

NOVAS REFLEXÕES INDIGENISTAS

Organização:

ANDREIA FANZERES, IVAR BUSATTO E JOÃO DAL POZ

2021



NOVAS REFLEXÕES INDIGENISTAS

OPAN – Operação Amazônia Nativa

Organização:
ANDREIA FANZERES, IVAR BUSATTO E JOÃO DAL POZ

2021

EXPEDIENTE

Organização

Andreia Fanzeres, Ivar Busatto e João Dal Poz

Foto da capa

Encontro de formação da OPAN. Lageado (RS), 1971

Projeto gráfico

Lucas Rampazzo

Diagramação

Olivia Ferraz de Almeida

Estas reflexões indigenistas são dedicadas à memória de

Abel de Oliveira Silva (Kanaú)

Aldir Costa

Antônio Brand

Cláudio Quoos Conte

Daniel Matenho Cabixi

Domitila Nanci Irantxe

Doroti Müller Schwade

Gunter Kroemer

Hans Priller

Marli Carvalho Longo

Maurílio Pereira Barcellos

Pedro Casaldáliga

Rieli Franciscato

Silvio José Gasperini Bonotto

Thomaz de Aquino Lisboa (Yauka)

Vicente Cañas (Kiwxi)

Viviani Guimarães Rezende

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD

N936 Novas Reflexões Indigenistas / organizado por Andreia Fanzeres, Ivar Busatto, João Dal Poz. – Cuiabá, MT : Operação Amazônia Nativa, 2021.

336 p. : il. ; 16cm x 23cm.

Inclui bibliografia e índice.

ISBN: 978-65-86767-07-0

1. Povos indígenas. 2. Indigenistas. 3. Reflexões. 4. Desafios. 5. Perspectivas.
I. Fanzeres, Andreia. II. Busatto, Ivar. III. Dal Poz, João. IV. Título.

CDD 306.089
CDU 304.2

2021-3163

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

Índice para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas 306.089
2. Povos indígenas 304.2

—

Apresentação	11
DE VOLUNTÁRIOS A INDIGENISTAS	
João Dal Poz	
PARTE I: Meio século de indigenismo.....	37
CARTA AOS COMPANHEIROS E COMPANHEIRAS DA OPAN	39
Egydio Schwade	
O SERVIÇO DE DESENVOLVIMENTO AUSTRIACO (ÖED)	
– HOJE, HORIZONT3000: UM MODELO PARA A OPAN	55
Anton Rohrmoser	
POR UMA FORMAÇÃO INDIGENISTA.....	65
Lola Campos Rebollar, Arlindo Leite, Thelia Pinheiro,	
OUTROS ESCRITOS	85
Verenilde Santos Pereira	
LINGUÍSTICA E EDUCAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE AÇÃO	
COM OS POVOS INDÍGENAS	109
Darci Secchi	
OS ENAWENE-NAWE, A OPAN E O SUS.....	121
Marcio Ferreira da Silva	
OUTRO OLHAR PARA OS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS	
E DE POUCO CONTATO	147
Jonia Teresinha Fank e Teresinha Weber	
A EXPERIÊNCIA DAS AUTODEMARCAÇÕES.....	163
Andreia Fanzeres, Rosa Maria Monteiro, Fausto Martins Campoli,	
Edemar Treuherz e Ivar Luiz Vendruscolo Busatto	
OS 50 ANOS DA OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA	189
Ivar Luiz Vendruscolo Busatto	

PARTE II: Desafios e perspectivas	225
VIGILÂNCIA TERRITORIAL INDÍGENA E TECNOLOGIAS: AVANÇOS E DESAFIOS PARA UMA AUTONOMIA NA ERA DIGITAL	227
Rodrigo Ferreira Barros	
FORMAÇÃO DE JOVENS INDÍGENAS EM GESTÃO TERRITORIAL – A EXPERIÊNCIA DO PROJETO IREHI	245
Catiúscia Custódio de Souza e Rodrigo Ferreira Barros	
MULHERES INDÍGENAS, ORGANIZAÇÕES E INDIGENISMO: AVANÇOS, DESAFIOS E PERSPECTIVAS	263
Catiúscia Custódio de Souza e Rochele Fiorini	
MANEJO DO PIRARUCU ENTRE OS POVOS DENI E PAUMARI: REFLEXÕES SOBRE ETNODESENVOLVIMENTO, ECONOMIA INDÍGENA E AUTONOMIA.....	281
Leonardo Pereira Kurihara, Antonio Miranda de Andrade Neto, Diogo Henrique Giroto, Felipe Rossoni, Gustavo Falsetti V. Silveira, Magno de Lima dos Santos, Renato Rodrigues Rocha e Thiago Mota Cardoso	
REDE FORTE, PEIXE GRANDE: A EXPERIÊNCIA DO COLETIVO DO PIRARUCU NO FORTALECIMENTO DA PESCA MANEJADA EM ÁREAS PROTEGIDAS DO AMAZONAS.....	301
Felipe Rossoni, Antonio Miranda de Andrade Neto, Diogo Henrique Giroto, Gustavo Falsetti V. Silveira, Leonardo Pereira Kurihara, Magno de Lima dos Santos, Renato Rodrigues Rocha, Ana Cláudia Torres, Adevaldo Dias, Fernanda Alvarenga, Hamilton Casara, João Vitor Campos e Silva, João da Mata, Manoel Cruz, Ocemir Salve Santos, Pedro de Araujo Lima Constantino e Saide Barbosa	
BEM VIVER: PARA PENSAR OS CAMINHOS DO HOJE E DO AMANHÃ.....	317
Rinaldo Arruda	

DE VOLUNTÁRIOS A INDIGENISTAS

João Dal Poz¹

Uma pequena nota, sob o título “Jovens vão trabalhar com os índios em Mato Grosso”, e a fotografia de alguns integrantes, publicadas no Correio do Povo de Porto Alegre, em 27 de fevereiro de 1970, registraram a partida da primeira turma de voluntários da Operação Anchieta (OPAN). Por um período de um ano, segundo o jornal, os “missionários leigos” iriam se dedicar a “trabalhos sociais em diversas áreas, como magistério, enfermagem, agricultura” entre os índios no norte de Mato Grosso e Rondônia.

