na medida em que “se encontra em adequação profunda à aspiração, ao respeito, à vontade dos povos e das comunidades se desenvolver sem se renegar” (HÔ, 1988, p. 61).

Hô (1988) atribui a importância do desenvolvimento endógeno ao seu caráter de antecipador de uma nova racionalidade e de uma nova prática de desenvolvimento, uma vez que possui a função de crítica ao desenvolvimento clássico, assimilado ao crescimento e à modernização. Para o autor, a retórica do “desenvolvimento X subdesenvolvimento”, nascido após a Segunda Guerra Mundial, foi, inicialmente, como veremos a seguir, uma produção ativa do discurso ocidental.

2.2 Concepções do desenvolvimento: uma produção ativa.

A natureza ocidental do discurso sobre o desenvolvimento, da qual nos fala Hô (1988), está apoiada nas idéias de modernização, que visam a ocidentalização das estruturas econômicas, sociais e políticas dos ditos países subdesenvolvidos. Para o autor, a questão do desenvolvimento se torna, então, uma “simplicidade luminosa”, em que o Ocidente remete ao Terceiro Mundo, os países subdesenvolvidos, a imagem do caminho a seguir. De caráter exógeno, o problema do desenvolvimento seria apenas mobilizar recursos para acelerar o desenvolvimento dos subdesenvolvidos.

Apesar desta linha “luminosa” de raciocínio, Leroy (2010) lembra que sessenta anos após a Guerra Fria, em que os países em desenvolvimento foram atraídos para o “campo ocidental” com a promessa de desenvolvimento, a América Latina apresenta taxas de crescimento econômico, porém, uma crítica situação social.

Para Hô (1988) a ciência do desenvolvimento atuou ao longo da história como um instrumento de dominação, de desigualdade e de normalização. Neste sentido, Leroy (2010) diz que as elites políticas e econômicas dos países em desenvolvimento encorajam as relações de dependência e se aproveitam das relações de subordinação, que trabalham no sentido de expulsar populações de seus territórios de origem, destruir o meio ambiente, extrair recursos naturais, transferindo riquezas para o hemisfério Norte.

No que tange ao discurso racional, legitimador de tal perspectiva de desenvolvimento, Moscovici (2007) lembra que foi sob à luz da razão da modernidade que a ciência se impôs como a detentora exclusiva do saber humano e desqualificou todas as outras formas de conhecimento, tais como o senso comum, a filosofia e os saberes práticos e tradicionais. A ciência moderna, ao decretar quais conhecimentos são os verdadeiros, sob a luz da razão, nos afastou e nos barrou do contato com a natureza.

Para Hô (1988), foi justamente por estar vestido com a suposta legitimidade do discurso racional e científico que, o discurso ocidental de desenvolvimento pareceu ser facilmente aceito por grande parte dos países subdesenvolvidos. A crítica apresentada, pelos diferentes autores, ao progresso técnico-científico e o processo de apropriação da ação e dos saberes humanos, se aproxima daquilo que Boaventura Santos (2010) chamou de razão indolente.

Uma vez que esse processo, tal qual ainda vivenciamos, só é possível através da produção de ideias e conceitos que passam a moldar a tendência do pensamento e da cultura humana, Serge Moscovici (2007) afirma a necessidade de se promover o reencantamento do mundo. Apoiado no pensamento de Weber, o autor diz que a humanidade vivenciou nos últimos séculos um processo de desencantamento do mundo, em que o progresso técnico-científico, ocidental, se apropriou dos saberes e *savoir-faire* dos humanos. Neste processo, a ciência e as técnicas se impuseram e, assim, foi-lhes atribuída a realização de tudo o que até então havia sido conquistado pela humanidade, havendo a substituição do homem no papel de protagonista da história.

Como alternativa à este modelo de racionalidade, chamado de razão indolente por Boa Ventura de Souza Santos (2010), este propõe uma razão cosmopolita, capaz de reconhecer o potencial contra hegemônico e emancipatório das realidades ativamente invisibilizadas. Neste sentido, o autor enfatiza o caráter emancipador da América Latina, a “*Nuestra America*”⁵, por possuir experiências sociais capazes de gerar alternativas aos problemas que se impõem às sociedades modernas.

Mesmo com tal potencial, Santos (2010) denuncia que há uma riqueza social sendo desperdiçada que, move-se no campo das experiências sociais que são ativamente produzidas enquanto não existentes. Para o autor, a experiência em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental reconhece. Não existir, neste caso, não é só uma questão objetiva. Há realidades que existem materialmente, mas são dadas como inexistentes, por serem consideradas residuais, minoritárias ou apenas não contemporâneas, embora sejam simultâneas.

Neste sentido, a presença dos mecanismos de dominação, tais como, ações de violência física, descaso, racismo e desqualificação é capaz de produzir, ativamente, uma noção de inferioridade do outro. Apesar de esta lógica parecer brutal, esta razão esteve presente em diversos episódios do século XX tais como o nazismo da II Guerra Mundial e os processos de escravidão dos nativos na colonização dos países subdesenvolvidos, pelos países ditos de Primeiro Mundo.

⁵ O termo “*Nuestra América*” foi criado por José Martí no final do século XIX e se refere à um projeto político e cultural que propõe uma mudança de paradigma para o entendimento das características históricas, culturais e identitárias dos povos da América Latina.

Apesar das reflexões estarem pautadas nas experiências do século XX, Bauman (2001) diz que o século XXI evidencia ainda mais a crise da modernidade. O período moderno, que foi o símbolo do desenvolvimento humano, objetivando a obtenção de liberdade sob a orientação da razão, passa por uma crise em que seu ideal de “progresso sem fim” chega a um “limite natural”.

No que tange o atual século, além dos aspectos humanos soma-se os da crise ambiental. A exploração incessante de recursos naturais, em nome do progresso e modernização sem fim, enfrenta uma crise de escassez ao mesmo tempo em que gera conflitos armados que destroem vidas humanas, animais e vegetais de nosso planeta (Moscovici, 2007). Apesar da grave crise ambiental, Leroy (2010) diz não haver mudança no modelo de desenvolvimento propagado pelas principais potências mundiais.

Moscovici (2007) diz que a 'questão natural' foi a questão do século XX e é a questão do século XXI. A crise socioambiental cada vez mais evidente leva a um longo processo de reconfiguração de sentido da relação entre o ser humano e a natureza. Como consequência, o foco das organizações socioambientais em nível internacional está direcionado, de maneira crescente, aos debates ambientais. No Brasil, o cenário internacional trouxe grande visibilidade para a floresta Amazônica e, certamente, para os povos que nela habitam (Santos, 2003).

É no sentido destas contribuições que, Bauman (2001) diz que a sociedade no século XXI não é menos “moderna” do que no século XX, ela é moderna de um modo diferente. O autor acrescenta ao “limite natural” uma condição também mais evidente neste século: o encurtamento das distâncias. O efeito da velocidade da informação e da comunicação, que marcam este período, relativizou a concepção de fronteira, que passou a ser representada a partir de formas simbólicas e sociais, e não apenas geográficas.

Ao contemplar os possíveis modelos de desenvolvimento do atual século, e as formas de dominação presentes, faz-se importante destacar que a principal ferramenta de poder deste período está justamente na velocidade do movimento e no acesso a meios mais rápidos de mobilidade (Bauman, 2001).

No mundo atual a velocidade da informação e da comunicação tem sido a propulsora de mudanças nas relações de poder e dominação ao propiciar o empoderamento de populações vulneráveis através da sua inclusão em redes sociais, a exemplo do recente no enfrentamento de forças opressoras que culminou, em 2011, com a histórica derrubada do governo egípcio a décadas no poder, gerando uma onda de movimentos similares em outros países árabes.

Neste sentido, o tempo moderno pode ser compreendido como um instrumento de poder e de conquista do espaço, uma vez que propicia um processo de desestruturação dos contextos locais de interação, ruptura do espaço e do tempo e das diferentes realidades locais. Em resumo, a relação

entre espaço e tempo no período moderno está diretamente relacionada a uma mudança estrutural, evidenciada no final do século XX, que permanece presente no século XXI (BAUMAN, 2001; HALL, 2006).

2.3 Cultura, Identidade e Globalização: termos no plural

A relação entre espaço e tempo no período moderno, diretamente vinculada à mudança estrutural, evidenciada no final do século XX é, produtora de um processo de deslocamento das identidades. A permeabilidade das fronteiras, característica do estilo de vida mediado pelo mercado global e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, resulta em uma fragmentação das paisagens culturais que antes forneciam uma localização precisa dos indivíduos sociais, tais como a noção de etnia, raça e nacionalidade (HALL, 2006).

Para dar uma melhor compreensão a este processo, Cardoso de Oliveira (2000) relata uma experiência concreta, através do depoimento de imigrantes brasileiros nos Estados Unidos. Por serem considerados pela rede de classificação étnica local como hispânicos, uma categoria étnica desvalorizada no país, os brasileiros, e os demais grupos latinos, querem ter uma identidade própria e lutam por isso. Ao enfatizar o processo de deslocamento, o autor analisa a presença de ambiguidades no processo de constituição das identidades brasileiras como parte do processo de surgimento de crises de identidades, sejam elas reais ou virtuais, fruto da fragmentação das paisagens culturais precisas.

Essa transformação estrutural, da qual nos falamos Hall (2006) e Cardoso de Oliveira (2000), é caracterizada pelo deslocamento, ou fragmentação, que gera uma “crise de identidade”, em que o sujeito vive a descentração do seu lugar no mundo social e cultural, e de si mesmo, uma vez que as identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares, histórias e tradições específicos.

Hall (2006) chama a atenção, desta forma, para uma compreensão histórica da identidade. Ele reconhece a possibilidade de um mesmo sujeito assumir diferentes identidades, tendo em vista diferentes momentos. Nesta perspectiva, a identidade não é um fenômeno biológico e não pressupõe um “eu” unificado e coerente. A formação das identidades pressupõe uma transformação contínua, de acordo com a maneira pela qual os sistemas culturais do entorno atribuem significados e representações àquele que se identifica.

À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (Hall, 2006, p.13).

O conceito de identidade, como se pode perceber na passagem, encontra-se diretamente

relacionado ao paradigma da cultura. Este paradigma, historicamente central à antropologia, tornou-se, a partir de reformulações teóricas e metodológicas construídas, sobretudo, após a II Guerra Mundial, um campo de investigação interdisciplinar (CLIFFORD, 1998). Na Psicologia Social, são poucos os autores que têm se interessado em estudar o conceito de cultura apesar da centralidade do tema para a análise psicossocial (MELLO E SOUZA, 2003).

Para Sahlins (1997), o paradigma da cultura, no sentido antropológico, foi capaz de superar a noção de “culto”, de refinamento cultural, da qual etimologicamente é descendente. E também foi capaz de se afastar das idéias progressistas de “civilização”, a que já esteve relacionada, bem como da ideia de uma cultura original.

A concepção de cultura, como algo originário, preexistente, trouxe a idéia simplista, de uma suposta “aculturação” ou descaracterização, em decorrência do contato com a alteridade que pode gerar transformações, consideradas pelos não nativos como não condizentes à idéia de tradicional/original. Esta visão não histórica da cultura ignora que a “tradição” não é mais estática no passado do que agora. É preciso perceber que a habilidade de inovação não é uma indicação de falência e sim uma qualidade intrínseca do sistema (Sahlins, 1997).

É neste mesmo sentido que Roy Wagner (1981) enfatiza a cultura como um sistema aberto-fechado, em constante movimento, capaz de produzir significados, a partir de uma dinâmica de relação e movimento. O autor também lembra que, historicamente, a antropologia constituiu seu objeto de estudo através de uma perspectiva que buscou fixar as culturas humanas em um sistema fechado, supostamente “original”.

Ao trazer as reflexões para o campo do desenvolvimento, Sahlins (1997) dá visibilidade a intensificação do movimento anti-imperialista ocidental na segunda metade do século XX, na qual o paradigma da cultura apareceu como a antítese de um projeto colonialista de estabilização. Neste movimento, diferentes povos de todo o planeta passaram a utilizar, de forma consciente, sua “cultura” enquanto um contraponto, para marcar suas identidades e especificidades e, assim, retomar o controle de seu próprio destino. Neste mesmo sentido Lagrou (2007) ressalta que em todo mundo, as populações nativas estão passando por um processo de afirmação identitária através de mecanismos de visibilização da cultura, de sua 'autenticidade' e vitalidade.

Encontra-se nesta passagem um importante ponto: a idéia de cultura passou a ser utilizada como uma estratégia de resistência e garantia aos projetos de vida, e assim, de desenvolvimento, dos diferentes povos, sobretudo aqueles em situação de invisibilidade. Vale salientar, neste sentido, que o paradigma da cultura está diretamente relacionado à constituição de identidades e, estes devem ser compreendidos através de uma perspectiva histórica, em que a atribuição de significado ocorre a partir de um sistema de relação aberto-fechado, em movimento contínuo de transformação.

No que tange a perspectiva histórica, Hall (2006) esclarece que o tempo e o espaço são as coordenadas básicas dos sistemas de representação e, assim, diferentes épocas culturais podem produzir diferentes significações, uma vez que combinam coordenadas de espaço-tempo específicos. O atual século, como dito por Baumam (2001), carrega a marca do encurtamento das distâncias em função da velocidade do deslocamento e da informação.

Esta especificidade, iniciada no final do século XX, é denominada por Hall (2006) de “permeabilidades das fronteiras” e “aumento da transição territorial”. É justamente por se definir enquanto um espaço não plenamente estruturado, que possui uma virtualidade histórica, que os novos formatos de fronteiras se tornam um potencial na geração de transformações e novas realidades (BECKER, 2009).

É neste sentido que Hall (2006) afirma que a dinâmica das coordenadas de espaço-tempo da época gera um espaço favorável às trocas e transformações e, que a produção da identidade está diretamente relacionada ao processo de representação constituído neste período. É neste sentido que, para o autor, a permeabilidade das fronteiras pode produzir uma desintegração das identidades, como resultado do “pós-moderno” e da crescente homogeneização cultural.

O século XXI, marcado pelo aumento de tal permeabilidade, possui cada vez mais uma realidade global, no que tange a acessibilidade aos espaços, capaz de gerar a desintegração das identidades nacionais, em função do impacto da globalização sobre as identidades (HALL, 2006).

No que tange este mesmo período histórico, Boaventura de Souza Santos (2010) chama atenção ao fato de que aquilo que habitualmente designamos por “globalização” faz parte de vários conjuntos de relações sociais. O autor enfatiza que deveríamos utilizar o termo globalização apenas no plural, uma vez que se refere à diversos feixes de relações sociais que se constituem de forma histórica, através de sucessivos processos de transformação.

É esta crescente troca de informações que gera, de acordo com Garcia Canclini (2008), um processo de hibridação sociocultural, em que as estruturas que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos, práticas e saberes. O autor chama atenção à necessidade de se estudar tal processo através de uma teoria não ingênua da hibridação, que considera os limites daquilo que não se deixa, ou não quer, ou não pode ser hibridado.

Como um processo em que é possível ter acesso e se pode abandonar, a hibridação evidencia as posições dos sujeitos nas relações interculturais. Assim, falar de hibridação não é sinônimo de falar de fusão sem contradições. É desta forma que, seu estudo pode ajudar a compreensão das formas particulares de conflito geradas nos contatos interculturais, presentes tanto nas combinações de elementos étnicos ou religiosos, quanto na de produtos tecnológicos e nos processos sociais modernos e pós-modernos (CANCLINI, 2008).

Para Friedman (1990) tanto a fragmentação étnica e cultural, e o processo de hibridação, quanto a homogeneização modernista são tendências que constituem a realidade global e, desta forma, não devem ser consideradas visões opostas sobre o que está acontecendo no mundo.

Tendo em vista a pluralidade de realidades sociais e globalizações, Santos (2010) ressalta que a experiência em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental reconhece, ou seja, há uma riqueza social sendo desperdiçada. A este respeito, diz que uma vez que as globalizações são feixes de relações sociais, elas envolvem conflitos e, assim, vencedores e vencidos.

2.4 Especificidades da cosmologia Kaxinawa

Até aqui, a presente pesquisa tem levantado questões relativas à produção de *Xinã Bena*, o Novo Tempo para os Kaxinawa do rio Jordão. Este esforço conta com o estudo cuidadoso da história deste povo que, certamente, encontra-se intimamente atrelada à sua relação com a sociedade envolvente. A construção deste novo momento faz parte de uma conjuntura regional, nacional e internacional, em que se deve considerar aspectos do desenvolvimento, como visto, e dos processos de globalização e de hibridação da cultura.

A presente dissertação não se propõe enquanto um estudo etnológico, entretanto, está lidando com uma etnia indígena, que possui especificidades em relação à outros povos e, sobretudo, à cultura ocidental. Neste sentido, é importante esclarecer que, quando se fala de uma nova constituição de identidades Kaxinawa não significa atribuir a este processo um caráter de invenção de identidades, uma vez que há entre os Kaxinawa, assim como nos demais ameríndios, uma cosmologia de mundo própria. É sobre esta que este tópico se propõe. Deve-se lembrar que é a partir desta cosmologia que pode haver a tradução de novos conceitos emergentes pois, em algum grau, deve haver uma redefinição ou reinterpretação do modo de ser Kaxinawa, a partir do diálogo com a alteridade.

É neste sentido que McCallum (2001) diz que em seu estudo sobre os povos amazônicos aprendeu o quão é falsa a ideia do “nobre selvagem”⁶ que vive nas Américas. Para a autora, os habitantes da floresta, tais como os Kaxinawa, possuem autenticidade, assim como os humanos, e possuem um estilo de vida e de pensamento grandiosamente original e criativo.

Diante destas questões, o leitor deve considerar que, há uma importante distinção entre a cosmologia do ocidente, moderna, e a ameríndia, do qual faz parte o sujeito da presente pesquisa. Viveiros de Castro (1996) destaca como ponto de contraste entre estas concepções a distinção entre

⁶ Jean-Janques Rousseau (1755) introduziu o pensamento idealista do “nobre selvagem” em que os ameríndios são considerados puros, naturalmente bons, vivem em comunhão com a natureza.

natureza e cultura. Enquanto o ocidente possui um pensamento “multiculturalista”, que se apóia na unicidade da natureza e na multiplicidade das culturas, a cosmologia ameríndia supõe uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos em que, a cultura é a forma universal e a natureza a forma do particular.

Levi-Strauss (1964) afirma que a diferenciação entre natureza e cultura é tema comum, e importante foco, da mitologia ameríndia. Nesta, fica evidente a atribuição de uma condição comum aos homens e animais: a humanidade. Ao contrário do pensamento ocidental, evolucionista, a cosmologia ameríndia não diferencia o humano a partir da animalidade e compreende uma condição comum com os animais, a própria humanidade. É neste sentido que Phillippe Descola afirma que “o referencial comum a todos os seres da natureza não é do homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA, 1986, p. 120).

À esta ontologia ameríndia, chamada de animismo, percebe-se a atribuição de um caráter social às relações tanto humanas, quanto não humanas, em que considera que os animais estão imersos no mesmo meio sociocósmico que os humanos. Apesar desta semelhança, a cosmologia ameríndia considera somente o grupo a que pertence como aquele que encarna a humanidade. Nesta visão, os estrangeiros ocupam o mesmo lado da fronteira que separa os humanos dos animais e espíritos, a cultura da natureza e da sobrenatureza (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Ao contrário do animismo, o naturalismo atribui um caráter natural às relações entre a natureza e a sociedade, ou seja, as relações sociais, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só existem na sociedade humana. Nesta perspectiva, a interface entre a natureza e a sociedade encontra-se regulada pelas leis naturais da biologia e da física. Os humanos são considerados organismos vivos que interagem de forma ecológica com outros corpos-objetos, ou corpos e forças, todos regulados pelas forças naturais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Para melhor entender esta distinção, faz-se importante destacar que, as categorias de natureza e cultura dos ameríndios não dizem respeito ao mesmo conteúdo e estatuto dos ocidentais, elas manifestam o que o autor chamada de “qualidade perspectiva”, ou perspectivismo. O pensamento ameríndio considera a existência de diferentes espécies, sujeitos humanos e não humanos que apreendem o mundo através de pontos de vista distintos, configurado por contextos relacionais e perspectivas móveis.

Aqui, a posição de sujeito só é possível, quando há a capacidade de intencionalidade consciente, um poder de agencia ou ponto de vista. É, assim, por atribuir tais capacidades aos não humanos, que a cosmologia ameríndia considera os animais e espíritos como pessoas, dotados de humanidade. Porém, Viveiros de Castro (1996) esclarece que, o pensamento animista é menos uma projeção do humano sobre o anima do que uma equivalência real entre as relações que humanos e

animais mantêm consigo mesmos.

É neste sentido que, no que tange a constituição da identidade cultural Kaxinawa, Lagrou (2007) ressalta que, assim como para a maioria dos ameríndios, o mundo Kaxinawa é caracterizado pela possibilidade de transformação dos seres em outros seres. A alteridade possui, neste sentido, importante centralidade na constituição do eu, em que todas as pessoas estão a caminho de se tornarem outra.

Nesta cadeia de sucessivas possibilidades de se transformar na alteridade, “o outro é sempre de alguma maneira reconhecido como parte do eu num sentido temporal assim como constitutivo (...) a produção da sociedade Kaxinawa consiste em um tipo de *domesticação, familiarização* ou *sedução* da alteridade” (Lagrou, 2007, p.63).

As transformações da forma possuem, neste contexto, grande importância, uma vez que, cada forma assumida pelo ser possibilita o acesso e a atuação no mundo. Lagrou (2007) acrescenta que, é através do controle da forma que a sócio-cosmo-política Kaxinawa está fundamentada. As transformações das identidades Kaxinawa acompanham tanto as mudanças de hábitos, de relações, dos corpos e dos pensamentos.

No que diz respeito aos corpos, Viveiros de Castro (1996) diz que há, nas ontologias amazônicas, uma noção de “roupa”, um processo de metamorfose possibilitado pela onipresença do “mundo transformacional”. Para os ameríndios, os animais possuem uma intencionalidade e consciência idêntica à humana e se vêem como humanos. Seu corpo é como uma “roupa” que esconde uma forma humana sob a máscara de animal, que só é visível a partir do ponto de vista da própria espécie ou de seres capazes de contato com esse “mundo transformacional”, como os xamãs.

Sobre a capacidade de comunicação com outras dimensões, Sztutman (2005) e Viveiros de Castro (2000) ressaltam a importância das reflexões sobre o xamanismo ameríndio partirem de uma compreensão cosmopolítica do espaço, uma vez que domínios além do humano povoam as subjetividades produzidas. As relações, neste sentido, vão além, alcançando domínios de agentes sobrenaturais, invisíveis, micro e macroscópios. No que diz respeito ao desempenho desta função, pode-se destacar entre os Kaxinawa o *mukaya*, o xamã por excelência. Lagrou (2007) diz que, de acordo com seus informantes, o *mukaya* pode realizar a comunicação com outras dimensões e seres e, assim, obter informações sobre doença, cura e eventos futuros.

É neste sentido que, o xamã adquire a capacidade privilegiada, de acordo com Sztutman (2005), de se comunicar com agências humanas e não humanas, tornando-se um mediador da rede de relações entre as duas realidades. Para Carneiro da Cunha (1998) o privilégio do xamã advém de sua ação política, em que desenvolve uma atividade de tradução dos aspectos da realidade

sobrenatural para a realidade sociopolítica. Neste processo, faz-se necessário produzir uma inteligibilidade – apreender a informação e interpretá-la, inserindo-a na ordem das coisas.



FIGURA 05: O poder da transformação

FONTE: Bane Sales

Aqui, faz-se importante enfatizar a função social do xamã enquanto um tradutor de mundos, um comunicador, capaz de facilitar a compreensão dos elementos que compõe o espaço cosmopolítico local. Apesar disto, não basta tal característica de tradutor para que o aprendiz se torne um xamã, uma vez que para os Kaxinawa a percepção da onipresença das agências sobrenaturais, *yuxin* e *yuxibu*, não é privilégio do xamã, já que todos podem perceber os efeitos de tais agências no cotidiano (LAGROU, 2007).

A autora revela que os Kaxinawa dizem ter perdido todos os seus xamãs, porém, por possuírem uma lógica dualista de pensamento, a existência de xamãs pode ser declarada em um outro contexto, até mesmo pela mesma pessoa. Para Lagrou (2007) esta lógica dual, em que uma hora se aponta a presença e, em outra, a ausência, é uma dinâmica da política do poder, do conhecimento e dos papéis sociais publicamente reconhecidos.

No pensamento Kaxinawa a política de poder diz respeito ao poder da transformação. Os seres espirituais, *yuxin* e *yuxibu*, estão sempre à procura de obter uma forma, transformando-se em algo diferente, e desta forma, possuem poder e podem produzir estados animados na mente das pessoas. Esta capacidade dos seres espirituais, o poder da transformação, está presente no processo de tornar-se xamã e configura uma relação de predação

Esta relação pode ser compreendida no processo de se tornar um *mukaya* em que há a implantação do “amargo”, *muka*, pela agencia sobrenatural, o *yuxin*, no corpo do xamã. A implantação do veneno configura uma relação de poder em que o aprendiz terá que transformar a relação potencialmente predatória, a implantação do veneno, em uma relação produtiva. O grau em que a relação predatória acontece, de maneira controlada ou descontrolada, produzirá a

transformação do aprendiz, tornando-se um xamã *mukaya*, aquele com o amargo, ou, se não for bem sucedida, produzirá comportamentos “estranhos”, desajustados socialmente (Lagrou, 2007).

É neste sentido que a autora afirma, como anteriormente citado, que “a produção da sociedade kaxinawa consiste em um tipo de *domesticação*, ou melhor, *familiarização* ou *sedução* da alteridade”(Lagrou, 2007, p.63). A possibilidade de transformar as intenções agentivas de predação em um nova maneira de relacionar-se, torna-se um processo de produção de novos seres em que a alteridade é produzida pela semelhança, e vice-versa.

Fica evidente, assim, o caráter relacional da produção de uma compreensão do mundo, semelhança, alteridade e identidade, entre os Kaxinawa. É a partir desta perspectiva que Lagrou (2007, p. 80) afirma que, “(...) o agir no mundo pelos Kaxinawa sempre foi movido pelo fascínio pelo outro, significando um processo de predação, incorporação e transformação do que era do outro”.

O fascínio pelo outro citado pela autora, torna-se uma fonte de poder uma vez que atrai para perto de si agências que poderiam protagonizar uma relação de predação. A possível predação causada pela presença da alteridade, enquanto pessoas “de fora”, tais como estrangeiros e pessoas das cidades, é seduzida e transformada, podendo produzir, naquele que poderia vir a ser o inimigo, a vontade de colaborar e de se tornar um aliado.

É importante destacar que, de acordo com Vilaça (1992) a visão de mundo perspectivista dos ameríndios, caracterizada, sobretudo, pela possibilidade de transformação dos seres em outros seres, enfatiza a inversão dos pontos de vista relativos à relação entre predador e presa, onde a caça se torna caçador. A este respeito, Lagrou (2007) diz que entre os Kaxinawa tal inversão não ocorre de forma aleatória e a isto atribui a importância dada, pelos ameríndios, ao corpo.

No que tange o processo de transformação, Viveiros de Castor (1996) afirma que as roupas e máscaras de animais, usadas pelos xamãs em rituais, funcionam como instrumentos de deslocamento metafísico, capazes de transformar a identidade daquele que as utiliza. É neste sentido que, as “roupas” de animais não são meros disfarces, como às fantasias de carnaval, e sim um equipamento, dotado de afecções e capacidades, característicos do próprio animal.



FIGURA 06: “Roupa”

FONTE: Bane Sales

No que diz respeito à corporalidade ameríndia, o autor diz haver uma ênfase nos processos de fabricação contínua do corpo. Há nestes processos, uma compreensão de que o parentesco é criado, também, a partir da consubstancialização, assim, a semelhança é fabricada através da partilha de alimentos, fluidos corporais e sexuais.

Lagrou (2007) diz que quando os ameríndios se referem ao corpo, estão se referindo ao “eu” e às transformações do corpo. Neste sentido, a autora diz que o “eu” Kaxinawa é constituído pelos laços de parentesco criados com o tempo, através da convivência, da partilha de banhos, medicinas, pinturas corporais, substâncias:

A mais inclusiva autodefinição para os Kaxinawa é *mukun yuda*, que significa uma pessoa que pertence ao “nosso mesmo corpo”: um corpo que é produzido coletivamente por pessoas que vivem na mesma aldeia e que compartilham a mesma comida. São os parentes próximos que provocam um forte sentimento de pertencimento a um grupo e, quando estão ausentes, é sentida sua falta, expressa pelo termo *manuaii*, palavra usada para definir a saudade de um parente próximo do mesmo modo que se designa a sensação física e vital da necessidade de água (LAGROU, 2007, p.163)

De acordo com Kensinger (1995), entre os Kaxinawa a fabricação do parentesco também ocorre através da partilha de mulheres, em que cada aldeia é composta por duas patrinhagens, conectadas pela perpetuação da troca de irmãs. De acordo com o autor, a sociedade Kaxinawa é dividida entre duas metades, que também são divididas pelo sexo. Os segmentos dos homens são chamados de *inubake* e *duabake* e respectivamente os segmentos femininos são chamados de *inanibake* e *banubake*.

É a partir destas metades que a sociedade Kaxinawa está estruturada. Em cada aldeia deve haver dois homens centrais, da mesma geração, pertencentes às metades diferentes. Estes dois homens centrais devem trocar irmãs, para o casamento, e produzir filhos e, assim, criar uma “molécula” de organização social.

É interessante notar que esta divisão de metades não só está presente, como fundamenta o

pensamento Kaxinawa, que se baseia em uma dialética de oposição. Tal pensamento aparece como foco na vida social deste povo, tais como nas tensões do cotidiano, tensão entre demandas sociais e desejos individuais, sócio centrismo e egocentrismo (KENSINGER, 1995).

Ainda de acordo com o autor, há na sociedade Kaxinawa uma aparente dominação da mulher pelo homem, que está diretamente relacionada à artificial escassez de carne e na sexualidade feminina. Há um alto valor atribuído à caçada e à carne, uma vez que desempenha funções sociais e é a característica central da identidade masculina. O sucesso do homem enquanto bom caçador traz tranqüilidade ao seu casamento.

De acordo com McCallum (2001), a distinção entre “homem” e “mulher” na estrutura da vida social ameríndia não define, necessariamente, uma estrutura de poder. Na sociedade Kaxinawa, o homem, e a própria mulher, não consideram que a mulher é dominada pelo homem. Os papéis sociais dos homens seriam explicados através da atribuição de qualidades tais como: serem maiores, mais fortes e falarem melhor em público.

Kensinger (1995) diz que a divisão do trabalho na sociedade Kaxinawa está baseada no fato do homem ter pênis e a mulher ficar menstruada. O autor chama atenção à importância atribuída à menstruação, ao invés da característica feminina de dar a luz aos filhos, como uma definição da feminilidade. É neste sentido que, os Kaxinawa consideram que antes da menarca e a partir da menopausa as mulheres não são “totalmente mulheres”. O fato de não menstruar às atribui a incapacidade de cuidar das crianças.

Além disto, a aparente dominação, da qual fala o autor, está baseada no fato de que a caça é uma atividade econômica exclusivamente masculina, e possui alto valor e função social. O valor atribuído à carne diz respeito a esta fazer parte da cultura tradicional, possuir um gosto bom, ser um veículo de criação, manutenção e facilitação das relações sociais e ser o produto da atividade de caçada.

A presença da caça também determina o local onde o grupo social formado deve morar, o local deve conter espaço suficiente para as plantações e para a existência de um ecossistema diverso, com nichos ecológicos capazes de atrair os animais que são alvo de caça, para que cada homem adulto tenha seu território de caçada. Além disto, a comunidade local, a aldeia, deve ser grande o suficiente para se auto propagar e para que tenha pessoas com o conhecimento necessário para realizar rituais, curar doenças e lidar com as forças sobrenaturais (KENSINGER, 1995).

O autor complementa que, idealmente, a comunidade local Kaxinawa é socialmente, politicamente e economicamente autônoma, funcionando como um microcosmos da sociedade, que funciona como uma unidade social fechada, porém com fronteiras mal definidas. Por viverem em aldeias ao longo de um mesmo rio, existe entre as comunidades locais interação e casamento entre

si, que definem o espaço social Kaxinawa através da filiação nas aldeias. É importante salientar que, assim como a grande sociedade, as aldeias possuem divisões em duas metades femininas e duas masculinas, que funcionam como uma “cola” unindo as unidades autônomas (KENSINGER, 1995).

Segundo Overing (1991) a visão social ameríndia, bem como seu senso de comunidade, muitas vezes expressa a falta de estruturas de hierarquia, assim como, de instituições de coerção. Apesar da noção indígena de comunidade ser dificilmente compreendida aos olhos das categorias sociais e políticas ocidentais, deve ser entendida como capaz de representar credo político com intenção moral e estética e, assim, de organização social.

Neste sentido a autora comenta: “O viés mais relevante é o da hierarquia: os antropólogos tendem a entender hierarquia ou instituições de coerção e subordinação muito mais facilmente do que o fazem quanto a estruturas de igualdade ou instituições de cooperação e paz” (OVERING, 1991, p.9).

A autora cita Pierre Clastres, que falava da não associação de lideranças à instituições de coerção, ao defender a idéia de que a informalidade pode ser um credo político, um valor social e estético, através de um senso de “fluidez estrutural”. A partir desta concepção, pode-se perceber que nas sociedades ameríndias as instituições de igualdade, bem como a idéia de comunidade, e sua criação, são mutuamente constitutivas.

Neste sentido, Kensinger (1995) afirma que na sociedade Kaxinawa a força física é considerada como uma grande ofensa. Neste grupo, nenhuma pessoa, seja ela homem ou mulher, adulto ou criança, tem o direito de forçar outra a obedecer um comando, mesmo se a pessoa escolher não obedecer. De acordo com os informantes do autor, as lideranças, *xanen ibu*, raramente levantam a voz para brigar com seus parentes. Quando é necessário chamar a atenção, eles falam de maneira suave e nunca demais e, ainda, possuem um julgamento imparcial, mais pragmático do que idealista.

Além disto, os informantes frequentemente atribuem às lideranças qualidades tais como ser legal, inteligente, confidente, bom caçador e generoso com sua comida, quando há algo de grande importância ao bem-estar da aldeia, a liderança é firme e forte, e sabe usar os poderes dos reinos invisíveis adequadamente. Segundo Kensinger (1991), se o *xanen ibu* está ausente da aldeia, por mais de poucos dias, pode-se notar uma diferença na emergência de problemas.

Neste sentido, o autor afirma que a comunidade parece ser imperceptivelmente influenciada pela presença da liderança na aldeia. A liderança do chefe é sutil e astuta, uma vez que ele lidera através de uma suave persuasão e tranquilo exemplo. Desta forma, a habilidade da liderança não é a da coerção e sim da persuasão, através de sua capacidade de liderar seus parentes gentilmente rumo

ao consenso. Além disto, o chefe é formalmente reconhecido pelas pessoas de fora, tanto indígenas quanto não indígenas. Estes, quando chegam na aldeia vão, geralmente, até o local onde estão a liderança e seus parentes (KENSINGER, 1995).

Para Overing (1991) o que o pioneirismo de Goldman definiu como “estilo de vida” (ao se referir ao senso de comunidade Cubeu, traduzido como entendimento político e moral da construção de comunidade) pode ser, também, referido como pertencente à esfera do “conhecimento produtivo (ou estético)”.

Esta categoria ameríndia de conhecimento está, para a autora, articulada a uma teoria do trabalho e da criatividade, uma vez que é capaz de permitir a manutenção da comunidade e prover a força criativa para a sua continuidade. No que tange a categoria de conhecimento produtivo, estão incluídas as capacidades que permitem o uso dos recursos, bem como, as que permitem a habilidade de viver de forma pacífica e social, nas relações sociais do cotidiano.

É neste sentido que, a “estética da produção” se refere à produção e à vida comunitária ameríndia, focando as estruturas igualitárias e o conhecimento produtivo. Para Goldman (1963) o índio percebe que somente através da autonomia pessoal o social pode existir, de forma que não haja prioridade de um sobre o outro.

Neste sentido, o social aparece como o meio de cercear relações de subordinação, através da liberdade. Há, assim, um senso de complementariedade em que o senso de comunidade contem, de forma igualitária, tanto o desejo por “laços” sociais quanto o de autonomia pessoal. Sobre isto, Overing (1991, p.9) afirma:

À diferença da tendência social que, no pensamento político e sociológico ocidental, equaciona o “social” com a limitação imposta por uma coletividade e com relações de dominação, os índios das terras baixas, em sua teoria política, tendem a insistir no oposto, onde o “social” (ao menos em sentido positivo, tal como expresso pela relação de vida comunitária) é visto como o meio pelo qual as pessoas podem ativamente evitar o estabelecimento de relações de dominância.

Overing (1991) esclarece que através da autonomia da relação de trabalho, bem como de seus produtos, os laços de comunidade podem ser alimentados. Uma vez que o partilhar e a generosidade são características pessoais capazes de conferir status, tornam-se valores de comunidade, ligados à afirmação de direitos individuais, e à aquisição de respeito. Como visto anteriormente sobre o papel social da caça e das qualidades das lideranças Kaxinawa.