A entidade havia sido fundada há apenas um ano, em 6 de fevereiro de 1969, por jovens entusiasmados pela palestra do padre jesuíta Egidio Schwade sobre a situação da Missão Anchieta em Mato Grosso e a realidade indígena no Sul do país, quando participavam do Quarto Encontro de Dirigentes Marianos do Estado de Santa Catarina, realizado no Instituto de Cultura e Trabalho, em Rio Negro (PR). O Encontro reunia um público diversificado: 12 sacerdotes, 4 irmãs religiosas, 7 “formados”, 15 professores, 21 estudantes, 20 lavradores, 14 operários, 10 comerciários, 7 domésticas, 3 radialistas,

¹ Antropólogo, doutor em Ciências Sociais, professor aposentado da UFJF. Secretário do Conselho Diretor da OPAN.

2 industriários, 2 funcionários públicos e 1 bancário. O professor José Kormann (de Rio Negrinho, SC), um dos conferencistas, foi então eleito como primeiro presidente da OPAN; a professora Gleci Carneiro (de Caçador, SC), como secretária; e o radialista João Marcos Bergamini (de Mafra, SC), tesoureiro. Segundo o relatório do Encontro, três objetivos animavam os fundadores da Operação Anchieta: 1) imitar o “*Projeto Rondon*”, mas “*com mais extensão e profundidade*”; 2) preparar missionários leigos, jovens de ambos os sexos, para trabalharem nas Missões durante um a dois anos; e 3) formar equipes para evangelização nos “*postos indígenas do Sul do país*” (ALBERTON, 1969). No primeiro capítulo desta coletânea, o relato de Egydio Schwade sobre as circunstâncias que, naquele momento e naquele lugar, ensejaram a fundação da entidade.

Os primeiros Estatutos da OPAN foram aprovados na segunda reunião, em março de 1969, nas dependências da Congregação Mariana de Curitiba (SC): “*pessoa jurídica de direito privado, sociedade civil, de finalidade cívico-educativo, destituída de preconceito racial, religioso e de nacionalidade*”, com sede em Rio Negrinho (SC), visando reunir congregados marianos e outros “*voluntários*”, a serem preparados e enviados para auxiliar nas Missões e Prelazias do Brasil por um período de um ou mais anos; formar equipes para a “*evangelização dos índios*”; e atender as “*populações marginalizadas*” (garimpeiros, seringueiros, sítiantes etc.) da região. A entidade declarava como documentos norteadores de sua ação, de acordo com os Estatutos, o *Decreto do Concílio Vaticano II Ad Gentes*, os *Princípios Gerais das Congregações Marianas* e os *Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola*. E, em termos organizacionais, constituía-se de: Conselho Diretor de caráter executivo; Conselho Fiscal; e Assembleia Geral anual e deliberativa, onde participavam todos os membros. Desde logo, portanto, a entidade assumiu uma vertente radicalmente democrática, segundo a qual todos os membros tinham direito a “*votar e ser votado para preencher qualquer cargo ou função administrativa*”.

Além da sede em Rio Negrinho (SC), vários núcleos de “*opanistas*” surgiram

em Mafra e Itapiranga (SC), em Lajeado e Porto Alegre (RS) e em outras cidades das regiões Sul e Sudeste. Estas “*equipes locais*”, como então se denominavam, reuniam pessoas interessadas no tipo de trabalho de promoção humana que a OPAN anunciava, dispostas a apoiá-la de diversas maneiras, da divulgação e o recrutamento de novos voluntários à arrecadação de recursos financeiros.

Entre as providências que foram adotadas ainda em 1969, as primeiras viagens exploratórias buscaram coletar dados sobre possíveis locais de trabalho, além de sugestões das autoridades eclesiásticas, com a finalidade de elaborar um plano de ação a ser executado no ano seguinte – para o interior de Santa Catarina (Ibirama e Xanxerê) seguiram Eloi Gaspar e Camilo Lellis Machado; e para Mato Grosso, José Kormann, Gleci Carneiro, Olga Fedechen e Marcos Bergamini.

O curso de treinamento para a primeira turma de voluntários realizou-se na Escola Normal Madre Bárbara, em Lajeado (RS), de 1 a 13 de fevereiro de 1970, tendo como conferencistas dois assistentes sociais e dois educadores sanitários. Entre os assuntos tratados, realidade brasileira, diversidade cultural dos povos, desenvolvimento comunitário e noções de higiene e primeiros socorros, ao lado de orientações para um bom relacionamento nas aldeias indígenas – em resumo, “*viver à maneira deles*”, “*doação de si mesmo*” e, sobretudo, “*muita paciência e boa vontade*”. Na mesma ocasião, deram-se a seleção, as entrevistas pessoais e a indicação das localidades que receberiam os candidatos da primeira turma de voluntários: Silvia Gasperini Bonotto (Porto Alegre, RS), como professora e trabalhos diversos na aldeia indígena de Tatuí (MT), dos índios Kayabi e Apiaká; Armando Guaragni (Lajeado, RS), técnico agrícola no Internato Indígena de Utiariti da Missão Anchieta, na Prelazia de Diamantino (MT); Erino Zagonel (Lajeado, RS), auxiliar mecânico e instrutor de meninos em Diamantino (MT); Antônio Carlos Plein (Lajeado, RS), secretário na Prelazia de Diamantino (MT); Sulmira Petry (Lajeado, RS), enfermeira no projeto de colonização Porto dos Gaúchos (MT); Ceres Cemin (Lajeado, RS), professora em Arenópolis (MT); Judite Santa Rosa (Simão

Dias, SE), professora e orientadora de higiene e saúde em Diamantino (MT); Gleci Carneiro (Caçador, SC) e Eva Maria Greffin (Papanduva, SC), professoras na Colônia Agrícola Sagarana (índios Pacaá-Nova), da Prelazia de Guajará-Mirim (RO).