A isto, a autora acrescenta que entre os ameríndios o que diferencia uma comunidade pobre de uma próspera não é a questão do acúmulo da produção e sim de ânimo. Esta é uma noção que deve ser compreendida não como algo “ideal” e sim como algo que diz respeito à realidade e seu pragmatismo, uma vez é apenas a partir de uma moral alta que as atividades coletivas, inclusive o

trabalho, podem ser realizados.

É neste sentido que a autora destaca como o *insight* mais inovador de Goldman a compreensão de que, a vida social indígena atribui grande importância ao conforto psíquico em suas relações sociais, em especial nas relações de cooperação no trabalho, em que o ânimo é vital à manutenção do senso de coletividade.

Nesta mesma linha Lagrou (2007) reflete sobre a falta de acumulação nas sociedades ameríndias em que, em grande parte, não há sistemas elaborados de troca. A isto relaciona, também, a ênfase dos ameríndios à generosidade enquanto uma prática social, o que torna os sistemas elaborados de troca de valores incompatíveis. O que existe, segundo a autora, é um pensamento sustentado na lógica da predação e da incorporação, o que possibilita o acúmulo de aspectos do outro, dentro de si mesmo.

Lagrou (2007) chama atenção a idéia de que tal especificidade amazônica possa apontar na direção de uma teoria de poder relacionada ao saber. Entre os Kaxinawa, o poder também se encontra relacionado ao poder da transformação. Poder este, também, dos seres espirituais chamados *yuxin* ou *yuxibu*, que podem produzir imagens animadas na mente ou em todo o 'corpo perceptivo' das pessoas. Neste sentido, é importante destacar que a socialidade é compreendida enquanto um processo, cuidadoso, de predação controlada, em que há uma elaboração da sedução enquanto estratégia de alegrar os inimigos predadores.

Desta forma, a teoria de poder relacionada ao saber envolve: o saber fazer pessoas e artefatos, assim como, o saber como trazer os inimigos para perto. Esta dinâmica de sedução pode ser evidenciada na prática ritual Kaxinawa em que há uma estética elaborada à atração dos inimigos mitológicos que, uma vez perto, serão cativados e se tornarão alegres e, conseqüentemente, terão vontade de colaborar voluntariamente (LAGROU, 2007).

É neste sentido que Overing (1991) diz que o manejo do ânimo, ao invés das hierarquias de dominação e subordinação, torna-se um elemento da política ameríndia. Uma vez que é capaz de criar um moral alto, o ânimo cria a coletividade dos membros da comunidade e, assim, o trabalho, já que não utiliza a relação comando-obediência e sim o valor da autonomia pessoal. É neste sentido que a função da liderança é, dentre outras, estabelecer um moral alto entre os membros da comunidade.

No que tange as relações de trabalho, Overing (1991) afirma que na grande maioria das comunidades indígenas o trabalho é entendido como uma manifestação do saber produtivo, uma capacidade criadora, que confere o poder de criação de ornamentos e de meios materiais de transformação dos recursos da terra, como a produção agrícola. Neste sentido, a beleza das capacidades criadoras atribui beleza aquele que faz, assim como assinala sua perícia no trabalho e,

desta forma, sua autonomia pessoal.

No entanto, a autora enfatiza que o propósito de tais habilidades está diretamente relacionado à ação social voltada à produção e reprodução da comunidade, através da criação de relações pessoais agradáveis. É neste sentido que o saber produtivo, e a beleza e criatividade nele valorizadas, diz respeito a uma “estética social” do senso de comunidade indígena, que permite a construção e a manutenção desta.

De acordo com Lagrou (2007), o saber produtivo da arte Kaxinawa não funciona a partir da separação entre a vida cotidiana e o saber artístico, como no pensamento ocidental de herança evolucionista. É importante destacar que a escala valorativa do mercado das artes e dos museus não pertence, necessariamente, ao universo das intenções e valores nativos já que, este pode visar a objetivos além da conquista de vitalidade ou afirmação de identidade e autenticidade, tão presentes na atualidade em que a afirmação identitária de populações nativas no mundo inteiro passa cada vez mais pela visibilização da cultura.

No que tange o poder de criação de ornamentos, os artefatos possuem poder de agência, se tornam seres em si mesmos, não uma agência secundária. Em Kaxinawa, o termo utilizado para designar ornamento, *dau*, também é utilizado para se referir a remédio e encantamento. Estes podem ser usados tanto para curar e embelezar quanto para enganar e matar. Um líder de canto utiliza uma roupa com desenhos, *kene*, e é decorado com penas, que são *dau*. Desta forma, o cantador está com o encantamento, uma vez que os ornamentos aumentam a eficácia do ritual, dentre estes também estão as plantas perfumosas, a pintura corporal feita com jenipapo e urucum, colares epulseiras de sementes, algodão, dentes e miçanga (LAGROU, 2007).



FIGURA 07: *Dau e Kene*
FONTE: Arquivo pessoal Castor (2011)

A agencia do desenho é considerada própria do desenho e estes são formas da linguagem

utilizadas para ligar universos e abrir caminhos para a transformação do “corpo perceptivo”. O grafismo estabelece relações entre corpos e pessoas, funcionando como uma espécie de malha protetora e, assim, age sobre o mundo social e guia o mundo das visões, tornando visíveis as redes de relações. É neste sentido que a autora afirma que a arte é, para os Kaxinawa, incorporada, assim como a memória e o conhecimento.

Faz-se importante mencionar que existem diferentes ritos que marcam o ciclo vital Kaxinawa, dentre estes são centrais o *Katxanawa*, o rito da fertilidade em que os nativos cantam e dançam em roda invocando o espírito dos legumes, e o *Nixpupima*, o rito de passagem de meninos e meninas que já trocaram os dentes de leite. Há também o rito para aprender as cantorias, que está associado ao poder do japim, pássaro que imita o som de todos os pássaros, e de iniciação feminina na tecelagem, em que as mulheres cantam pedindo aos *yuxibu*, seres não-humanos donos dos desenhos, o seu aprendizado. É nesta mesma linha que, os desenhos, enquanto linguagem dos *yuxibu*, remetem aos seus donos. De acordo com Lagrou (2007) os rituais Kaxinawa possibilitam a mudança de perspectiva e atuam de forma a controlar a fluidez e fertilidade dos poderes “sobrehumanos”. São momentos de acesso ao espaço cósmico, o que possibilita uma maior consciência de todos os outros possíveis mundos e corpos a serem vividos.

No que tange a fluidez da forma perceptível, em que os conceitos de poder e de agência estão imbrincados, faz-se importante mencionar que para os Kaxinawa a agência da cobra jiboia possui grande destaque. De acordo com a autora, à ela é atribuído o aumento da capacidade de produzir visões e do conhecimento das mulheres de gerar desenhos que, por sua vez é a condição para gerar qualquer tipo de forma. Foi também o *yuxibu* da jiboia que ensinou ao homem os conhecimentos necessários ao preparado da bebida *Nixi Pae*⁷, a ayahuasca, bem como de seu uso ritual.

Como no pensamento Kaxinawa a matéria é o veículo do *yuxin*, os animais que possuem *yuxin* de poder podem ser mortos com a finalidade de possibilitar a comunicação com seu *yuxin*. Como exemplo de portadores de *yuxin* poderoso, pode-se citar a jiboia, o japim, e substâncias do reino vegetal, tal como raízes e plantas capazes de alterar a percepção. Nestas estão a ayahuasca e o tabaco, utilizado junto com cinzas de árvores para fazer o rapé, além de uma imensa diversidade de extratos de plantas usadas para espremer nos olhos, como a *sananga*, utilizada pelos caçadores e o *bawe*, utilizado pelas mulheres para inspirar a criação de desenhos.

Os conhecedores das plantas medicinais lidam com o mundo dos *yuxin* e são chamados de

⁷ A ayahuasca é um chá produzido através do cozimento da folha Chacrona, considerada o aspecto feminino da mistura, a “Rainha”, e o Jagube, um cipó amazônico que compõe o aspecto masculino. Os Kaxinawa, e outros povos indígenas do Acre, utilizam o chá enquanto uma medicina espiritual, conhecida pelo nome de *Nixi Pae*.

dauya, que denota “aquele com o remédio” ou “aquele como o veneno”, seguindo a lógica do pensamento dualista Kaxinawa, que deve ser compreendido a partir do ponto de vista do perspectivismo ameríndio (LAGROU, 2007).



FIGURA 08: Medicinas da floresta: rapé e raiz utilizada como colírio

FONTE: Arquivo pessoal, Castor (2011)

É interessante destacar que os Kaxinawa, assim como a maioria dos ameríndios, utilizam a conquista sobre os inimigos como fonte de inspiração da arte, estes podem ser humanos ou sobrenaturais, como a jibóia mítica. Cabe destacar que a jibóia, ou a “cobra grande”, no caso dos povos do alto Rio Negro, aparece na arte ameríndia como a responsável pelos diferentes desenhos usados na cestaria, tecelagem e pintura. Já o *Inka*, que também possui a duplicidade de ser tanto um canibal avarento, quanto o cônjuge provedor, aquele que alimenta, é considerado não o dono dos desenhos e, sim, da arte de desenhar com miçangas e o corpo (LAGROU, 2007).

No que tange às miçangas, a palavra utilizada para designá-las, *mane*, também designa bens imperecíveis, tais como o metal, por exemplo, panelas, e as contas brilhantes possuídas pelo deus *Inka*, presentes na mitologia Kaxinawa. Neste sentido, faz-se interessante notar que tais bens estão associados ao desejo, expresso tanto em cantos quanto no mito, de estabelecer contato e troca com estrangeiros. De acordo com Lagrou (2007), para os Kaxinawa, o próprio ser da arte e do agir no mundo é, e sempre foi, movido pelo fascínio pelo outro.

É neste sentido que as identidades são construídas em um constante processo de mimese e alteridade, em que implica um processo de predação, incorporação e desfazer e refazer o outro dentro de si. Para a autora, o desenho Kaxinawa, por possuir grande fluidez de possibilidades e formas, pode servir como uma metáfora chave para as reflexões voltadas à produção da identidade a partir da alteridade, do pensamento Kaxinawa.

2.5 Brasil: processos de significação

Uma vez que parte da etnologia Kaxinawa foi explicitada, a dissertação voltará a refletir sobre a relação deste povo com os não-indígenas. É neste sentido que se explorará, sob a

perspectiva psicossociológica, o contexto em que a produção de significados sobre os povos indígenas tem sido historicamente, construída.

Considerando o que foi denominado de sociologia das ausências por Boaventura Santos (2010), o hemisfério Sul do planeta foi constituído simbolicamente, sob a perspectiva eurocêntrica, como o local do não civilizado, do selvagem e do natural. Pode-se perceber, assim, a significação do Brasil no imaginário social dos países do hemisfério Norte como o lugar dos primitivos, florestas, animais e pobreza.

Apesar destas contribuições, como visto anteriormente, as representações estão em constante transformação e a percepção e representação do Brasil também. O Brasil tem sido protagonista nos debates internacionais sobre a crise socioambiental e isto pode estar relacionado ao fato do país abrigar em seu território a maior biodiversidade do mundo, possuir reservas de solos agriculturáveis e a possibilidade de transformar em culturas os extensos pastos (SACHS, 2004).

De acordo com Monteiro de Castro (2007), o futuro do Brasil está ligado à Amazônia uma vez que ela reúne condições de ser no século XXI uma das principais regiões produtoras de riquezas do planeta. Sachs (2004) complementa este raciocínio ao afirmar que a fronteira agrícola do país pode avançar e ao mesmo tempo manter as florestas intocadas, por meio do respeito às regras de manejo ecologicamente sustentável dos recursos naturais.

Além da referida biodiversidade, o Brasil também é portador de grande diversidade étnica e racial. Da Matta (1981) afirma que o plano de desenvolvimento do Brasil deve considerar o reconhecimento do país enquanto um país mestiço e multiétnico. No que se refere à produção das identidades brasileiras, o país abriga grupos brancos, negros, indígenas e orientais. O próprio slogan do Governo Federal “Brasil, um País de todos” e as diferentes cores das letras que o compõem (BRASIL, 2007), procuram refletir uma imagem de reconhecimento do país enquanto um “território de diferenças” em que a diferença e a mistura se tornam uma característica da identidade do país.

Por outro lado, no que tange a Amazônia brasileira, Monteiro de Castro (2007) diz inexistir qualquer política coerente de desenvolvimento formulada pelo governo brasileiro para a região, apesar da difícil realidade vivida por sua população, imersa no processo de modernização. Para o autor “definir um modelo de desenvolvimento capaz de oferecer um elevado padrão de vida às populações e, ao mesmo tempo, manter as características do estilo amazônico é um desafio que exige uma política criativa e uma coerente ação do Estado” (MONTEIRO DE CASTRO, 2007, P. 19).

Apesar do cenário de diversidade étnicas e raciais do país, que possui cerca de 192 milhões de habitantes, destacando-se como a quinta nação mais populosa do país (IBGE, 2010), determinados grupos sociais podem, como alerta Santos (2010), sofrer a produção de invisibilidade.

Ou mais ainda, serem representados através de imagens, propagadas também nos meios de comunicação, que conduzem a uma interpretação equivocada de homogeneidade desses grupos, ao ignorar as diferenças e especificidades que cada um destes possui.

2.6 As representações do senso comum sobre os povos indígenas

Apesar do crescente interesse global para as questões relativas à Amazônia e o desenvolvimento socioambiental, o senso comum desconhece a enorme diversidade dos povos indígenas que a habitam, assim como os processos históricos nela vividos e suas realidades atuais. Para a Fundação Nacional do Índio – FUNAI (2010), as populações indígenas são vistas pela sociedade brasileira ora de forma preconceituosa, ora de forma idealizada.

Se para população urbana prevalece uma visão ingênua, em que o imaginário social habita um passado remoto que considera o povo indígena em vias de extinção – considerados como os primeiros habitantes das terras brasileiras que sabem conviver com a natureza sem depredá-la –, para as populações rurais, os índios são "ladrões", "traíçoeiros" e "preguiçosos" (FUNAI, 2010).

É comum a produção de todo tipo de desqualificação dos indígenas através da dominação política, ideológica e econômica das elites municipais, interessadas em invadir e explorar os recursos naturais do território indígena, tais como madeira e minérios (FUNAI, 2010). O imaginário social acerca do índio, como uma categoria social primitiva e de inferioridade, foi construído historicamente até mesmo com a ajuda do material didático disponível às escolas⁸.

Através destas contribuições, fica evidente que os indígenas brasileiros, em pleno século XXI, parecem ainda ocupar um lugar de homogeneidade e de inferioridade no imaginário social. A famosa expressão “programa de índio” evidencia o preconceito, uma vez que é utilizada para denotar algo sem graça, chato ou entediante. Esta produção, como visto, faz parte de uma dinâmica de poder, a qual Santos (2010) tem denominado de ótica social da invisibilidade. Esta lógica move-se no campo das experiências sociais e pode ser superada através de uma sociologia das ausências, que é baseada em:

Uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe (...) O objetivo da sociologia das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças (SANTOS, 2010, p. 102).

Seja como produto da falta de conhecimento das sociedades ou da ausência, ao longo da

⁸ Ao perceber a disseminação de tais idéias pelas próprias instituições de ensino, a FUNAI tem elaborado diversos projetos, como "O índio na literatura infanto-juvenil no Brasil", em que oferecem oficinas, apresentações teatrais, exposições, rodas de leitura e outras atividades, direcionadas tanto aos professores quanto aos alunos, com o objetivo de despertar a sociedade para a riqueza da diversidade das diferentes tradições culturais indígenas (ISA, 2010).

história, de políticas públicas voltadas ao reconhecimento deste grupo social, a figura dos indígenas se tornou ativamente produzida como homogênea ou não existente. Quando reconhecida parece, ainda, ocupar o distante lugar de inferioridade, do primitivo e do “bom selvagem”, a que o Brasil foi referido.

Para o idealizador do desenvolvimento endógeno, Pham Nhu Hô (1988), há a produção de uma fantasia sobre a alteridade, em que o hemisfério Sul se tornou o local dos etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados pelas rupturas e deslocamentos da modernidade. Para o autor trata-se de uma “fantasia colonial` sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como ‘puros` e de seus lugares exóticos apenas como ‘intocados’ ” (HÔ, 1988, p. 80).

A este respeito, Hall (2006) acrescenta que, a tendência à homogeneização global caminha lado a lado à fascinação pela diferença e pela mercantilização da etnia e da alteridade. Ou seja, o modelo de desenvolvimento regido pelas regras do mercado tem contribuído com o fortalecimento da produção de invisibilidade as realidades sociais existentes.

As contribuições de Santos (2010) e Hô (1988) denunciam a produção de uma representação baseada em uma história morta, congelada no século XVI e produzida sob o olhar do colonizador. A história contada sob o ponto de vista dos povos indígenas brasileiros praticamente inexistiu no século XX, permanecendo a “fantasia ocidental” e a lógica do pensamento colonizador como o fio condutor das representações sobre estes povos.

Apesar deste olhar construído historicamente, o final do século XX e as primeiras décadas do século XXI, evidenciam a crise socioambiental global e a necessidade de se avançar os planos de desenvolvimento, através de diretrizes sustentáveis e localmente definidas. Neste sentido, tanto o avanço tecnológico da época, como a fluidez das fronteiras e das identidades, apresentadas pelos autores, possibilitam a produção de novas representações às realidades existentes.

Neste sentido, o aumento da visibilidade internacional da Amazônia e de seus povos, como consequência do crescente debate sobre a crise socioambiental no século XXI, é, certamente, capaz de produzir novas representações e identidades para estes grupos. No que tange a realidade de determinados grupos indígenas brasileiros, as políticas públicas e a inserção das tecnologias audiovisuais têm proporcionado avanços ao seu “aparecimento”⁹.

É neste sentido que Carneiro da Cunha (1998) revela que na década de 1990 houve um crescimento do xamanismo nas cidades através de grupos urbanos do tipo nova era, e que assim, também cresceu um movimento inovador de valorização da cultura indígena que, começava a se

⁹ Pontos de Cultura Indígena. Ministério do Meio ambiente. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2010/12/06/pontos-de-cultura-indigena-2/> Acesso em: 10 de fevereiro de 2011.

propagar tanto dentro das cidades quanto nas aldeias indígenas. Neste movimento, os Pano, grupo do qual os Kaxinawa fazem parte, tem se destacado. Há a partir do século XXI um movimento crescente da promoção de festivais culturais anuais de diferentes etnias do Acre, como dos Yawanawa, dos próprios Kaxinawa e Kuntanawa, e do etno turismo, que tem atraído grupos não indígenas internacionais e nacionais que chegam à procura de obter cura física, emocional e espiritual através das cantorias rituais e medicinas da floresta.

Assim, se o atual século é marcado pela transformação estrutural, pode-se compreender que os Kaxinawa no Jordão inauguram um novo processo de constituição de identidades, uma vez que a constituição desta se localiza no espaço-tempo simbólicos. Como visto, para a antropóloga Els Lagrou (2007) que morou durante dezoito meses entre os Kaxinawa, a identidade, para estes, assim como o corpo, não são questões classificatórias, e sim, relacionais. A pesquisadora chama atenção para o fato de que a alteridade é central à constituição do eu entre os Kaxinawa e que neste processo, a alteridade é produzida pela semelhança, assim como a semelhança pela alteridade.

Lagrou (2007) identificou que para este grupo a existência humana está relacionada ao controle das fronteiras entre fenômenos e estados de ser, que por sua vez gera o equilíbrio entre estabilidade e transformação. Neste sentido, a autora diz que tanto a alteridade quanto a identidade são formadas a partir de um processo dinâmico e temporal, da relação entre forma fixa e não fixa.

Nesta perspectiva, os processos histórico-culturais vivenciados por este grupo, até mesmo antes do contato com a civilização moderna no início do século XX, estão registrados na sua tradição oral e traduzem um processo dinâmico e temporal de transformação. É interessante lembrar que a história Kaxinawa é contada por seus representantes através de períodos distintos, ou divisões do tempo, conhecidos como: “Tempo da Maloca”; “Tempo das Correrias”; “Tempo do Cativo” e “Tempo dos Direitos” (AQUINO & PIEDRAFITA, 1994). Cada período destes representa a produção de representações relativas à diferentes coordenadas de espaço-tempo – diferentes épocas culturais.

Tendo em vista o exposto, é interessante compreender como as especificidades do século XXI produzem um “tempo cultural” que possibilita a produção de novos sistemas de significação, representação cultural e identidades possíveis. Considerando estes aspectos, a constituição das identidades Kaxinawa está, certamente, atravessada pelas especificidades socioambientais e histórico-culturais do século XXI.

É a partir do caráter dinâmico da globalização e dos processos de hibridação que esta disponibiliza, bem como pelas novas coordenadas de tempo e espaço e pela expansão daquilo que se designa como fronteira, que, os Kaxinawa do rio Jordão parecem viver, no século XXI, um novo período histórico-cultural: *Xinã Bane*, o Novo Tempo ou Novo Pensamento/Conhecimento.

Se Xinã Bena designa um novo período histórico para este grupo (IKAMURU, 2011), capaz de sugerir um momento de transformações, de geração de novas representações e de novas configurações das identidades Kaxinawa, este período se torna, certamente, terreno fértil a um estudo que vise ao mesmo tempo proporcionar a necessária visibilidade sugerida pela sociologia das ausências (SANTOS, 2010) e, ao mesmo tempo ser uma investigação sobre as concepções e expectativas de desenvolvimento existentes nesta específica realidade, contida na Amazônia do século XXI.

Capítulo III – Caminhos da Pesquisa

3.1 Fundamentos da Pesquisa

A presente pesquisa está fundamentada em uma abordagem interdisciplinar, de caráter qualitativo. Uma vez que visa buscar respostas para questões muito particulares de uma realidade social, que não podem ser quantificadas, ela pode ser classificada enquanto uma análise qualitativa de caráter exploratório (MINAYO, 1994).

Nesta perspectiva, a pesquisa foi desenvolvida com base em um Estudo de Caso na aldeia Centro de Memória São Joaquim, e da convivência com o povo Kaxinawa – das TIs do Baixo e Alto rio Jordão e Seringal Independência, que formam um complexo desta etnia no município do Jordão, Acre. Como o campo de pesquisa foi um ambiente social que “requer uma relação mais íntima e mais prolongada do investigador na situação pesquisada”, estando associada a “fortes componentes culturais, ideológicos e/ou subjetivos, em que um investigador muito externo à situação não conseguirá captar as nuances do objeto de estudo”, ela se constitui enquanto uma estratégia de pesquisa participante (VASCONCELOS, 2002, p.136).

Para Triviños (1990) o trabalho desenvolvido com base em um Estudo de Caso pode fornecer uma maior aprofundamento do conhecimento de uma determinada realidade social e, assim, pode contribuir na formulação de hipóteses à novas pesquisas.

É neste sentido que, a partir do Estudo de Caso das concepções e expectativas sobre o tema desenvolvimento que a pesquisadora realizou, além de entrevistas, a observação de atividades cotidianas da aldeia, contemplando a dinâmica da vida Kaxinawa. Desta forma, o estudo possui características de um programa etnometodológico que, possui interesse nas conversações dos atores sociais, atribuindo à organização alternada da fala o papel de constituição da conversa como uma forma de consulta. Assim, o texto é o material empírico por excelência, base da descrição, da reconstrução e da interpretação (FLICK, 2009).

Os instrumentos da pesquisa estiveram baseados na pesquisa bibliográfica e documental, na observação simples e participativa e também na realização de entrevistas, informais e semi-estruturadas. Estas foram realizadas com interlocutores locais e institucionais que atuam na região, envolvendo inclusive as lideranças Kaxinawa de outros rios que convergem para participar de atividades político-sócio-culturais no Centro de Memória São Joaquim e em outras aldeias do rio Jordão. Além do uso do diário de campo, houve a gravação em audiovisual de interações sociais Kaxinawa, de forma a facilitar o registro das observações de campo.

3.2 Etapas Metodológicas

3.2.1 Pesquisa bibliográfica e documental

A primeira etapa metodológica consistiu em um levantamento bibliográfico para a compreensão de conceitos pertinentes à pesquisa tais como: cultura, desenvolvimento e identidades encontrados nas teorias psicossociais do desenvolvimento e de sustentabilidade, bem como nos Estudos Culturais e Pós Coloniais. A pesquisadora também se debruçou nos estudos antropológicos, sobretudo os que contemplam reflexões sobre o paradigma da cultura, as políticas indigenistas e a especificidade da etnologia ameríndia e Kaxinawa. Através destas leituras foi possível o levantamento das principais discussões atuais a respeito desses temas.

Além desta, a pesquisa contou com um levantamento documental, com o objetivo de buscar uma maior compreensão do contexto em que o sujeito da pesquisa está inserido. Para essa etapa a pesquisadora fez contato com integrantes da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC), Associação de Seringueiros Indígenas do rio Jordão (ASKARJ) e buscou dados veiculados pelo governo do estado do Acre, bem como através de filmes de autoria Kaxinawa.

Através desses contatos foi possível a leitura bibliográfica de estudos sobre os Kaxinawa, sobretudo, aqueles situados no rio Jordão, bem como os levantamentos de dados atuais da região, realizados pelo Estado do Acre, Comissão Pró-Índio do Acre, Instituto Socioambiental (ISA) e FUNAI.

É importante enfatizar que esta etapa acompanhou todas as demais etapas da pesquisa, ou seja, ocorreu durante todo o processo. E a partir dessas leituras foi possível descobrir novos conceitos e relações a serem problematizados e investigados, quando pertinentes ao estudo do objeto da pesquisa. Para Vasconcelos (2002) a utilização de fontes bibliográficas possibilita a cobertura ampla de fenômenos semelhantes, permitindo uma comparação dos dados e resultados, que ampliam as perspectivas de análise.

3.2.2 A Pesquisa da Campo

A realização da segunda etapa da pesquisa foi o trabalho de campo propriamente dito, assim como o preparo e logística à realização desta atividade. Neste sentido, com base na pesquisa exploratória realizada durante os dias 04 a 26 de janeiro de 2011, em que a pesquisadora esteve durante 22 dias nas aldeias Kaxinawa do rio Jordão, percorrendo toda sua extensão, houve a elaboração do instrumento da pesquisa, uma vez que foi possível identificar a melhor maneira de conduzir a entrevista, o tempo médio de sua aplicação, bem como, a própria funcionalidade do roteiro de perguntas.

Assim, foi possível elaborar o roteiro das entrevistas informais e semi-estruturadas, bem como, realizar um contato prévio com a ASKARJ, para autorização de realização da pesquisa na

Terra Indígena do Baixo rio Jordão, e elaboração dos termos de consentimento informado e de autorização de uso de imagem.

Para o levantamento de dados houve a realização das entrevistas e observação de campo que, de acordo com Becker (1997), são os instrumentos de pesquisa mais utilizados em Estudos de Casos. Assim, a entrevista informal favoreceu a obtenção de informações sobre o que “as pessoas e grupos sabem, acreditam, esperam, sentem e desejam fazer, fazem ou fizeram, bem como suas justificativas ou representações” a respeito do tema abordado (VASCONCELOS, 2002, p. 220).

Durante a Pesquisa de Campo houve tanto a coleta de dados através das entrevistas gravadas, quanto filmagens e observação simples e participante. Na perspectiva, foram registrados na interação pesquisador/pesquisado, aspectos das dinâmicas locais de interesse ao estudo, falas soltas, diálogos entre os atores sociais, e outros aspectos do contato direto com o grupo social estudado, na busca de dados para desenvolver a pesquisa.

O contato foi realizado através da permanência da pesquisadora em campo, possibilitando o diálogo com um perfil diversificado de moradores das aldeias do rio Jordão, contemplando lideranças, professores e jovens indígenas da região, tanto homens, quanto mulheres.

a) Entrevistas

Foi seguindo as diretrizes de Vasconcelos (2002) – que sugere que a elaboração do roteiro de entrevista deve combinar perguntas abertas e fechadas, de modo a possibilitar a fala ampla dos entrevistados –, que o roteiro da entrevista foi elaborado com questões que pudessem servir de direção à compreensão do problema desta pesquisa (APENDICE A). Apesar da elaboração do roteiro de perguntas, foi possível o surgimento de relatos mais livres, que pudessem indicar novas questões que não estivessem no roteiro. Neste sentido, a entrevista informal permitiu maior liberdade às explicações sobre as questões propostas pelo roteiro, bem como uma maior aproximação entre o entrevistador e o entrevistado.

A sugestão do autor foi importante uma vez que, permitiu o aparecimento de novas questões, relevantes para a investigação, assim como, o relato de questões que permitiram maior detalhamento sobre a realidade Kaxinawa do Jordão e, assim, sobre o tema estudado. Neste sentido, o recurso das entrevistas fez-se importante ao fornecimento de dados subjetivos que não poderiam ser obtidos sem seu auxílio e, assim, permitiu abordar o tema da pesquisa segundo a ótica dos próprios sujeitos, os Kaxinawa.

As entrevistas foram gravadas e em seguida foram transcritas, cuidadosamente, e revisadas, pela própria pesquisadora, a fim de garantir a fidedignidade textual e de não haver troca ou não entendimento de nomes e palavras. Uma vez que as entrevistas foram feitas em português, os

indígenas responderam em português mas utilizaram, muitas vezes, palavras e expressões em sua língua, e também fizeram referências à locais, rituais, dentre outras coisas que mereceram ser cuidadosamente compreendidas e transcritas.

Vale salientar que, além das entrevistas foram obtidos materiais tais como, filmagens com depoimentos e registros das atividades culturais, de forma a captar conversações entre os atores sociais, servindo como material empírico da descrição, da reconstrução e da interpretação, como sugerido por Flick (2009).

b) Os sujeitos da Pesquisa

As entrevistas foram realizadas durante dois momentos distintos. O primeiro, em maio de 2011, durante a ida da pesquisadora ao “*Xinã Bena* -I Festival da Cultura Huni Kuin (Kaxinawa)”, que aconteceu na aldeia Lago Lindo, no Seringal Independência, onde permaneceu por 15 dias. A participação neste evento foi de grande importância porque possibilitou a observação participante em um contexto de interação dos indígenas de várias aldeias Kaxinawa entre si, e com não índios; e porque também permitiu a realização de entrevistas com lideranças Kaxinawa dos rios Humaitá e Envira, além do Jordão e do Seringal Independência.

Em um segundo momento já em outubro de 2011, durante a estadia de mais 18 dias no rio Jordão, foram realizadas mais entrevistas, entre estas com três mulheres da etnia e com professores e lideranças do rio Jordão, como Sabino, Itsaka e Tene, e observação participante nas aldeias Centro de Memória São Joaquim e Novo Segredo, aldeias que possuem um Ponto de Cultura Indígena e que são respectivamente a primeira e a última aldeia do rio Jordão. Neste percurso, a pesquisadora saiu de São Joaquim e subiu o rio Jordão, passando por 28 aldeias.

Neste percurso conheceu e desceu nas aldeias: Nova Extrema, Nova Cachoeira, Nova Mina, Boa Vista, onde pernoitou, Xiko Curumim, Flor Floresta, Novo Natal, permaneceu dois dias na aldeia Três Fazendas e mais dois em Belo Monte, além de realizar parada nas aldeias Coração da Floresta e Pão Sagrado. Como a pesquisadora era a única pessoa não Kaxinawa que estava em campo, foi possível a observação de aspectos do cotidiano deste povo, bem como de suas relações sociais e a organização de atividades voltadas às “práticas culturais” nas aldeias.

Nesta etapa, os resultados obtidos através das entrevistas anteriores foram apresentados e debatidos com a comunidade Kaxinawa na aldeia Novo Segredo e com moradores de São Joaquim, a fim de realizar um processo de troca, ou seja, de feedback. Para Becker (1997), este procedimento é um compromisso ético do pesquisador.

Durante o período das duas etapas da pesquisa de campo, que totalizaram 33 dias, foram entrevistados 15 (quinze) indígenas do povo Kaxinawa. Dentre os entrevistados Kaxinawa dois não

são do rio Jordão e sim do rio Humaitá e rio Envira, porém fazem parte de organizações da etnia tais como a Federação Huni Kuin.

Assim, dos entrevistados, 13 (treze) são indígenas Kaxinawa do rio Jordão, sendo 10 (dez) homens e 3 (três) mulheres. Além destas três mulheres, outras três foram convidadas a participar da pesquisa, mas, por não possuírem o domínio da língua portuguesa e ficarem rindo envergonhadas, preferiram não fazer a entrevista. O que foi respeitado.

A seleção dos entrevistados seguiu a tendência da técnica de “bola de neve”, como sugerido por Lincoln & Guba (1985), em que há primeiro a identificação de alguns sujeitos e estes indicam outros e, assim, sucessivamente, até que o ciclo vá se completando e se atinja o ponto de redundância. Dessa forma, os sujeitos entrevistados foram selecionados de maneira a contemplar os protagonistas da história Kaxinawa do rio Jordão, apresentados pela bibliografia Kaxinawa, bem como àqueles que, segundo estes protagonistas, poderiam contribuir com informações sobre a temática da pesquisa.

Assim, através desse processo seletivo a pesquisa contou com a participação de lideranças Kaxinawa, diretamente envolvidas nas questões e transformações atuais; entre estes: professores, coordenadores, pajés e mestras artesãs. As entrevistas foram realizadas em diversos locais das aldeias, como no parque de plantas medicinais, no *Kupixawa*, a grande casa para socialização, no terreiro da aldeia e no Ponto de Cultura Indígena.

Durante a pesquisa exploratória a pesquisadora percebeu que realizar as entrevistas nas próprias casas dos entrevistados possibilitava a interrupção da entrevista por conversas com os parentes e a falta de silêncio, tendo em vista que as casas também são locais de encontro das mulheres e crianças. No que tange a autorização para a realização das entrevistas, todos os entrevistados deram seu consentimento livre e esclarecido, após uma explicação cuidadosa da pesquisadora sobre os objetivos e métodos da pesquisa e também autorizaram que seus nomes fossem identificados no relato das entrevistas.

As informações básicas sobre os entrevistados estão registradas na tabela abaixo, pode-se perceber que os dois primeiros participantes da tabela são Kaxinawa do rio Humaitá e Envira:

Tabela 01 – Sujeitos Entrevistados

	Nome	idade	atividade(s) desenvolvida(s)	Local/moradia
1	Ninawa/ Francisco Mateus Lima	34	Professor pajé, tesoureiro da Federação Huni Kuin e presidente da Associação de Cultura Indígena do Humaitá (ACIH).	Aldeia Novo Futuro – rio Humaitá, Tarauacá.
2	Ninawa Huni	31	Presidente da Federação Huni Kuin	Aldeia Henê Nixia Namakia

	Kuin			- rio Envira, Feijó.
3	José Bane Sales	30	Filho do Cacique Geral Siã, tem desenvolvido trabalhos com as medicinas da floresta no Brasil e realiza atividades etno turísticas no rio Jordão.	Atualmente mora em Rio Branco. Nasceu na aldeia Belo Monte, rio Jordão.
4	Siã/ José Osair Sales	48	Cacique Geral do rio Jordão, presidente da ASKARJ cineasta indígena.	Possui residência no município do Jordão, Cruzeiro do Sul e no Seringal Independência.
5	Txana Txanu/ Joel Pereira	21	Presidente da Comissão Organizadora de Jovens Kaxinawa do rio Jordão	Aldeia Independência, Seringal Independência.
6	Ixã, Virgulino Rodrigues Sales	37	Secretário dos Povos Indígenas do município do Jordão e pajé Huni Kuin.	Município do Jordão e aldeia Altamira, Seringal Independência.
7	Tadeu Siã Manduca Mateus	36	Professor indígena, aluno da UFAC, cineasta indígena, agente agroflorestal e liderança comunitária.	Aldeia Centro de Memória São Joaquim, Jordão.
8	José Itsairu Manduca Mateus	43	Presidente da Organização dos professores indígenas do Acre (OPIAC) e aluno da UFAC.	Aldeia Centro de Luz da Floresta, Centro de Memória São Joaquim, Jordão.
9	Itsaka/ Osvaldo Manduca Mateus	30	Professor do Centro de Memória e aluno/coordenador das práticas medicinais do centro, cineasta indígena.	Aldeia Centro de Memória São Joaquim, Jordão.
10	Ikamuru/ Augusto Manduca Mateu	66	Pajé, lutou pela demarcação da terra, foi o idealizador do Centro de Memória.	Aldeia Centro de Memória São Joaquim, Jordão.
11	Ayani/ Maria Dalva Manduca Mateus	29	Vice coordenadora do Movimento das Mulheres indígenas do Acre, Sul do Amazonas e noroeste de Rondônia e cineasta indígena.	Atualmente mora em Rio Branco, morou a vida toda na aldeia Centro de Memória São Joaquim, Jordão.
12	Ozélia Sales	56	Coordenadora artesã das e TIs (Alto e Baixo rio Jordão e Seringal Independência)	Aldeia Novo Natal, rio Jordão.
13	Jandira Sales	34	Coordenação das artesãs do grupo 5 e professora artesã da sua aldeia.	Aldeia Astro Luminoso, rio Jordão.
14	Tene/ Nivaldo Sereno	23	Agente de saúde, coordenação do Ponto de Cultura e cineasta indígena.	Aldeia Novo Segredo e Centro de Memória São Joaquim, Jordão.
15	Sabino Sereno	58	Liderança da aldeia Novo Segredo.	Aldeia Novo Segredo, Jordão.

b) Observação de campo

De acordo com Minayo (2009), a realização da observação de campo é muito importante na pesquisa social uma vez que contribui com a contextualização e a complementação das informações presentes nas entrevistas. A presente pesquisa contou com duas técnicas de observação, a observação simples e a observação participante. Para Vasconcelos (2002), a etapa da observação simples é um momento em que o pesquisador assume “uma atitude e identidade mais externa à situação observada, observando de maneira espontânea e informal o objeto em foco”, já a observação participante possibilita “o acesso a dados de domínio mais privado e a captação de sutilezas e aspectos subjetivos dos indivíduos e grupos” (VASCONCELOS, 2002, p. 218).