Fotografia da partida de voluntários da primeira turma da OPAN, na rodoviária de Lajeado (RS). Da esquerda para a direita: Sulmira Petry, Ceres Cemin, Antonio Carlos Plein, Erino Zagonel e Armando Guaragni.



Anotação no verso:

“Esta foto foi cedida pelo jovem Carlito Bidtinger, um dos membros da OPAN, aqui em Lajeado. E ficará arquivada (filme registrado). Cena tomada quando da partida dos heróis, aos 26/2/70 para cumprirem sua missão nos postos mais distantes, em atividades diversas. Lajeado, 7 de Abril de 1970. Secretária, Marlene Böhm.”

Ainda em 1970, o então coordenador técnico da OPAN, Egydio Schwade, visitou organizações de voluntários e agências de cooperação na Áustria, Alemanha e Itália. No segundo capítulo desta coletânea, Anton Rohrmoser, da Österreichischen Entwicklungshelferdienst (ÖED), destacou o intercâmbio e a colaboração com entidades estrangeiras congêneres, as quais serviram de inspiração para a OPAN – além dos projetos em conjunto com a ÖED austríaca, outros tantos foram executados com a italiana Tecnici Volontari Cristiani (TVC).



Visita da primeira turma de voluntários da OPAN à sede do Correio do Povo, em Porto Alegre (RS), fevereiro de 1970 (Correio do Povo, edição de 27/02/1970). Na fotografia, da esquerda para a direita, Silvia Bonotto, Armando Guaragni, Ceres Cemin, Antonio Carlos Plein, Erino Zagonel e Sulmira Petry.

Em janeiro de 1971 aconteceu o segundo curso de treinamento em Lajeado, com a duração de 15 dias e a participação de 30 candidatos oriundos de Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Sergipe e Pernambuco. Dez foram selecionados e, em março, a segunda turma de voluntários seguiu para Mato Grosso e Rondônia. Então, dentre as profissões mais solicitadas estavam professores, enfermeiras e técnicos agrícolas; e, em menor número, mecânicos, contabilistas e assistentes sociais e pastorais. Nas décadas seguintes, os critérios de seleção e o roteiro de formação dos novos quadros foram aperfeiçoados, entre muitos erros e acertos.

Em fevereiro de 1971, reunida em Rio Negrinho (SC), a primeira Assembleia Geral da OPAN deliberou pela reforma de seus Estatutos, a transferência da sede para a cidade de Porto Alegre (RS) e a eleição de uma nova direção. Face ao crescimento da entidade, entendeu-se que as funções administrativas e financeiras de suas instâncias careciam de melhor definição; e, pelo mesmo motivo, a capital do Rio Grande do Sul oferecia condições mais adequadas. A Assembleia Geral, a Coordenação Nacional, os Departamentos Regionais, as Equipes Locais e o Conselho Fiscal tornaram-se, então, os órgãos de direção; e, por razões operacionais, a Assembleia Geral ficou restrita aos membros da Coordenação Nacional e aos representantes dos Departamentos Regionais. Para esta segunda gestão, que se instalou à rua Alberto Bins, 1026, em Porto Alegre (RS), foram eleitos Antônio Brand, coordenador geral; Egydio Schwade, coordenador técnico; e Joaquim Lucena, coordenador financeiro.

À época, a entidade mantinha-se através de contribuições de associados, doações pessoais e institucionais e apoios financeiros de dioceses e agências cristãs europeias. Cada voluntário, em regra, além das despesas de viagem, recebia cerca de um salário mínimo, sendo que metade era para gastos mensais (“dinheiro de bolso”) e metade depositada como uma espécie de “fundo de garantia” pelo tempo de seu engajamento, servindo-lhe de amparo ao regressar. Em 1973, a Assembleia Geral estabeleceu, como política institucional, que

as Carteiras de Trabalho fossem assinadas pelas Prelazias e Prefeituras onde os voluntários estavam engajados; e quando não fosse possível, pela própria Operação Anchieta. No ano seguinte, a Assembleia aprovou o Regimento Interno, esclarecendo alguns tópicos essenciais às relações entre a instituição e os seus membros:

- os voluntários são selecionados, treinados e engajados em Projetos de Trabalho designados pela OPAN, onde prestam cooperação na promoção humana de populações marginalizadas, sobretudo indígenas, em dedicação integral;
- condições para os candidatos ao voluntariado: idade mínima de 20 anos, profissão útil aos Projetos, participação nos cursos de treinamento e disposição para engajamento por dois anos consecutivos, no mínimo, a três anos, no máximo;
- os voluntários teriam direito a ajuda de custo (“*não constituindo salário*”, igual para todos os integrantes), a ressarcimento de despesas de viagem e de férias e a seguro de previdência social (INPS);
- as entidades que solicitam a cooperação da OPAN devem auxiliar na manutenção dos voluntários.

Porém, em 1975 a “ajuda de custo fixa” foi revogada, uma medida que trouxe para as equipes a exigência de avaliação permanente de suas necessidades de sustento e de prestação de contas periódica das despesas efetuadas.

Não obstante a disposição cristã que animou os primeiros passos da entidade, em torno da “*promoção humana do índio*”, tanto o perfil como o engajamento dos voluntários se afastaram gradativamente de uma perspectiva assistencialista. Na Assembleia de 1978, realizada nas instalações do já então extinto Internato de Utariti, a abertura de novos Projetos de Trabalho ficou condicionada aos seguintes critérios:

- trabalho prioritário com populações indígenas, a partir de levantamento prévio e elaboração de uma estratégia global, com vinculação ao CIMI;
- entre povos indígenas isolados, mais abandonados ou ameaçados, sem

terras regularizadas, mais desintegrados culturalmente, de saúde mais precária ou em condições de vida desumanas;

- aceitação pela comunidade indígena (a partir de consulta e manifestação de apoio).