Assim, pelo tempo de convívio nas aldeias, e o partilhar de atividades cotidianas como a caminhada na floresta, o momento das refeições ou de banho, no rio, a pesquisa contou com, sobretudo, a técnica da observação participante que possibilitou a participação da pesquisadora nas interações com os atores sociais. Esta participação foi crucial para a coleta de dados e para a tentativa de compreensão da complexa realidade socioambiental, política, econômica e cultural que envolve a vida dos Kaxinawa do Jordão, assim como seus processos de significação e relação com as mudanças do Novo Tempo.

Para registrar as observações e reflexões desta etapa metodológica, utilizou-se um diário de campo e recursos audiovisuais, tais como máquina fotográfica e filmadora, que foram utilizados como forma de enriquecer a análise do objeto estudado. As imagens fotográficas e em audiovisual registraram momentos da vida social Kaxinawá tal como rituais de cura, danças tradicionais, confecção de artefatos, refeições e o feitiço do *Nixi Pae*. O diário de campo da observação participante serviu como um instrumento para reflexões e apontamentos sobre a realidade investigada.

3.2.3 Análise dos dados

Nessa etapa, os dados textuais fornecidos através da transcrição das entrevistas foram analisados através da técnica de Análise de Conteúdo, uma vez que esta se constitui uma alternativa ao processo de busca e reconhecimento do conteúdo das mensagens contidas nas entrevistas (BARDIN, 1994). E, ainda, é utilizada para produzir inferências de um texto focal para o seu contexto social de maneira objetiva (BAUER, 2002).

É interessante notar que a análise de conteúdo deve ser avaliada no que se refere à sua fundamentação nos materiais pesquisados e, à congruência com a interpretação do pesquisador no que tange o objetivo da pesquisa, uma vez que os analistas de conteúdo devem inferir a expressão dos contextos, bem como o apelo através destes. Neste sentido, a intensidade de co-ocorrência de

palavras em uma mesma frase pode se tornar um indicador de associações semânticas (BAUER, 2002).

O autor expõe três tipos de ordenação para analisar o conteúdo: unidades físicas, unidades proposicionais e unidades temáticas ou semânticas. Foi através desta última, a ordenação por unidades temáticas ou semânticas que a análise e a interpretação dos dados foram realizadas. Minayo (2004) indica que os trechos selecionados das entrevistas sejam agrupados, de maneira que ofereça uma leitura ampla e coesa dos principais temas levantados pelos entrevistados.

Faz-se importante destacar que nesta pesquisa, o material empírico para a Análise de Conteúdo foram as 13 entrevistas realizadas com representantes Kaxinawa do rio Jordão. As entrevistas com dois Kaxinawa de outros rios foram utilizadas como informações que contextualizam as questões pertinentes ao estudo proposto com os Kaxinawa do rio Jordão. Além destes, os dados do diário de campo, obtidos através das observações simples e participante e as informações adicionais encontradas durante a pesquisa de campo, bem como, os documentos de instituições indigenistas e as reflexões levantadas pela pesquisa bibliográfica, contextualizaram a análise e a interpretação dos dados.

Neste caso, Minayo (2009) sugere que a realização da Análise de Conteúdo deva passar por diferentes etapas, são estas: a pré-análise, a exploração do material, o tratamento dos resultados obtidos e a interpretação. Seguindo as diretrizes sugeridas pela autora, na presente pesquisa, primeiramente foi realizada uma leitura minuciosa do material textual transcrito, o que possibilitou uma leitura ampla, uma espécie de panorama geral; para a autora, na pré-análise, o pesquisador deve, a partir dos objetivos da pesquisa, escolher os documentos a serem analisados.

Na segunda etapa, de exploração do material, a leitura textual foi refeita, mas desta vez a pesquisadora iniciou o processo de sistematização, em que destacou os trechos e frases relevantes ao objetivo da pesquisa, ordenando-os de forma temática. Já na terceira etapa, desenvolveu-se a categorização dos dados, a partir das diretrizes explicitadas, por Minayo (2009), de que se deve agrupar ideias e expressões que tenham elementos em comum. Para a autora, a exposição gráfica das categorias pode ser realizada através de resumo, palavra ou frase.

Seguindo esse processo, em primeiro lugar trechos e frases das entrevistas foram ordenados, assim como os elementos de sua contextualização. E a fim de manter a intenção e o significado atribuído pelo comunicador, foram destacadas as palavras-chaves e iniciados os apontamentos para a reflexão. Após o processo de sistematização dos dados e categorização, foi realizada uma nova leitura do material transcrito a fim de verificar a necessidade de reformulação ou complementação das categorias.

Através do procedimento até aqui explicitado, foram encontradas três categorias, que

explicam as concepções e expectativas de desenvolvimento dos Kaxinawa do rio Jordão:

1. A organização da vida na floresta: Esta categoria está voltada às explicações dos informantes voltadas a maneira como se organizam socialmente. A partir de suas reflexões sobre o trabalho desenvolvido nas aldeias, os Kaxinawa explicitam o que consideram como desenvolvimento e indicam os caminhos que estão trilhando para melhorar a qualidade de vida em suas terras.
2. A Cultura Viva: Esta categoria descreve o movimento de fomento das práticas culturais nas aldeias Kaxinawa, em que há a uma mobilização voltada ao fortalecimento da identidade étnica, iniciado pelas lideranças e propagado pelas comunidades. A categoria também descreve o olhar indígena sobre o contexto histórico vivido pelos Kaxinawa, em que este movimento emerge.
3. O Centro de Memória: Esta categoria se refere à criação do Centro de Memória, um espaço voltado à articulação e manifestação dos ideais de desenvolvimento presentes entre os Kaxinawa do rio Jordão, uma vez que é um dos primeiros passos rumo à consolidação dos sonhos deste povo.

Por fim, foi realizada a etapa de tratamento dos resultados encontrados, nas categorias e subcategorias, que consistiu na elaboração de uma redação cuidadosa capaz de sintetizar, sem, entretanto, desenriquecer o conteúdo, de cada categoria. A partir desta síntese, pode-se realizar como sugerido por Minayo (2009), uma articulação dos conteúdos com os conceitos teóricos norteadores.

Através deste procedimento, foi possível tecer a análise e discussão dos dados de forma que os trechos, frases manifestando crenças e visões dos sujeitos entrevistados, junto com os elementos captados através da observação participante, pudessem ser analisados tendo como pano de fundo os contextos formados pelo estudo bibliográfico e conceitos teóricos envolvidos nessa temática.

Neste sentido, o capítulo evidenciou os caminhos que a pesquisa traçou para analisar as concepções e expectativas de desenvolvimento dos Kaxinawa do rio Jordão, bem como suas reflexões sobre o papel da cultura neste processo.

Capítulo IV – Análise dos Dados

A presente análise terá como base as entrevistas e os apontamentos da fase de observação participante. A partir da Análise de Conteúdo das entrevistas foram encontradas três categorias que fundamentarão as reflexões propostas pela presente pesquisa de dissertação de mestrado:

1. A organização da sobrevivência na floresta; 2. A cultura viva e; 3. O Centro de Memória.

Nesta parte da dissertação, o trabalho está voltado à análise das entrevistas, de forma a tornar possível ao leitor compreender o conteúdo da fala dos entrevistados Kaxinawa. No entanto, faz-se importante notar que em diversas falas os Kaxinawa se autodenominam Huni Kuin. Durante a pesquisa de campo, percebeu-se que a grande maioria dos membros da etnia se refere à Huni Kuin, para designar o nome de seu povo. De acordo com Ayani, e o que pode ser ouvido de diferentes pessoas da TI do rio Jordão, do rio Humaitá e Breu, o nome Kaxinawa foi dado pelos brancos, no momento em que os Kaxinawa não sabiam falar português, na época do primeiro contato.

Weber (2006) problematizou esta questão, porém optou por trabalhar ainda mantendo o nome Kaxinawa, e assim seguiu esta pesquisa, uma vez que toda a bibliografia deste grupo o denomina assim, o território em que habitam também é chamado oficialmente de TI Kaxinawa, assim como as certidões de nascimento carregam este nome. A mudança na maneira de se referir a este grupo deve ser problematizada e deve ser uma decisão da própria etnia. Esta reivindicação parece surgir também através das novas pesquisas realizadas pelos próprios indígenas nas aldeias, e faz parte das dinâmicas deste novo tempo.

Contudo, a presente dissertação manterá nos trechos transcritos das entrevistas o nome Huni Kuin, quando usado pelos entrevistados, assim como o próprio nome Kaxinawa. Desta forma, o leitor também poderá perceber a frequência dos termos utilizados em sua autodenominação. Iniciar-se-á agora a análise das categorias encontradas nas entrevistas.

4.1. A organização da sobrevivência da vida na floresta.

Na dimensão das “concepções e expectativas sobre o desenvolvimento Kaxinawa” a primeira categoria identificada foi a “organização da sobrevivência da vida na floresta”. O que ficou mais enfatizado nesta categoria foi a busca pelo trabalho, mencionada por todos os colaboradores. Para estes, o tempo atual, o “Novo Tempo”, é um tempo que tem especificidades que só são possíveis através do trabalho realizado pelas gerações anteriores. Assim, o hoje é, principalmente, uma herança do tempo de luta pela demarcação da terra, em que muitos parentes que participaram já morreram ou estão no momento de se aposentar, descansar.

Assim, com a terra conquistada, pode-se começar a pensar em novas lutas, como a luta pelo trabalho, a luta pelas capacitações e formações para que seja possível a realização dos planos de desenvolvimento da sociedade Kaxinawa do rio Jordão, como fica ilustrado na seguinte fala:

(...) eu estou encarando a batalha, na luta do cotidiano, no dia a dia. Para mim é importante a formação, hoje em dia você vê que meu pai, não só o meu pai mas as lideranças antigas tiveram que lutar para a gente chegar hoje onde estamos chegando. Que é a demarcação da nossa terra, onde vai viver nossos filhos e nossos netos mais tranquilos, porque a batalha foi muito, muito tempo (Bane).

Eu acho que Deus deu pra mim essa força, para nós conquistar essa nossa terra de volta. Foi muito bom pegar de volta. Até hoje a gente tá aí, lutando com ela. Lutando para organizar a nossa sobrevivência na floresta. (...) Então a gente começou com quase 168 pessoas e hoje estamos aí, com 2.425 habitantes, quase 2.500, né? Está crescendo muito a população. Tentamos buscar educação (Siã).

O meu cunhado batalhava na nossa terra, acho que o Txai Terri chegou foi em 1975. A gente tinha só um lugar, ali no seringal Nova Fortaleza que meu avô o velho Sueiro que era nosso chefe. Depois nós achamos o nosso direito, nosso trabalho, nosso movimento, nossa terra. Até que nós tiramos e demarcamos, aqui está tudo demarcado (Sabino).

É preciso notar que a demarcação da terra simboliza uma conquista e, ao mesmo tempo, aponta para um novo cenário de lutas. De acordo com Siã, o pai do Bane e Cacique Geral do rio Jordão, o novo cenário é o de “organizar a sobrevivência na floresta”. Este intuito também é evidenciado quando Ixã afirma “Eu tô aí, vivendo da terra e isso é importante para mim. É a nossa floresta, onde nós estamos querendo cuidar mais”.

Ainda dentro dessa categoria aparece o crescimento populacional evidente. Ao mesmo tempo em que esse dado é visto com alegria e orgulho, também é motivo de preocupação, uma vez que o território está demarcado, ou seja, limitado e já está praticamente todo ocupado. E nesse sentido já há uma ação voltada ao aumento do território Kaxinawa, como conta Tadeu:

A FUNAI deve ajudar a comprar mais emenda das terras indígenas, demarcação das terras indígenas, pode ajudar esse documento também para nós por que a população Huni Kuin estamos aumentando, mas o nosso terreno é pequeno, nós estamos aumentando mais (Tadeu).

Antes do tempo do contato, as lideranças contam que as aldeias não eram permanentes, havia um movimento nômade no território. Assim, a partir da demarcação e do crescimento populacional em processo, as aldeias tiveram que se estabelecer em um local. Neste sentido, uma das marcas da atualidade é a fixidez das aldeias o que, como será visto mais a frente, produz um novo sentido às construções.

Durante a observação de campo foi notado que há um grande fluxo de pessoas entre as 32 aldeias, principalmente entre as 28 que existe no rio Jordão e que estão situadas na margem do rio. Como o principal meio de transporte é a canoa, há um grande fluxo de chegada de parentes nas

diferentes aldeias que, normalmente, estão indo para o município comprar mercadorias. Kensinger (1995) notou que, entre os Kaxinawa do rio Purus, a fabricação do parentesco ocorre, também, através da troca de mulheres, em que cada aldeia é composta por duas patrinhagens, conectadas pela perpetuação da troca de irmãs. No rio Jordão pode-se notar a troca de irmãs da qual se refere o autor, em que se dá através do casamento entre os segmentos dos homens, chamados de *inubake* e *duabake* que devem se casar, respectivamente, com os segmentos femininos chamados de *inanibake* e *banubake*, como explicado no item “2.3”.

Sabino, um *duabake*, conta que em um momento da sua vida, depois que sua aldeia foi inundada por uma espécie de tromba d’água, perdeu tudo: rádio, roupa, espingarda, rede, tarrafa, e até um neto. Ele quis deixar sua aldeia, a última do rio, e ir morar com seu cunhado, um *inubake*, pois sentia-se muito longe, isolado. Mas seu filho, que trabalha como agente agroflorestral na aldeia, o aconselhou à não deixar, pois a população estava crescendo e não teriam para onde ir:

Eu estava achando muito distante, pensei em mudar, mas os meus meninos me pediram “papai não faça isso não, essa terra aqui é nossa. Para onde nós vamos? Está tudo cheio, nós vamos crescer!”. “Como vamos cuidar das nossas aldeias, ali o Jordão já está pertinho do município, já está acabando as caças, essas coisas... aqui não, aqui nós temos que manejar” (Sabino).

A fala dos filhos de Sabino aponta para outras questões pertinentes à categoria em estudo, como a falta de animais de caça nas aldeias próximas ao município e a necessidade de fazer o manejo dos recursos naturais e animais, para garantir a subsistência dos moradores das aldeias, que estão crescendo, a partir destes recursos. Ayani, moradora na primeira aldeia, o Centro de Memória São Joaquim, fala da dificuldade em obter caça:

Nós moramos perto do município, nós compramos gado também, não tem caça, não tem nada, a gente tem que comprar para poder alimentar. (...) Não tinha mais caça perto do município, não tinha peixe também... os brancos pegaram..., assim, não tinha caça, não tinha peixe, muita dificuldade.(...) Eu queria melhorar a nossa criação, açudes, peixes... eu vi lá em Rio Branco, no sítio da CPI-AC, os agroflorestrais foram lá, trabalharam, está muito organizado, eu vi muito peixe, nós precisamos criar... Nós queremos melhorar, estamos todos discutindo para fazer açude para poder criar peixe. A gente quer tudo, para não precisar comprar. Tem macaxeira, banana, mas a gente quer melhorar, fazer um açude, né? Tem muita gente, estamos crescendo muito (Ayani).

Nesta passagem pode-se observar a centralidade da caça para a escolha do local em que se vai morar. Como explicado por Kensinger (1995), a carne é muito valorizada pela sociedade Kaxinawa, pois possui função social, é parte integrante da identidade masculina, além de ser uma atividade econômica, exclusivamente masculina, capaz de empoderá-los.

É interessante notar que a atividade de manejo, citada como necessária pelo filho de Sabino e Ayani, está diretamente ligada à necessidade de produzir alimento para a população crescente, assim como a recuperação da fauna e da flora do entorno. Este trabalho faz parte da ação dos agentes agroflorestrais indígenas, que são formados desde o início do século XXI através do apoio

da ONG CPI-AC¹⁰. Os agentes agroflorestais e os professores indígenas são importantes atores sociais Kaxinawa nas aldeias do rio Jordão, ambos participaram de cursos de formação em Rio Branco através da ONG CPI-AC, que desde a década de 1980 apóia a organização e o fortalecimento dos Kaxinawa. Isso é mencionado por Itsairu e Tene:

Os agentes agroflorestais estão trabalhando junto a sua terra, cuidando sobre a questão territorial, ensinando as comunidades, essa formação é muito bonita. (...) Através da articulação entre a AMMAIAC e a OPIAC, organizações nossas, através dessas organizações a gente só leva o conhecimento através da experiência, trabalhamos juntos na sensibilização das comunidades, a OPIAC é através disso (Itsairu).
As comunidades são desenvolvidas, esses agentes agroflorestais, esses professores estão se formando na CPI. Os movimentos, cada aldeia está tendo esta organização, tem vários porque muitos velhos já morreram, hoje são todos novos (Tene).

No que diz respeito à organização entre as aldeias, Itsaka explica o fluxo do encontro entre as aldeias, para realizar o planejamento dos trabalhos:

Sempre vem vizinho e vem da outra aldeia para visitar né?, e também na comunidade tem, funciona também assim, tem planejamento também para funcionar e tradição e encontrar os povos reúne também e planeja os trabalhos da aldeia. Porque na aldeia tem muitos trabalhos para trabalhar e tem que fazer roçado e plantar a alimentação, milho, mandioca, mamão, inhame que é para tratar mesmo essa alimentação dos índios. E tem que caçar também para entrar na floresta... (Itsaka).

Assim, é a partir da finalidade de “organizar a sobrevivência na floresta” que as falas sobre o desenvolvimento ganham forma. Como a fala de Bane mencionou no início do capítulo, e as falas posteriores complementam, as formações e as capacitações técnicas ganham um importante destaque no processo de organização da vida Kaxinawa na floresta, uma vez que estes parecem oferecer os instrumentos facilitadores ao alcance do desenvolvimento desejado. Mas que desenvolvimento é esse?

Ixã, pajé, liderança responsável pela secretária de assuntos indígenas do município do Jordão, explica:

Eu queria desenvolvimento do tradicional, cultural, estamos precisando de um laboratório indígena para nós trabalharmos. Quase todo mundo fala que tem os pajés que existem, quase toda aldeia foi nomeado uma pessoa dizendo que é o pajé. Então este pajé tem o conhecimento da medicina tradicional, de cura, com o ritual, muita coisa. Então, neste caso, nós estamos precisando desta construção aonde pode trabalhar todos os pajés e aonde a criançada pode batizar. O pajé batiza e aonde vai ter uma festa mesmo dos pajés, com a nossa bebida sagrada, o ritual. Isso é o importante. Mas tem que ter construção para desenvolver mais, para nós termos mais conhecimento. E precisa sim intercâmbio, conhecer um ao outro, lugares diferentes. Se for nós mesmos aqui, continuamos do mesmo jeito (Ixã).

Esta passagem contém quatro importantes elementos que também aparecem nas entrevistas dos demais informantes. Há uma vontade Kaxinawa, presente em todas as entrevistas, de “desenvolver o tradicional, o cultural”; de obter novas construções e infraestruturas; ter

¹⁰ A CPI-AC possui um Programa de Gestão Territorial e Ambiental, do qual os Kaxinawa do rio Jordão participam, para a formação de agentes agroflorestais indígenas no estado do Acre, a fim de proporcionar experiências de uso, manejo e conservação dos recursos naturais, garantindo a integridade das Terras Indígenas e seu entorno.

capacitações e obter novos conhecimentos; de realizar um intercâmbio cultural, tanto intra-etnico (com aldeias Kaxinawa de outros rios) quanto com outros povos indígenas e não indígenas.

É importante esclarecer que a vontade de desenvolver a tradição e as práticas culturais, destacada por Ixã, não significa uma invenção, no sentido de criação a partir do nada. Há o reconhecimento da existência de pajés, dos conhecimentos da medicina tradicional, local, dos rituais e festas tradicionais, como o batismo, o *Nixpupima*.



FIGURA 09: Pajé Ikamuru em ritual com a Jibóia
FONTE: Bane Sales

O que é destacado como necessários são os meios que permitam o aperfeiçoamento e avanço destas práticas, tal como as construções, motor para canoas, canoas, gasolina e outros elementos advindos do desenvolvimento tecnológico não indígena. Nessas concepções, ao mesmo tempo em que manifestam o desejo de preservar as tradições, também expressam o desejo de consumir as tecnologias não índias como forma de acessar o desenvolvimento.

O cacique geral também explica aspectos do desenvolvimento que deseja para seu povo:

Como é que nós vamos organizar todas essas aldeias? A gente começou a pensar a estrutura para nós reunirmos uma vez por ano, ou mesmo para formar os nossos alunos. A gente pensou que um dos espaços importantes é criar o centro de memória como a nossa universidade, que representa toda a nossa história. Então, está dando certo um pouquinho. Ainda falta muita coisa pra gente ir estruturando (Siã).

Siã, que com 21 anos deixou a aldeia para estudar cinema na Califórnia, também faz uma espécie de cronologia da agenda da luta dos Kaxinawa pelo avanço de seu desenvolvimento. Esta inicia com a luta pela terra e em seguida pela educação, uma vez que após o contato com os brancos, na época do patrão seringalista, os Kaxinawa tiveram que se preocupar em aprender o português para poder sobreviver e não ser sempre enganado:

Escrever, para não ser enganado pelo patrão. Era essa a nossa educação. Mas depois, fomos mais que isso. Umas oito pessoas de nós estão na faculdade, fazendo docente e discente indígena, no campus da floresta, em Cruzeiro do Sul. E buscamos saúde também, né? Através da Funasa, temos 32 agentes de saúde, recebendo bolsa. Precisa melhorar mais, mas hoje não tem treinamento pra formar. Só recebe bolsa e atende quando precisa. E

também, depois, a gente foi buscar o meio ambiente, que é aonde o agente agroflorestal pode cuidar da floresta, não destruir, como os patrões fizeram. Destruição para criar boi, para tirar madeira... A nossa história é recuperar o que foi estragado. Eu considero que nós estamos recuperando 60% da nossa terra, tanto caça, como madeira. Só o peixe, que o rio é muito seco quando o verão vai começar, o peixe vai embora todinho. Então tem essa dificuldade, que é criar mais peixe. Aí tem nove grupos aqui, que a gente se organiza. Dentro desses grupos tem liderança, agente agroflorestal, segurança, pajé, artesã, parteira.. Até o mirim. Não é só pra gente ficar sustentando, eles também cuidam do lixo (Siã).

Desta forma, Ixã e Siã apresentam uma cadeia de idéias em que o desenvolvimento passa pela busca de tecnologias não índias, tanto relacionadas à infraestrutura quanto ao conhecimento por meio de capacitações, formações e intercâmbios. Há a busca pelo engajamento da comunidade, como um todo, nas ações que a mantém, como mostra até a participação das crianças, o mirim, no cuidado com o lixo.

É interessante notar que a relação com a cultura não indígena é iniciada com os conflitos e exploração dos Kaxinawa pelos não índios; em seguida tem-se a busca dos direitos étnicos e da demarcação da terra; depois há a busca de conhecimento da população Kaxinawa, através da educação, que começa com o aprendizado do português e depois vai alcançando novos domínios, até que há a formação de professores nas universidades, que passam a ser protagonistas do movimento de “desenvolvimento da tradição e cultura”, citados por Ixã, o movimento da universidade da floresta.

Itsairu, presidente da OPIAC, diz que o atual movimento da educação indígena é integrar a educação com a vida na floresta, ou seja, fortalecer o movimento de “organização da vida na floresta”:

Queremos tanto os nossos povos preparados, quanto estudar na nossa escola, que como diz o ditado, a floresta é minha escola. Então, a floresta é a nossa escola, onde nós vivemos, onde nós nascemos. Nós estamos aprendendo dentro da floresta, ciências, a convivência, a valorização, então é importante a natureza estar junto com a gente. O que nós estamos tratando e trabalhando é educação ambiental, tanto nossa vida, nossas caminhadas, nossas matérias, nossos alimentos, também o olhar do nosso movimento, onde nós vivemos, qual é o nosso papel, o que nós podemos fazer (Itsairu).

Nessa concepção já aparecem elementos da valorização da floresta enquanto parte das suas origens e como fonte de conhecimento. Isto também foi notado na observação de campo, em que os jovens das primeiras aldeias do rio Jordão, como a aldeia São Joaquim e Nova Cachoeira, atribuíram à última aldeia, que fica em local de floresta mais densa, o Novo Segredo, qualidades tais como “é nativo mesmo”, “é das origens”, “tem mais fartura”, “só floresta, nativa”.

Nos trechos transcritos também aparecem elementos que são, hoje, discutidos nos meios acadêmicos voltados para a preservação ambiental. É interessante notar também que ao mesmo tempo em que há o uso das medicinas da floresta, há a preocupação com a saúde nos padrões não índios, como destacado na fala de Siã onde manifesta a preocupação com o fato de que a FUNASA

passou a apoiar agentes de saúde indígenas com bolsas e remédios, mas que por não haver capacitações, os remédios ficam estocados, sem serem usados.

A utilização dos dois tipos de medicina também pode ser observada em campo. Durante a madrugada, o pajé recebeu a notícia de que sua neta estava passando mal, com diarreia e vomito, assim, foi imediatamente para a casa de seu filho providenciar os cuidados para ela. Na manhã do dia seguinte, sua neta ainda não havia melhorado, assim, o pajé continuou a cuidar dela enquanto toda a comunidade da aldeia foi mobilizada pelas lideranças e professores a “levantar o astral”. Estava um clima estranho mesmo, todo mundo se sentindo cansado, indisposto. Assim todos se reunirão no terreiro da aldeia e dentro do *Kupixawa* (uma espécie de casa redonda, sem paredes, com telhado de palha), começaram a se pintar com urucum, enquanto os jovens começaram a tocar instrumentos musicais, como tambor, flauta e maracá. Todos estavam adornados, com cocares, pulseiras e colares de sementes e miçangas. Os mais velhos trouxeram as medicinas da floresta e todos reunidos, jovens, crianças e adultos começaram a utilizar as medicinas como o rapé, raízes “colírio” e defumação com plantas da floresta. Uma rede todo tecida com os *kenes* estava pendurada, esperando o pajé chegar com sua neta.



FIGURA 10: Ritual de cura
FONTE: Arquivo Castor (2011)

Depois de pelo menos 30 minutos de preparo, momento em que todos já estavam com o “espírito recuperado”, o pajé chegou, deitou sua neta na rede e assim todos formaram uma fila, em que cada participante segurava um galho com folhas em cada mão, que acompanhava o balanço dos braços enquanto a fila caminhava em volta da rede. O pajé segurava um ramo com três urucuns enquanto cantava pedindo a cura da sua neta para os seres da floresta e sugava com o poder do sopro as energias que a estavam deixando doente. Após 15 minutos do término da grande “pajelança” o pajé veio e me perguntou se eu tinha algum “remédio de branco” para dor de barriga. Ele estava preocupado com sua neta e explicou que existem doenças dos brancos e doenças dos Kaxinawa, algumas doenças dos brancos precisam ser curadas com remédio dos brancos. De acordo

com os mais velhos, com quem aprendeu, antes do contato com os colonizadores as doenças eram sempre curadas com a floresta.

Assim, apesar do uso das medicinas da floresta, atualmente os líderes Kaxinawa se preocupam em obter conhecimento e acesso às tecnologias de saúde não indígenas, como ilustra o relato da observação de campo e as seguintes falas de Tene e Sabino:

A gente sempre tenta curar aqui na aldeia, se tiver oportunidade nós levamos para o município também, do município envia para o estado. A aldeia recebia remédio, hoje mesmo está mais difícil porque os agentes de saúde não estão recebendo capacitação para saber usar esse remédio (Tene)

Tem agente de saúde, tem professor... cade o nosso laboratório? Não temos! Tem só o nome de agente de saúde, nós não temos nem o medicamento. Nosso medicamento está ai, mas nós estamos pedindo alguns laboratórios, nosso medicamento é forte!

Apesar de quererem ter acesso a tecnologia de saúde branca, Sabino deseja um laboratório capaz de potencializar o medicamento que já existe na floresta, que de acordo com ele, é forte. Este também é um desejo apontado pelo pajé Ikamuru Augustinho que está realizando a documentação das espécies medicinais que conhece, e que já totalizam 351. Ele está criando um parque medicinal dos pajés, o “*Mibã Ikanai Bei*” onde deseja plantar todas estas espécies documentadas no “livro vivo”, que está realizando junto à UFMG.

É interessante notar que há uma vontade de integração dos conhecimentos Kaxinawa com o conhecimento da cultura branca, e de outros povos indígenas. A necessidade de realizar intercâmbios, de viajar e conhecer outras realidades, destacada por Ixã, reflete a busca por novos conhecimentos capazes de fazer avançar a conquista do que é tido como importante, se não, “ficaria do mesmo jeito”. Itaisru compartilha a importância das viagens dos professores e agentes agroflorestais, como uma maneira de realizar intercâmbios com os povos vizinhos:

Cada professor e agente agroflorestal nós temos a viagem de intercâmbio, buscando mais conhecimento também, trazer para cá e levar também o que nós já fazemos para outro povo conhecido. Então eu vi tudo isso, hoje o movimento, a corrente está envolvida com todos esses povos. Dezoito povos diferentes daqui do Acre estão envolvidos para aprender um com o outro, fazer a troca de conhecimento tradicional, tanto de artesanato, quanto das cantorias, tanto das histórias, publicações em livro, comparando com os do Kaxinawa (Itsairu).

No que pode ser visto nas passagens anteriores, há uma busca por transformações, por melhorias. O movimento de “organização da vida na floresta” aponta também para o desejo de mudanças, de trabalho, de aquisição de bens, como fica evidente na afirmação da mestra-artesã Ozélia:

Nós vamos organizar cada vez mais daqui para frente (...) meu povo deseja trabalhar, alcançar mais prioridade de recurso. Nós estamos lutando para alcançar recurso. Essa minha comunidade de três terras indígenas, nós estamos pedindo recurso. Para fazer trabalho nós temos que receber recurso, não dá para trabalhar sem recurso. Nós temos que melhorar

nossa vida (Ozélia).

A busca por recursos também é um tema que aparece na fala do pajé Ikamuru Augustinho:

Também preciso de algumas ajudas para continuar o meu trabalho como o Itsairu falou, a coisa pode ser organizada. Você poderia vir sem nenhum centavo lá da sua região para aqui? Isso não é uma dificuldade para você? Mesma forma nós temos essa situação que você está vendo, que faltam muitos materiais, precisamos de uma ajuda para poder organizar melhor e fazer um trabalho mais unido. (...) Porque precisa de alimentação, macaxeira, milho e etc. tem, mas falta carne. O índio nunca deixou e nunca vai deixar de comer carne, gostamos de comer muita carne, como você viu, mataram um garrote, mas não deu de chegar, acabou antes dos povos chegarem, e fizeram a reunião sem alimentação, só com caiçuma (Ikamuru).

Neste sentido, da posição de explorados pelos brancos no passado, nos novos tempos os Kaxinawa fortalecem sua organização e, cientes dos seus direitos, passam a reivindicar do poder público acesso à saúde, infraestrutura, alimentação, educação e recursos que fortaleçam sua organização e sua identidade cultural.

Ikamuru fala da necessidade de recursos para poder organizar mais os seus projetos, as atividades, aulas e encontros que deseja realizar com todos os pajés sobre as medicinas da floresta, uma vez que é reconhecido como o coordenador geral dos pajés do rio Jordão. O pajé também fala da falta de carne para poder receber os parentes das aldeias vizinhas, já que sua aldeia fica próxima do município e assim, possui pouca caça, ou seja, precisa de dinheiro para comprar alimentação para os participantes. A falta de caça nas aldeias da TI baixo Jordão sempre aparece como motivo de queixa, uma vez que, como visto, a caça é uma atividade que fundamenta a vida social da etnia.



FIGURA 11: Mulheres da aldeia Novo Segredo assam a caça
FONTE: Arquivo Castor (2011)

Ozélia diz repetidamente que deseja recurso e associa este também ao trabalho, seja trabalhar para receber dinheiro, quanto receber recurso para poder trabalhar. Estas duas tendências ficaram evidenciadas na observação de campo, uma vez que os Kaxinawa vivem da atividade produtiva de roçados, da caça e da pesca para o abastecimento das aldeias, o recurso necessário para desenvolver atividades entre as aldeias é para a compra de carne, nas aldeias que não possuem caça,

e de materiais que possibilitam o trabalho, as atividades, como no caso das mulheres a miçanga ou instrumentos que facilitam a perfuração de sementes para a criação de ornamentos.

Neste sentido, o recurso necessitado não quer dizer, sempre, dinheiro, até porque o município do Jordão carece de vários itens desejados e necessários, como as miçangas, e ainda tudo é mais caro, devido ao isolamento do município e os gastos dispendidos para fazer com que os produtos cheguem à cidade. Os Kaxinawa gostam de receber materiais de trabalho, as mulheres gostam muito de receber miçangas. Além disto, quando as mulheres possuem “um dinheirinho” gastam comprando produtos alimentícios, agulhas, combustíveis e tecidos como descrito por Ozélia:

A gente tem muita dificuldade com esse negócio de recurso. Nós aqui estamos lutando... antigamente a gente tinha que cortar seringa, aparar seringa, não tinha condições para comprar sal, sabão... por isso que nós estamos lutando, para melhorar de agora para frente. Por isso nós estamos pedindo recurso. (...) Aqui, no município uma barra de sabão é R\$5,50, caixa de sabão em pó, 1 litro de óleo diesel é R\$4,50, não dá para comprar tudo! Nós temos que usar sal, sabão, óleo diesel, temos que comprar agulha, muitas coisas, não dá para comprar tudo (Ozélia).

Pode-se notar que a palavra recurso designa valor monetário para acessar bens de consumo da população não índia, o que aparece repetidamente na fala das mulheres e em tom de queixa frente à dificuldade de acessar os bens desejados. Siã conta que o apoio de R\$800.000,00 que receberam do Governo do Acre, foi investido em 2011 na aquisição de instrumentos de trabalho para o aprimoramento da agricultura nas aldeias:

É para a produção de agricultura mesmo. Tem motor de farinha, bola de farinha que é o catipú que a gente chama, forno de ferro para torrar a massa, terçado, enxada, motosserra para o aproveitamento da madeira estragada, material para fazer cadeira, que é o formolzinho, aproveitar também para fazer a cadeira e o material que está meio congelado. Tudo isso que você está vendo, o motor bomba, o roçadeira, para limpar a roça da gente. Barco, motores, rabetas, transporte. É para a gente e para gerar economia porque estamos recebendo muito material, se nós cumprir mesmo, vamos abastecer o mercado daqui (Siã).

Tadeu fala sobre o recebimento dos benefícios do projeto nas aldeias:

Esse projeto tá chegando apoio através de cada centro das sete centrais. Fazer produção de economia como forno para produzir farinha, fazer mel, rapadura, amendoim, que o povo Huni Kuin já tem esse produto, esse equipamento que tá chegando e as lideranças tão ficando felizes, chegando esse equipamento para ajudar o povo Huni Kuin através do sustentável. É isso que o centro de memória e a associação e as lideranças tão discutindo, planejando o trabalho desse ano de 2011 e também um plano de planejamento de projeto para enviar ao governo do estado, para que o governo do estado ajude através do que é necessário (Tadeu).

Apesar da vontade citada de abastecer o mercado do município, não há até os dias atuais um mercado Kaxinawa no município, há sim uma venda com algumas frutas do Getúlio Sales, irmão mais velho do Siã, que participou ativamente da conquista da terra. Entretanto, não há um mercado Kaxinawa, e estes vão ao município pelo menos uma vez por mês, para retirar algum dinheiro e poder comprar mercadorias tais como munição, gasolina, equipamentos para a canoa, sabão, roupas,

tecidos, sal, açúcar, panelas de alumínio e etc. Quando se perguntou a Jandira para que ela gostaria de recurso, ela respondeu:

Comprar algumas coisas, assim, cultura... Cultura para ajudar o aluno, ensinar, para fazer uma grande feira, tem que pagar, se não pagar logo leva crítica. Tem que pagar as pessoas que trabalham também, tem pessoas que tem filho, que não tem, tem que pagar para comer a alimentação, comprar a comida dos filhos, coisas pessoais tipo de artesanato. No mercado a gente tem que comprar óleo, carne, na minha aldeia está difícil de caça, tem que comprar boi e galinha. Só a partir da aldeia Boa Vista que tem caça, as aldeias mais perto da cidade não tem caça não, é difícil também conseguir peixe porque tem muitas pessoas, fica difícil também (Jandira).

Jandira foi solicitada que explicasse o que ela estava querendo dizer com cultura, no que explicou:

A nossa luta é o trabalho! Eu sinto que trabalho, cultura são muito importantes. Cultura é muito importante tem que caprichar de novo. Tem aldeia que tem membro de cultura, o pajé, professor para trabalhar artesanato para ensinar o aluno. Isso tudo é cultura. Artesanato, cultura, nossa comida, nosso legume é nossa cultura. O artesanato, nosso legume tudo é cultura (Jandira).