O aprimoramento das linhas de ação, todavia, em nada afetaria a metodologia que havia embasado, desde os primórdios, o engajamento das equipes e seus colaboradores: uma presença despojada, comprometida com os interesses da comunidade, participando de sua vida cotidiana. Dizia um folheto da OPAN em 1973, o opanista *“vai à população marginalizada como companheiro de trabalho e não como chefe e orientador... Não vai para resolver os problemas, mas ajudar as pessoas a tomarem consciência de sua realidade e acharem saída e soluções para seus problemas e alienações. Vai aprender da riqueza humana e valores que existem naquela gente”*. E, adiante, no mesmo documento: *“voluntário terá junto do índio uma atitude de respeito profundo pela sua cultura (costumes, crenças, arte, organização social), incentivando-o a cultivá-la.”*

A tônica na convivência ou, na expressão coloquial hoje consagrada, o trabalho direto com as comunidades indígenas “no chão da aldeia” se converteu desde logo num paradigma para a ação indigenista da OPAN. Entre os muitos exemplos, temos estes comentários extraídos do Relatório de Atividades da OPAN no ano de 1971, sobre o trabalho da equipe OPAN/OED no Projeto Tatuí:

“Sinto que não fiz muito este ano em matéria de serviço, mas creio ter feito bastante, pois convivi sempre. Neste ano ajudamos muito na colheita do arroz e milho. Em serviço pesado, mas recompensado com a alegria de trabalhar com eles e não por eles” (Sílvia Bonotto, OPAN, 1971).

“Primeiro perguntávamos ao padre, agora desde que consultamos os índios, nosso serviço vai muito melhor. Já sabemos dos seus interesses” (Alfred Lackner, OED, 1971).

E sobre o Projeto Rio Verde (Paresi), no mesmo ano:

“A presença da equipe se verifica através duma convivência com os índios. Além disso, dum assíduo estudo da língua e costumes e assistência sanitária, dentária e uma mínima assistência religiosa. (...) Ali os membros da OPAN e da Missão Anchieta vivem praticamente a vida do índio. Moram em ranchos iguais ou semelhantes aos dos índios. Não tem nada em casa que os prenda a ela ou que atraia o índio à mesma, a não ser as suas pessoas. Tal integração total tem sido uma experiência muito rica. Hoje os índios estão novamente ficando senhores de si.”

Com a criação em 1972 do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), vinculado à Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), coube à OPAN a tarefa estratégica de organizar algumas seções regionais do novo órgão eclesial e de colaborar para um amplo levantamento da situação da população indígena – em boa parte executado por uma equipe volante mista, para a qual a OPAN indicou Ivar Busatto e Sílvia Bonotto. Outros voluntários assumiram a secretaria e o setor de comunicação do CIMI-Nacional (Brasília, DF) e os Regionais do CIMI Amazônia Ocidental (Rio Branco, AC), Norte I (Manaus, AM) e Leste (Santa Cruz, ES). E, na mesma toada, foram abertos novos Projetos de Trabalho, por demanda de Prelazias e Dioceses, no Acre, no Amazonas, em Mato Grosso do Sul, em Minas Gerais e em Santa Catarina, deixando, assim, para trás o antigo modelo missionário e catequético.

Em 1979, a OPAN mudou-se para a rua Cristóvão Colombo, 153, em Porto Alegre (RS); e no ano seguinte, transferiu sua sede para Cuiabá (MT), no atual endereço da rua Ipiranga, 97, bairro Goiabeiras, mais próxima aos seus Projetos nas regiões Centro-Oeste e Norte.

Uma reforma nos Estatutos, efetivada em 1982, em Fátima de São Lourenço (MT), permitiu à Assembleia Geral retomar seu caráter plebiscitário, de participação ampla e voz e voto para todos os membros da entidade. Os objetivos da OPAN também ganharam uma nova redação: reunir pessoas

dispostas a se engajar na promoção dos povos indígenas; e selecionar, treinar e enviar voluntários para compor equipes locais de Projetos de Trabalho junto a populações indígenas.

Dentre as questões submetidas a um escrutínio intenso, desde os primeiros anos, três delas sobressaem na pauta das Assembleias Gerais: a almejada política indigenista “*alternativa*”; uma organização interna mais eficaz e democrática; e a indefinição quanto à natureza específica da entidade e ao vínculo profissional de seus membros. Dos muitos exemplos pinçados dos relatórios arquivados, chama a atenção este comentário ácido na Assembleia de 1984, em Fátima de São Lourenço (MT), de um dos grupos que debatia as linhas de ação da OPAN:

“Como característica marcante do nosso trabalho valorizamos o tipo de presença (‘no chão’), participando do cotidiano das comunidades, sem estabelecer estruturas (casas, construções...) que atrapalhassem ou interferissem demasiado. Não queremos criar dependências, respeitando a autonomia e até nos sujeitando ao índio.

Pode-se dizer que a ação é bastante personalizada, segundo o ‘jeitão de cada um’. Na verdade, parece não existir um projeto determinado, um enquadramento desejado para os índios. Contestamos projetos tradicionais (catequese, integração) e esperamos ouvir, saber dos índios o que eles querem. Por isso certas hesitações no trabalho: não tendo um esquema para cada Povo e não sabendo o que desejam os índios em alguns casos, não sabemos o que fazer. Constata-se que ao estabelecer a maioria dos projetos de trabalho existia pouca análise histórica, sendo resultado de palpites ou oportunidades.

Somos voluntários e até voluntariosos, não sendo profissionais, quebramos o galho em diversos campos: ‘franco-atiradores’, diz o Darci [Secchi].