É interessante notar que Jandira responde que gostaria de gastar dinheiro comprando cultura, ou seja, os meios pelos quais ela pode realizar o trabalho voltado ao desenvolvimento das práticas da cultura Kaxinawa, como as miçangas. A informante ainda destaca um elemento presente na grande maioria das entrevistas, a escassez de carne nas aldeias próximas ao município. E, ainda, fala de uma tendência crescente no rio Jordão, o acesso ao dinheiro.

Jandira contou que a partir de 2011 assumiu dois trabalhos na aldeia, fora as atividades comuns à todas as mulheres como cuidar do roçado, cuidar da casa, das crianças, cozinhar e cuidar dos maridos. Agora ela é professora mestre-artesã da sua comunidade, bem como a coordenadora das mulheres artesãs do grupo 5 (um coletivo de cinco aldeias vizinhas), entretanto, encontra muita dificuldade em realizar as atividades das quais ela é responsável, pois não possui os meios para desenvolvê-las, o que a angustia muito, como pode ser visto:

Eu quero projeto para realizar a cultura, para realizar... o movimento também, né? (...) Essa cultura para atividade de trabalhar miçanga, artesanato, os paninhos de tecelagem com algodão... A mulher cozinha macaxeira, cozinha banana, cozinha amendoim... eu limpo a casa, tenho que carregar macaxeira, tenho que carregar banana... e aí? E nossa cultura? Tem que trabalhar com artesanato também! Para viver de artesanato eu não tenho dinheiro para comprar o material. Hoje em dia eu e meu pessoal queremos continhas, assim, miçanga... trabalhar com a miçanga. Tenho vontade de trabalhar com isso tudinho lá na minha aldeia. (...) Eu preciso de motor, eu preciso de barco, a primeira coisa. O segundo, eu preciso de projeto, fazer projeto para ajudar o pessoal. (...) Na aldeia tem muito trabalho! Eu faço muito trabalho, fazer comida para meu marido, meu filho, filha, meu povo. Meu marido na minha aldeia Astro Luminoso é a liderança, como prefeito da aldeia, administração... Eu também, na administração das mulheres, para coordenar a comunidade para trabalhar (Jandira).

Faz-se relevante destacar que todas as três mulheres entrevistadas falaram do desejo em obter miçangas e queixam-se da sobrecarga de trabalho. Já os homens falaram do desejo por

construções permanentes. É interessante notar que os desejos são o desejo pelo imperecível e dizem respeito à possibilitar a realização das atividades, do trabalho, uma vez que faz parte do papel social da mulher a confecção de ornamentos e artefatos com miçanga e do homem, atividade de construção de casas.

A apreciação Kaxinawa pelo imperecível pode ser entendida como o desejo de estabelecer contato e troca com estrangeiros, uma vez que o próprio ser da arte e do agir no mundo Kaxinawa é, e sempre foi, movido pelo fascínio pelo outro. Tal apreciação pode ser encontrada no mito do deus *Inka*, que possui a duplicidade de ser tanto um canibal, um predador, quanto provedor, aquele que alimenta (LAGROU, 2007). É interessante perceber que o não índio também assume esta duplicidade, em que no passado foi aquele que massacrou e no presente é aquele que pode ajudar no desenvolvimento, através de sua tecnologia imperecível.

Foi neste sentido que Ixã respondeu, quando perguntado sobre como gostaria que seu povo estivesse daqui há cinco ou dez anos: “Daqui há mais de dez anos eu quero essa estrutura de fora da cultura Huni Kuin”. Em seguida, foi solicitado que ele contasse mais sobre esse desejo e, assim, Ixã explicou:

Quero que aqui fique como um centro de treinamento aonde os professores podem fazer uma capacitação, agente de saúde, agente agroflorestal, todo esse pessoal pode vir fazer capacitação. Melhor do que nós irmos daqui para Rio Branco ou qualquer lugar, os técnicos vem ensinar nós aqui na nossa terra. Por isso que eu estou querendo fazer uma melhor estrutura (Ixã).

É interessante notar que a construção “de fora da cultura Huni Kuin” é desejada, como forma de criar um espaço permanente de estudo, treinamento e capacitação, uma vez que já existem estas formações, mas que ocorrem em outros locais, como Rio Branco, no sítio da CPI-AC ou outros centros urbanos. A saída das aldeias de lideranças e representantes, para fazer capacitações, é uma constante que, de acordo com os informantes, seria melhor se fosse evitada. Durante o período em campo pode ser notado que a comunidade prefere que as capacitações ocorram nas aldeias, não só para evitar a saída das lideranças, mas também para facilitar o acesso das informações a mais pessoas, como jovens ouvintes.

É neste sentido que o professor Tadeu Mateus fala sobre os planos para sua aldeia:

Aqui também é o local que nós podemos ensinar os aluno de 5 a 8 né, do povo Huni Kuin, que nós não queremos que nossos alunos vão pro município do Jordão, nós queremos formar indígenas mesmo, que ensinam os alunos aqui dentro do Centro de Memória, porque aqui é a nossa escola viva né, que já ta tendo, onde nós fazemos feitiço junto com a escola, junto com o pajé, que tem mais conhecimento (Tadeu).

Não tinha essa estrutura para funcionar, principalmente ensinamento de 5 á 8, ai na verdade a escola já vinha funcionando, principalmente dentro da nossa maloca aqui mesmo, junto com os pajés, há muito tempo vem funcionando, mas só que nós não tínhamos uma estrutura pra gente trabalhar no local certo, como escola, espaço pra trabalhar. Nós não temos ainda maloca grande neste centro de memória, esse que é nosso sonho que é colocar

uma maloca grande mesmo que é tradição do povo Huni Kuin, esse mesmo que é nosso sonho de Ponto de Cultura. Ponto de Cultura não vem de longe, já tá com nós, o que nós temos, nossa identidade, o que nós fazemos, o que nós vivemos, tudo o que nós fazemos dentro desse centro de memória do povo Huni Kuin, de dentro daqui da floresta, no meu ponto de vista eu vejo assim o ponto de cultura (Tadeu).

Observa-se aqui que o desejo por estruturas físicas mais resistentes do que as da arquitetura tradicional (que são feitas de madeira e palha de paxubão), o que está relacionado ao aperfeiçoamento do espaço físico voltado às atividades de educação, que por sua vez está voltado ao estudo dos conhecimentos culturais da tradição Kaxinawa, bem como às atividades de capacitação e formação como o caso da formação de agentes agrofloretais, que tem atuado em cada aldeia, a partir da sensibilização das comunidades às questões ambientais e também tem realizado junto a estas o trabalho de manejo das espécies vegetais e animais. Mais uma vez registra-se aqui o desejo de incorporar nas aldeias as tecnologias de construção não índias como forma de acessar o desenvolvimento.

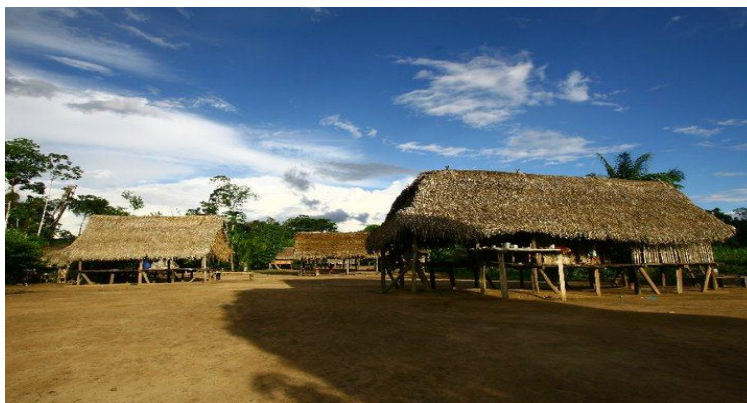


FIGURA 12: Casas Kaxinawa
FONTE: Bane Sales

Um dos resultados deste trabalho foi integrar a atividade agroflorestral à escola Huni Kuin, pode-se observar em campo a criação pelos agentes de uma área de cultivo de espécies alimentícias nativas e exóticas, a fim de abastecer a merenda das escolas, que são estaduais e municipais, e que antes eram enviadas. O professor Itsairu mostrou orgulhoso as mais de 32 espécies que foram plantadas no entorno da escola, tais como açaí, abacate, goiaba, etc. Além das construções permanentes e miçangas, o desejo por equipamentos tecnológicos que possam facilitar os trabalhos culturais como documentações e a criação de material didático possuem grande relevância aos ideais de desenvolvimento Kaxinawa, no rio Jordão.

Os desejos apresentados por Ixã e Tadeu foram também notados durante a permanência em campo, na fase da pesquisa exploratória, em janeiro de 2011, em que a pesquisadora acompanhou a “Assembléia Geral” das 32 aldeias, das três terras indígenas, Alto rio Jordão, Baixo rio Jordão e Seringal Independência – que formam um complexo de aldeias que possuem um calendário de

atividades coletivas, festivas, rituais e casamentos entre si.

O encontro ocorreu durante três dias na aldeia Centro de Memória São Joaquim, lá estavam presentes lideranças de todas as aldeias, para a discussão do plano de desenvolvimento para 2011. Tadeu justifica a escolha do local da assembléia por razões relacionadas à estrutura:

Cacique Siã, queria fazer uma assembléia geral para as três terras indígenas porque... outro lugar não tem estrutura como essa né, que tem próprio assim, para fazer reunião e algumas coisas assim daqui mesmo. Estão envolvidos nas três terras indígenas pra vir participar desta assembléia geral que acontece, por exemplo, agente de saúde, agente agroflorestal, professor, liderança, artesã, mirim, isso que... não é só isso. Professores estão formando também na universidade, agente agroflorestal, esse ano também está formando, ensino médio, tudo isso também nós mesmo podemos, através de projetos, nós podemos fazer oficina aqui mesmo, plantar mesmo, reflorestar, plantar todas frutas que tem perto do centro de memória, então é isso que a gente está pensando (Tadeu).

Apesar de a estrutura ser importante, Tadeu também atribuiu valor a presença de professores que estão fazendo formações na Universidade Federal do Acre, UFAC, na aldeia anfitriã, bem como a presença de alimento capaz de fornecer a alimentação aos visitantes de outras aldeias. Além disto, deve-se considerar o fato da aldeia São Joaquim ser a primeira aldeia do rio Jordão, ou seja é mais acessível por ser mais perto do município (de canoa leva de duas a três horas, enquanto o acesso a última aldeia, o Novo Segredo, leva dois ou três dias), o que facilita a participação de convidados não indígenas, tais como deputados, representantes do governo e parceiros em potencial, como explicado pelos informantes em campo.

Vale destacar que a assembléia começou com a exibição, em DVD e data-show (ganhados pela ONG Vídeo nas Aldeias¹¹), de um documentário produzido pelo cacique geral, sobre o Centro de Memória. O filme falava sobre o tempo atual, as novas conquistas como a aquisição de computadores, maquinas fotografias e painéis solares, ao mesmo tempo em que destacava o valor da cultura Kaxinawa, com imagens das danças tradicionais, como o *mariri*, da floresta e das medicinas utilizadas pelo povo. Um detalhe chamou a atenção: a trilha sonora do filme era um jazz e durante a narração, em português, além de fotos sobre a cultura local apareciam imagens de natureza que não faziam parte da realidade local, como grandes cachoeiras e desenhos de indígenas do tipo “norte-americano”.

Essa abordagem passou a impressão de que este filme havia sido feito para dar visibilidade à cultura Kaxinawa, estando direcionado à outros, e não a comunidade. Apesar disto, todos assistiram muito atentos, observando as imagens nas quais apareciam. Quando alguém era reconhecido, davam risadas e falavam alto o nome da pessoa que aparecia, pareciam satisfeitos em se ver projetados no lençol amarrado que servia de telão.

¹¹ A Vídeo nas Aldeias trabalha há 25 anos com a formação de cineastas indígenas, que são incentivados a utilizar os equipamentos tecnológicos para documentar o cotidiano das aldeias, e as questões que lhes são importantes, através de seu próprio ponto de vista, sua linguagem audiovisual.

Após este momento, todos sentaram no chão em um grande círculo, havia uma divisão, não rígida, mas clara, entre homens e mulheres. Os homens participavam da reunião com mais falas, cada pessoa que quisesse falar ia ao centro da roda e se colocava para o grupo, todos falavam na língua, o *hãtxa kuin*. Enquanto os homens estavam sentados de forma a quase completar o desenho da roda, as mulheres se acumulavam com as crianças no pedaço restante, criando um grande corredor, anexo à roda.

Durante a primeira hora de reunião duas mulheres se levantaram para falar, enquanto oito homens haviam se manifestado colocando sua opinião na assembléia. A reunião acontecia em forma de diálogo, ninguém interrompia a pessoa que estava falando no centro, mesmo se a fala fosse longa, ou não parecesse muito interessante. Ao mesmo tempo, não havia um “grande silêncio” instaurado. As mulheres ouviam atentas, mas continuavam a cuidar das crianças enquanto os homens chegavam ouviam e saíam, utilizavam o rapé. Havia sempre movimento.

Foi durante esse encontro geral das três terras indígenas que a pesquisadora conheceu a divisão das três terras indígenas em sete grupos (Grupo 1, Grupo 2, e assim sucessivamente). Cada grupo possui uma aldeia, conhecida como a “central”, como explica Tadeu:

O Centro de Memória foi planejado desde a origem das conquistas das escolas através das palavras dos nossos pajés e das nossas lideranças, como deve funcionar as escolas nas comunidades. As lideranças vêm trabalhando e nós Kaxinawa temos o máximo de 2.200 pessoas, 2.400 pessoas, temos 32 aldeias, e nessas 32 aldeias precisamos de algumas estruturas para melhoria de qualidade do povo aqui sustentável. As lideranças analisaram cada uma, temos 3 terras indígenas aqui no Rio do Jordão, incluindo o Seringal Independência e então formamos um grupo de 1 até o 7 (Tadeu).

A aldeia central é o local que recebe os representantes de cada aldeia do grupo para realizar discussões e planejamento das atividades e organizações desejadas. Se uma aldeia vai ser a anfitriã de determinado ritual, festival ou encontro de capacitação, as demais se organizam para fazer o abastecimento da alimentação, por exemplo. As aldeias “centrais” são: Centro de Memória São Joaquim, Boa Vista, Astro Luminoso, Novo Natal, Três Fazendas, Novo Segredo e Altamira.

Pode-se visualizar a distribuição das aldeias através da visualização do mapa, a Terra Indígena Alto rio Jordão encontra-se em laranja, a Baixo rio Jordão em verde e em azul, o Seringal Independência, terra comprada pela ASKARJ, que forma o complexo Kaxinawa do município do rio Jordão:

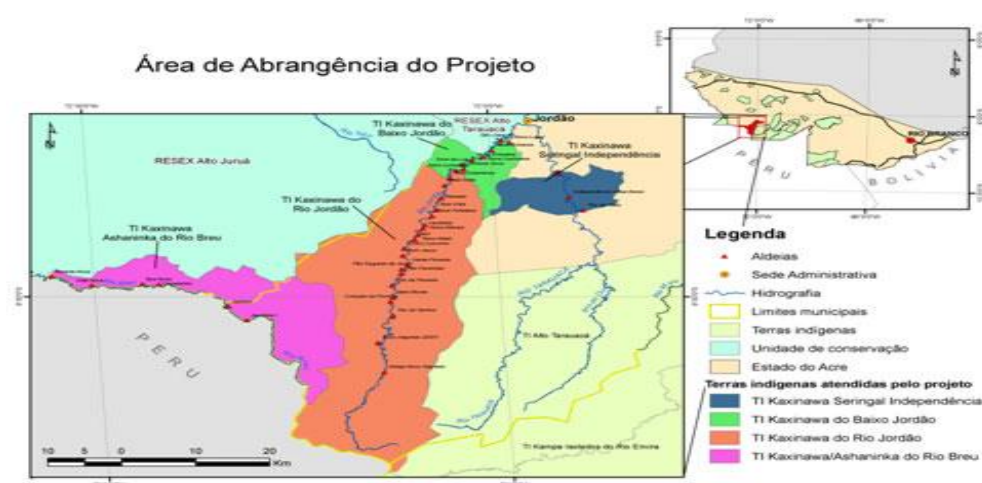


FIGURA 13: As três Terras Indígenas Kaxinawa no município do Jordão

FONTE: CPI-AC

Além desta divisão, a pesquisadora conheceu a divisão social em “categorias sociais”, como denominadas pelos próprios Kaxinawa e já mencionadas por Ixã e Tadeu nas entrevistas. Estas categorias estavam descritas em um quadro negro, ao lado de um grande desenho em que havia a cabeça de uma mulher, que possuía cabelos longos feitos de folhas, que cresciam formando quase uma árvore, o corpo da mulher era o corpo de uma jibóia. Quando perguntei ao professor que desenhou o que significava aquele desenho, ele respondeu: “é a Rainha da Floresta, para nos dá alegria, muita cura, muita paz e muita luz”.

No quadro estava escrito, na seguinte ordem:

1. Liderança
2. Professor
3. Agente de Saúde
4. Agente Agroflorestral
5. Merendeira
6. Segurança
7. Pajé
8. Mirim
9. Parteira
10. Agente de Cultura
11. Mestra-artesã

À pesquisadora foi explicado que estas são as “categorias sociais da aldeia”, as profissões criadas para a organização das atividades nas aldeias. Em cada uma das 32 aldeias das três terras indígenas tem pelo menos uma pessoa responsável por desempenhar a função atribuída para cada categoria.

Durante os dias que se seguiram cada membro de cada aldeia, responsável por cada categoria, formaram subgrupos para fazer o levantamento das necessidades do trabalho. Ao final,

cada subgrupo indicou um representante que expôs as decisões da categoria ao grande grupo e entregou ao cacique geral uma folha com estas reivindicações, para ser entregue ao Governo do Estado. À pesquisadora, foi solicitado ajuda na digitação dos documentos, uma vez que as poucas pessoas que sabem usar os computadores existentes na aldeia ainda possuem dificuldade em digitar com agilidade.

Esta passagem identifica alguns aspectos da dinâmica de governança das três terras indígenas do município do Jordão e aponta para o interesse nas capacitações voltadas ao domínio de instrumentos tecnológicos, tais como cursos de informática, fotografia e vídeo, que são instrumentos para a organização e o desenvolvimento das atividades desejadas. No que tange os processos de governança Tadeu e Tene explicam:

O objetivo de todas as lideranças das 3 terras indígenas, é encontrar e discutir sobre o projeto da vida do povo Huni Kuin. Buscando a nossa união e nossa saúde de qualidade de todo mundo, trabalhar através de nossa associação para todos viverem. Discutimos também a política partidária para todo mundo se unir, porque se não os políticos partidários devem dividir os povos. Por isso que as lideranças estão discutindo com as comunidades para entender, trabalhar e respeitar nosso movimento e trabalhar junto (Tadeu).

Por enquanto são as lideranças que organizam, para as comunidades indígenas participar, né? Então a gente acompanha, e as mulheres também tem que participar porque são responsabilidades nas aldeias também, sobre artesanato. Os homens são responsabilidade também da organização novo que está chegando. Então tem... a economia da comunidade. As comunidades.... não dá para ir, participar, assim, todos, então vão as lideranças para passar para toda a comunidade. Então a liderança organiza, convida as comunidades e nós acompanha, o que nós precisamos realizar agora, junto com as lideranças e esses encontros de experiência, para poder aprender também. Ver e conhecer, né? (Tene).

No que tange o interesse pelos instrumentos tecnológicos e capacitações, bem como a necessidade de se adquirir esses, em todas as entrevistas houve a menção da necessidade de tais bens, assim como de capacitação para o seu manuseio, como aspectos de grande relevância ao desenvolvimento desejado pela comunidade Kaxinawa. Dentre estes, além dos equipamentos para registro das práticas culturais, para formarem uma “memória material”, existem equipamentos para o uso das atividades de subsistência no cotidiano, tais como motor de barco, bomba de água e moto serra, e também instrumentos de comunicação como o celular, rádio e *internet*. Tais necessidades podem ser conhecidas através da leitura dos trechos das entrevistas, abaixo:

Fiz duas viagens para uma formação nova, os conhecimentos dos jovens para se formar para trabalhar com tecnologia, fazer documentação, divulgação, para os povo Huni Kuin. Eu fiz duas oficinas de informática e de edição, eu vi que é muito importante a tecnologia para os povos indígenas se organizarem e saber viver também, cuidar das nossas naturezas e proteger o nosso povo também. Então foi isso que eu senti e estou sentindo agora também, feliz (Tene).

Então, nesse novo tempo estão chegando os equipamentos que nós não conhecíamos, a gente conhecia assim, no papel, mas agora a gente está vendo os equipamentos de tecnologia mais diferente. No novo tempo, os jovens estão querendo interessar na tecnologia. Então este momento do novo tempo nós estamos querendo o contato desses dois mundos, para trabalhar projeto, né? Então este novo tempo, nós estamos realizando, né?

Esta geração de 2011, nós estamos chegando (Tene).

A tecnologia é um mundo que não fala mas está dentro de toda tecnologia. Com a tecnologia pode aprender e pode buscar coisa importante, pode comunicar com o mundo, isso é importante para nós. Registrar nossa identidade e registrar coisas que não podem entender, porque a tecnologia pode ajudar a registrar e fazer projeto, nós mesmos conversarmos com o mundo, é assim que a tecnologia deve ajudar a nós, facilitar o nosso trabalho (Tadeu).

Eu preciso de motor, eu preciso de barco, a primeira coisa. O segundo, eu preciso de projeto, fazer projeto para ajudar o pessoal (...) Eu desejo que melhore toda a nossa vida, é isso que eu desejo. Fazer projeto para poder levar as coisas para minha aldeia, internet... eu já tenho gerador grande, mas não tenho internet. Tenho o gerador, DVD, televisão, caixa de som, antena parabólica, DVD ainda não chegou. (...) Preciso do contato para vender artesanato, tenho que comprar celular também para poder vender (Jandira).

Então, eu tô aqui jovem me responsabilizando pelos jovens e trabalhando e organizando como produção e criação de artesanato, para poder trabalhar e negociando com outros povos, né? (...) Eu tô desejando para o meu povo o melhoramento de vida para os povos Huni Kuin, que vocês estão vendo aí, né? Nós estamos na floresta, somos nativos mesmo. (...) Necessitamos aprofundar mais o nosso conhecimento, praticando mais a tecnologia. E também nós estamos procurando fazer a sede do artesanato, para a gente colocar os produtos (Txana Txanu).

Meu desejo é oficina de miçanga, computador, que está faltando internet. Eu quero capacitação. Aqui faltam muitas coisas também no ponto de cultura, a gente quer apoio para estruturas, para manutenção... Nós podemos fazer da nossa cultura mesmo mas precisa de motosserra, roçadeira, para quando a gente querer limpar as plantas, essas coisas, só terçado é mais difícil. Aqui também está faltando uma caixa de som, impressora, ventilador, uma casa com uma estrutura melhor (Sabino).

Pode-se observar nas falas que o desejo pela tecnologia, assim como de construções permanentes, ambos aparecem como um instrumento facilitador às atividades desenvolvidas pelas categorias sociais, que desenvolvem importantes papéis e ações sociais para a “organização da vida na floresta”. Neste sentido, a entrada de elementos da cultura branca não é considerada como uma “ameaça” e sim como “proteção”, como destaca a fala de Tene. Esta percepção pode ser encontrada também na fala do presidente da OPIAC, Itsairu e do cacique Siã:

Discutindo, fortalecendo, recebemos a tecnologia. A tecnologia está chegando. Não é para destruir a nossa identidade, ela vem para construir junto. Acho que vem para ajudar. Somos nós que funcionamos através da nossa realidade. E também conhecendo outro mundo, tem uma sociedade importante para nossa vida e para nossa cultura através do sustentável, dentro do nosso território (Itsairu).

Para nós nos adaptar com o branco, com a tecnologia, usar a mesma roupa ou comer uma comida, ou mesmo misturar essa parte toda... fomos indo. Estamos destrinchando, graças a Deus. Não estamos perdendo, estamos conquistando (Siã).

É interessante perceber o entendimento de que através destes recursos é possível aprimorar as práticas de “memória” das tradições culturais Kaxinawa que tiveram quer ser esquecidas durante o “tempo das correrias” e o “tempo dos cativeiros”, como afirmado por Tadeu. Há ainda uma tendência a associar as tecnologias aos projetos, tanto como meio de alcançá-los, quanto alcançar as tecnologias através da aprovação de projetos. Outro elemento presente é a facilitação da

comunicação com o mundo, através de aparelhos tecnológicos, que podem facilitar o acesso a novos, e conhecidos, parceiros e no processo de divulgação e comercialização da cultura Kaxinawá, no caso especificamente, o artefato.

Apesar da tecnologia ser vista como um meio facilitador de contatos, ela também é considerada um meio facilitador da vida cotidiana, como os motores das canoas, a exibição de filmes nas escolas indígenas, o tratamento do roçado, realizar o corte da madeira de alguma árvore que caiu dentro do rio e dificulta a passagem das canoas e etc. São vistos como meios para facilitar a vida cotidiana.

A necessidade de contatos e comunicação também é um elemento comum às entrevistas com os Kaxinawa. A *internet* aparece como um elemento de destaque, pois possibilita o contato e também dá visibilidade da cultura e a comunicação entre os próprios membros das aldeias, uma vez que muitos viajam. Há entendimento de que os contatos facilitam a formação de parcerias e a entrada de investimentos para o desenvolvimento das atividades desejadas. Já existe a participação de vários Kaxinawa nas rede sociais da *internet*, como o *facebook*, *skype* e e-mails, que são acessados ou no município do Jordão ou em outras cidades do Brasil e do mundo.



FIGURA 14: Diário de trabalho Kaxinawa
FONTE: Castor (2011)

Há, neste sentido, o interesse pela conexão virtual diretamente das aldeias, o que pode facilitar a não necessidade de deslocamento para o município para utilizar estes meios, ou o deslocamento através do rio, para se chegar a uma aldeia que necessite dar algum recado, estabelecer comunicação. Nas aldeias uma buzina feita com bambu e rabo de tatu ou de jacaré é chamada de “o celular da floresta”. É através de um código de tipos de buzina que os Kaxinawa comunicam a chegada de visitantes, o início de alguma atividade, o momento em que as refeições estão prontas e etc. Abaixo, pode-se observar o conteúdo de algumas falas dos entrevistados, sobre o tema:

Outra coisa também é que está chegando a internet, a internet é uma mensagem que está

chegando para o Huni Kuin. Está chegando com outro humano, é um mundo que está chegando dentro da comunidade. Nós podemos nos comunicar com o mundo e trazer a coisa importante do mundo aqui para a aldeia, na terra indígena, para fortalecer aqui o que nós precisamos, a prioridade do povo Huni Kuin, para melhorar e viver com qualidade de vida dentro da nossa cultura e dentro do nosso territorial. Porque hoje esta tecnologia está em vários lugares em terras indígenas de vários povos, cada povo tem seu plano de como trabalhar com essa ferramentas (Itsairu).

Eu estou sentindo muita dificuldade de comunicação, computador, internet, comunicação! Aqui nós temos muita dificuldade! Se aqui tem internet, mas o cara não tem capacitação, do que que serve? Aqui nós estamos precisando de comunicação! O combustível também está difícil! Aqui nós temos que arrumar uma água boa também, a gente já trouxe o motor bomba, está faltando alguém para instalar, nós estamos precisando de técnicos. Algum barco bom, motorizado... (Sabino).

A frente de proteção tem que ter, proteção, isolado, a aldeia fica como isolado, não tem transporte direto, como você viu né, longa viagem, então temos que entrar com esse contato com a Funai para melhorar mais a comunicação. A funai é quem é federal, é público tem que cuidar dos índios, é a nossa proteção, é a nossa vida, trazer esse cuidado da gente com a nossa terra (Tene).

Os Kaxinawa das três terras indígenas se organizam profissionalmente, como até aqui observado. Há também um movimento de luta pela profissionalização das “categorias sociais”, como forma de garantir a ação dos trabalhos e atividades que são julgados como necessários àquilo que Siã chamou de “organização da sobrevivência na floresta”. O reconhecimento da categoria profissional implica na remuneração do trabalhador, seja um salário, ou uma bolsa. A seguir, podem-se observar na tabela quais são as categorias que são remuneradas.

Tabela 02 – Categorias Sociais

Categoria Social	Salário	Pago por	Quantidade por aldeia	Gênero
Liderança	-	-	De 01 a 02	masculino
Professor	R\$ 900,00 (concurado) R\$ 500,00(não concurado)	Governo do Acre Prefeitura do Jordão	De 01 a 02	31 masculino 1 feminino
Agente de Saúde	R\$ 540,00	FUNASA	1	masculino
Agente Agroflorestal	R\$ 350,00	Governo do Acre	1	masculino
Merendeira	R\$ 540,00	Prefeitura do Jordão	01 a 02	feminino
Segurança	R\$ 540,00	Prefeitura do Jordão	1 por aldeia, mas apenas o que fica na entrada da TI, no município, é assalariado.	masculino

Pajé	-	-	01 ou mais	masculino
Mirim	-	-	Todas as crianças	ambos
Parteira	-	-	01 ou mais	feminino
Agente de Cultura	-	-	1	ambos
Mestras-Artesãs	Tentam vender artefatos	Produção independente	1 ou mais por aldeia	feminino

Além destes salários, os Kaxinawa possuem como fonte de renda as pensões dos idosos, aposentados pelo Funrural, a Bolsa Família e o Salário Maternidade, programas assistencialistas do Governo Federal. Como pode ser observada na tabela, a maioria das atividades que possibilitam o retorno financeiro são desempenhadas pelos homens e são advindos de programas do governo. A produção de artefatos é uma atividade independente de programas assistencialista. E é exatamente entre as responsáveis por essa atividade onde há maior queixa quanto ao retorno financeiro e reivindicação para que essa atividade seja remunerada pelo poder público, conforme apareceu na fala das três mulheres entrevistadas:

Nós decidimos agora que daqui para frente nós queremos fazer contratos, contratos das mestras. Nós precisamos, faz muito tempo que nós fazemos artesanato e não ganhamos nada. Os professores ganham, agente de saúde ganha, mas nós artesãs não ganhamos nada. Todas as mestras me falaram assim: “nós temos que ganhar nosso salário também, a gente gasta muito tempo trabalhando com artesanato e não ganha nada”. Então, agora, nós queremos ganhar salário também, cada mesteira precisa ganhar um salário. Das mulheres só a merendeira ganha e nós temos uma professora Huni Kuin aqui no Jordão. Nós queremos mais professoras também, nós queremos ganhar (risos) (Ayani).

Cada aldeia tem mestra, por isso nós estamos pedindo para o governo estadual, para o governo federal, para todos nós estamos pedindo apoio. Tem que contratar cada professora, mestra artesã de todas as centrais! (Ozélia).

A participação social das mulheres também acompanha as transformações do tempo, como afirma o cacique geral:

Essa proposta, junto ao projeto com a sociedade, a gente pode dizer o que a gente pensa. Estamos convivendo com isso. A gente pode observar que não está parado no lugar, a gente começou não tinha nada, e agora tem muita gente. Temos quase 500 alunos na escola diferenciada, temos mais agente, este grupo que estamos criando aqui, até as mulheres estão fortalecendo cada vez mais, que no passado a gente não tinha costume de trabalhar com a mulher. A mulher cuidava lá da cozinha e dos filhos. Cuidava do marido. E hoje, agora, a gente botou também, para lutar junto, para fazer parte. Acho que é uma coisa que estamos avançando (Siã).

É interessante notar que a entrada das mulheres para o “movimento” é algo recente e que acompanha a busca pelas ações de valorização da cultura local, que também acompanha o crescimento das escolas diferenciadas, escolas estaduais e municipais que estão baseadas na cultura local. A mulher, que possuía a visibilidade de suas ações voltadas ao cuidado da família, passa a ser

também um elemento de poder, uma vez que possui o poder do conhecimento das técnicas de desenhar, seja em tecidos ou com contas, miçangas e sementes. Ayani fala sobre esta descoberta:

Tem mudança, agora eu estou feliz. De 2005 até 2010 nós tivemos dificuldade, agora nós estamos melhorando, de 2011 para 2012. Agora entendemos o nosso movimento, das mulheres, nós temos poder também, as mulheres. Agora eu estou pensando... com 20 anos, 25 anos, não tinha poder. Agora, com 29 anos estou percebendo o poder que nós temos, vale ouro o nosso artesanato (Ayani).

A partir da assembléia geral de 2011 as duas últimas categorias sociais, o agente de cultura e as mestras-artesas foram criadas, enquanto categorias. Assim, cada aldeia escolheu uma mulher para ser a representante, ou seja, a mestra, apesar desta função social das mulheres ter sempre existido.

Jandira conta na entrevista que é a coordenadora das atividades de sua aldeia e do seu grupo, que totaliza cinco aldeias, ou seja, ela tem dois trabalhos, mas se queixa da falta de recurso para poder executar as atividades, assim como de tempo, uma vez que surgiram novas responsabilidades e as anteriores ainda permanecem:

Eu sou novata também, é meu primeiro trabalho, meu segundo irmão começou trabalho também... sobre coordenação de cultura. (...) A mulher cozinha macaxeira, cozinha banana, cozinha amendoim... eu limpo a casa, tenho que carregar macaxeira, tenho que carregar banana... e aí?! E nossa cultura?! Tem que trabalhar com artesanato também! Para viver de artesanato eu não tenho dinheiro para comprar o material. Eu sinto muita falta de recurso, eu não tenho quem pague para a gente trabalhar. Assim, de graça ninguém trabalha para a gente não, o pessoal quer algumas coisas (Jandira).

Eu senti muita falta, senti muita falta para poder coordenar esse grupo, para corrigir o grupo. Eu senti... eu não tenho barco para andar pelo grupo, assim, para coordenar nas aldeias, tem que ter barco (...) Tem que trabalhar para poder comprar vestido, roupa... algumas coisas, para poder comprar tem que trabalhar. É muita dificuldade morar na aldeia, muito trabalho. Sempre tem horário, aí não tem tempo para fazer artesanato. Se meu marido trabalha muito tempo com a comunidade para todos poderem se juntar... Nosso trabalho de cozinheira a gente trabalha todos os dias para sustentar o pessoal (Jandira).

O trabalho das mulheres em organizar a alimentação e a família também é contado por Ayani e Ozélia:

Na aldeia, eu trabalho como coordenadora. Na aldeia as mulheres também fazem reunião, junto com os homens e as lideranças, junto com os professores nós organizamos nosso artesanato para produzir. Tem o calendário também... Tem muito trabalho na aldeia, nós temos que organizar nosso povo, a comunidade, se juntando, junto para fazer o trabalho, se organizando fazendo artesanato, comida... A primeira coisa, tem que cuidar da cozinha, fazer caiçuma, cuidar das crianças, cuidar dos maridos, fazer comida, limpar nossa casa, tem que ir no roçado... (Ayani).

As mulheres trabalham com miçanga, artesanato, algodão que dá mais trabalho. Tem que plantar, colher, catar a palha depois tirar o caroço, dá muito trabalho! Fiar, bater o algodão, fiar, tirar bolo, depois que tira bolo tem que armar para fazer rede e a roupa, para fazer todas as coisas (Ozélia).

Neste sentido, pode-se observar o desejo das mulheres por melhorias no desenvolvimento das suas atividades na aldeia, no que diz respeito aos recursos disponíveis à realização do trabalho, bem como à aquisição de bens, como complementado por Ayani:

Trabalhar com artesanato de algodão, nós precisamos de miçangas, nós queremos miçangas

para poder produzir, vender, comercializar, para melhorar. Daqui há cinco anos nós queremos melhorar(...) Fazer um projeto, criar a nossa associação das mulheres Huni Kuin do Jordão também, mas eu estou aprendendo. Informática também, eu estou estudando agora. Matemática, português, história, ciências, eu queria estudar para poder trabalhar. Para poder trabalhar com nosso povo (Ayani).

Aqui, aparece outro elemento de destaque, a possibilidade de obter renda a partir da venda do artesanato e outros produtos. Nestes encontram-se desde os artefatos produzidos pelas mulheres, com algodão, miçangas, sementes e penas, tais como redes, bolsas, saias, blusas, colares, pulseiras, anéis, brincos e etc.; os artefatos produzidos pelos homens como lanças, flautas, maracás, cocar com penas e bancos de madeira pintados com os poderes de agência da floresta; até gêneros alimentícios, que podem abastecer o mercado municipal, uma vez que no município do Jordão quase não há a venda de produtos “naturais” como frutas, legumes, hortaliças e etc. Sabino destaca esta necessidade do município:

Olha, no Jordão estão precisando de suco... muitas coisas! Mas aqui na nossa terra é muita riqueza! Tá chegando semente, tá chegando também o projeto do Pró-Acre, tá chegando Ponto de Cultura, miçanga, nós temos que capacitar, não dá para fazer só uma atividade. Coisa difícil mesmo é a comunicação. Aqui, bem dizer, é o fim do mundo. É a fronteira entre o Peru e o Brasil (Sabino).

Além de Sabino, as mulheres falam da importância de realizar a venda, de seu artesanato:

Eu quero fazer contato para ajudar as vendas de artesanato, mandar material, eu quero continuar o trabalho no grupo 5 para fazer artesanato. Preciso de recurso, a gente quer trabalhar, temos que vender e comprar algumas mercadorias, comprar comida, alimentação, miçanga... Tenho que investir. Tem a casinha de venda no Jordão, eu preciso também, eu já conversei com a Ayani ela falou que pode ir. Eu estou preocupada, quero vender meu artesanato, lá no Jordão o pessoal compra também, eles gostam da gente, do povo Huni Kuin. Por isso eu quero fazer mais contato para trazer miçanga, eu quero fazer artesanato (Jandira).

Trabalhar com artesanato de algodão, nós precisamos de miçangas, nós queremos pelo menos 100kg de miçangas para poder produzir, vender, comercializar, para melhorar. Daqui a cinco anos nós queremos melhorar (Ayani).

Os homens se mostram interessados na venda dos produtos das mulheres:

Hoje em dia a gente tá querendo se formar, nós jovens, para acompanhar artesanato. Queremos saber dirigir este contato, vender o artesanato mesmo e fazer aquele trabalho que estamos tendo, com penas, sementes nativas, algodão, miçanga, elas gostam muito de miçanga. Tem riqueza aqui nessa floresta, o que falta é equipamento para produzir mais (Tene).

Estou desejando que meu povo trabalhasse no artesanato. Estou torcendo mesmo para fazer a comercialização, conseguir um mercado fora para elas, manter esse contato lá, de venda e valorizar a nossa medicina tradicional, principalmente a cultura tradicional, toda esta cultura tradicional que nós temos ainda vive e nós fazemos (Ixã).

Já Ozélia, pensa que o trabalho pode ser realizado internamente, sem ter que, necessariamente, vender:

Daqui há 5 ou 10 anos acho que vai melhorar nossa situação, cada vez mais daqui para frente. Vai ficar mais maneiro, a gente quase trabalhando só em casa com artesanato e os

homens agricultores só para abastecer as aldeias, sem ter que vender (Ozélia).

A fala da Ozélia expressa uma visão de futuro na qual a aldeia seria auto sustentável sem necessidade de recurso externo proveniente das vendas.



FIGURA 15: Venda de artefatos

FONTE: Bane Sales

Além da novidade da categoria social das mestras-arteãs, em cada aldeia também foi escolhido um agente de cultura, uma pessoa responsável pela manutenção e organização das praticas culturais. Na aldeia Novo Segredo, por exemplo, Basíani, uma mulher, é a agente de cultura. Todo domingo ela organiza o momento de pinturas corporais com jenipapo e urucum no *Kupixawa*, a grande casa de socialização, que fica no terreiro da aldeia. Lá todos também guardam instrumentos musicais, cocares, roupas, lanças e adereços. Durante o momento da pintura nos corpos, que perdurará no corpo durante toda a semana, são elaborados desenhos das agencias animais e vegetais da floresta, tais como a malha da jibóia, o rabo de jacaré e do macaco e flores.

É importante ficar claro que a pintura corporal acontece diariamente nas aldeias, mas no domingo todos se reúnem para se pintar, propiciando um momento de união e de alegria, muito importante para os Kaxinawa, como conta Tene:

Sou gestor daqui do Ponto de Cultura *Duabuiussiã*. Nós trabalhamos aqui no dia a dia, na organização da comunidade, que trabalha no dia a dia. Tem prática, teórico... a prática é o roçado, organizando legumes, junto com a comunidade, os homens. As mulheres fazem trabalho de artesanato, também tem calendário, quem responsabiliza são as artesãs, tem grupo também de artesã mulheres e fazem também comida, para servir a gente que está trabalhando. E tem também trabalho de alegria, tem o horário de alegria, encontro das famílias, festejamento, tem encontros tanto de dia, como na noite, tem cerimonia também que a gente faz, os rituais com *Nixi Pae*. E com a comunidade tem junto também as crianças, a comunidade assim, unido mesmo trabalhando (Tene).

O momento de festividades e de alegria da comunidade aparece como um fator de grande importância para a realização das atividades diárias, como observado entre os ameríndios no geral, por Overing (1991). Para a autora, o que diferencia uma comunidade pobre de uma próspera não é a questão do acúmulo da produção e sim de ânimo, uma vez que este é capaz de criar um moral alto

e, assim, as atividades coletivas, inclusive o trabalho, podem ser realizadas. Nas relações de cooperação no trabalho, o ânimo é vital à manutenção do senso de coletividade. No Jordão, pode-se observar a manutenção do senso de coletividade através das danças, cantorias, pinturas e rituais com a medicina da floresta.

Neste âmbito, pode-se que os legumes são também reconhecidos como parte da cultura, como falado por Jandira em uma passagem anterior. Além do trabalho coletivo de plantar, cultivar e coletar os alimentos, no Festival *Xinã Bena*, em maio de 2011, Ixã falou da importância da celebração do *Katxanawa*, a festa dos legumes, um momento de alegria importante ao desenvolvimento:

Nós temos que fazer o desenvolvimento desta tradição, dançar Mariri com toda a população que existe, principalmente Huni Kuin e não Huni Kuin também, participando. Todos os anos estamos querendo fazer um festival de Mariri, chamando o espírito na língua para ter muito legume, a celebração do legume, como nós estamos fazendo aqui, aonde juntamos todas as três terras indígenas junto aqui, a maioria estão todos aqui, confirmando que é o centro de treinamento, de formação Huni Kuin, tradicional. Isso é importante mesmo, que eu estou vendo e estou me sentindo feliz que nós estamos resgatando esse pessoal que veio festejar aqui (Ixã).

Além da alegria, Ixã destaca um elemento importante que apareceu em grande parte do conteúdo das falas dos entrevistados: a presença de não indígenas, cada vez mais crescente, interessados na cultura Kaxinawa. Esta mudança na realidade Kaxinawa também abre um espaço para se pensar o desenvolvimento, como fala Itsairu:

Nós estamos respeitando e também nós queremos que deem mais força para nós, para a gente fortalecer a nossa economia, a nossa tradição, a nossa união, a nossa convivência, tanto aqui na base quanto internacional e no mundo, com toda a humanidade, querendo viver na paz com união e com ajuda juntar a nossa força tradicional e união do povo Huni Kuin, através dos projetos que estão chegando na comunidade (Itsairu).

Há, na fala de Itsairu o desejo de divulgar a cultura Kaxinawa para o mundo como forma de fortalecer a tradição do seu povo. E isso parece ser o efeito do atual crescimento do contato internacional e com pessoas das grandes capitais do Brasil, como Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte e Florianópolis. No Brasil, há um movimento nas universidades federais de apoio aos projetos Kaxinawa desenvolvidos no rio Jordão, como é o caso da UFMG e da UFAC. E a própria UFRJ ao apoiar o desenvolvimento desta pesquisa e de outras da área da antropologia com esta etnia.



FIGURA 16: Cacique Siã e Carlos Minc
FONTE: Bane Sales

Através do contato com pessoas e organizações da cultura não indígena, o cacique geral e seus três filhos são agentes que tem colaborado com a expansão da chegada desses às terras indígenas do Jordão, bem como a ida de grupos estrangeiros em busca do etnoturismo e do turismo voltado à experiência das práticas da cultura da floresta, em que as medicinas de cura são o grande destaque, como explica Siã:

Se a gente é alguma coisa, os filhos da gente acabam pegando a atividade que a gente vem fazendo. Como a gente já fez esse contato, né? Eu, Bane, Zezinho e o Leo, e o Fabinho que viveram comigo, se espalharam aí, né? Essas viagens que a gente fazia sempre ia um e estão aí, né? O Leo está em SP fazendo este contato importante, onde é o centro do Brasil também, O Fabinho está lá no RJ, o Zé está em Rio Branco e o Zezinho está aqui também, quando a gente precisar saber de alguma coisa. E estão fazendo este contato também, já foram na França, nos EUA, na Europa. Já recebemos duas vezes essa visita turística e como nós estamos fazendo este centro e essas outras coisas, porque a gente não está só com o centro, né? Nós temos vários pontos culturais aí dentro do nosso rio Jordão, e o povo quer saber, vir, olhar também. A gente está recebendo duas vezes por ano, abrindo, com cuidado também, a gente não quer abrir e liberar. Abrir duas vezes por ano, acho que a gente aguenta receber quem vem de fora. A gente pode fazer programa do nosso artesanato, nossas medicinas, nossa cura tradicional (Siã).

A abertura, da qual fala o cacique, deve ser entendida sob a luz do desenvolvimento, uma vez que a presença de estrangeiros, e não indígenas no geral, possui impacto, o que fica evidente através das preocupações do cacique em “abrir com cuidado”, de forma controlada, tendo em vista a grande procura de pessoas interessadas no “mergulho na cultura da floresta”. Como relata Bane, o filho mais velho de Siã, o reconhecimento do trabalho de cura Kaxinawa tem conseguido cada vez mais “abrir as portas”:

Foi muita emoção, muita emoção, para chegar aonde eu estou chegando, eu agradeço em primeiro lugar o Yuxibu, eu acredito muito nas minhas pajelanças de sopro, de canto, de firmeza, dos encantos. A luta que eu conquistei, para mim é emocional mesmo, abriu todas as portas, as confianças, é um momento em que primeiro você encara as coisas e depois sai

o resultado positivo, documentário né? É isso que eu achei o mais importante, com os amigos, ver também Brasília, São Paulo, Rio, eu acho que eu tenho uns amigos muito importantes, de força na Holanda, na Inglaterra, em todos os lugares eu encontrei as portas abertas. Eu tenho esse compromisso cada vez maior, a partir de hoje, agora, levar isso não só eu, mas trabalhar com uma equipe de assessores, que te ajude a encaminhar, ajude a pensar e ajude a fazer com a colaboração de todo mundo. (...) Eu ganhei a experiência e a confiança. Eu vi que tenho a oportunidade de conseguir. A gente conseguiu um prêmio internacional de festival folclórico, eu e Fabiano conquistamos na França! (...) Nós temos cinco anos de trabalho, envolvimento, que sempre, graças a Deus, depois de Alto Paraíso que levou toda a minha jornada. Eu tive várias participações de evento, de festival de espiritualidade, com o pessoal da França também, o pessoal de Alto Paraíso e meu amigo I. que daí que surgiu encontro, convite, França, e eu hoje estou muito feliz pelos bons resultados, cinco anos com todos os meus amigos, juntos, acompanhando, isso me leva a alegria, humildemente também, simples (Bane).

A presença de não indígenas nas terras indígenas do Jordão também produz efeitos nos jovens Kaxinawa, que permanecem sempre nas aldeias, ao contrário dos filhos do cacique que vivem nas cidades grandes, viajando para divulgar a cultura. Esses olham de forma positiva a chegada de visitantes e estão interessados em potencializar mais encontros, como ilustram os seguintes trechos:

O meu primo, Bane Kaxinawá, Bane Huni Kuin, e Txana Bane, Fabiano, e o Bane Leopardo são os meus amigos que conhecem primeiro o mundo. Eles que conheceram primeiro, eles que estão conhecendo são os primeiros conhecedores do povo Huni Kuin aqui do Rio Jordão, foram eles. É por isso que eu, tenho prazer para poder ajudar eles também, foi ele que organizou o Festival, foi ele que ficou em contato com os visitantes. Eu tô aqui jovem me responsabilizando pelos jovens e trabalhando e organizando com a produção e criação de artesanato, para poder trabalhar e negociar com outros povos, né? Com os parentes, e com os parentes que vieram de outros estados, outros municípios, outros países. (...) Represento na terra indígena, no município e no estado, e no internacional. Eu tenho um interesse para isso, para seguir. Quero ficar socializado, socialização junto com meu povo, junto com não índio, somando e organizando (Txana Txanu).

A gente acha que este é um momento de conhecimento que a gente está tendo. A primeira foi uma abertura disso mesmo as lideranças representam o povo todo né, como Siã, os filhos dele Fabiano, Bane e Leopardo que são os povos guerreiros que conseguiram a conquista da terra pelo Vô. Então eles se responsabilizaram da parte de cultura assim, de divulgação ao mundo, estão assim na cura da cidade. Aqui a gente só funciona, a gente não tem ajuda de nada, lá eles fazem, ganham ajuda e usam lá mesmo. Aqui a gente fica aqui dando nossa confiança para ele, alguém de confiança dá ajuda para a gente e a gente agradece, estamos fortalecendo e organizando mais, aprofundar mesmo, mostrar como é mesmo, a gente está tentando mostrar para o mundo que nós temos valor, pela própria riqueza da nossa cultura (Tene).

A última frase da fala de Tene é uma categoria por si só, que será vista em seguida. Antes de encerrar as questões pertinentes à categoria “concepções e expectativas de desenvolvimento” deve-se destacar a grande presença nas falas dos entrevistados de elementos da floresta, como já pode ser percebido através dos trechos das entrevistas destacados. Estes indicam que os Kaxinawa estão felizes em viver na floresta, apesar de ser trabalhoso, mas a experiência dos que já moraram algum tempo na cidade é de que a cidade também é trabalhosa, de outra maneira, mas é. É neste sentido que Ixã afirma:

A vida na floresta traz muita sorte para mim, viver em paz, tranquilo. Gosto de me alimentar com comida de caça, peixe. Por exemplo, eu sempre ando viajando, nesses lugares, a comida só tem industrializado. Aqui é natural mesmo, como eles vieram. Aqui é nativo, tradicional. Então, a diferença que nós estamos querendo desenvolver na floresta é uma água natural (...) Em outros lugares já tem muitos problemas e aqui na floresta eu me sinto feliz. É aonde tem uma terra boa de plantar, onde meu povo vive, criando seus filhos, netos. Já temos um aterra demarcada. Agora estamos cuidando da nossa floresta para ter mais vida, para ter mais riqueza para nosso filhos, nossos netos. Nós já estamos vendo. Para ficar para nossos filhos eu to querendo cada vez mais valorizar a biodiversidade para meus netos, minhas famílias todas, os parentes todos, entre as três terras indígenas (Ixã).

Ayani, que em 2011 se mudou para Rio Branco, a fim de integrar o movimento das artesãs do estado do Acre, do noroeste de Rondônia e sul do Amazonas, como vice coordenadora, também fala de sua experiência:

Na cidade vive de maneira muito diferente do que na aldeia. O que eu vi de diferente da aldeia, os dois lados eu acho bom mas, na aldeia eu pego muito peso mesmo, tenho que carregar macaxeira, água, trabalho da aldeia. Na cidade é o mesmo também, eu estou assumindo vice coordenação das mulheres, vai fazer agora duas semanas e eu estou trabalhando com muita correria, reunião sobre projetos. Na cidade, muita correria, muita correria... aqui na aldeia não precisa comprar nada, tem macaxeira, amendoim, banana, na cidade tem que comprar, tem que pagar luz, pagar água, tem que comprar tudo. Tudo, tudo paga! Olha, eu já nasci na floresta, já criei na floresta, agora estou em Rio Branco mas eu queria estudar, fazer um projeto... (...) Cada região, cada povos tem que se reunir, fazer projeto, trabalhar... eu estou vendo muito barulho também, muita dor de cabeça, muitas coisas, muito barulho. Eu estou vendo diferença da cidade para a aldeia. Na aldeia é muito peso mas eu gosto, assim, é mais calmo... floresta, tranquilo...(Ayani).

É interessante notar que o interesse pelas construções nas aldeias diz respeito a vontade de se criar uma estrutura para uma Universidade da Floresta, uma escola com toda a infraestrutura que possibilite trabalhos de alta qualidade, focados na cultura local, que está diretamente associada à convivência com a floresta. Tanto no que diz respeito à produção de documentação, livros, quanto através dos recursos audiovisuais, como filmes, documentários e fotografia, quanto na parte prática, como por exemplo, caminhada na floresta com o pajé, o conhecimento de diferentes plantas medicinais, fazer as diferentes cantorias Kaxinawa, conhecer o poder de agência das plantas e dos animais. Atividades estas que fazem parte do dia a dia Kaxinawa.

É neste sentido que Tene conta com entusiasmo a sua satisfação em viver na floresta:

A gente nasceu, criou, estamos trabalhando, a gente está na nossa vida aqui na floresta. Junto com minhas família, alegria, meu trabalho também na floresta, trabalhar sobre a tecnologia. O estudo para mim é uma alegria, ver conhecimento profundo mesmo, onde fica a realidade. Viver na floresta eu estou feliz, junto com a floresta, o universo, os pássaros. Então a gente fica feliz trabalhando aqui nesta terra (Tene).

Estou me sentindo feliz fazendo o orçamento dos projetos com toda a comunidade, estamos trabalhando aqui. É muita satisfação, muita força, muita luz, mais cura para todo o povo das floresta e o povo Huni Kuin para trabalhar com força mesma para realizar o que a gente quer (Tene).

É neste sentido que a relação com a floresta, com a natureza, os seres vivos e os *yuxin*,

compõem o cenário das falas até aqui expostas, que caminham para conduzir ao esclarecimento da organização social que os Kaxinawa vêm tecendo no rio Jordão. O trabalho é desenvolver o povo Kaxinawa através também da floresta, como diz o professor e agente agroflorestal Tadeu:

Nós queremos ver a floresta em pé também, trabalhando vendo a nossa floresta em pé e a nossa natureza com saúde. Todos sadios, na paz que estamos vendo. E preparando isso porque nós estamos pensando nos nossos filhos e netos que estão chegando, não destruir a nossa natureza. Nós principalmente, o povo Huni Kuin, nós estamos com a natureza, estamos cuidando dela e ela também cuida de nós (Tadeu).

As práticas do cotidiano da vida Kaxinawa nas aldeias, o movimento é de “organizar a sobrevivência da vida na floresta”, qualificar os instrumentos para que todos possam ficar felizes e satisfeitos, vivendo com a cultura viva, como muitas vezes é dito na floresta. “A floresta está viva, a cultura também está viva”. No caso das mulheres, aprender a desenhar os *kene*, pintar, tecer, confeccionar pulseiras, colares, acompanhar as atividades do roçado e etc. No caso dos homens, pescar, caçar, confeccionar cocar com penas, com várias especificidades, de acordo com a festividade, flautas, lanças, rapé, *típi* e etc. Tudo isso faz parte das ações, além dos rituais e festivais.

Para concretizar o plano de desenvolvimento, as lideranças estão trabalhando através de diversas frentes, como pode ser observado através das categorias sociais Kaxinawa. O grande projeto é cuidar da memória Kaxinawa, realizar pesquisas, filmes e livros. A educação está voltada para o aprimoramento e o aperfeiçoamento das práticas cotidianas voltas à cultura local, através das “escolas da floresta” e da “Universidade da Floresta”. Isto fica evidenciado quando o cacique geral conta sobre sua inspiração através de viagens que fez por vários países, conhecendo as universidades locais:

A universidade abre. Eu, que participei na Califórnia, em Montreal, na Bolívia, Equador, Santa Cruz de la Sierra, essas coisas todas, então eu gostei muito dessas universidades. A gente acaba querendo copiar um pouco. Uma coisa muito boa, que você encontra uma estrutura bacana para trabalhar. Eu acredito que se tiver condições, eu quero trazer essa estrutura para nós, pro nosso Centro, pra nossa pesquisa ficar mais com vontade. Eu fiquei satisfeito, melhor do que trabalhar só com uma caneta. Isso é interessante, porque lá tem tudo. Como é a universidade da Califórnia, ou mesmo desses outros países avançados? É coisa que estuda lá, descobre lá. Nós temos o nosso *Muka*, nosso *Yube*, a nossa jibóia, temos nossa espiritualidade, temos outros, outros e outros que nós confiamos nele, nas florestas. E pode transformar isso”.

Siã fala da vontade de “copiar um pouco” as universidades que visitou, enfatizando as condições que proporcionam ao desenvolvimento das pesquisas e das aulas. Neste sentido, o cacique diz que quer adaptar o que viu nas universidades para o conhecimento de seu povo, que tem sua especificidade, sua riqueza e sua identidade, como dito em outras falas. É também neste sentido que o presidente da OPIAC, Itsairu, afirma:

Nós da aldeia sabemos que somos Huni Kuin. Huni Kuin tem que viver debaixo da floresta. Queremos a nossa fruta dentro dos nossos espíritos, do povo e das nossas crianças

(Itsairu).

Ao pedir que falasse mais sobre a passagem acima, Itsairu complementou:

Huni Kuin na verdade, nós falamos na nossa língua, e até hoje ainda nós preservamos, aqui é tudo natural, tanto os jovens quanto as crianças. E nós Huni Kuin não queremos deixar o nosso artesanato que a gente tá fortalecendo e trabalhando a nossa economia. Huni Kuin, nós hoje queremos a nossa terra protegida. Sabemos há muito tempo que nós já vinhamos protegendo nossa natureza. É Huni Kuin assim de união, Huni Kuin é... temos nossa educação e temos nossa saúde dentro dessa floresta, dentro dessa riqueza, e o Huni Kuin na verdade é Huni Kuin povo verdadeiro que conhece o conhecimento da floresta, preservamos a nossa tradição, a nossa identidade, e esse conhecimento dentro dos velhos, e nós jovens, que hoje em dia somos realizadores, estamos documentando e registrando nossa cultura diferenciada, é assim que nós tamos vendo. A ajuda do outro conhecimento é muito importante também, valorizando a nossa cultura e buscando esse conhecimento do outro, buscando apoio para nós trabalharmos com melhor condição para nossas vidas no futuro (Itsairu).

Através desta fala de Itsairu, pode-se resumir o que até aqui já foi trazido, através das entrevistas dos demais Kaxinawa que colaboraram com a presente pesquisa. Em que desenvolvimento é compreendido como práticas que levam a organização da vida na floresta. O percurso atual, do caminho para melhores condições de vida, é considerado uma herança da luta das gerações anteriores, que principalmente conquistaram a liberdade dos seringais e a demarcação da terra. Apesar dos avanços reconhecidos por todos, há uma preocupação com o crescimento populacional, uma vez que o território é limitado, havendo a necessidade de se realizar com mais atenção o manejo dos recursos, bem como de lutar pela ampliação do território.

Há o grande interesse na incorporação de elementos da cultura branca, tais como construções permanentes, instrumentos que facilitam o trabalho, a produção de alimentos, a comunicação, à saúde, sobretudo, equipamentos tecnológicos. O uso de tais equipamentos não é visto como um fator de ameaça à cultura local e sim como um instrumento potencializador das atividades que se deseja desenvolver nas três terras indígenas. Além destes equipamentos, destacaram-se a necessidade de formações e capacitações para o manuseio destes.

Outro elemento de destaque nas entrevistas é a vontade de contatos com pessoas de fora, com a alteridade, uma vez que cada vez mais aparecem pessoas interessadas em conhecer a vida e cultura Kaxinawa. Esta aproximação é vista como um fator potencializador, assim como, a ida de membros do povo Kaxinawa para outros lugares, para conhecer novas culturas. É também fonte de inspiração para a criação de novos projetos, sobretudo, àqueles que trabalham no sentido de potencializar a cultura local, como a criação de centros de pesquisa e capacitação, a escola da floresta e a Universidade da Floresta. O desejo de se criar centros de pesquisa para a documentação da cultura Kaxinawa também foram destacados pelos representantes Kaxinawa do rio Envira e rio Humaitá.

Entretanto, este contato também é visto de forma cautelosa nas falas que mencionam o controle da abertura a entrada de pessoas não índias na aldeia. Entre os dois momentos da observação de campo houve um problema de biopirataria na TI do rio Jordão, em que um pesquisador brasileiro, vinculado à embaixada da Holanda, foi acusado anonimamente. O pesquisador estava acompanhando a criação do Livro Vivo do pajé mas não tinha contatado a FUNAI nem a ASKARJ, para desenvolver a atividade. A partir de então, há no município do Jordão um Kaxinawa que fiscaliza oficialmente a entrada na TI.

Tendo em vista o exposto, Tadeu define o que é desenvolvimento para o povo Kaxinawa num discurso que incorpora elementos índios e não índios:

Desenvolvimento é cuidar da natureza e cultura que nós temos, para não perder e não acabar, deixar sempre continuando a nossa identidade e a mãe natureza, é isso que é desenvolvimento. É cuidar do nosso desenvolvimento, dentro da nossa gestão territorial, nós temos que cuidar nossa terra, não poluir com lixo, não fazer desmatamento, é... tem que saber fazer mata ciliar, plano de uso da fauna e da caça e da pesca, é tudo isso que é desenvolvimento, é valorizar o que é nosso (Tadeu).

4.2 A Cultura Viva

Esta categoria pretende ilustrar os discursos encontrados nas entrevistas que expressam a compreensão Kaxinawa sobre o papel da cultura para o desenvolvimento, uma vez que a cultura foi um elemento de grande destaque, em que apareceu em todas as entrevistas.

Faz-se interessante notar que a atualidade Kaxinawa no rio Jordão é um momento que inaugura novas dinâmicas da vida social, no que tange o crescente contato com não indígenas. O aumento da participação de representantes desta etnia em eventos nacionais e internacionais gera, certamente, também transformações na vida nas aldeias e no seu cotidiano. A novidade do tempo, pode ser entendida através do próprio nome dado ao momento atual: *Xinã Bena*, que na tradução significa Novo Tempo, Novo Pensamento ou Novo Conhecimento.

O entrevistado Ninawa, Kaxinawa do rio Humaitá fala da importância do movimento “pró-cultura” dos Kaxinawa do rio Jordão, para sua TI:

Minha aldeia é bem distante e isolada do município e certamente hoje nós estamos nesta prática do fortalecimento cultural, não estamos 100% , é bem diferente daqui do Jordão, aqui no Jordão eles são 100% na cultura, diferente de nós. Lá nos somos 50% na cultura, assim como a região de Tarauacá. As terras indígenas lá da região de Tarauacá sofrem muito problema da cultura, como o caucho, o 27, e até o karapanã também é um terra que tem um pouco de cultura (...) Como eu falei não estamos 100% mas estamos chegando aos poucos. Através do intercâmbio também com o Jordão e outras terras para fortalecer essas atividades que para nós são muito importantes, hoje valorizar.

Para alcançar este 100%, do qual se refere Ninawa o cacique Siã diz que não foi fácil. Ao contar sobre a história de seu povo, em que descreveu as especificidades do “tempo das correrias”,

“do tempo do cativo” e do “tempo dos direitos”, o Cacique Siã explica o contexto em que as novas transformações estão transcorrendo:

Então eu acho que no passado era muito triste. A gente não mandava nada, tinha que trabalhar para ele. O presente é importante que a gente sente que a gente está na coisa da gente. De lá pra cá, a gente também enfrentou, para buscar essas coisas não foi fácil. Vocês tem o olhar indígena, ou de branco, sempre foi difícil. Índio é coisa da mata, igual bicho, não entende nada. Mas isso diminuiu muito. Então nós estamos buscando em cima disso. Como é que nós busca? É a cultura diferenciada (Siã).

De acordo com Siã, o presente é o “tempo da coisa da gente” é um tempo em que um novo horizonte parece existir, já que também os pré conceitos e a discriminação dos indígenas parece começar a se transformar, a “diminuir muito”. O cacique também aponta o caminho para alcançar as conquistas desejadas: a cultura diferenciada. Para seu filho, José Bane:

Hoje é a cultura do povo Huni Kuin mesmo, na realidade estamos chegando. Hoje o mais vivo mesmo para nós são as cantorias e os desenhos, os *kene*, que é cultura viva, que hoje em dia existe em qualquer lugar do mundo, né? Então a gente pode disputar, disputar não, a gente pode mostrar e demonstrar o nosso valor. O que encanta a nossa beleza é a cultura, a tradição de *kene* (Bane).

Neste trecho, Bane fala que o hoje (a entrevista foi realizada em maio de 2011) é o tempo da cultura, e em seguida diz que “na realidade estamos chegando”. Chegando onde? De acordo com o contexto da entrevista, a fala de Bane parece se referir mais a uma visibilidade e respeito crescente de sua cultura, do que às atividades internas, nas aldeias. E isso parece ser resultante de um processo de resgate de auto confiança e de auto valorização resultante dos contatos que teve oportunidade de estabelecer fora da aldeia nas suas incursões pelo mundo. Bane reconhece também a existência da “cultura viva”, existente em vários lugares do mundo. “Cultura viva” parece, assim, se referir às dinâmicas da vida de diferentes grupos sociais, que mantém as manifestações culturais locais, no cotidiano.

No que diz respeito à estas questões na vida Kaxinawa, Bane enfatiza a relevância das práticas do desenho, dos *kenes* e dos cantos Kaxinawa, no cotidiano das aldeias e, ainda, atribui à cultura e, especificamente, aos *kenes* o poder de agência de encanto e beleza. Ninawa do rio Envira também destaca o *kene* como o grande patrimônio de seu povo, uma vez que se pode criar vestimentas através da tecelagem e viver na sua “tradição verdadeira”. Há, de acordo com Lagrou (2007) e Overing (1991), uma “estética social” em que o saber produtivo, a beleza e criatividade são valorizados e permitem a construção e manutenção do senso de comunidade. O *kene* possui poder de agência, os ornamentos aumentam a eficácia da sedução da alteridade.



FIGURA 17: *Kene*
FONTE: Castor (2011)

É neste sentido que o filho do cacique destaca o papel da cultura enquanto elemento capaz de tornar o seu povo visível para o mundo. Neste sentido, Bane enfatiza a vontade Kaxinawa de ter seu valor reconhecido pelo mundo, sem que haja disputas e sim o reconhecimento. Um sentimento que expressa o desejo de ser visto, de ser reconhecido num contexto atual onde o mundo procura caminhos para a valorização da diversidade cultural e para preservar a natureza, o ambiente.

No momento atual, onde os interesses de outras culturas se voltam para a Amazônia e para as tradições dos povos que a habitam (MONTEIRO de CASTRO, 2007), a fala do Bane parece exprimir o desejo de que a cultura Kaxinawa suas tradições e forma de interação com a floresta sejam entendidas, reconhecidas e respeitadas.

Como visto, a cultura é para os Kaxinawa um elemento de poder que no tempo atual, já que possuem a terra demarcada e estão organizando a sobrevivência na floresta, pode-se fortalecer. Por isso o “tempo do que é nosso” é o tempo da autonomia. É o tempo em que as especificidades do pensamento e da cultura Kaxinawa podem se manifestar, e ganhar o mundo como pode-se observar através de mais uma passagem da fala de Siã:

Aqui foi uma experiência muito grande em que no tempo de contato, nós tivemos aí o desentendimento na correria, depois disso, depois da correria com os patrões, aí a gente buscou o direito. Nessa correria nós perdemos umas forças total para representar entre a nossa etnia, porque tomaram nossos pensamentos, nossos poderes culturais, ficou assim sobre o comando deles, muito tempo trabalhando como mão de obra barata (Siã).

Assim como Bane, o cacique também relaciona a importância dos poderes culturais Kaxinawa à visibilidade de seu povo, à atribuição de valor à realidade Kaxinawa, como uma ferramenta capaz de descortinar a realidade interna das aldeias para o mundo, transformando as representações não indígenas sobre as realidades indígenas brasileiras, que foram historicamente

construídas através da lente da inferioridade. Os trechos abaixo ilustram esta reflexão:

O que nós vamos fazer sobre esse nosso valor? Como associar o nosso valor cultural, nossos valores espirituais, nosso valor de medicina, nossas coisas mesmo, aqui da gente. Para não ficar “o que é índio? Só terra?”. Não, a gente quer também adaptar esse conhecimento legal (Siã).

Tem que respeitar igualdade aqui. Nós não podemos diminuir ninguém, nem branco nenhum. Somos daí mesmo e estamos pelejando. Isso não é fácil, é um tempo de direito. A gente ainda está meio lutando. Não temos apoio forte aqui (Siã).

É interessante perceber que Siã afirma desejar adaptar o conhecimento do seu povo, de maneira que se torne visível sua existência e seu valor. Há, neste sentido, um esforço para adaptar e tornar visíveis elementos da cultura Kaxinawa, tais como a especificidade da relação com os seres espirituais, *yuxin*, e suas práticas de cura através da medicina local, a medicina da floresta.

Apesar da importância atribuída à agregação de novos valores sobre o índio e a visibilidade Kaxinawa, Tadeu lembra que o objetivo destes esforços não é apenas mostrar, dar visibilidades, vai muito além. O professor enfatiza como objetivo das ações voltadas à valorização da cultura, as questões que dizem respeito à vida Kaxinawa nas aldeias: propagar a cultura viva para as novas gerações Kaxinawa: “Não é só mostrar é para valorizar e continuar tendo, para mostrar para nosso filho e nosso neto, isso que é importante para nós” (Tadeu).

Deve-se lembrar que há o desejo Kaxinawa de não propagar a saída de jovens das aldeias, que vão em busca de educação, capacitação e trabalho nas cidades. O fortalecimento e a valorização do poder cultural possibilitam a construção de escolas indígenas, que atuem através do olhar da “cultura diferenciada” dentro da escola, ou melhor, leva as escolas municipais e estaduais para dentro da vida na floresta. E por que não as universidades federais e as capacitações? Neste sentido, o objetivo da “valorização da cultura” vai além do interesse de mostrar, tornar visível para fora, e sim de tornar visível para dentro, ou seja, propagar a cultura para as novas gerações. Como afirmam os professores que estão fazendo a formação de docente e discente indígena na UFAC, Tadeu e o presidente da OPIAC, Itsairu:

Aqui também é o local que nós podemos ensinar os aluno de 5a a 8a, do povo Huni Kuin, que nós não queremos que nossos alunos vão pro município do Jordão, nós queremos formar indígenas mesmo que ensinem os alunos aqui dentro do Centro de Memória, porque aqui é o nossa escola viva, que já tá tendo, onde nós fazemos feitió junto com a escola, junto com o pajé, que tem mais conhecimento (Tadeu).

O trabalho que a gente vinha fazendo há muito tempo nas escolas diferenciadas e nas escolas brancas, a gente já está aqui discutindo sobre o fortalecimento da cultura indígena, nossa cultura tradicional. A identidade do nosso povo, nosso espírito, nossa vida. Porque nós professores nos preocupamos muito com isso, e os velhos também, os pajés, para que a gente não perca a nossa cultura. E isso é importante para nós, é a nossa realidade (Itsairu).

Esta é uma preocupação comum às TI do rio Humaitá e Envira, conforme informado por

seus representantes entrevistados. Que tem criado também um movimento interno de praticar os conhecimentos Kaxinawa com os mais velhos, como se pode observar na fala do presidente da Federação Huni Kuin: “Hoje nós temos como maiores lideranças do nosso povo os velhos, os anciões que estão em nossas comunidades passando seus conhecimentos para os novos, com o exemplo das pajelanças. Essas são as maiores lideranças que estão segurando” (Ninawa).

No que tange a visibilidade externa, ela é importante, pois é capaz de “encantar”, de seduzir a alteridade, e assim conseguir apoiadores e financiamento de projetos desejados. Dentre estes, pode-se destacar a importância, para os Kaxinawa dos três rios, a criação de parques das ervas medicinais catalogadas. No rio Jordão há o “*Mibã Ikanai Bei*”, o encontro de pajés, apoiado financeiramente em dezembro de 2011, que já fazia parte dos sonhos do pajé Ikamuru Augustinho há anos. Ele conseguiu, através de amigos não indígenas, apoio do MinC e do Jardim Botânico do RJ que disponibilizaram os recursos necessários à realização da atividade, como a gasolina para o transporte dos 32 pajés, bem como novas construções de “chapéus de palha” e a realização de filme, livro e fotografias.

É neste sentido que o tempo atual ganha novas formas, a partir das possibilidades alcançadas através do contato com os não indígenas, o que Ayani reconhece como ilustra a seguinte afirmação:

Antigamente não tínhamos contato, agora no *Xinã Bena* nós temos contato com os brancos, junto com vocês, ajudando... Nós precisamos de... antigamente não tinha miçangas, não tinha nada... agora nós alcançamos. Hoje em dia nós temos miçangas, roupas, coisas dos brancos.(...) Neste ano eu já conversei com a secretaria da mulheres e o governo que liberou, nós queremos fazer um encontro com 300 mulheres da nossa região do Jordão, já liberou o projeto. Também quero fazer contato fora, com ONGs... (Ayani).

Em *Xinã Bena*, o Novo Tempo, há a possibilidade de se conseguir apoios de visitantes, de ONGS e do governo para a concretização daquilo que pode fortalecer a organização da vida na floresta, através da visibilidade da cultura Kaxinawa.



FIGURA 18: Participação Kaxinawa em evento de diversidade cultural do MinC no RJ.

FONTE: Arquivo pessoal Castor (2011)

O fortalecimento está diretamente ligado a “adaptação do conhecimento” da qual falou Siã, e da utilização da tecnologia da cultura branca para a formação de espaços físicos e meios de comunicação, como instrumentos para o fortalecimento e divulgação da “cultura viva” local. Ixã também fala sobre o assunto:

Este novo tempo, eu estou sentindo feliz, aonde o meu povo estamos juntando, recebendo os outros povos, visitantes. Primeiro não existia isso. Pra mim, isso é o novo tempo, que está acontecendo. No tempo do meu pai, ou o tempo das malocas, o tempo dos cativeiros, o tempo dos seringalistas... agora estamos no tempo do governo, Xina Benã, que é o novo tempo. Neste novo tempo, espero que vai ter muita construção, muito apoio para as comunidades indígenas do Jordão, pois ficamos muito tempo sem apoio, sem ter ajuda, e agora os visitantes estão vendo que nós estamos fazendo, estamos querendo mesmo, estamos desejando. Não são eles que estão mandando, somos nós mesmos que estamos precisando e pedindo aquelas coisas que o povo precisa. No novo tempo, espero que tenha muita construção, muita fartura, muita paz e muita luz. E muita saúde para nós (Ixã).