A nossa vinculação com a Igreja não é muito definida, porém evitamos sempre ser engolidos pela instituição Igreja. Dentre os organismos

vinculados à Igreja, colocamos o problema indígena como questão nacional, não aceitando fronteiras eclesiais e outras. Existiria certa originalidade quanto à visão e prática indigenista, e mesmo de Igreja. Quanto aos métodos e aos instrumentos de nosso trabalho, utilizamos as armas de Davi, e não os meios do poder, coercitivos. Para exemplificar, vemos que, em relação aos projetos econômicos desenvolvidos nas comunidades, apesar de se obter quase o mesmo resultado econômico, seriam bastante diferentes os resultados políticos. A nossa atitude em relação às populações indígenas teria propiciado mudança de olhar e de atitudes da sociedade nacional sobre o índio.

Concluimos que o nosso modo próprio de vida, nosso relacionamento com as comunidades indígenas é só um tipo diferente, mas não caracteriza uma política indigenista alternativa; alguns sertanistas da FUNAI, missionários, regionais etc., se integram também na vida das aldeias.

Então, o que seria alternativo da nossa ação? Apenas uma política indigenista ‘não-oficial’? Não conseguimos avaliar os resultados da nossa ação; é difícil distinguir entre o mito da OPAN e as nossas práticas”.

Uma vez encerrado o ciclo do regime militar, no quadro de expectativas por mudanças que tomou o país, sobretudo a convocação de uma Assembleia Constituinte, a OPAN julgou oportuno promover um amplo debate, convocando para isso entidades de apoio à causa indígena e do nascente movimento indígena. O Simpósio “Ação indigenista como ação política” reuniu em janeiro de 1986 em Fátima de São Lourenço (MT) cerca de 70 participantes, de 15 entidades convidadas. Em debate, o movimento indígena, as linhas e prioridades da ação indigenista, as terras indígenas e os recursos jurídicos, os grandes projetos governamentais, as iniciativas econômicas nas comunidades indígenas e o processo constituinte no Congresso Nacional. Na década de

1980, não apenas as agências ditas indigenistas haviam se multiplicado, mas também os legítimos sujeitos históricos adentraram o campo – os índios e suas organizações. Na ocasião, a OPAN reiterou uma vez mais as suas linhas gerais de incentivo à cultura indígena, de defesa dos territórios, de autonomia econômica e de programas de saúde e educação que respeitassem as formas próprias de cada povo indígena.

Na Assembleia de 1990, no Patronato Santo Antônio, em Cuiabá (MT), as linhas de ação seriam redefinidas de modo mais preciso: trabalho direto com as comunidades indígenas, com presença constante e próxima a nível local; apoio firme e crítico às organizações indígenas; aliança com setores progressistas comprometidos com a transformação da sociedade e oposição a governos conservadores e antipopulares; seleção criteriosa e capacitação dos novos membros e acompanhamento e articulação das equipes.

Sob variados aspectos, a parceria estratégica entre a OPAN e o CIMI, que perdurou até 1989, trouxera resultados substanciais, no sentido da construção de uma pastoral indigenista renovada, de alcance nacional. Pouco a pouco, entretanto, as equipes locais da OPAN foram se desligando de Prelazias e Dioceses, conferindo maior autonomia organizacional e financeira aos seus próprios Projetos de Trabalho e ampliando o leque de alianças com entidades indigenistas e ambientalistas e, inclusive, com entes governamentais.

No que diz respeito aos seus princípios gerais de seu funcionamento, o Regimento Interno aprovado em 1993 enfatizou: a solidariedade e cooperação entre seus membros; a participação democrática em todas as instâncias; a ação integrada, através de planejamento conjunto, execução rigorosa, acompanhamento permanente e avaliação aberta; a gestão descentralizada dos meios e recursos; e a responsabilidade e o zelo pelo patrimônio comum.

Para melhor expressar o ideário e a prática indigenista que a entidade defendia, a Assembleia de 1996 alterou a denominação para “Operação Amazônia Nativa”, preservando a sigla OPAN. Na mesma ocasião, promoveu uma reforma parcial de seus Estatutos, com uma descrição mais detalhada

de seus objetivos – os quais, com poucas modificações, conservam-se nos Estatutos atuais de 2018:

- defender os direitos humanos, em todos os níveis;
- apoiar os povos indígenas e as populações tradicionais, colaborando para sua autonomia e continuidade étnica e cultural;
- favorecer o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, em particular organização social, expressões culturais e a demarcação de suas terras;
- preservar o meio ambiente, valorizar o patrimônio cultural e buscar formas alternativas de desenvolvimento ecologicamente sustentado e socialmente justo;
- selecionar, treinar e acompanhar equipes para execução de Projetos de Trabalho; desenvolver estudos e pesquisas antropológicas, sócio-econômicos e ambientais;
- prestar serviços e colaborar com organismos que tenham objetivos afins.

Quanto aos vínculos legais dos membros engajados nos Projetos e na Coordenação da entidade, a Assembleia de 1988, em Cuiabá (MT), reconheceu a necessidade de inscrição dos voluntários no Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), na condição de “autônomo”. E a Assembleia de 1989, em Goiás Velho (GO), considerando a defasagem inflacionária do período, aprovou uma faixa remuneratória mais elevada, entre 2 a 5 salários mínimos, para a “ajuda de custo” aos voluntários engajados nas equipes e na Coordenação Nacional. Em 1993, pelo mesmo motivo, tomou-se o piso salarial medido pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos (Dieese) como parâmetro da ajuda de custo para a manutenção dos voluntários (moradia, alimentação, gastos pessoais, lazer etc), acrescido de 10% por filho. E, afinal, o Regimento Interno aprovado em 2002 determinou que os membros engajados nas Equipes Locais e na Coordenação seriam contratados pela OPAN, de acordo com as normas da CLT e do INSS, não podendo a remuneração mensal exceder a dois pisos salariais medidos pelo Dieese.

Decorre desta regra, ora em vigor, que os contratados pela entidade, em sua maior parte, estejam qualificados na categoria “indigenista” – tanto na Carteira de Trabalho, em termos formais, como na definição do perfil das equipes dos Projetos, na prática.