Faz-se relevante destacar, o que Ixã deixa claro, que as transformações e adaptações são desejadas, ou seja, fazem parte da autonomia Kaxinawa. Para o professor Itsairu, a incorporação de elementos da cultura branca é importante ao processo de fortalecimento da identidade Kaxinawa, ela não a descaracteriza, ao contrário, ela os empodera, como pode ser visto na passagem abaixo:

Não é só pra mim né, é principalmente do povo Huni Kuin, nós somos e estamos felizes recebendo a tecnologia que é o sonho de hoje para fortalecer a nossa realidade com esse equipamento, e registrar e deixar forte a nossa cultura, continuar trabalhando com a tecnologia. Eu acho que a tecnologia também ajuda muito a gente. Para fortalecer a nossa identidade através da nossa realidade (Itsairu).

A importância da tecnologia para a proteção da “cultura viva” nas aldeias também é defendida pelo professor e agente agroflorestal Tadeu:

Hoje em dia nós estamos felizes com a chegada desse equipamento que vai valer, que vai dar ajuda dentro do nosso conhecimento, da nossa identidade, é isso que é muito importante para o nosso povo Huni Kuin, e também as lideranças andam pensando que os professores hoje em dia estão na universidade para proteger também os alunos da ida para a cidade para não percam essa nossa cultura (Tadeu).

Assim, o fortalecimento da identidade, através das práticas da “cultura viva” é considerado fundamental pelo professor, como um meio de evitar a saída de alunos, interessados em estudar, que se deslocam da terra indígena para as cidades. Nessa perspectiva, Tadeu explica seu interesse, e de outros professores, em estudar nas universidades, como forma de posteriormente trazer o ensino superior para as aldeias.

Os alunos que já se formaram na escola indígena com os professores Tadeu e Itsairu contam de seu interesse em estudar a cultura local, como pode ser visto na fala de Tene:

Hoje estamos nos organizando para fortalecer a nossa cultura dos ancestrais, da origem que é a nossa cultura, né? Que nós estamos tentando fortalecer, sobre o ponto de cultura com registros... e a divulgação. Então nós estamos incentivando junto com os alunos, né? Aprendendo os cantos, as estórias, junto com os velhos e as velhas, estamos precisando!

Como hoje, nós queremos fazer a nossa pesquisa realizar (Tene).

Apesar da importância da ida dos professores à universidade, onde permanecem três meses estudando em tempo integral e três meses nas aldeias, o pajé Ikamuru Augustinho conta de sua preocupação em manter a “escola viva”, pois os mais velhos precisam estudar fora da aldeia:

Depois que chegou este documento eu ainda tenho outra preocupação porque estes dois aqui (aponta para Tadeu e Itsairu) assumem a responsabilidade grande, mas eles tem pouco tempo. Eles estão mais na cidade. Eu aqui, estou aqui preocupado para documentar isso, e os meninos estão estudando, fazendo formação. Só no papel eu já trabalhei muito, mas já estragou muito (Ikamuru).

Ikamuru fala da sua preocupação diária em documentar os estudos que tem realizado na aldeia, com os moradores jovens. E lamenta que seus filhos tenham que sair da terra indígena para fazer formação, uma vez que na aldeia, os professores podem contribuir muito com o desenvolvimento da documentação desejada. Na atualidade, os Kaxinawa têm a oportunidade de estudar e pesquisar na UFAC, depois de terem passado pelo ensino fundamental e ensino médio.

Desde a década de 1990, a educação indígena no Acre tem recebido muito apoio da ONG CPI-AC¹², que ofereceu diversas formações como de computação, de agentes agroflorestais e educação indígena diferenciada. Os Kaxinawa reconhecem muito esta parceria, como ilustra a fala de Tadeu:

A CPI é a nossa mãe do povo Huni Kuin porque é na CPI onde os professores e agentes agroflorestais se formaram no ensino médio e hoje em dia estão de parabéns nas universidades, os professores estão na universidade através da força de apoio da CPI -AC. Hoje a CPI é a responsável pelo ponto de cultura, para nós é uma estrela aonde me formei também, então eu agradeço muito por ter, porque é o nosso coração. A CPI é assim para todos os povos do estado do Acre e para os povos Huni Kuin também (Tadeu).

Diante da realidade atual, em que é possível estudar na escola, o pajé lembra que foi criado sem pais e nunca teve professor, mas que obteve muitos conhecimentos através da floresta. Agora, com a possibilidade de documentar os conhecimentos que possui, ele se sente muito feliz:

Hoje eu me sinto feliz, porque os meus filhos estão se formando agora, os dois filhos mais velhos, o Itsairu e o Tadeu, e ainda estou vivo. Estou tentando também resgatar não só na gravação e no vídeo, mas também escrito no papel, deixar umas documentações para meus filhos e netos, e também filhos dos meus netos, para não acabar mais a minha história, nem minha vida. Na minha vida eu aprendi um pouco com essa grande dificuldade que eu tive, sem pai, sem mãe, estudando sem professor e professora, até hoje meu professor é a natureza (risos) (Ikamuru).

Sabino, cunhado de Ikamuru, também conta que não teve oportunidade de aprender a “cultura” durante sua juventude, os dois trabalharam nos seringais durante quase duas décadas e participaram da transição do “tempo do cativo” para o “tempo dos direitos”, com a demarcação

¹² A CPI-AC atua através do Programa de Educação e Pesquisa Indígena afim de promover a emergência e qualificação de autores e pesquisadores indígenas, através da sistematização e registro de praticas e conhecimento indígenas e da edição e difusão destes materiais.

da terra, momentos em que a cultura Kaxinawa era vista com desdém e era proibida, como ilustra a passagem:

Primeiro, o cara tem que saber ler, ninguém há de aprender a nossa cultura, mas com esforço aprende. Hoje, eu criei fora de escola também, nós começamos a luta pela nossa terra, hoje nós vemos valor em muitas coisas que são nossas. Nosso artesanato, nossa própria cultura! Nós estamos recordando de como usar a nossa cultura mesmo. Hoje, o gravador, a máquina digital, câmera, é nossa realidade que a gente prova, mostra... os nossos meninos estão trabalhando! (Sabino).

Na época da seringa não havia escola e era proibido realizar as atividades da cultura Kaxinawa. É somente após a demarcação da terra que os Kaxinawa podem se dedicar às práticas da “própria cultura”. De acordo com Sabino, o tempo atual é o tempo de valorizar a cultura local e neste esforço os instrumentos tecnológicos ajudam na documentação da memória. Por sua vez, a documentação possibilita “provar” e “mostrar” o valor da cultura Kaxinawa. Mais uma vez pode-se perceber o aparecimento de elementos voltados à importância de fortalecer a cultura local e, assim poder mostrar o seu valor para a alteridade.



FIGURA 19: Documentação da memória Kaxinawa

FONTE: Castor (2011)

Sabino ainda conta que o grande protagonista deste movimento “pró-cultura” foi o pajé Ikamuru Augustinho, que começou um processo de dedicação para “estudar a cultura” a partir de 1988, depois que visitou a Terra Indígena Kaxinawa e Ashaninka do rio Breu, como o próprio Ikamuru lembra:

“Em 1988 quando eu tomei o cipó com os Ashaninka lá na terra indígena do Breu, eu passei o dia vendo na beira do rio, no bananal, a satisfação dos Ashaninka ai quando foi de noite tomei o cipó e tive uma miração, que falou assim para mim: “olha, tudo o que os Ashaninka aguentaram...(pausa) fica tranquilo, agora só tem uma coisa você tem que estudar mais, você lutou 15 anos pela conquista da sua terra, andou por vários lugares ai mas não apresentou nada da sua cultura. Só a terra não vale, tendo a terra tem que estudar a cultura, porque esse que é o documento do Huni Kuin” (Ikamuru).

Augustinho morava com sua família e a família de seu cunhado na ultima aldeia do rio Jordão, a aldeia Novo Segredo. Foi a partir da experiência relatada no rio Breu que Augustinho mudou os planos de sua vida, como Sabino relembra:

Olha nós chegamos aqui em 1980 eu já trabalhei 31 anos aqui na minha aldeia Novo Segredo, eu trabalhei junto com meu cunhado Augustinho, ele trabalhou 17 anos, mas ele se aposentou, criou seus filhos e foi lá para São Joaquim. Ele que começou, o meu cunhado ele é metido a ... ele tem experiência, espírito forte, energia. Eles começaram... eu não queria estudar, só queria saber de trabalho, “eu e meu irmão estamos estudando”, só sei que trabalharam 17 anos. (...) Aí o meu cunhado desceu, começaram com os meus meninos que estão estudando (...) Então, hoje, os meus meninos que tem experiência disseram “papai, vamos fazer um *kupixaua* aqui, fazer a nossa escola para agente desenvolver nossa turma, nossos netos, sobrinha... nossa cultura viva!” Chacrona, Rainha, essas coisas, participando na igreja, essas coisas... “É, você que sabe, se dá de fazer a gente inicia, se a gente dá de fazer, dá de entender”. Ai começaram, aí o Augustinho chegou aqui e preparamos um *Nixi Pae* “Sabino vambora tomar um cipozinho!” “Não, quero não” “Por que?” “Porque não quero” “Não rapaz, nós vamos aprender, eu viajei no mundo, aqui nós temos que aprender a cantar a nossa cultura, fazer nossa cultura” “Ah... precisa não, eu estou velho como é que eu posso aprender?” “Não, rapaz. Papagaio velho aprende!”. Ai eu comecei a tomar, faz 14 anos. O primeiro *Nixi Pae* a gente tomou junto com o pai do Miguel, Macário, vindo lá do Purus, o Maná (Sabino).

Aqui se encontra uma passagem muito importante para entender o movimento “pró-cultura” Kaxinawa no rio Jordão, em que o pajé Ikamuru é grande protagonista. Pode-se perceber que neste tempo de transformações a bebida ayahuasca, o *Nixi Pae*, aparece como destaque. Esta bebida aparece na história Kaxinawa como um elemento de despertar o interesse no estudo da cultura. Foi através dela que Ikamuru recebeu as instruções do que deveria fazer, no ritual com os Ashaninka. Quando Sabino decide estudar a cultura Kaxinawa começa tomando a bebida. Nos tempos atuais, os jovens das aldeias fazem a colheita da folha e do cipó e preparam o chá. Durante a noite é realizado um grande ritual com os mais velhos, em que toda a comunidade participa cantando na língua *Hatxã Kuin*, os cantos do cipó, chamados de *Huni Meka*.

No rio Humaitá, Ninawa relata que foi através do *Nixi Pae* que conseguiu afastar os parentes do alcoolismo e assim, despertá-los para o engajamento nas atividades culturais, como pode-se observar na passagem:

Com esse trabalho da pajelança eu busquei unificar o povo, tirei, naquele tempo era muito forte o alcoolismo lá, e outras coisas também do branco, não existia quase cultura. E a gente voltamos novamente, quer dizer, não tinha parado de tomar o *Nixi Pae* e de usar o rapé, não tinha parado, mas existia muito variado. Com essa organização nós viemos organizando esse trabalho da cultura, começamos com uma aldeia e depois passamos para outras aldeias e hoje está as 5 aldeias envolvidas, no fortalecimento cultural.

É neste sentido que as práticas de estudo da cultura Kaxinawa desenvolvidas no Jordão valorizam muito o *Nixi Pae*, uma vez que através desta bebida podem-se estudar os cantos, ao mesmo tempo receber a cura dos seres espirituais da floresta, entrando em contato com o mundo dos ancestrais e com as agências de poder da floresta, como *Yube*, a jibóia que é considerada como a aquela que cura e ensina os conhecimentos sobre a medicina da floresta. De acordo com Lagrou (2007) à agência da cobra jibóia é atribuído o aumento da capacidade de produzir visões e do conhecimento das mulheres de gerar desenhos. O *yuxibu* da jibóia é o responsável pelo ensino dos

homens aos conhecimentos necessários ao uso ritual e preparado do *Nixi Pae*.

Tadeu fala da importância da língua e da medicina tradicional Kaxinawa, para o fortalecimento da “cultura viva”:

A língua é a nossa identidade muito forte, nós não queremos perder, porque a língua traz música, traz história, traz as medicações tradicionais. Através de língua nós dialogamos, é conversando que você aprende, esta é a nossa língua que nós queremos fortalecer mais isso, nossa festa, nossa cantoria... medicina tradicional. Principalmente, nosso sonho nós queremos registrar primeiro e fortalecer nossa medicina tradicional, que nós curamos com ela, medicina tanto do *Duabussã*, *Duankaru*, que nos chamamos de cipó né, ayahuasca, através disso que nos fazemos cura e também a medicina tradicional, ervas que a gente utiliza, cura de várias doenças. Por isso que nós queremos implantar e registrar, pesquisar, fazer filme e fazer laboratório e continuar a ensinar nossos filhos, nossos meninos que tão nascendo aí que nós queremos deixar nosso conhecimento. Nós queremos fortalecer, fazer alguns projetos, que a gente possa registrar e fazer algum trabalho e mostrar ao mundo nossa identidade (Tadeu).

É interessante notar, como mencionado por Sabino, que este movimento da cultura Kaxinawa está sendo “abraçado” pela juventude da geração atual, que está engajada no “resgate da cultura”, realizando a documentação dos conhecimentos dos mais velhos, como ilustra a fala de Tene:

Os pesquisadores estão fazendo livro, são inteligentes também para fazer isso. Então em cada comunidade tem sua inteligência para aprofundar isso, os registros, todo o povo gosta. Pode convidar eles para registro, que o povo todo se une, eles chegam para participar, para ouvir (Tene)

Itsaka, jovem professor do Centro de Memória São Joaquim fala sobre a importância do *Nixi Pae*, neste movimento da “cultura viva”:

O *Nixi Pae* é um que nós consideramos como uma vida. É um vida de espiritualidade que traz a energia positiva da floresta, da rainha, e vem também quem nós chamamos de *Yuxibu*, que ... quem toma *Nixi Pae* é um pessoa que recebe clareza, o espírito vai clareado e vem luz. Pode também entender a vida, viver, toda a existência de nossa vida. Quando a medicina vai é para, principalmente a nossa humanidade, só creio neste poder que vai na frente da medicina, isso que nós consideramos desse *Nixi Pae*, que é nosso protetor nesta vida. Essa homenagem é das forças vindas da floresta do nosso *Yuxibu*, nossa medicina do mundo inteiro, esta medicina é para toda a humanidade para paz, alegria, união, para deixar nosso espírito em paz (Itsaka).

Ao falar sobre o que deseja para seu povo, Txana Txanu, presidente da organização dos jovens Kaxinawa do rio Jordão, também discorre sobre a importância das medicações da floresta e dos rituais Kaxinawa, para seu povo, como se pode observar abaixo:

Nós estamos querendo desenvolver a nossa cultura, tem que organizar para o parque das plantas. O parque do povo Huni Kuin, nós estamos querendo fazer uma organização das medicações. A gente quer fazer uma oficina de arte, arte da miçanga, arte da construção de pena, cocar. Então a gente gostaria de desenvolver a cultura sobre a cantoria das histórias do povo Huni Kuin, a própria cantoria do batismo, *Nixpupima*, do *Nixi Pãe* e do *Mariri*. A gente está organizando pra isso, para poder acompanhar e ver (...) tenho me interessado em enfrentar e mostrar e conseguir sobre os trabalhos da pajelança (Txana Txanu).

Sabino também destaca a importância das plantas medicinais para seu povo, assim como o

uso dos ornamentos feitos com miçangas e penas e se diz novato, com 58 anos:

Essa é nossa cultura! Eu acho muito importante a medicina natural. Outra coisa, é nossa cultura, nosso chapéu de pena, a nossa miçanga é uma coisa muito importante a gente aprender a nossa cultura, já estamos perdendo! Muitos velhos já morreram, a gente perdeu muita cultura, hoje nós somos novatos mas temos que saber. Os professores também estão pedindo capacitação para poder ensinar o povo, os meninos, os alunos.

A cultura local, que é considerada viva, foi um tema central, que apareceu nas entrevistas. E junto com ela, quase todos manifestaram preocupação em mantê-la viva, e em evitar que se perca com a morte dos mais velhos. Ao falar sobre esta, Ayani destaca não só os artefatos e a ayahuasca, como também a língua kaxinawa, e a relação com a floresta como elementos da cultura viva que fazem parte do cotidiano das aldeias, como ilustra o trecho abaixo:

Também temos nossa cultura... nossa cultura viva. Quem mora na aldeia quase não fala português, fala na nossa língua, tem a nossa cultura, nossa cantoria, nós temos a ayahuasca. Cultura viva, assim... nós também temos o nosso artesanato, a floresta! Nós moramos na floresta! Não tem barulho, não tem nada, só a floresta (Ayani).

Ayani, assim como Tadeu, mencionam a importância da língua, como um elemento capaz de qualificar a cultura enquanto “viva”. Siã conta que no passado, no tempo dos seringais o desafio era aprender a língua portuguesa, que possibilitava resolver as questões que envolviam a relação com os não índios, como saldar as dívidas com os patrões da seringa. Neste contexto, muitos povos do Acre, inclusive os Kaxinawa do rio Humaitá, passaram a dar muito valor ao português, e foram abandonando a língua materna, muitas vezes por vergonha já que sofriam humilhações e discriminação por serem considerados inferiores.

Neste sentido, Siã fala sobre a importância da língua kaxinawa, do movimento de “recuperação” da memória de seu povo e do interesse dos jovens, a nova geração, neste processo:

O pessoal achava que falar o português era a melhor coisa, mas ao contrário, o que a gente vê aqui é que a gente quer falar português para resolver o nosso problema mas a gente continua falando a nossa língua, dando valor ao tradicional. É importante... nossa cultura, eu acho que 70% da nossa linguagem, estamos recuperando. Aqui dentro mesmo, a gente fala entre nós *Hatxa Kuin*, língua ancestral, do passado e do presente. E as nossas pinturas e dança tradicionais, como as nossas histórias, nossa caça e nossa pesca, e outras histórias que a gente tem. Costume antigo sobre a medicina que nós temos, coisas espirituais, tradicionais. Essa parte que eu falo que é 70%. A gente conseguiu recuperar, eu tiro o chapéu pros jovens, que com toda a dificuldade, eles estão recuperando nossa cultura, nossas coisas (Siã).

O domínio da “língua ancestral”, como qualifica Siã, é um fator considerado de grande importância, uma vez que possibilita o acesso aos conhecimentos culturais, tais como cantos, mitos, desenhos e etc. Durante a permanência em campo, pude perceber o domínio da língua *Hatxa Kuin* por todos os Kaxinawa do rio Jordão, como falado por Siã. A dificuldade está no domínio do português, principalmente no caso das mulheres que ficaram rindo, envergonhadas, em algumas situações em que tentavam expressar seu pensamento, mas não conseguiam dominar a língua.

Apesar disso foi possível estabelecer comunicação com as mulheres durante toda a permanência em campo.

É interessante notar que a língua nativa está diretamente relacionada a qualificação de “ser nativo mesmo”, “das origens”, “ancestral”. O contato histórico Kaxinawa com os não índios produziu a perda da língua em determinados grupos familiares Kaxinawa, dependendo do rio em que estavam localizados. O que hoje produz uma percepção de diferença no que diz respeito ao domínio da cultura Kaxinawa nas diferentes terras indígenas desta etnia, como pode ser observado pelas entrevistas com Tene e Ixã:

As diferenças, principalmente do Humaitá, são as línguas. A língua já ficou, assim, meio perdida, mas agora estão pesquisando, voltando de novo. A diferença do Breu é assim, está sendo misturado entre Peru, Kaxinawá e Ashaninka, assim, Kaxinawá casa com Peru, com Ashaninka, então lá tem diferença na língua, estão trabalhando lá assim. Tem outras aldeias que são desenvolvidas com o próprio Kaxinawá mesmo. Não tem diferentes coisas, estão organizando também. No Purus tem vários, é mais forte na língua, sabem mais como os ancestrais da língua, são os próprios. E na cultura trabalham também. A gente tá querendo fazer pedido de intercâmbio, para estudar mesmo a cultura a gente tem que viajar, visitar os parentes. (...) hoje, tem muitas leis novas chegando, são propostas de muitas pessoas, deputado, governo, então nós queremos solicitar assim esse intercâmbio para a gente realizar (Tene).

Aqui no Acre, principalmente a cultura indígena, com os Huni Kuin mesmo, aqui do Jordão, Tarauacá, Feijó e Purus, principalmente no Jordão nós já estamos misturando a fala com o português. Do Purus já fala a própria língua mesmo. Então eles são cultura mesmo, nós já estamos 60% misturado com o português. Em Tarauacá eles falam português. Alguns diz que aprenderam a língua deles, aprenderam muito a falar em português, e aqui não. Aqui, as crianças e os adultos falam todos em nossa língua (Ixã).

Apesar da importância do domínio da língua nativa, das cantorias, mitos e rituais, os jovens também possuem a preocupação em dominar os elementos da cultura não indígena, tal como as tecnologias, o português e as matérias da escola, a fim de possibilitar um avanço na relação com os não indígenas, assim como a obtenção de mais financiamento e trabalho para as aldeias, como se pode destacar nas falas de Txana Txanu e Ayani:

O desenvolvimento é o que eu tô precisando para organizar junto com o meu povo aquilo que nós não entendemos bem sobre a língua portuguesa. Aí, por isso que a gente queria desenvolver mais esse nosso lado, essa nossa medicina, essa nossa criação e produção... Nós queremos desenvolver mais a organização, junto com o povo Huni Kuin (Txana Txanu).

Quero fazer um projeto, criar a nossa associação das mulheres Huni Kuin do Jordão também, mas eu estou aprendendo. Informática, eu estou estudando agora. Matemática, português, história, ciências, eu queria estudar para poder trabalhar. Para poder trabalhar com nosso povo (Ayani).

Durante a pesquisa de campo, um fato surpreendeu: durante a permanência de 10 dias na aldeia Novo Segredo, percebi que os professores, agentes agroflorestais, artesãos e lideranças, que participam de encontros e formações e são representantes do seu povo, não conhecem o mapa do Brasil e o mapa mundi, e mais, quando lhes foi perguntado se já haviam ouvido falar na floresta

amazônica ou Amazônia, todos, incluindo jovens, adultos e mais velhos, professores, pajés e agentes agroflorestais, nunca ouviram falar na Amazônia. Assim, parece não haver a compreensão da sua localização no mapa mundi muito menos da dimensão geográfica e política da Amazônia à nível mundial enquanto o maior reservatório de água potável e de biodiversidade do planeta, em que estão inseridos. No entanto, esta conversa não foi realizada com os professores que estão participando das formações na UFAC e com demais representantes que sempre viajam para fora do estado do Acre e para fora do país.

Apesar das questões citadas acima, o professor Itsairu, assim como seu pai, o pajé Augustinho, estão conscientes de que possuem uma imagem representada no mundo. Como ilustra a fala do professor:

Também não é só da comunidade, dos visitantes que vêm de longe também, a gente já recebe e nós mostramos fazendo a propaganda com nossas imagens tanto no Brasil quanto no estado e no mundo. Então, como Augustinho citou, todos somos transformação da imagem. Estamos representando a nossa imagem, o que estamos vivendo, o que é a nossa cultura, o que é o povo indígena, como é que eles vivem, é importante nós continuarmos fazendo e ensinando quem está aprendendo. Porque nós pessoas temos inteligência e capacidade de trabalhar e fazer mais coisas boas.

Neste sentido, parece que as atividades internas às aldeias Kaxinawa no rio Jordão estão voltadas tanto à preocupação com questões externas, quanto à potencialização das questões sociais voltadas à organização da sobrevivência na floresta e ao fortalecimento da identidade étnica. Neste sentido, Tene falava sobre como estão se organizando internamente, no cotidiano das aldeias:

Para buscar mesmo os ancestrais da nossa história, a nossa origem, que já foi há muito tempo, que professores e pesquisadores já fizeram livro, a gente está pesquisando, os alunos estão estudando, para a gente aprender mais e aprofundar, organizar nossas aldeias (...) o trabalho é feito no dia a dia e no final de semana a gente festeja com as alegrias, o *mariri*, ritual e pesca junto (Tene).

Ixã também fala da importância dos encontros entre as aldeias das três terras indígenas, do festival de cultura e rituais:

O festival para mim vale relembrar o povo antigo, nós dançamos, festejamos o *mariri*, dentro do *Kupixawa* grande, isso me faz lembrar a tradição antiga. (...) É importante mesmo que isso faz lembrar a tradição antiga que nós estamos usando ainda hoje, a cultura viva. A cultura do Huni Kuin tá viva ainda, está funcionando bem. A gente fala na nossa língua e canta na nossa língua, faz festa da tradição mesmo, como estamos fazendo e também nós usamos nossa medicina da floresta, a medicina tradicional de cura, ritual que cura mesmo. Isso é um tratamento, é uma saúde vinda dos Huni Kuin (Ixã).

Isaka destaca mais uma vez a importância dos rituais de cura através do conhecimento medicinal dos seus antepassados, que sempre viveram na floresta:

Nós consideramos muito essa medicina para curar, e qualquer doença que nós temos, do povo Huni Kuin, nós temos sempre a cura com as ervas medicina. Antigamente nosso povo usava também isso, até hoje nós temos ainda essas alianças com nossa medicina. Essa medicina é... não só pra nós e para todo nós a humanidade, que há de fazer cura com essa medicina. As vezes dia 15, dia 1 a gente reúne todas as comunidades, todos que tomam chegam para fazer um ritual grande da nossa tradição, pedindo as forças da natureza para

receber mais energia positiva e para trabalhar em paz com as família, por isso que nós utilizamos esse *Nixi Pae*. Então, ainda nós temos para resgatar a nossa identidade que nós chamamos essa nossa cultura que é da origem, da raiz. O povo Huni Kuin precisa disso, nós já estamos tendo caminhada sobre fazer vídeo nas aldeias.

É interessante notar que a partir do “tempo dos direitos” há a retomada das práticas cotidianas que envolvem os elementos da “cultura viva” citados pelos participantes da pesquisa. Sabino conta que para ele isso é novo, é um conhecimento que começou a adquirir “depois de velho” e que continua a estudar, mesmo com os mais novos, que foram adquirindo conhecimento com seus parentes. Para ele, foi a necessidade que despertou o interesse pelo conhecimento da medicina da floresta. Abaixo se pode ver uma passagem deste relato:

Então, hoje, os meus meninos que tem experiência e disseram “papai, vamos fazer um *kupixau*! Olha, primeiramente eu não estudei a medicina, natural. O meu pai entendia um pouco, eu tenho mais dificuldade. Aqui mesmo, nunca tinha. Hoje, sendo o cara com saúde, ninguém precisa. Depois quando acontece com algum de nossos parentes, a gente fica aperreado. A nossa cultura, eu queria aprender com o Manoel Vandique, o Virgulino que é do nosso trabalho mesmo. Esse medicamento que nós fazemos, o meu neto, minha filha que ganhou neném, tem que tirar folha para não acontecer nada, criar bem com saúde (Sabino).

Sabino também relata que o interesse em resgatar os conhecimentos Kaxinawa também veio a partir de outras etnias indígenas. Ele conta que Ailton Krenak, que participou ativamente da Aliança dos Povos da Floresta, esteve no rio Jordão e incentivou as lideranças a se dedicarem a este movimento de valorização da cultura, como pode ser observado na lembrança de Sabino, sobre o resgate dos desenhos, os *kenes*, em que mais uma vez o *Nixi Pae* aparece como fonte de aconselhamento e inspiração:

O Ailton chegou... conversou com o Siã. “Siã, eu trabalho como secretário do governo também, vamos estudar! Eu vou ajudar vocês também, vamos começar com três *kenes*! *Mae musha, tau pei e kape hina*, se der certo a gente coloca aqui na área de vocês a internet com satélite, a gente ajuda, você acha que dá certo fazer isso?” eu Siã dissemos “Dá”. “Então nós vamos preparar um *Nixi Paezinho*”. (Sabino)

É a partir deste movimento de resgate iniciado pelas lideranças que as escolas Kaxinawa passam a integrar em suas atividades os elementos das “categorias sociais”, atuando com os alunos, de forma a sensibilizar toda a comunidade a participar deste processo. Itsairu explica como se dá esta dinâmica e fala da importância da tecnologia para a produção de material didático:

Nós trabalhamos com professor, agente de saúde, agente agroflorestal, lideranças da comunidade, os professores estão acompanhando com a escola através desses equipamentos e ferramentas, tanto para a ajuda a registrar, arquivar, para a gente não esquecer e quanto avaliando o que estamos fazendo, o que pode melhorar, o que está ajudando. Então, este é um projeto comunitário que está pretendendo realizar material, equipamento para a comunidade. A comunidade tem que saber usar, como usar, onde usar e o quê que vai virar sobre esse uso de produto. E o produto vai se transformando cada vez mais em coisa presente, as culturas importantes para a comunidade pensar (Itsairu).

A cultura também está se manifestando cada vez mais, então as matérias da escola são tudo isso. Nós professores começamos a registrar dando uma aula, fazendo visita com os alunos. Cada curso, cada aula, que nós trabalhamos com aluno é também para elaborar um livro para a escola, um documento de filme, audiovisual, CD, DVD, aí já traz para a escola, isso aí já é uma mensagem de material didático para a escola. (...) nossos cantos e tem surgimento das nossas festas... Em cima de todos esses conhecimentos, medicina e a valorização. É isso aí que nós estamos hoje trabalhando (Itsairu).

Este movimento é a concretização de um sonho, que sobreviveu aos tempos anteriores à *Xinã Bena*, quando a preocupação maior era com a demarcação da terra, e com as questões voltadas ao massacre e aos direitos humanos. Nos tempos de hoje, a preocupação é com a documentação e recuperação da cultura viva, que foi marginalizada, oprimida, mas que não deixou de existir.



FIGURA 20: Tene Nivaldo registra o trabalho das mulheres
FONTE: Castor (2011)

Através de retalhos da memória dos mais velhos, e da procura e interesse constante pelo fortalecimento das práticas do conhecimento tradicional, nascido através da convivência com a floresta, os sonhos das lideranças começam a encontrar terreno fértil à sua materialização e, ironicamente, com apoio das tecnologias dos mesmos brancos que os massacraram no passado. Assim, o pajé Ikamuru atribui às qualidades de *Xinã Bena*:

Acho que *Yuxibu* tem preocupação com meu sonho, com meu desejo, que estava sendo para realizar e fazer a documentação do conhecimento da cultura, da nossa identidade do povo Huni Kuin. Eu tinha muita preocupação, muita, muita, muita mesmo, dos velhos mais sabidos, mais antigos, que tinham levado toda a documentação deles e não deixava nada. Neste tempo não tinha nem internet, nem gravação, nem nada. Ele levava tudo, tudo, tudo. Toda a documentação com sabedoria do que ele sabia. Então eu comecei a estudar um pouco, muito preocupado. Agora, está com dez a doze anos que eu vim pensando fazer esta documentação antes de chegar... eu fiquei muito contente quando chegou pela primeira vez a Vídeo nas Aldeias... O primeiro personagem que foi escolhido foi o Novo Tempo. O *Xinã Bena*. Eu falei, este é o novo tempo, o novo trabalho que a gente está fazendo, que a gente sonhava. Eu pedi muito a *Yuxibu* para chegar essas condições de fazer a documentação da nossa cultura, dos nossos povos, dos povos do Jordão, o povo Huni Kuin que ainda existe e as suas culturas (Ikamuru).

4.3 O Centro de Memória

Esta categoria se refere às menções dos entrevistados sobre o projeto de criação do Centro de Memória Kaxinawa, uma espécie de Universidade da Floresta.

Como visto anteriormente, os Kaxinawa do Jordão estão engajados no movimento da “cultura viva”, um movimento análogo ao que Ingrid Weber denominou “pró-cultura” em sua pesquisa sobre os Kaxinawa do rio Humaitá. Através da luta das lideranças, e do apoio de toda a comunidade, os Kaxinawa estão alcançando algumas conquistas que caminham na direção da materialização dos seus sonhos. O Centro de Memória faz parte deste grande projeto. Em 2007 foi criado o primeiro Centro de Memória do rio Jordão, na aldeia São Joaquim, sob a liderança do pajé Augustinho e sua família.

De acordo com Bane, o pajé Ikamuru Augustinho é um patrimônio vivo, que como apontado por Sabino, anteriormente, é o protagonista deste movimento no rio Jordão. Desta forma, o Centro de Memória São Joaquim está diretamente relacionado à convivência com o pajé e com os ensinamentos da escola Kaxinawa, em que seus filhos são os professores. Bane explica a importância deste espaço:

O Centro de Memória é aonde a gente vai... já tem Ponto de Cultura, né? Temos informações, temos o nosso pajé Muru que é o nosso patrimônio, o nosso histórico, um velho antigo que tem conhecimento, tem sabedoria riquíssima que nós temos que aproveitar enquanto nós estamos juntos. Um velho animador, puxa as alegrias do povo, movimentando com as famílias. Então ali o Centro de Memória é para nós local de fazer encontro, fazer oficina, ver o povo, fazer encontros maiores, oficina, capacitação, enfim... (Bane).

Nessa perspectiva, Bane expressa mais um aspecto do pensamento Kaxinawa que é a valorização dos anciãos enquanto uma memória viva da cultura que precisa ser protegida e documentada. Foi através do financiamento de 235 mil reais do PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas) que foi possível a construção de um espaço físico de concreto, onde hoje é a sede de uma escola Kaxinawa e também dos computadores recebidos pela FUNAI e MinC no projeto de Pontos de Cultura Indígena. Para Siã este apoio serviu para:

O governo deu um espaço de escola, PDPI também ajudou a gente com 235 mil reais para nós estruturar mais um pouquinho e recebemos mais esses materiais do Ponto de Cultura para a gente começar a se organizar junto com os professores que estão formando o segundo grau e entendendo o português ou a própria matemática para nós destrinchar (Siã).

Neste sentido, o Centro de Memória São Joaquim funciona como um espaço de trabalho e de encontro, como a “Assembléia Geral” presenciada na fase da pesquisa exploratória. Lá é considerado um espaço privilegiado da “cultura viva”, um local voltado ao resgate da memória Kaxinawa, como explica Txana Txanu:

O centro de memória é o lugar, espaço onde o povo trabalha. Centro de Memória é um

estágio muito grande das pajelança, onde existe o Pajé Muru, quem coordena é o Pajé Agostinho. Conjunto com os filhos, filhas, genro, neto, neta. Então, o Centro de Memória tem mais memória que na floresta, como você já viu, né? Os trabalhos do Pajé Agostinho...”

Como destacado pelo presidente da organização jovem da região, o Centro de Memória é um lugar privilegiado para o estudo das ervas medicinais, tão importantes à cultura Kaxinawa. Durante a pesquisa de campo, observou-se o cotidiano da aldeia em que o pajé sai diariamente com os jovens para a floresta e as crianças os acompanham. Enquanto caminha, Ikamuru vai colhendo algumas folhas ao mesmo tempo em que explica seu uso medicinal, como pode ser utilizada para a cura e os alunos vão anotando as informações no caderno.

Ao final da caminhada, os alunos sentam em torno da Samaúma, a maior árvore da floresta, conhecida também como a “Rainha da Floresta”. Lá, o pajé começa a fazer diferentes cantorias de cura, enquanto os alunos acompanham cantando e com instrumentos musicais como flautas e maracás, ornamentados com penas, e desenhos com o *kene*, ou com pinturas que representam a mulher jiboia, uma jiboia que tem rosto de mulher. Neste momento, os alunos também fazem uso das medicinas da floresta como o *Nixi Pae* e o rapé. De acordo com Txana Txanu, que vive no Seringal Independência, esta vivência com o pajé Ikamuru é um grande estágio da “escola viva”.



FIGURA 21: Alunos da “escola viva” na Samaúma
FONTE: Bane Sales

É interessante notar que o Centro de Memória é considerado um espaço que possui um parque com um grande patrimônio das ervas medicinais da floresta, uma escola indígena Kaxinawa e o Ponto de Cultura. Durante as observações pode-se perceber que a maioria dos alunos que acompanham o pajé são homens. Apesar disso, Ayani, a filha de Ikamuru, e outras meninas mais jovens fazem parte desta escola. As mulheres que já possuem filho ficam cuidando das crianças, das casas e da alimentação. Sobre o Centro de Memória Ayani comenta:

O Centro de Memória, assim, meu pai é pajé, né? Tem nosso parque, o Fundo Segredo, já tem um Ponto de Cultura também, tem computador... Eu tenho dois irmãos que agora estão na faculdade, para aprender, organizar, para os nossos parentes estudar, tem uma escola no Centro de Memória para estudar nossa cultura, nossas músicas, nossa história. Antigamente, assim, e a história mesmo que nós aprendemos na escola. Estou estudando também, eu sou aluna também do Centro de Memória (Ayani).

Como mencionado por Ayani, o Centro de Memória é um espaço criado para resguardar a história Kaxinawa. Além disto, Siã enfatiza outras funções desse espaço, que possui papel central para as aldeias no rio Jordão:

Como é que nós vamos organizar todas essas aldeias? A gente começou a pensar a estrutura para nós reunir uma vez por ano, ou mesmo para formar os nossos alunos. A gente pensou que um dos espaços importantes é criar o centro de memória como a nossa universidade, que representa toda a nossa história. Então, está dando certo um pouquinho. Ainda falta muita coisa pra gente ir estruturando (Siã).