Em 1997, a OPAN assentou um novo organograma institucional, com um Conselho Diretor, composto por presidente, tesoureiro e secretário eleitos para um mandato de quatro anos, não remunerados, para representar, dirigir e supervisionar as atividades da entidade, em instância superior. Cabe-lhe, ademais, a indicação de nomes para exercer a Coordenação Executiva (coordenador geral, técnico e financeiro), a serem referendados pela Assembleia Geral. Para o primeiro mandato do Conselho Diretor (1997-2000) foram eleitos Ivo Schroeder, presidente; Antonio Brand, tesoureiro; e Marcio Ferreira da Silva, secretário. Na Assembleia de 2018, o cargo de coordenador financeiro foi suprimido, e suas funções transferidas para uma Gerência Financeira especializada.

Entre 1969 e 2011, em parceria ou com equipes próprias, a OPAN respondeu pela execução de cerca de 50 projetos, atendendo a demandas sobre questões de terra, economia, saúde, educação e cultura, de diversos povos indígenas, em todas as regiões do Brasil (cfe. lista ao final desta Apresentação). De forma bem mais qualificada, a OPAN hoje organiza suas atividades em três amplos Programas de Trabalho, cujos eixos estratégicos aglutinam um conjunto de projetos e de ações em âmbito regional ou temático. Semestralmente, as equipes que integram o Programa de Trabalho realizam encontros de Planejamento, Monitoramento e Avaliação (PMA), a partir de um cronograma trienal de atividades. Os coordenadores desses Programas e os gestores dos Projetos, junto com a Coordenação Executiva, a Gerência Financeira, o Setor de Comunicação e o Conselho Diretor compõem atualmente um fórum intermediário, com reuniões quadrimestrais de avaliação das atividades, discussão da conjuntura e planejamento estratégico.

O Programa Mato Grosso (PMT), com início em 2010, desenvolve atividades e projetos junto aos povos Manoki, Myky, Nambikwara da Terra Indígena

Pirineus de Souza, Apiaká da Terra Indígena Apiaká do Pontal e Isolados, Rikbatksa e Paresi na bacia do rio Juruena, e Xavante da Terra Indígena Marãiwatsédé, no interflúvio Araguaia-Xingu. Sua estratégia tem em vista três objetivos: melhorar as capacidades de gerenciamento dos territórios, através de sistemas de vigilância e monitoramento territorial; fortalecer a identidade coletiva dos povos indígenas e a participação dos jovens nos processos de gestão territorial e ambiental; e implementar iniciativas de manejo e produção sustentável de produtos agroflorestais, mediante redes comunitárias de produção e comercialização. O Programa colabora ativamente com duas redes regionais: a Rede Juruena Vivo, para reforçar a participação da sociedade civil nos espaços de discussão e deliberação sobre o desenvolvimento regional da sub-bacia do rio Juruena; e a Articulação Xingu Araguaia (AXA), com foco na incidência política do movimento socioambiental e acompanhamento das mudanças climáticas.

Por sua vez, o Programa Amazonas (PAM) deu continuidade a um conjunto de ações voltadas a saúde, educação e economia, aliadas às práticas de gestão territorial, junto a povos indígenas no estado do Amazonas que remontam aos anos 1970. Nos últimos anos, as atividades estão direcionadas à vigilância e ao monitoramento dos territórios, à conservação da biodiversidade, à geração de renda por meio do manejo sustentável dos recursos e da articulação de cadeias de valor e às práticas agroecológicas, sempre na perspectiva do fortalecimento político e da autonomia dos povos indígenas e suas organizações. O Programa engloba povos de quatro bacias hidrográficas do Amazonas: no médio rio Purus, os Apurinã, Jamamadi e Paumari do rio Tapauá; no médio Juruá, os Deni do rio Xeruã; no médio Solimões, os Kokama, Kambeba, Tikuna e Katukina; e no médio Madeira, os Tenharim, Jiahui e Parintintim. Além da atuação direta com os povos indígenas, vem contribuindo também com as populações das áreas protegidas do entorno das Terras Indígenas, para o fortalecimento das cadeias de valor da sociobiodiversidade, em vista da articulação entre indígenas e extrativistas.

O Programa de Direitos Indígenas, Política Indigenista e Informação à Sociedade (PDI), iniciado em 2013, busca apoiar a articulação política e mobilização dos povos frente às ameaças que incidem sobre seus direitos constitucionais, integrando ações, alianças e redes desde o nível local ao internacional. A perspectiva é de sensibilizar diferentes públicos para a emergência da defesa dos direitos indígenas. O Programa contempla quatro dimensões: a incidência política, fortalecendo as articulações entre os povos, e destes com grupos aliados e sua interface com o poder judiciário, legislativo e executivo; a formação, para qualificar o diálogo entre o poder público, as comunidades e representantes indígenas e a sociedade civil; a comunicação, informação à sociedade e apoio à mobilização indígena e não indígena através de campanhas; os estudos, pesquisas, sistematização didática e divulgação de informações para subsidiar as estratégias de incidência, formação e visibilidade dos direitos indígenas.

Chegamos, assim, a meio século de existência da OPAN, de evolução institucional com participação e democracia interna, de busca por relações solidárias, responsáveis e justas que promovam o crescimento pessoal e profissional de seus integrantes. Não é preciso dizer que esta breve apresentação, com dados coligidos na vasta documentação que abarrotam os Arquivos da OPAN em Cuiabá, nem de longe poderia dar conta de toda essa longa história, menos ainda das tantas histórias que preencheram as vidas e os sonhos de todos os voluntários/indigenistas que, com muita garra, estiveram juntos num trecho ou outro da caminhada.