Pode-se perceber na fala do cacique que o Centro de Memória foi criado para se transformar em uma universidade na floresta, um espaço para realizar pesquisas, estudos e documentar a cultura Kaxinawa. Através das viagens que fez em outras universidades do mundo, Siã já possui alguns planos em mente, como se pode ilustrar através da passagem abaixo:

A gente quer guardar essa mensagem, nossas histórias, a gente quer produzir, processar tudo que nós temos ali, mais tarde. Se tiver uma estrutura melhor, a gente pode fazer um escritório, ou mesmo um auditóriozinho bacana, que aguente pelo menos 100, 200 anos, para nós guardar o nosso imaterial, né? (Siã).

Apesar de ser um espaço de atuação predominante de um grupo familiar, Tene, morador de outra aldeia, afirma a importância da localidade, como um espaço que está sendo iniciado para o fomento da educação e cultura local, e ainda diz que é para o usufruto de todas as pessoas das três terras indígenas:

O Centro de Memória é uma história que está nascendo, é o centro do povo Huni Kuin, de encontro. Um lugar que precisa de mais estrutura, mas equipamento para a gente estudar e se formar. Por que hoje em dia os professores tem uma universidade, a UFAC, que estão pesquisando, estudando a medicina, a língua. Eles estão dando aula de 5 a 8. Então vai ser um centro de formação, a gente que vai formar, trabalha ali, já se formou, tem que ensinar, para segurar mesmo. Então este Centro de Memória é para todos os povos das três terras indígenas (Tene).

Apesar ser para o usufruto de todos, Ozélia lembra da distância que separa o centro das outras aldeias e, assim, fala da importância de se construir outros espaços, com o mesmo tipo de ação, nas outras seis aldeias centrais. Ozélia também conta que no rio Jordão apenas o Centro de Memória São Joaquim possui o ensino médio:

Centro de Memória é para aprender, funcionar a escola e criar associação de nossos produtos. Lá no Centro de Memória também está trabalhando com Ponto de Cultura, ensinando também o ensino médio, tem que acabar de treinar. "Ensino médio é só lá mas estamos precisando nas outras centrais. Estamos precisando, agora tem que construir em cada central, a mesma coisa que no Centro de Memória (Ozélia).

Durante a pesquisa de campo, Ozélia, coordenadora das mestras artesãs do rio Jordão, disse diversas vezes que desejava ter equipamentos tecnológicos em sua aldeia, Novo Natal, uma vez que

lá funciona uma das sete centrais do complexo das terras indígenas e também, deve funcionar um espaço que possibilite a potencialização do trabalho das mestras artesãs. O fato da aldeia São Joaquim atrair parceiros não indígenas e investimentos para sua infraestrutura, desperta nas outras aldeias o desejo de possuir também estes espaços, o que também pode ser visto, em certos casos, como uma espécie de rixa e ciúmes. Apesar desta situação, Tene lembra da união que rege as atividades das três terras indígenas e afirma:

Somos um povo só, agente está tentando assim, trabalhar junto assim com o Tadeu... são nossos professores também, que nos formaram e juntos fortalecemos a organização. Onde estamos tentando unir com alguns encontros grandes, como aconteceu agora. Então a gente vai lá, resolver aqueles problemas, ver alguns projetos e o que está sendo discutido (Tene).

Tadeu, professor do centro, conta que o espaço deve conter a arquitetura tanto tradicional quanto da cultura não indígena, ou seja, com concreto, banheiro e etc. Criado em 2007, o Centro de Memória, mesmo que ainda sem estrutura “adequada”, já recebeu visitantes não indígenas de diversos locais do Brasil e do mundo. Estes encontros também motivam os moradores locais a quererem desenvolver mais a infraestrutura do local, como ilustra a fala do professor:

Daqui uns anos eu queria ver o nosso centro de memória ter uma grande maloca aqui no centro para receber assim umas 5 mil pessoas, tanto internacional como nacional e para receber todo o nosso povo, é esse sonho que temos. Tem vindo muita gente. Já passou muita gente aqui, já recebemos mais de 50 ou 80 pessoas, por exemplo, vem pessoas de muito longe dormir aqui. No chão, qualquer coisa, aqui na floresta tem que ter muito cuidado, nós temos que cuidar do nosso irmão que tá chegando. Nós precisamos de água boa aqui para o centro, quando receber o nosso povo em uma grande assembléia, a gente precisa de água boa. Precisamos de nossa saúde (Tadeu).

O idealizador do Centro de Memória, o pajé Ikamuru, complementa a explicação de seu filho:

Aqui é uma escola que pode-se dizer que é pra nós todos, para a humanidade, para o brasileiro, que gosta de viver nesse planeta e no mundo, tanto dos povos Huni Kuin e de outros povos. É o ponto referencial de onde pode acontecer muita coisa importante, da cultura, encontro, formação, que nós podemos receber e também algum apoio porque aqui é o centro do povo Huni Kuin, que é a nossa formação a Escola da Floresta (Ikamuru).

Siã explica que o Centro de Memória, ou a Universidade Kaxinawa, deve ser entendido não como um espaço físico em si, ou como uma aldeia, especificamente, pois é um projeto que vai muito além. O desejo das lideranças Kaxinawa é de criar vários centros na floresta, a aldeia Centro de Memória São Joaquim é apenas um começo. A dimensão do Centro de Memória deve ser entendida a partir da própria dimensão de vidas que existem na floresta, a história Huni Kuin e as práticas existentes na vida cotidiana.



FIGURA 22: *Mariri* no Centro de Memória

FONTE: Ion David

O cacique também explica que este projeto já existe desde o tempo da Aliança dos Povos da Floresta, e que sua concretização faz parte de uma grande luta:

A universidade, que é o Centro de Memória, a gente fez isso. Pelo menos a gente já se juntou várias vezes, várias pessoas, e essa coisa não é fácil. A gente está aí sofrendo com isso para poder acertar. A universidade não é só o Centro, são as terras, toda a nossa história, desde Capistrano de Abreu e outros que escreveram, e agora estamos juntando. Acho que já temos 10 volumes de livros, que não é nada, mas já tem história Huni Kuin, do passado, do presente, das correrias, das outras coisas que a gente pensa melhor. E também com vocês, né? (...) A gente abriu um espaço aí para escrever, formar, achar que a gente pode achar alguma coisa importante e registrar para o mundo, para ser usado, temos muita coisa boa, não vamos dizer que não temos nada não. Temos muita coisa boa, é só a gente saber usar. (...) Tudo isso vem de muito tempo, nossa aliança foi e tá concretizando esse centro de memória, onde é a nossa cabeça normal, nosso centro de cabeça, centro de memória, para formar a história do povo Huni Kuin daqui do Jordão. Nós temos cinco municípios, então pelo menos ter alguma coisa, né? (Siã).

No que tange os objetivos e práticas existentes, Itsaka, o mais novo professor do centro, explica as atividades que acontecem no cotidiano da aldeia:

Aqui nosso Centro de Memória foi fundado para trabalhar e registrar as nossas tradições, as nossas identidades. Nossos antigos, o que na origem nosso povo usava. Por isso eu estudo sempre junto com meu pai, nós estudamos também sobre a medicina, cantoria, as nossas culturas. As lideranças pensaram este Centro de Memória para receber também as pessoa que vem de longe para ver, estudar e vem para curar também, né? Aí foi nisso que eles pensaram de fundar esse centro de memória, hoje e agora nós estamos pensando em fortalecer este centro, nós temo muito para registrar ainda, para nosso futuro, nossos netos, nossos filho e arquivar para eles verem no futuro, para não esquecerem também a nossa tradição (Itsaka).

É neste mesmo sentido que Itsairu fala sobre os objetivos do Centro de Memória São Joaquim, como um espaço de fácil acesso, por ser a primeira aldeia do rio Jordão, assim, é capaz de proporcionar o encontro das aldeias para festividades, planejamentos e avaliações, bem como o acolhimento de parceiros, servindo também como escola e local de registro da cultura:

Este Centro de Memória nós vamos fazer o centro das três terras indígenas para representar

isso, esse é o objetivo do centro de memória para registrar, receber pessoas, planejar o local de espaço e de trabalho do encontro de lideranças, receber as pessoas de nossa parceria. Ampliar mais a nossa estrutura e o nosso conhecimento. Então hoje está tudo iniciado a obra, espaço já tem, o material está chegando, e nós professores temos que trabalhar para ver o que está faltando, qual é a necessidade que nós estamos querendo para melhorar (Itsairu).

Ixã enfatiza a potencialidade do local enquanto um espaço de vigilância, fiscalização da entrada de pessoas na terra indígena, já que está localizado no início do rio:

O Centro de Memória é aonde fica a primeira aldeia, em que entra e sai. No meu entendimento é como se fosse um centro de vigilância. Se alguém entrar lá tem que corrigir, levar documento (Ixã)

O fácil acesso até a aldeia São Joaquim também facilita a ida de representantes políticos e do governo até a terra indígena, o que é importante para atrair financiamentos, como explica Tadeu:

Foi planejado esse centro para as três terras indígenas, perto do município, que pode facilitar a vinda da liderança internacional como o governo, o deputado, para facilitar conhecer o povo Huni Kuin, as nossas lideranças, a nossa associação, que é o movimento aqui do centro de memória, é por isso que a gente está nesse espaço, é para isso (Tadeu).

O Centro de Memória da aldeia São Joaquim foi criado como um centro anexo, uma outra colocação no território de São Joaquim, onde foram construídas as casas do pajé e seus dois filhos Tadeu e Bussã. Assim, foi necessário realizar atividades necessárias à construção de um novo local, como abrir o terreno, fazer casas, cacimbas de água, roçado e etc. Sabino lembra que participou desta abertura, no momento em que ainda não havia apoio, financiamento para realizar a atividade, mas mesmo assim, a pedidos do cacique geral, vários membros da sociedade Kaxinawa do rio Jorão se mobilizaram, como conta a passagem:

O Siã chegou e me perguntou se eu queria ajudar o Tadeu, o Augustinho... eu perguntei “para que?” e ele disse “Para criar um Centro de Memória, na primeira aldeia. Lá em Rio Branco tem o sítio da CPI-AC, aqui nós também temos cultura, vamos fazer o nosso centro!” “Siã, como posso fazer?” “Então, vocês convidam as lideranças, professores, agentes de saúde, das 32 aldeias, broca, derruba... vai começando”. Ai eu passei dois meses para criar aquele centro memorial, depois o Siã fez um projeto com o governo de R\$ 60.000,00, construiu aquela casa, refeitório, as coisas...(Sabino).

Após iniciar as primeiras construções do espaço físico, realizadas em 2007, com ajuda do financiamento pelo PDPI, as atividades que já aconteciam no cotidiano das aldeias, passaram a ser potencializadas e organizadas pelas lideranças. Tadeu, liderança e professor da aldeia, explica os propósitos do Centro de Memória:

Esse centro aqui é um centro onde nós podemos fortalecer e deixar alguns frutos nascer, cuidar da terra, é isso. E... onde nós discutimos nossa gestão territorial, que nós sempre

queremos continuar a cuidar da nossa floresta, nossa terra, é sempre assim, pra nós vivermos na paz, sem poluição, tudo natural mesmo, nós confiamos na nossa floresta, na nossa mãe terra e toda a força da natureza (Tadeu).

O que queremos chegar é essa força aí, para melhor e organizar cada vez mais aqui no centro para receber as pessoas, para que a gente possa fortalecer mais, ficar, assim, forte, para poder trabalhar e deixar esta fruta para a nova geração. Eu acho que aqui é o ponto onde nós podemos nos formar e podemos valorizar nosso conhecimento e trabalhar com amor e harmonia com todo o povo Huni Kuin. É para isso que nós estamos trabalhando aqui no Centro de Memória, não é só isso, também estamos recebendo as pessoas de fora (Tadeu).

Na fala de Tadeu pode-se observar a importância de receber as pessoas não indígenas também e como ele mesmo colocou, em citação anterior, há a preocupação de se criar um espaço seguro e confortável para estes visitantes.

Além disto, a fala ilustra mais uma vez a preocupação com as gerações futuras e com a valorização da sabedoria e memória Kaxinawa. Ainda, pode-se perceber a importância para a liderança Kaxinawa de o trabalho ser realizado com alegria e a harmonia na comunidade pela comunidade, como apontado na “estética social” de Overing (1995).

Por ser uma das sete centrais do Jordão, a aldeia São Joaquim também funciona como local de reunião para as aldeias que pertencem a este mesmo grupo. A liderança conta que há uma reunião no local, mensal ou de 15 em 15 dias, em que as aldeias do grupo realizam trabalhos coletivos, reuniões, planejamento das festas anuais, plano de trabalho para o roçado e etc. De acordo com Tadeu, as aldeias estão unidas, assim como as demais centrais.

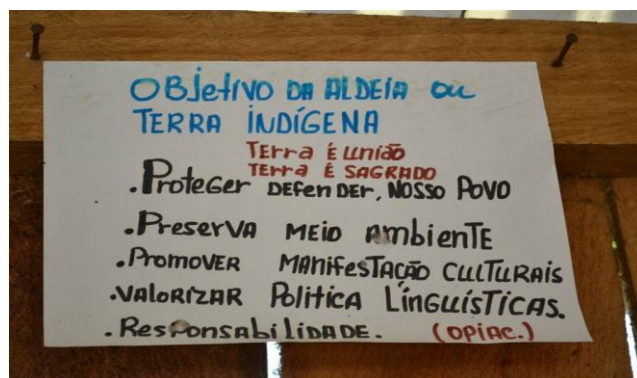


FIGURA 23: Placa no Centro de Memória
FONTE: Castor (2011)

Na entrevista, Sabino compartilha o desejo de estudar com o pajé Ikamuru no Centro de Memória São Joaquim e, ainda, fala do espaço como um local também de estudo para seus filhos. Ele deseja poder criar um centro também em sua aldeia, como uma universidade, no Novo Segredo. A passagem abaixo ilustra a fala de Sabino sobre o tema:

Lá é o meu cunhado, vocês estão vendo, Augustinho o pajé que fala bem nossas coisas, nosso mito, nossa história antiga. Agora está organizando o pessoal que está aí já fizeram chapéu de palha bom, bonito, fizeram *Kupixauzinho* para ele, está começando a iniciar, está iniciando agora! Eu achei muito importante tudo isso. Lá é o local onde o pajé cuida das

pessoas, cura, usa medicina, lá nós chamamos como uma Universidade. O Augustinho é meio pajé nosso professor, algumas pessoas tem que ir para lá para aprender, meus netos... até eu queria ir lá estudar com ele porque o Augustinho é mais inteligente, o filho dele a mesma coisa, José Mateus, Tadeu, estão estudando na universidade. Eu considero que o primeiro local que nós iniciamos o Centro Memorial foi lá, em São Joaquim. Agora, depois, aqui, eu quero uma estrutura, tem que ajudar aqui as nossas coisas, aqui eu também quero criar plantas, sementes, *Nixi Pae*, *Caua*, Cipó, essas coisas...”

Apesar de ser um espaço, de certa maneira, privilegiado no rio Jordão, o Centro de Memória ainda precisa de mais apoio para criar estrutura de trabalho, para que possa funcionar como uma universidade na floresta, como é desejado. O pajé Ikamuru compartilha tal necessidade na entrevista, como se pode ver abaixo:

Mas ainda vai faltar alguma coisa. Têm que apoiar mais para a gente poder continuar nosso trabalho e organizar nosso material, a nossa documentação. Quando chegar a internet e os meninos estando formados e eu aqui, vivo ainda, a gente vai fazer muita coisa ainda, se deus ajudar e o *Yuxibu* ajudar. E ter uma alma de bom coração para poder financiar, para a gente poder organizar nosso trabalho (Ikamuru).

Para Siã, as conquistas atuais, como a construção da universidade da floresta, ou, Centro de Memória é uma conquista de muitos anos da luta do povo Kaxinawa, como se pode observar na passagem abaixo:

E o tempo de 2010 é hoje, o tempo de 2011. Em 1970, quando a gente começou, quase 45 anos de luta, estamos conquistando muita coisa. A gente saiu da mata agora, estamos aqui representando, em São Paulo, no Rio de Janeiro, Rio Branco, nesses outros municípios, aqui no Jordão, nas aldeias. Nosso povo é espalhado por questão também dessas correrias. Os caçadores de índio queriam acabar, então a gente fugiu para as cabeceiras dos rios. Ficamos entregue a mão de obra barata e hoje nós estamos dentro dessa civilização, enquanto outros de nossos parentes ainda tem uns amigos bravos na mata (Siã).

Siã diz que agora os Kaxinawa “estão dentro da civilização” e para isso tiveram que sair das aldeias, para as cidades grandes “representar” seu povo, e assim, alcançar conquistas importantes. Esse movimento também representa a busca das lideranças pelo reconhecimento da etnia enquanto cidadãos brasileiros, bem como, de seus direitos previstos na Constituição Brasileira. Ninawa do rio Envira comenta que além da constituição, os direitos indígenas estão presentes na declaração das Nações Unidas, na Organização Internacional do Trabalho, através da Convenção 169. E assim faz um apelo para que sejam respeitados os direitos dos povos indígenas do Brasil, uma vez que várias etnias continuam a ser perseguidas “porque querem um pedaço de terra para sobreviver com o seu povo”, a isto ele acrescenta: “(...) é isso que nós precisamos, o respeito aos povo indígenas da maneira como eles são, sua tradição e sua cultura, que vem da floresta”.

O Centro de Memória faz parte do grande sonho Kaxinawa. No rio Jordão, a realização deste sonho começou através do esforço de lideranças locais, lideranças políticas, do apoio da comunidade e do trabalho de todas as categorias sociais. De acordo com Itsairu, os Kaxinawa estão

realizando, aprendendo e realizando, estão concretizando o sonho de outrora, como se pode observar no seguinte trecho da entrevista:

Eu acho que é importante que as pessoas que tem mais esse conhecimento dar essa força para nós sermos mais experientes para segurar nossa identidade e trabalhar com o Ponto de Cultura, valorizando o que é nosso e mandando a nossa força para o lugar do mundo, porque nós somos Huni Kuin e a gente tá trabalhando, cuidando da nossa cultura e o fortalecimento da nossa identidade, cuidando do nosso território. O importante é nós começar conhecendo e fazendo. Aprendendo e fazendo. O resultado vem depois que está feito. As vezes no papel, tem experiência de muita coisa, faz coisa bonita, mas o importante é colocar na prática, igualmente este centro em que estamos mostrando hoje (Itsairu).

Capítulo 5 – Discussão dos Dados

Na visão dos Kaxinawa, eles vivem atualmente um novo tempo de sua história, batizado de Xinã Bane, o Novo Tempo ou Novo Pensamento/Conhecimento, que faz parte de um contexto socioambiental do século XXI e da visibilidade internacional gerada sobre a Amazônia e os povos que nela habitam, como evidenciado por Monteiro de Castro (2007). Nesta perspectiva, uma parcela Kaxinawá, sobretudo, constituída pelas lideranças, está redefinindo a relação de seu povo com seus direitos e com o mundo, um processo que já ocorre há várias gerações, podendo-se destacar o protagonismo das famílias que lutaram pela demarcação da TI Kaxinawa do rio Jordão, como a de Sueiro Sales, pai de Siã, e de Augustinho Manduca Mateus.

Através das entrevistas e observação de campo pode-se notar que os Kaxinawa mencionam Xinã Bena, a partir de uma retrospectiva histórica desde o “tempo da maloca”, usado para designar o primeiro período de sua história em que viviam juntos, antes do contato com os brancos. Através de relatos das memórias dos mais velhos contam sobre o “tempo das correrias” e sobre o “tempo do cativo”, do qual muitos participaram. Vale destacar que a partir do “tempo dos direitos”, inaugurado pela criação da Constituinte de 1988, o discurso Kaxinawa aponta para o surgimento de um movimento voltado à organização da vida na floresta, que começa com a luta pela demarcação da terra. Iglésias & Aquino (2005) destacam estas transformações na vida Kaxinawa no Jordão a partir do surgimento do movimento político indígena e de suas organizações.

Nesta perspectiva, é interessante chamar atenção aos dados da pesquisa que apontam à atribuição de grande responsabilidade às lideranças atuais, uma vez que devem honrar a “batalha” herdada, que não foi fácil, e assim alcançar novas conquistas no tempo atual, consolidando os sonhos de outrora. A pesquisa identifica o anseio por consolidar uma vida voltada aos próprios ideais de desenvolvimento, baseados na integração dos hábitos e cultura da cosmovisão Kaxinawa, criados a partir de anos de convívio com a floresta, ao cotidiano das aldeias. Esse movimento aparece na fala de algumas lideranças como o desejo de “recuperar” a cultura, já que a partir do contato com os não índios, no início só século XX, foram massacrados, obrigados a incorporar a mão de obra dos seringais e proibidos de realizar suas festas, usar os seus adornos, falar na língua materna, dentre outras atividades importantes à vida social Kaxinawa.

No que diz respeito às transformações ocorridas na história, torna-se relevante destacar que a crise socioambiental do século XX e XXI, enfatizada por Moscovici (2007), invoca a produção de uma nova compreensão da relação entre homem-natureza, o que fomenta o movimento de crescente aproximação e valorização das realidades locais. E nesse contexto de crise os olhares do mundo buscam entender como vivem os povos da maior floresta do planeta, a Amazônia. Se para

Moscovici (2007) a destruição da natureza, o ecocídio, está intimamente relacionada a destruição de cultura, o etnocídio, para os Kaxinawa a proliferação de sua “cultura viva” ocorre concomitantemente à proteção da natureza em que habitam e da qual possuem uma relação de interdependência.

No que tange à realidade dos Kaxinawá do rio Jordão, pode-se perceber que sua história evoluiu junto ao crescente interesse de preservação e conservação da Amazônia, evocado pelos movimentos socioambientais e pela constituição de 1988, como destacado por Barroso-Hoffman & Souza e Lima (2002). Esse interesse crescente abriu uma nova perspectiva de visibilidade para os povos indígenas da Amazônia traduzida em iniciativas de cooperação nacional e internacional, configurando uma nova fase para o seu desenvolvimento.

De acordo com as lideranças Kaxinawa, há o crescente interesse de grupos nacionais e internacionais de realizar visitas em sua TI, a fim de experimentar os modos de vida Kaxinawa, bem como as medicinas de cura da floresta. Desde 2005 os Kaxinawa recebem visitas anuais de grupos de aproximadamente vinte franceses que permanecem no Jordão por duas semanas na convivência com seus costumes e modo de vida, que vão em busca de conhecer e experimentar o uso ritual das medicinas Kaxinawa, principalmente o *Nixi Pae*.

No que tange o objetivo da pesquisa, a análise dos dados revela que em suas concepções e expectativas de desenvolvimento, as lideranças do Jordão manifestam a centralidade da organização da vida na floresta, como forma de promover a qualidade de vida da população indígena e fortalecer sua cultura, através da prática, pesquisa e documentação da memória dos mais velhos e, sobretudo de reivindicar seus direitos enquanto cidadãos reconhecidos na Constituição Brasileira. Para tanto, reivindicam acesso a tecnologias ocidentais que vão desde os instrumentos para registro da sua cultura tais como filmadoras, máquinas fotográficas, gravadores até recursos relacionados à estrutura física e financiamentos os os quais consideram essências para o fortalecimento de sua organização social.

Como elemento de destaque, os informantes mencionam o desejo de criar Centros de Memória nas aldeias centrais do rio Jordão e para tanto desejam utilizar não só as construções de sua tradição, como a casa de socialização, o *Kupixawa*, como também criar laboratório para o estudo das plantas medicinais, biblioteca e auditório, inspirados nas construções das universidades brasileiras e estrangeiras, com concreto, de forma a permanecer durante anos. A partir de 2007, com ajuda do financiamento do PDPI o primeiro, e único, Centro de Memória do rio Jordão está sendo criado na aldeia São Joaquim, liderada pelo pajé Ikamuru Augustinho, e tem recebido apoio da UFMG, UFAC, Jardim Botânico do RJ, Vídeo nas Aldeias, Rede Povos da Floresta, Instituto Guardões da Floresta etc. Apesar de ser o único local a conseguir apoio para criar a estrutura

desejada, o Cacique Siã deixou claro que o centro de memória está em toda a TI, uma vez que sua extensão é análoga ao conhecimento Kaxinawa, adquirido durante as décadas de relação com a floresta amazônica.

É interessante notar que o desejo de se criar centros de memória, pode ser encontrado também nas entrevistas dos representantes Kaxinawa dos rios Humaitá e Envira. Além disso, Pimenta (2010) conta que no mesmo ano de criação do Centro de Memória da aldeia São Joaquim, os Ashaninka, povo indígena do Acre, criaram a *Yorenka Ātame*, a escola dos Saber da Floresta, que materializa a luta do povo indígena contra a exploração ilegal do território e seu direcionamento rumo ao desenvolvimento sustentável. Neste sentido, percebe-se que os centros de memória Kaxinawa fazem parte de um contexto comum da luta do movimento indígena do Acre.

O movimento de manter a “cultura viva” através do fomento das escolas ou universidades da floresta, assim como das práticas no cotidiano, foi um elemento central às falas das lideranças do Jordão bem como das observações de campo. De acordo com Pimenta (2010) estas iniciativas oferecem a oportunidade para refletir sobre o lugar dos povos indígenas na cena amazônica contemporânea do desenvolvimento sustentável, uma vez que representam a luta pela sustentabilidade de seu território, recebem apoio de diversas parcerias e ganham visibilidade nacional e internacional.

Através dos dados da pesquisa, a utilização de ornamentos de miçanga, algodão e penas, com os *kenes*, bem como a realização de rituais como o de batismo, o *Nixpupima*, de celebração dos legumes, o *Katxanawa* e de cura, o *Nixi Pae*, apareceram como elementos essenciais à vida e organização Kaxinawa no Jordão. De acordo com os informantes estes são momentos importantes para a celebração da cultura e de fomentar a união do povo, trazendo cura e alegria. Neste sentido, pode-se notar que o moral alto e o poder do ânimo são elementos centrais à visão social e ao senso de comunidade Kaxinawa. Esta observação vai de encontro às contribuições de Overing (1991) de que, para os ameríndios o que diferencia uma comunidade pobre de uma próspera não é a questão do acúmulo da produção e sim de ânimo. Para eles é apenas a partir de um moral alto que as atividades coletivas, como o trabalho, podem ser realizadas.

Diante da análise dos dados, a centralidade da organização social Kaxinawa apareceu como elemento de destaque para o desenvolvimento da comunidade. As aldeias parecem viver uma organização social participativa, não hierárquica, apesar de ser formada por “categorias sociais”. A aparente funcionalidade das categorias sociais utilizadas na estrutura organizacional Kaxinawa no Jordão, voltada à “organização da vida na floresta”, como mencionado pelo cacique Siã, remete a noção de *mukun yuda* trazida por Lagrou (2007). Esta se refere a noção da mais inclusiva autodefinição Kaxinawa, que significa uma pessoa que pertence ao “nosso mesmo corpo”, um

corpo que é produzido coletivamente por pessoas que vivem na mesma aldeia e que compartilham a mesma comida. Também, é interessante mencionar que o senso de coletividade Kaxinawa parece funcionar através de uma relação de trabalho baseada na autonomia pessoal, como notado por Goldman (1963) entre a maioria dos ameríndios, e observado durante o campo.

Por outro lado, no âmbito das “categorias sociais” Kaxinawa, identifica-se a presença de elementos da organização não indígena, relacionadas às políticas públicas, tais como a categoria de agente de saúde, agente agroflorestal e professores. E ainda, o interesse pela apropriação das tecnologias não índias como a construção de estruturas permanentes, com concreto, o encanamento de água, motores, computadores, celulares e a *internet*. Estes elementos fazem parte da concepção e expectativa de desenvolvimento das lideranças Kaxinawa e remetem à um processo de hibridação sociocultural apresentado por Canclini (2008), em que estruturas que viviam de forma separada se combinam para gerar novas estruturas objetos, práticas e saberes.

Vale registrar que dentre essas “categorias sociais” algumas são reconhecidas pelo Estado, e outras não, fato que as diferencia enquanto ser ou não remunerada, além das diferenças dos valores da remuneração. Apesar dessa situação, não foi mencionado durante as entrevistas, nem observado durante o campo, ênfase na diferença de valor nas remunerações entre as categorias. O que existe é uma demanda pelo reconhecimento profissional das categorias ainda não reconhecidas e, assim, a remuneração. Dentre as categorias que lutam pelo reconhecimento profissional estão os pajés, mestras-artesãs e agentes de cultura.

É interessante destacar que, como afirmado por Ixã, Itsairu e Tadeu a escolha do uso de tecnologias ocidentais é uma escolha Kaxinawa, faz parte de sua autonomia. Neste sentido, Canclini (2008) chama a atenção à necessidade de se considerar os limites daquilo que não se deixa, ou não se quer, ou não pode ser hibridado. Friedman (1990) afirma que a fragmentação étnica e cultural, e o processo de hibridação, são tendências que constituem a realidade global e não devem ser consideradas visões opostas sobre o que está acontecendo no mundo.

Sob a perspectiva de gênero, pode-se observar que nesse contexto organizativo as mulheres entrevistadas manifestam de forma frequente queixas relacionadas à sobrecarga de trabalho na aldeia. Além dos trabalhos relativos ao cuidado da casa, da cozinha, das crianças e dos maridos, as mulheres são também solicitadas a fortalecer a cultura dos *kenes* e a produzi-los em tecelagem de algodão e miçangas, uma vez que são as detentoras desta habilidade, reconhecida como capaz de empoderar e encantar os Kaxinawa, como relatado por Bane e Lagrou (2007).

A falta de remuneração da categoria de mestras-artesãs, marca a fala das mulheres na entrevista, assim como as notas do diário de campo. As mulheres ainda se dizem interessadas em aprender a manusear as tecnologias audiovisuais (já existem mulheres cineastas nas aldeias apesar

do predomínio masculino), e de assumir a função de professoras nas escolas, uma vez que dentre os 32 professores das três TIs do Jordão, só há uma mulher. Pode-se notar que em Xinã Bena há uma redefinição dos papéis femininos, o que o cacique Siã diz ser um avanço.

Apesar da aparente dominação masculina sobre a mulher, como ressaltada por Kensinger (1995) nos estudos com os Kaxinawa do Purus, a distinção entre “homem” e “mulher” na estrutura da vida social Kaxinawa não define, necessariamente, uma estrutura de poder, como observado por McCallum (2001). De acordo com a autora, o homem, e a própria mulher Kaxinawa, não consideram a existência de uma relação de dominação entre si, uma vez que os papéis sociais dos homens são explicados através de suas qualidades tal como falar melhor em público.

No que tange as questões da organização social Kaxinawa, faz-se interessante lembrar a afirmação de Overing (1991) de que a noção indígena de comunidade é dificilmente compreendida aos olhos das categorias sociais e políticas ocidentais, pois, muitas vezes, expressa a falta de estruturas de hierarquia e de instituições de coerção. Através dos dados da pesquisa, os Kaxinawa do Jordão parecem viver em uma sociedade não hierarquizada, porém liderada a partir de uma “fluidez estrutural”, como mencionado por Clastres.

Neste sentido, podem-se perceber indícios de que as aldeias São Joaquim e Novo Segredo funcionam a partir de relações sociais voltadas à cooperação no trabalho, em que o ânimo é vital à manutenção do senso de coletividade. O que pode ser percebido através da satisfação de Ixã ao ver seu povo reunido no Festival *Xinã Bena*, dançando o *mariri*, realizando o *Katxanawa*, bem como no momento em que quando uma criança da aldeia adoeceu todos se sentiram “adoecidos” e se reuniram para reanimar seus espíritos através de pintura com urucum, cantos, danças, rapé, defumação e o uso de outras ervas medicinais. Percebe-se também que as lideranças se caracterizam pela habilidade da persuasão e capacidade de conduzir gentilmente seus parentes rumo ao consenso, como também notado por Kensinger (1995).

Na fala das lideranças sobre o desenvolvimento, é recorrente a preocupação com a captação de recursos para a execução de projetos voltados ao fortalecimento da sua organização social e da sua cultura. O que parece ser resultante do fato de que a partir de 1990 as funções das organizações indígenas foram direcionadas à capacitação técnica, para a operação de projetos e de planos de transformação e desenvolvimento, conforme afirmação de Gonçalves (2004). Diante deste histórico, foi necessário que os Kaxinawa fizessem avaliações próprias, definições de estratégias, projetos e escolhas, como destacado pelo presidente da OPIAC, Itsairu.

No âmbito das teorias de desenvolvimento, Sachs (2008) afirma que o desenvolvimento deve habilitar o ser humano a manifestar potencialidades, talentos e imaginação, na procura da felicidade, “mediante empreendimentos individuais e coletivos, numa combinação de trabalho

autônomo e heterônimo e de tempo dedicado a atividades não produtivas” (SACHS, 2008, p.35). Esta definição de desenvolvimento parece, de acordo com os informantes, fundamentar a concepção e expectativa de desenvolvimento Kaxinawa uma vez que há centralidade na importância dos momentos de celebração coletiva e ainda há a procura de apoio para a realização de novas construções e diferentes capacitações e formações, que possibilitem a concretização dos ideais de fortalecimento das práticas culturais presentes na etnologia Kaxinawa.

É interessante perceber que através do resgate de sua autonomia e cientes dos seus direitos enquanto cidadãos brasileiros, as lideranças Kaxinawa passam a reivindicar do poder público acesso a saúde, a infraestrutura, alimentação, educação e recursos para fortalecer sua organização social e identidade cultural. E a Constituição de 1988 propiciou que esse movimento reivindicatório se fortalecesse entre os povos indígenas, o que por sua vez parece acelerar o processo de hibridação da cultura índia e não índia principalmente nesse momento de grande abertura e interesse do mundo pelo *modus vivendis* dos povos da Amazônia.

Apesar de fazerem parte da realidade geopolítica da Amazônia, a observação de campo aponta para a não problematização destas questões na comunidade Kaxinawa, sobretudo, no que diz respeito aos membros que permanecem nas aldeias sem ir para as grandes cidades. Apesar disso, representantes Kaxinawa que já viajaram pelo Brasil e que são formados como agentes agroflorestais também disseram nunca ter ouvido falar na Amazônia. Entretanto, não se pode generalizar esta questão, mas é curioso que Bane e Siã, entrevistados que viajam com frequência para fora do Brasil, não tenham mencionado a Amazônia em suas entrevistas, o que não significa necessariamente o seu desconhecimento. A presença de discussões voltas à Amazônia entre os Kaxinawa merece ser melhor investigada em pesquisas futuras

No que tange a sustentabilidade do desenvolvimento, o economista Ignacy Sachs (2004) destaca cinco pilares: social; ambiental; territorial; econômico e; político, em que o desenvolvimento deve obedecer ao imperativo ético da solidariedade com as gerações presentes e futuras. Os pilares destacados pelo autor foram encontrados na concepção e expectativa de desenvolvimento Kaxinawa do Jordão, uma vez que procuram melhorias a partir das ações das categorias sociais voltadas a educação, manejo ambiental, obtenção de saúde tanto a partir do trabalho dos pajés quanto dos agentes de saúde e do trabalho das mestras-artesãs. Estas passam não só a contribuir com a perpetuação dos conhecimentos da produção de artefatos e desenhos, *kenes*, como também se tornam importantes ao desenvolvimento da economia local, assim como o aprimoramento da agricultura.

Além dessas ações também se destacam as relacionadas aos agentes culturais, que são responsáveis em incentivar a documentação das memórias e a assegurar a prática dos ritos

Kaxinawa, os seguranças territoriais que promovem a fiscalização da TI, como pode ser observado através retirada de um pesquisador por suspeita de biopirataria, além da preocupação com o crescimento populacional e suas repercussões territoriais, uma vez que vivem em território delimitado. Outra preocupação constante na fala das lideranças relaciona-se a necessidade de potencializar os meios de fomento das práticas e de proteção da memória e cultura Kaxinawa, para que possam ser vivenciadas pelas gerações atuais e futuras.

Os ideais do Desenvolvimento Endógeno, que enfatizam o valor da cultura local enquanto fundamento e finalidade essencial ao desenvolvimento, também são perceptíveis nos dados levantados pela pesquisa. Para Pham Nhu Hô (1988) estes ideais partem de uma perspectiva centrada no homem e na valorização da cultura, com foco no local, em que considera o local não como objeto isolado, e sim como espaço-tempo em constante relação com o global.

Neste sentido, é perceptível o sentimento Kaxinawa de pertencimento à floresta, em que sua relação com esta, nos níveis visíveis e invisíveis é uma extensão de sua cultura. A ideia de cultura enquanto algo original, que deverá permanecer intocado, ou seja, fechado, parece não atender às demandas contemporâneas, em que cada vez mais os Kaxinawa procuram contatar 'o mundo civilizado', como mencionado diversas vezes no discurso do cacique Siã. E esse contato tem sido uma constante, seja para garantir seus direitos, conseguir apoio para o desenvolvimento socioambiental das comunidades, como o alcançado pelo projeto PDPI, para visitar amigos, para participar de eventos e possibilitar a entrada de visitantes em suas terras.

Se no século XX, historiadores e antropólogos acreditavam que o contato entre índios e não índios era um poderoso instrumento de aculturação e assimilação plena (Sahlins, 1997), o antropólogo Darcy Ribeiro já havia percebido que “o impacto da civilização sobre as populações tribais dá lugar a transfigurações étnicas e não a assimilação plena” (Ribeiro, 1977, p.8).