* * * * *

Um pouco da experiência vivida pelas Equipes locais, bem como o andamento, os sucessos e os fracassos dos Projetos, levados a cabo por centenas de opanistas, encontram-se nos relatórios de atividades, editados ano a ano. Também, nas muitas publicações que a entidade organizou ou patrocinou –

parte desta bibliografia (ver abaixo) está disponível no portal da OPAN na internet, <<https://amazonianativa.org.br/>>.

A tudo isto vem se juntar a presente coletânea, que se inspira na anterior *Reflexões Indigenistas*, de 2011, mas cuja motivação original foram os 50 anos de fundação da OPAN. Ponto alto das comemorações, no seminário “As contribuições da OPAN para o indigenismo no Brasil e a ação indigenista hoje”, participaram indígenas, indigenistas, ex-indigenistas, missionários, ambientalistas, representantes de entidades parceiras e simpatizantes, entre os dias 6 e 8 de fevereiro de 2019, no auditório da Faculdade de Administração e Ciências Contábeis, na Universidade Federal de Mato Grosso, em Cuiabá (MT).

A primeira parte da coletânea, sob o rótulo “Meio século de indigenismo”, reúne alguns textos que foram escritos para aquela ocasião. Na “Carta aos companheiros e companheiras da OPAN”, Egidio Schwade rememora o contexto social e eclesial dos anos 1960, ao lado dos impasses vividos por ele e seu colega Thomaz Lisboa na Missão Anchieta (MT) dos jesuítas, e que os levaram a empreender a fundação da OPAN. No segundo artigo, “O Serviço de Desenvolvimento Austríaco (ÖED) - hoje, Horizont3000: um modelo para a OPAN”, Anton Rohrmoser aborda o trabalho dos voluntários austríacos na Missão Anchieta, aos quais se associaram a partir de 1970 os enviados pela OPAN. Em seguida, Arlindo Leite, Lola Campos Rebollar e Thelia Pinheiro, que em diferentes momentos responderam pela Coordenação Técnica da entidade, discutem em “Por uma formação indigenista” o processo de seleção de candidatos e de preparação dos novos quadros da OPAN. E, Verenilde Pereira Santos, em “Outros escritos”, transita por textos e memórias dos opanistas das primeiras décadas, para os quais a ousadia sonhadora e militante engendrava-se na simplicidade da vida convvida nas aldeias.

Os próximos artigos destacam contribuições inovadoras da OPAN em campos específicos da ação indigenista. “Linguística e educação como estratégia de ação com os povos indígenas”, de Darci Secchi, elenca as iniciativas de valorização das línguas indígenas e de adequação dos modelos educacionais à

realidade sócio-cultural dos povos indígenas. Já Marcio Silva, em “Os Enawene-Nawe, a OPAN e o SUS”, reflete sobre as relações críticas que emergem quando programas de atendimento à saúde se deparam com as lógicas e as práticas indígenas, nem sempre compatíveis. Em “Outro olhar para os povos indígenas isolados e de pouco contato”, Jônia Fank e Teresinha Weber relatam o trabalho da OPAN e do CIMI junto aos Myky, Enawene-Nawe e Suruwaha, no esforço de construção de uma política alternativa e respeitosa de proteção aos povos isolados e de pouco contato. E em “A experiência das autodemarcações”, Andreia Fanzeres, Edeimar Treuherz, Fausto Martins Campoli, Ivar Luiz Busatto e Rosa Maria Monteiro trazem à luz outra iniciativa pioneira da OPAN, de apoio aos processos autônomos de regularização fundiária dos territórios indígenas, frente à omissão do Estado brasileiro.

No último texto desta primeira parte, “Os 50 anos da Operação Amazônia Nativa” temos a transcrição das palavras de Ivar Luiz Vendrusculo Busatto, coordenador geral da OPAN, na abertura do seminário que celebrou o cinquentenário da entidade.

Na segunda parte, “Desafios e perspectivas”, os artigos procuram tratar de temas e de aspectos atuais da ação indigenista da OPAN. Rodrigo Ferreira Barros, em “Vigilância territorial indígena e tecnologias: avanços e desafios para uma autonomia na era digital”, apresenta as ferramentas tecnológicas que hoje facilitam a proteção territorial exercida pelas próprias comunidades indígenas. No artigo seguinte, “Formação de jovens indígenas em gestão territorial: a experiência do Projeto Irehi”, Catiúscia Custódio de Souza e Rodrigo Ferreira Barros apresentam a metodologia e os resultados dos cursos de preparação para o uso e o manejo dos recursos naturais em terras indígenas. Em “Mulheres indígenas, organizações e indigenismo: avanços, desafios e perspectivas” Catiúscia Custódio de Souza e Rochele Fiorini acompanham o debate sobre as questões de gênero e a organização do movimento das mulheres indígenas. Os dois artigos seguintes, “Manejo do pirarucu entre os povos Deni e Paumari: reflexões sobre etnodesenvolvimento, economia indígena

e autonomia”, de Leonardo Kurihara et alii, e “Rede forte, peixe grande: a experiência do Coletivo do Pirarucu no fortalecimento da pesca manejada em Áreas Protegidas do Amazonas”, de Felipe Rossoni et alii, trazem a descrição de uma experiência de manejo da biodiversidade extremamente bem sucedida, que associa geração de renda, incentivo à autonomia comunitária e medidas eficazes de sustentabilidade ambiental.

No último artigo, dando um fecho a estas reflexões, “Bem viver: para pensar os caminhos do hoje e do amanhã”, Rinaldo Arruda, presidente da OPAN², comenta a perspectiva planetária do “Bem Viver”, inspirada nos ideários indígenas que hoje alimentam nossas esperanças de um futuro mais promissor, humanamente inclusivo e ecologicamente sustentável.

Boa leitura!