De acordo com Hô (1988), a identidade cultural assume a função de permitir que a dinâmica de contato entre o local e o global aconteça, sem que as transformações ocorridas sejam sinônimas de alienação e/ou perda da configuração local. Na pesquisa, pode-se observar que a busca de contato com a alteridade parece propiciar um processo de hibridação das culturas do mundo ocidental e do mundo ameríndio. Isto fica claro através das expectativas de obtenção da internet, celulares, meios de comunicação, máquinas filmadoras e bens imperecíveis como as miçangas. De acordo com Lagrou (2007) a própria cosmologia Kaxinawa apresenta a presença do fascínio pela alteridade e por bens imperecíveis, em que o mundo Kaxinawa é caracterizado pela possibilidade de transformação dos seres em outros seres. A alteridade possui, neste sentido, importante centralidade na constituição do eu Kaxinawa.

É interessante perceber que, como Carneiro da Cunha (1998) revela, na década de 1990

houve um crescimento do xamanismo nas cidades, através de grupos urbanos do tipo “nova era”, e assim, este movimento começou também a se propagar para dentro da realidade de grupos indígenas. Entre os Kaxinawa, concomitantemente às viagens e contatos com outros grupos indígenas e com não índios, em que, durante o século XXI, é comum encontrar nas grandes cidades brasileiras, como o Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo, representantes de diferentes etnias do Acre que promovem rituais de 'cura da floresta', esta passou despertar o crescente interesse dos não indígenas.

O interesse crescente por esta cura tem proporcionado, em sua grande maioria, o primeiro contato entre uma nova geração indígena com as cidades e estilos de vida não indígenas. Neste movimento, a “medicina da floresta”, sobretudo, o uso ritual da ayahuasca tem possibilitado cada vez mais a ida dos Kaxinawa às grandes capitais mundiais tais como Paris e Londres. Os desdobramentos desta nova valorização adquirem repercussões internas, principalmente às novas gerações das aldeias indígenas, e externas, a partir da produção de novos significados que embasam uma possível reconfiguração da representação social desses, e que aparecem nos dados da pesquisa.

Neste sentido, o contato Kaxinawa com a cultura ocidental, não deve ser entendido como um processo de perda da identidade, ou de constituição de uma nova identidade. Entretanto, conforme Hall (2006) enfatiza, a formação de identidades pressupõe uma transformação contínua de acordo com os percursos históricos e também é formada a partir do significado e representação atribuída pelos sistemas culturais do entorno daquele que se identifica. No que tange ao atual período histórico, o autor destaca a presença de uma mudança estrutural capaz de produzir processos de deslocamento das identidades a partir da permeabilidade das fronteiras, resultante da realidade global e da fragmentação das paisagens culturais que antes forneciam uma localização precisa dos indivíduos sociais, tais como a noção de etnia e nacionalidade.

Como afirmado por Gonçalves (2010) a partir de 1990 a ideia de preservação cultural foi iniciada de forma que “tradição” e “cultura” se tornaram objeto de reflexão para uma nova possibilidade de relação com os brancos, o que possibilitou uma nova perspectiva do significado de ser índio, assim como da própria relação e contato com os brancos, capaz de gerar novas ambições.

Tendo em vista o exposto, realizado sob a ótica da psicossociologia, o presente estudo propiciou a identificação de concepções e expectativas de desenvolvimento das lideranças do povo Kaxinawá e trouxe algumas reflexões que nos apontam o quão central é a “cultura”, tendo em vista as especificidades cosmológicas, na vida e organização social Kaxinawa e, assim, na concepção de desenvolvimento de suas lideranças. Também propiciou identificar como os processos de hibridação de culturas e tecnologias índias, tradicionais, e não índias têm propiciado iniciativas de recuperação e preservação da cultura Kaxinawá como forma de garantir a sua perpetuação através das gerações

futuras.

Considerações Finais

A presente pesquisa de dissertação de mestrado teve como objetivo analisar as concepções e expectativas de desenvolvimento do povo indígena Kaxinawa, a partir das lideranças da TI situada no rio Jordão. No entanto, os resultados da pesquisa não podem ser generalizados para toda a etnia, uma vez que o tempo de primeiro contato com os não índios criou a dispersão territorial da etnia, e assim, criou caminhos diferentes entre esta. Apesar de formarem uma única etnia, os Kaxinawa sofreram a invasão de seu território no início do século XX e assim, alguns grupos familiares conseguiram fugir do massacre instaurado e outros permaneceram em seu território de origem e tiveram que servir de mão de obra ao mercado da seringa. As especificidades geradas pela história dos Kaxinawa que incorporaram a mão de obra nos seringais, e daqueles que fugiram para o Peru, deve ser considerada no entendimento de suas relações atuais com os não índios. O que certamente também influencia a maneira com estão organizados, suas reivindicações sociais e suas concepções e expectativas de desenvolvimento.

Neste sentido, o primeiro capítulo da dissertação fez um apanhado sócio-histórico do contexto nacional que levou à invasão das terras Kaxinawa, bem como dos ideias nacionais de desenvolvimento da época e as repercussões à vida social Kaxinawa. Para tanto, foi necessário o próprio olhar étnico que divide sua história em diferentes tempos, que marcam suas relações com os não índios: “tempo da maloca”, “tempo das correrias”, “tempo do cativo”, “tempo dos direitos” e “*Xinã Bena*, o Novo Tempo”. Assim, é através da contextualização das relações socio-político-ambientais que se pode compreender os processos em que a relação com o “mundo ocidental” foi construída, bem como as hibridações que possibilitaram as transformações ocorridas e os novos rumos da história Kaxinawa.

Neste sentido, o tempo atual, *Xinã Bena*, foi compreendido como resultante destes processos, principalmente os relacionados ao “tempo dos direitos”, que inaugurou o marco legal do reconhecimento dos direitos indígenas bem como a valorização da diversidade étnica. É importante perceber que esta transformação à nível legal está acompanhada pelo fomento dos movimentos de direitos humanos internacionais e pela redemocratização do Brasil, que viva sob a ditadura militar. Além disto, ela acompanha as transformações mundiais em nível da problematização dos eixos de desenvolvimento que serviam como diretrizes às ações nacionais e internacionais, bem como à crise socioambiental que se tornou cada vez mais evidente e propagou os movimentos ambientalistas.

A fim de proporcionar um melhor aprofundamento nestas questões, a presente dissertação realizou no capítulo 2 uma leitura da entrada do estudo do desenvolvimento no campo da psicossociologia e apresentou os princípios das teorias de desenvolvimento críticas àquelas baseadas exclusivamente no crescimento econômico. Assim, a leitura disponibilizada pelos eixos

centrais às teorias do Desenvolvimento Sustentável do economista Ignacy Sachs, pelo Desenvolvimento Endógeno de Pahn Nhu Hô e sobre Desenvolvimento Humano Durável, por Maria Inácia D'Ávila e Tania Maciel, marcam o início de um processo teórico que leva a compreensão de que o desenvolvimento é um processo voltado, necessariamente, à qualidade da vida humana e, neste sentido, destaca a importância da cultura local e da relação homem-natureza, em que o ambiente é um dado cultural.

Como forma de contextualizar o surgimento das novas teorias, o capítulo apresentou algumas reflexões de importantes teóricos que problematizaram o campo do saber do desenvolvimento humano. Através das contribuições de Moscovici (2007) pode-se perceber a centralidade da questão ambiental para a contemporaneidade e o processo de desencantamento do mundo vivido pela humanidade, a partir da tecnificação e especialização da ciência em campos fragmentados do saber, o que possibilitou a desqualificação do “saber fazer” humano e de seus conhecimentos adquiridos através de anos na relação homem-natureza.

Àquilo que Boa Ventura Santos (2010) chamou de razão indolente ao afirmar que a experiência em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica ocidental reconhece. Segundo as reflexões Pós-Colonialistas do autor, há uma riqueza social sendo desperdiçada e é desse desperdício que se nutrem as ideias que proclamam a falta de alternativas para os problemas que se impõem à sociedade. O autor propôs a realização de uma sociologia das ausências que, move-se no campo das experiências sociais e visa demonstrar o que não existe, sendo ativamente produzido como não existente. Não existir, nesse caso, não é só uma questão objetiva. Há coisas que existem materialmente, mas são dadas como inexistentes, por serem consideradas residuais, minoritárias ou apenas não contemporâneas, embora sejam simultâneas.

A partir das questões levantadas, foi necessário elaborar uma compreensão do contexto atual de globalizações, processos de deslocamento e fragmentação das identidades, como proposto pelos Estudos Culturais trazidos pelas contribuições de Hall (2006) e Canclini (2008). A relação Kaxinawa com o mundo ocidental contemporâneo aparece, a partir dos dados da pesquisa, marcada não mais pelo massacre de outrora, e sim pela possibilidade de escolher novas formas de contato, de maneira a não mais enfraquecê-los e sim potencializá-los, o que, no entanto, não significa o desaparecimento de forças e relações de poder.

No que tange a relação com a alteridade, foi interessante perceber que a cosmologia Kaxinawa apresentada por Lagrou (2007), bem como as reflexões de Overing (1991) e Viveiros de Castro (1996) sobre os ameríndios, apontam para o fascínio Kaxinawa pelo 'outro' e pela capacidade de transformação. No pensamento Kaxinawa, a política de poder diz respeito ao poder da transformação, capacidades atribuídas também às agências espirituais, *yuxin* e *yuxibu*, que estão

sempre à procura de obter uma forma, transformando-se em algo diferente. O poder da transformação configura uma relação de predação, em que há uma relação de possíveis mudanças de perspectiva, em que uma agencia potencialmente predadora pode se transformar na presa.

A partir da compreensão dos elementos e especificidades da cosmologia Kaxinawa foi possível compreender os processos de hibridação presentes em *Xinã Bena* a partir de uma teoria não ingênua da hibridação, como alertado por Canclini (2008). Uma vez que existem especificidades culturais e cosmológicas Kaxinawa que permanecem vivas, mesmo após as décadas de massacre, como os dados da pesquisa de campo revelam a partir da própria ótica das lideranças, e que são centrais as ações voltadas à concretização das concepções e expectativas de desenvolvimento do grupo. Neste sentido, diante das complexidades geopolíticas e socioambientais da Amazônia, foi relevante refletir sobre a existência de um processo de transformação das identidades Kaxinawa, o que não significa uma perda e sim, a sinalização de sua participação ativa na história. Uma vez que a constituição de identidades é dialética, ela é histórica (HALL, 2006).

Tendo em vista o exposto, pode-se perceber que em *Xinã Bena* existem dinâmicas específicas voltadas à formação de concepções e expectativas Kaxinawa ao desenvolvimento de suas comunidades, que devem ser entendidas a partir da possibilidade de transformações oferecidas pelas novas relações com os não índios que são, agora, possíveis aos Kaxinawá estabelecerem. Pela primeira vez em sua história, eles encontram a oportunidade de contar para o mundo um pouco do que descobriram na sua relação com a floresta amazônica, como uma espécie de reencantamento do mundo sugerido por Moscovici (2007). Em *Xinã Bena* há um interesse mundial crescente em descortinar este conhecimento. Para os Kaxinawa o desafio é revelar sem, contudo, desproteger os conhecimentos que ficaram na memória e que hoje podem voltar a serem manifestados no cotidiano das aldeias, em suas festas, no seu território.

REFERÊNCIAS

- ACRE. 2009. **Acre em números**. Governo do Estado do Acre. Secretaria de Estado de Planejamento – SEPLAN.
- ALBERT, B. 2000. **Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira**. In: Carlos Alberto Ricardo (org.), Povos indígenas no Brasil 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). Pp. 197-207.
- ANICO, M. 2005. **A pós-modernização da cultura: patrimônio e museus na contemporaneidade**. Horiz. antropol., vol.11, no.23, p.71-86.
- AQUINO, T. V. & PIEDRAFITA, M. I. 1994. **Kaxinawa do rio Jordão – História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado**. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre.
- ATHIAS, R. (2002). **Os Encantados, a Saúde e Os Pnakararu**. In Almeida, LS. Os Índios do Nordeste, Temas e Problemas III, FAPEAL, Maceió.
- BARROSO-HOFFMANN, M. 2008. **Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas**. Tese de Doutorado, UFRJ/Museu Nacional
- BARDIN, L. 1994. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Ed. 70.
- BAUMAN, Z. 2001. **Modernidade Líquida**. 1ª ed. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed.
- _____. 2006. **Vida Líquida**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- BECKER, B. 2009. **Amazônia – Geopolítica na Virada do Terceiro Milênio**. Rio de Janeiro: Garamond.
- BECKER, H. 1997. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec.
- BHABHA, H. K 1998. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BRASIL. 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988: atualizada até a Emenda Constitucional nº 20, de 15 de dezembro de dezembro de 1988. Disponível em: <http://www.lei.adv.br/225-88.htm>. Acesso em: 10 set. 2010.

_____. 2007. **Plano Plurianual 2004-2007** /Presidência da República. Brasília. Disponível em: [http://www.sigplan.gov.br/arquivos/portallppa/41_\(menspresanexo\).pdf](http://www.sigplan.gov.br/arquivos/portallppa/41_(menspresanexo).pdf). Acesso em: 29 de outubro de 2010.

_____. 2007. **Plano Plurianual 2008-2011/ Programa de Proteção e Promoção dos Povos Indígenas**. Brasília. Disponível em: http://www.funai.gov.br/ultimas/informativos/dad/ppa_2208-2011.pdf. Acesso em: 10 de novembro de 2011.

_____. 2008. **Plano Amazônia Sustentável: diretrizes para o desenvolvimento sustentável da Amazônia Brasileira** / Presidência da República. – Brasília: MMA, 2008.112 p. : il. color. ; 28 cm.

BRITO, D. C. (2001). **A SUDAM e a crise da modernização forçada**: reforma do estado e sustentabilidade na Amazônia. *Ambient. soc.*, no.8, p.69-90.

BRUNDTLAND, G. H. 1991 **Nosso futuro comum: comissão mundial sobre meio ambiente e desenvolvimento**. 2.ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

CANCLINI, N. G. 2008. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. EDUSP, São Paulo

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2000 . **O Trabalho do Antropólogo**. , São Paulo : Editora da UNESP.

_____. (1978). **O índio na consciência nacional. A Sociologia do Brasil indígena**. Brasília: UnB, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 65-74.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 2009. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify. Cap. 19. Pp. 311-373.

_____, M. 1998. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução**. In: *Mana*, 4/1, Rio de Janeiro: Contra Capa.

CHIRIBOGA, O. R. (2006). **O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do Sistema Interamericano**. *Sur, Rev. int. direitos human.*,vol.3, no.5, p.42-69.

CLIFFORD, J. 1998. **A experiênci etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Jnaeiro: Editora UFRJ

_____. 2001. **Indigenous Articulations**, The Contemporary Pacific 13: 468-490.

COELHO DE SOUZA, M. 2005. **A propriedade da cultura no Brasil central indígena**. Revista do Patrimônio Histórico e Nacional, 32:316-335.

CÔRREA, J. G. S. (2008). **Tutela & Desenvolvimento / Tutelando o Desenvolvimento: Questões quanto à administração do trabalho indígena pela fundação nacional do índio**. Tese de Doutorado, UFRJ/Museu Nacional.

CPI-AC (Comissão Pró-Índio do Acre).2011. **Programa Petrobrás Ambiental**. Disponível em: http://www.cpiacre.org.br/1/index.php?option=com_content&view=article&id=131&Itemid=57
Acesso em: 10 de junho de 2011.

_____. 2002. **Índio no Acre – História e Organização**. Brasília: MEC.

CUNHA, M. C. da & ALMEIDA, M. W. B. 2001. **Populações tradicionais e conservação ambiental**. In: CAPOBIANCO, J. P. R. (org.). Biodiversidade na Amazônia Brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios. São Paulo: Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, p. 184-193.

DA MATTA, R. 1981, **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro, Zahar

D'ÁVILA, M. I. & MACIEL, T. (1992). **Pantanal: um ecodesenvolvimento necessário**. In T. Maciel (Org.). O Ambiente inteiro. A contribuição crítica da Universidade à questão ambiental (pp. 69-90). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

DESCOLA, Ph. 1986. **La nature domestique: symbolisme et pratiques dans l'écologie des Achuar**. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DRUCKER, D. P. 2009. **Amazônia: natureza e sociedade em transformação**. Ambient. soc., vol.12, no.1, p.207-210.

EVANGELISTA, C. A. 2004. **Direitos indígenas: o debate na Constituinte de 1988**/ Rio de Janeiro: UFRJ/ IFICS.

FEARHESTONE, M. 1996. **Localismo, globalismo e identidade cultural**. In: Revista Sociedade e Estado. Brasília: Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, v. 11, nº 1, p.9 – 42.

FERRER, A. (1995). **Nouveaux paradigmes technologiques et développement durable: une perspective latino-américaine**. In: Houtart F. Alternatives Sud, quel développement durable pour le Sud ? Paris: Harmattan, vol. II.

FLICK, U. 2009 **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3ª. Ed Porto Alegre: ArtMed. Capítulo 10 – Entrando no campo. P 109 a 116 (7p.)

_____. 2009 **Introdução à pesquisa qualitativa**. 3ª. Ed Porto Alegre: ArtMed. 13. Entrevistas (focalizada, semipadronizada, centrada no problema, com especialistas, etnográfica). P.143 a 163 (20p)

FREIRE. C. A. R. 1990. **Indigenismo e Antropologia - O Conselho Nacional de Proteção aos Índios na Gestão Rondon (1939-1955)**. Dissertação de Mestrado, UFRJ/Museu Nacional.

FREY, K. 2001. **A dimensão político-democrática nas teorias de desenvolvimento sustentável e suas implicações para gestão local**. Revista Ambiente e Sociedade, Campinas, nº 9, p.115–148.

FRIEDMAN, Jonathan. 1990. **Being in the World: Globalization and Localization**. In: M. Featherstone (org.), Global Culture. London: Sage. pp.311-328.

FUNAI (Fundação Nacional do Índio), 2010. **Índios do Brasil – O índio hoje**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/> Acesso em: 12 de agosto de 2010.

FURTADO, C. (1984). **Cultura e desenvolvimento em época de crise**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GALLOIS, D. & CARELLI, V. (s.d). **Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo**. Disponível em: <http://www.videonasaldeias.org.br/biblioteca> Acesso em: julho de 2009.

GONÇALVES, M. 2010. **Traduzir o outro. Etnografia e semelhança**. Cap. 1 “Analogia e escrita etnográfica” e Cap. 2: Analogia e Pensamento Ameríndio. Rio de Janeiro: 7Letras.

GONÇALVES, R. F. 2004. **Entre o discurso oficial e práticas efetivas: a educação escolar dos Tembé-Tenetehara do Alto Rio Gurupi/PA**. 2004. 140 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

GRUBITS, S. & DARRAULT-HARRIS, I. 2000. **Novos rumos para estudos da identidade em**

populações indígenas brasileiras. In: Psicologia & Sociedade. São Paulo: ABRAPSO, vol 12.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação da Cultura.** cap. 1, Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pg. 13-41 (28 p)

GOLDMAN, Irving. **The Cubeo.** Urbana: University of Illinois Press, 1963

HALL, S. 2006. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução: Tomaz Tadeu da Sila, Guacira Lopes Louro – 11ª ed. - Rio de Janeiro: DP&A.

HÔ, P.N. (2006). **O desenvolvimento endógeno como alternativa, potencialidades e obstáculos ao seu desdobramento.** In: Maciel, T. (org.) Caminhos para o desenvolvimento século XXI. Rio de Janeiro: UFRJ/Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável da UFRJ/EICOS.

HODSBAWN, E. J. 1983. **Introduction. Inventing Traditions.** In: Hobsbawm, E. J., and T. O. Ranger. The Invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-14.

HOFFMANN, M. B; LIMA, A. C. (Org.). 2002. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista.** Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 07-29.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística). 2010. **Dados do Censo publicados no Diário Oficial da União do dia 04/11/10.** Disponível em: http://www.censo2010.ibge.gov.br/dados_divulgados/index.php?uf=12 . Acesso em: 28 de maio de 2011.

IGLESIAS, M. P.; AQUINO, T. V. (2005). **Caderno temático “Povos e Terras Indígenas no Estado do Acre”.** Rio Branco. SEMA. Mimeo.

IKAMURU, A M. 2011. **Entrevista sedita à pesquisadora Deborah Castor.** Aldeia Centro de Memória São Joaquim: Janeiro de 2011.

IKAMURU, A M. 2009. **Entrevista sedita à pesquisadora Deborah Castor.** Aldeia Centro de Memória São Joaquim: Junho de 2009.

ISA (Instituto Socioambiental). 2011. **Povos Indígenas – Kaxinawá.** Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxinawa> . Acesso em: 28 de Janeiro de 2011.

KELLY, J. A. **Notas para uma teoria do ‘virar branco’.** *Mana* 11(1): 201-234

KÓVACS, M. 1994. **La dimension Culturelle du développement.** Paris: UNESCO.

KENSINGER How real people ought to live : the Cashinahua of Eastern Peru. Prospect Heights : Waveland Press, 1995. 307 p

LAGROU, E. 2003. **Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio**. In Ilha. Revista de Antropologia. Vol. 5, n.2. Florianópolis: PPGAS/UFSC. pp. 93-113.

_____ 2007. **A Fluidez da Forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**. "Introdução" e Cap. 3: "Etnografia do gosto: a ética que é uma estética" e Cap. 4. "Trilogia da percepção: desenho (kene), figura (dami), imagem (yuxin) e suas relações com o corpo". Rio de Janeiro: Topbooks.

LAURIOLA, V. 2003. **Ecologia global contra diversidade cultural?** Conservação da natureza e povos indígenas no Brasil: O Monte Roraima entre Parque Nacional e terra indígena Raposa-Serra do Sol. Ambiente & Sociedade, vol.5, no.2, p.165-189.

LEROY, J. P. 2010. **Territórios do Futuro** – Educação, meio ambiente e ação coletiva. Rio de Janeiro: Lamparina.

LEVY, M. S. F. 2008. **Perspectivas do crescimento das populações indígenas e os direitos constitucionais**. Rev. bras. estud. popul., vol.25, no.2, p.387-397.

LIMA, A. C. 1992. **O governo dos índios sob a gestão do serviço nacional de proteção aos índios**. In: Manuela C. da Cunha (org.), História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, FAPESP, pp. 152-172.

Lévi-Strauss, C. 1964. **Mythologiques I: le cru et le cuit**. Paris, Librairie Plo.

LONG, N.; PLOEG, J. D. 1994. **Heterogeneity, actor and structure: towards a reconstitution of the concept of structure**. In.: BOOTH, D. (org) Rethinking social development: theory, research and practice. Essex: Longman Scientific and Technical

LOPES DA SILVA, A. 2002. **Crianças Indígenas: ensaios antropológicos**. In: Aracy Lopes da Silva, Angela Nunes, Ana Vera lopes da Silva Macedo (orgs) – São Paulo: Global – (coleção antropologia e educação).

MCCALLUM, C. 2001. **Gender and Sociality in Amazonia: How real people are made**. British Library Catalogue-in-publication data.

MACIEL, T. (1996). **Concepções e representações sociais da Ecologia e do Meio Ambiente em diferentes áreas da comunidade científica da UFRJ**. In: Vasconcelos, N. A. (org.) *Comunidade, meio ambiente e qualidade de vida*. Coletâneas da ANPEPP, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 3, p.83-89.

_____. 2006. **Paradigmas e desafios da ecologia social: aplicações das teorias e das práticas de um projeto de desenvolvimento local**. In: Campos, R.& Guareschi, P. (Orgs.). *Paradigmas em Psicologia Social: A perspectiva Latino-Americana*. 3ed. Editora Vozes, Petrópolis: p. 186-206.

_____. 2003. **Da sustentabilidade à sustentabilidade do ser: por um Desenvolvimento Humano Durável**. In: D'Ávila Neto, M. I.; Pedro, R. M. L. (Orgs.) *Tecendo o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: MAUAD: Bapera Editora.

_____(org.). 2006. **Caminhos para o desenvolvimento - século XXI**. Rio de Janeiro: UFRJ/Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável da UFRJ/EICOS.

_____. 1999. **Questões atuais de Ecologia Social**. In: BOMFIM, E. M. (Org.). *Psicologia Social: Horizontes Contemporâneos*. Belo Horizonte: ABRAPSO, 1999.

MANÁ, J. K. 199-. **História Indígena**. In: Índios no Acre: História e organização. Comissão Pró-Índio do Acre. Rio Branco.

MAZZARELLA, William. 2004. **Culture, Globalization, Mediation** *Annual Review of Anthropology* 33: 345– 67

MINAYO, M.C. 1994. **O desafio do conhecimento.: pesquisa qualitativa em saúde.** São Paulo: Hucitec, Conceitos básicos sobre metodologia e sobre abordagens qualitativas.

_____. 2009.(Org.). **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MOSCOVICI, S. 2007. **Natureza: para pensar a ecologia**. Rio de Janeiro. MAUAD: Instituto Gaia.

MONTEIRO DE CASTRO, M. H. 2007. **Amazônia. Soberania e Desenvolvimento Sustentável**. Brasília: Confea, 120 p. - (Pensar Brasil).

MORIN, E. 2000. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar**. Rio de Janeiro:

Garamond.

OVERING, Joanna. 1991. **A Estética da Produção: O Senso de Comunidade entre os Cubeo e os Piaroa**. Revista de Antropologia, São Paulo, n. 34, p. 7-33.

PIMENTA, J. 2010. **O caminho da sustentabilidade entre os Ashaninka do rio Amônia – Alto Juruá**. In: Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento II/Brasília: Paralelo 15, . Rio de Janeiro: Lanced. p.97 -112.

PNUD (Atlas do Desenvolvimento Humano do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) 2000. **Índice de Desenvolvimento Humano – Municipal, 1991 e 2000**. Disponível em: [http://www.pnud.org.br/atlas/ranking/IDH-M%2091%2000%20Ranking%20decrecente%20\(pelos%20dados%20de%202000\).htm](http://www.pnud.org.br/atlas/ranking/IDH-M%2091%2000%20Ranking%20decrecente%20(pelos%20dados%20de%202000).htm) . Acesso em: 20 de setembro de 2010.

RIBEIRO, D. 1977. **Os índios e a civilização: estudos de antropologia da civilização**. “Introdução” e Cap. 1: “As fronteiras da civilização” e Cap.2: “ A intervenção protecionista”. Petrópolis: Editora Vozes.

SACHS, I. 2004. **Desenvolvimento: includente, sustentável, sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond.

_____1980. **Stratégies de l’eco-développement**. Paris: Ed. Ouvrieres.

_____ 1986.. **Ecodesenvolvimento, crescer sem destruir**. São Paulo: Ed. Vértice.

SAHLINS, M. 1997. **O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I)**. Mana 3(1):41-73.

_____ M. 1997. **O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)**. Mana 3(2):103-150.

SANTOS, L. G. 2003. **Politizar as novas tecnologias. O impacto sociotécnico da informação digital e genética**. São Paulo: Ed. 34.

SANTOS, B. S. 2010. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortêz.

SIMMEL, G. 1999. **Sociologie. Études sur les formes de la socialization**. Paris: Presses Universitaires de France.

SLVIANI, R. 2002. **As Propostas Para Participação dos Povos Indígenas no Brasil em projetos de desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial: um ensaio de análise crítica** Dissertação de Mestrado, UFRJ/Museu Nacional.

SOUZA LIMA, A. C. e BARROSO-HOFFMANN, M (orgs.). 2002. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas; Estado e povos indígenas; e Além da tutela: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 3 vols. 160 pp., 109 pp., 124 pp

SOUZA, C. de M. e. 2003. **O conceito de cultura e a metodologia etnográfica: Fundamentos para uma Psicologia Cultural**. In: D'Ávila Neto, M. I.; Pedro, R. M. L. (orgs.) Tecendo o desenvolvimento. Rio de Janeiro: MAUAD: Bapera Editora.

SOUZA E LIMA, A.C.. 2002. [Diversidade Cultural e Política Indigenista](#). Tellus (UCDB), Campo Grande, 3: 11-31.

SZTUTMAN, R. 2005. **Sobre a ação xamânica**. In: GALLOIS, D. (Org.) Redes de relações nas Guianas. São Paulo: Humanitas.

TRIVIÑOS, A. N. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: A pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1990.

TURNER, T. 1991. **Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness**, in G. W. Stocking (ed.), Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. Madison: University of Wisconsin Press. pp. 285-313.

TOURAINÉ, A. 1997. **¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.

VASCONCELOS, E.M. 2002. **Complexidade e pesquisa Interdisciplinar: epistemologia e metodologia Operativa**. Petrópolis, Ed. Vozes.

VEIGA, J. E. da. 2005. **O principal desafio do século XXI**. São Paulo: Revista Ciência e Cultura, vol 57, nº 2, p. 20 – 27.

VILAÇA, A. 2000. **O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na**

Amazônia. Revista Brasileira de Ciências Sociais 15(44):56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-143.

_____. E. 1979. **Quanto custa ser a metáfora de si mesmo: os paradoxos da identidade xinguana.** Publicações Avulsas nº 1. Florianópolis: UFSC/Museu de Antropologia.

_____.2000. **O nativo relativo.** Mana, vol.8, no.1, p.113-148.

WAGNER, R. 1981. **The invention of culture.** Chicago: The Chicago Univ. Press.

WEBER. I. 2006. **Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawa) do rio Humaitá e a escola.** H Rio Branco, AC: EDUFAC, 255p.

ANEXOS

ANEXO A



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA EICOS

ROTEIRO ENTREVISTA

Eixo temático 1:

Identidade Cultural	Perguntas
<u>Objetivo:</u> Identificar os possíveis aspectos culturais que caracterizam a identidade Kaxinawá.	Para você o que é ser um Kaxinawa? Há distinção entre o povo Kaxinawá do rio Jordão, dos Kaxinawá de outros rios outros? E semelhanças? E dos outros povos indígenas do Acre? E dos não indígenas? Vocês se consideram “guardiões da floresta”? Por que?

Eixo temático 2:

Desenvolvimento/ Qualidade de Vida	Perguntas
<u>Objetivo:</u> Identificar a concepção de desenvolvimento. Identificar o desenvolvimento desejável local. Identificar estratégias para o alcance do desenvolvimento. Identificar quais os temas que fazem parte do	Se Yuxibu aparecesse aqui, o que você pediria para o seu povo? O que vocês desejam alcançar/atingir? O que falta para conseguirem? O que é desenvolvimento, para seu povo? O que vocês estão fazendo para conseguir? Como você espera que a aldeia esteja daqui a 10 anos? Você tem vontade de morar em outro lugar? O que a vida na floresta tem que na cidade não tem?

<p>processo de desenvolvimento da comunidade (cultura, participação social, saúde, preservação do meio ambiente e agricultura).</p>	<p>de O que a cidade tem que na floresta não tem?</p> <p>da Para você, o que a vida na floresta traz de bom? E de ruim?</p> <p>social, E a vida nas cidades?</p> <p>do Tem alguma coisa que você gostaria que acontecesse na sua vida que ainda não aconteceu?</p> <p>e Você está satisfeito com a vida na sua aldeia?</p> <p>O que poderia acontecer para melhorar?</p>
---	--

Eixo temático 3:

Centro de Memória	Perguntas
<p><u>Objetivo:</u> Conhecer a história de idealização do Centro de Memória.</p> <p>Conhecer seu objetivo e estudar a estrutura de funcionamento.</p> <p>Identificar as linhas de ação do CM em nível local.</p>	<p>O que é o CM?</p> <p>Qual a importância do CM para o povo Kaxinawá?</p> <p>O CM foi construído para ser usado por quem?</p> <p>Há diferença entre o CM e a escola Kaxinawá?</p> <p>Como ele vem funcionando? Quais são suas atividades?</p> <p>Como você imagina que estará daqui há 5 anos?</p> <p>O que precisa para conseguir tais avanços?</p> <p>Como e quando surgiu a vontade/ideia de se criar um Centro de Memória?</p> <p>Alguma organização ajudou ou está ajudando o povo Kaxinawá a concretizar a criação do CM?</p> <p>Quem é responsável por sua manutenção? Como é mantido?</p>

Eixo temático 4

Governança Local	Perguntas
<p><u>Objetivo:</u> Entender a organização da comunidade no processo de tomada de decisão.</p> <p>Conhecer a articulação com outros povos, poder público, ONGs e organizações internacionais.</p> <p>Compreender como a identidade cultural Kaxinawá está sendo</p>	<p>Como são tomadas as decisões da comunidade? Quem participa?</p> <p>Que assuntos são mais discutidos?</p> <p>Quem representa o grupo aqui?</p> <p>Você é um representante do seu povo? Qual?</p> <p>O que você faz para ajudar seu povo?</p> <p>Você já fez alguma viagem nacional/internacional?</p> <p>O que você gostaria de contar?</p> <p>Com que apoio vocês contam?</p>

apropriada na articulação com tais organizações.	<p>Como a FUNAI e outros órgãos têm colaborado?</p> <p>Eles pedem algo em troca?</p> <p>Você acha que este interesse tem sido bom ou ruim para seu povo?</p> <p>Porque?</p>
--	---

Está achando cansativo?

Dados Entrevistado para compor perfil sócio-demográfico

Nome Entrevistado:

Rio onde Mora:

Aldeia:

Município:

Telefone para contato:

E-mail:

Local e data de nascimento:

Sexo:

Atividade na aldeia:

Atividade fora da aldeia:

Tempo de trabalho na instituição:

Grau de escolaridade:

Obtenção de informações complementares:

Fonte	Onde encontro informação?
Observação participante.	Casos que ilustrem concepções e expectativas de desenvolvimento dos atores sociais Kaxinawá.
Sites de organizações indigenistas.	Casos ilustrando o processo sócio histórico no rio Jordão.
Livros indigenistas.	Casos ilustrando
Depoimentos e entrevistas.	Projetos de desenvolvimento e ações de cultura indígena Kaxinawá.
	Casos ilustrando o contato das lideranças Kaxinawá com o poder público e atores nacionais e internacionais.

ANEXO B

Consentimento Informado

Meu nome é Deborah Castor, sou do Rio de Janeiro e estudo no programa de mestrado em Estudos Interdisciplinares em Comunidades e Ecologia Social, do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Desta forma, sou pesquisadora e gostaria de realizar um estudo sobre o Centro de Memória da Aldeia São Joaquim, e os projetos de desenvolvimento e cultura indígena dos Kaxinawá do rio Jordão.

Para realizar a pesquisa, gostaria de fazer entrevistas, observações e registrar com fotos e vídeo as conversas e atividades Kaxiawa, que puderem enriquecer o estudo. O material adquirido será compartilhado com professores e os alunos universitários e, poderá estar sem o nome ou outra identificação, se assim vocês preferirem. Gostaria de gravar a entrevista para que depois eu possa escutar, transcrever e passar para o papel, assim não perderei o contexto, mantereí fiel tudo aquilo que vocês disserem.

Através de anotações não é possível registrar tudo que vocês falam, assim, preciso da sua permissão para utilizar o gravador. Seguirei as preferências do entrevistado, se for necessário posso desligar o gravador, é só avisar.

As entrevistas serão na verdade uma conversa, não existe respostas certas nem erradas. O que eu gostaria de saber é um pouco mais sobre o que vocês, lideranças Kaxinawa pensam sobre o desenvolvimento, quais suas ideias, concepções e expectativas. Além disso, gostaria de entender a estrutura de funcionamento do Centro de Memória e quais parcerias vocês tem se articulado.

Sei que talvez não dê para conhecer toda a complexidade das questões que envolvem o desenvolvimento Kaxinawa no rio Jordão, bem como o funcionamento da aldeia Centro de Memória São Joaquim, em pouco tempo. Assim, podemos começar com você me contando um pouco da história de como surgiu a vontade de criação deste centro e depois ir falando um pouco mais sobre o funcionamento, as mudanças ocorridas nos últimos anos, e as expectativas para o futuro. No final, vou ver se tem alguma coisa que gostaria que falassem mais, vocês ficam a vontade para só falar o que quiserem se não quiserem responder é só dizer que quer passar adiante.

Vocês também podem parar e terminar a conversa quando sentirem esta necessidade, a vontade de vocês será sempre respeitada. Nossa conversa deve durar 45 minutos e pode ser feita no próprio Centro de Memória, na ASKARJ ou qualquer outro local que for mais conveniente. Não há riscos, uma vez que a vontade de vocês será sempre respeitada e posteriormente o material poderá ser disponibilizado para a aldeia, se assim for o interesse.

Há o possível benefício gerado pela oportunidade de pensar e falar sobre sua realidade, pois

em geral conversar sobre nossa vida nos faz bem, nos ajuda refletir sobre algumas coisas que até então não havíamos pensado. Este material também poderá colaborar com o registro da memória Kaxinawá, podendo ser utilizado como consulta dos pesquisadores indígenas.

Desta forma, peço a autorização da ASKARJ, como representante dos moradores indígenas do rio Jordão, para a realização desta pesquisa. Em caso de dúvida, ou qualquer esclarecimento estou disponível no telefone 21. 7628-5153 e pelo e-mail: deborahcastor@hotmail.com

Jordão, ___de _____ de 2011.

Deborah Cristina Cavalcanti Castor

Autorizo a realização da atividade anteriormente descrita.

José Osair Sales Kaxinawá

Lista de Entrevistados:

Nomes e CPF