2 Rinaldo Arruda foi presidente da OPAN de fevereiro de 2017 a fevereiro de 2021.

Bibliografia

Material não publicado

- ALBERTON, Valério, s.j. 1969. Quarto Encontro de Dirigentes Marianos do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, 22 de fevereiro. Datilografado. 8 p.
- BRAND, Antonio. 1979. OPAN, 10 anos de busca. Mimeografado (Coletânea OPAN 10 Anos). Arquivo da OPAN.
- OPAN - Operação Anchieta. 1969-1972. Livro para registro das atividades da Operação Anchieta em Lajeado. Manuscrito. Arquivos da OPAN.
- _____. 1969-1972. Relatórios de atividades da OPAN. Porto Alegre. Datilografado. Arquivos da OPAN.
- _____. 1969-1982. Estatutos da OPAN (1969, 1971, 1972, 1973 e 1982). Datilografado. Arquivos da OPAN.
- _____. 1971-1995. Livros de Atas das Assembleias Gerais. Manuscrito. Rio Negro, Porto Alegre e Cuiabá: Arquivos da OPAN.
- _____. 1971-1995. Relatórios da Assembleia Geral. Datilografado. Arquivos da OPAN.
- _____. 1974-1993. Regimento Interno da OPAN (1974, 1983 e 1993). Datilografado. Arquivos da OPAN.
- _____. 1975. Encontro da OPAN. Caxias do Sul (RS), de 16 a 25 de janeiro. Anexo: OPAN 5 anos. Datilografado. Arquivos da OPAN.
- OPAN - Operação Amazônia Nativa 1996-2018. Estatutos da OPAN (1996, 1997, 2004 e 2018). Datilografado. Arquivos da OPAN.
- _____. 1996-2019. Livro de Atas das Assembleias Gerais. Manuscrito/datilografado. Cuiabá: Arquivos da OPAN.
- _____. 1996-2019. Relatórios da Assembleia Geral. Datilografado. Arquivos da OPAN.
- _____. 1974-2015. Regimento Interno da OPAN (2002, 2013 e 2015). Datilografado. Arquivos da OPAN.
- SCHROEDER, Ivo. 1979. Evolução dos objetivos ou linha de ação da OPAN. Mimeografado (Coletânea OPAN 10 Anos). Arquivo da OPAN.
- SCHWADE, Egydio. 1979. Panorama sócio-político e religioso em que surgiu a Operação Anchieta. Mimeografado (Coletânea OPAN 10 Anos). Arquivo da OPAN.

Publicações da OPAN

- ALCÂNTARA, Livia. 2020. Guia socioambiental da imprensa: povos e comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas e extrativistas). Cuiabá: OPAN.
- ALMEIDA, Juliana de. 2019. Paisagens ancestrais do Juruena. Cuiabá: OPAN.
- ARRUDA, R. S. V.; JAKUBASZKO, A.; RAMIRES, M. de M. (org.). 2011. Reflexões indigenistas. Cuiabá: OPAN; Campinas: Curt Nimuendaju.
- ALVES, Liette (ed.). 2011. Avaliação ecossistêmica do milênio e o pensamento indígena: como os povos indígenas desejam construir seu futuro - Kayabi, Manoki, Myky, Nambikwara e Xavante (Mato Grosso, Brasil). Cuiabá: OPAN.
- EMIRI; Loretta; MONSERRAT, Ruth Maria Fonini (orgs.). 1989. A conquista da escrita: Encontros de Educação Indígena. Cuiabá: OPAN; São Paulo, Brasil: Iluminuras.
- FANZERES, Andreia (org.). 2019. Acompanhamento de projetos de infraestrutura energética na bacia do Juruena: desafios e recomendações para comunidades e poder público. Cuiabá: OPAN.
- FRANCO, Marcelo Horta Messias. 2015. A experiência de gestão territorial e manejo pesqueiro nas Terras Indígenas Paumari do rio Tapuá. Manaus: OPAN.
- GAMBARINI, Adriano. 2019. Raízes. Cuiabá: OPAN.
- JAKUBASKO, Andrea. 2015. Caderno de Direitos Indígenas. Relatório trienal de monitoramento da política indigenista brasileira (2013 – 2015). Cuiabá: OPAN.
- JAKUBASZKO, Andrea. 2020. Irehi: gestão territorial e ambiental de terras indígenas em Mato Grosso. Cuiabá: OPAN.
- JAKUBASZKO, Andrea; SILVA, Marcio F. da; SÁ, Cleacir A.; SILVA, Ageo M. C. da; SCHWADE, M. Ajuri. 2013. Controle social na saúde indígena: a experiência da OPAN em Brasnorte, MT. Cuiabá: OPAN.
- LIMA, Artema; MENDES, Mel (orgs.). 2015. Mudanças climáticas e a percepção indígena. Cuiabá: OPAN.
- LIMA, Artema; FANZERES, Andreia; ALCÂNTARA, Livia (orgs.). 2015. Mudanças climáticas e a percepção indígena. 2a. edição. Cuiabá: OPAN.
- LIMA, Artema; FANZERES, Andreia; ALMEIDA, Juliana (orgs.). 2012. Jeitos de fazer: experiências metodológicas para elaboração de planos de gestão territorial em terras indígenas. Cuiabá: OPAN; Campinas: Curt Nimuendaju.
- NEVES, André Luis Lopes (org.). 2025. Watoholi: experiência de união em forma de associação. Cuiabá: OPAN.
- OPAN - Operação Anchieta. 1978-1984. Relatórios anuais. Cuiabá: OPAN.
- _____. 1983. Linhas de ação. Cuiabá: OPAN.
- _____. 1987. Ação indigenista como ação política (Simpósio realizado em janeiro/86). Cuiabá: Gráfica Cuiabá.
- OPAN - Operação Amazônia Nativa. 2010-2018. Relatório institucional. Cuiabá: OPAN.

OPAN; CIMI-MT. 1987. Dossiê Índios em Mato Grosso. Cuiabá: OPAN; CIMI-MT.
RAMIRES, Marcos de Miranda. 2012. Marãiwatsédé: terra da esperança. Cuiabá: OPAN; São Felix do Araguaia: ANSA.
REGINA, Adriana Werneck. 2014. ICMS ecológico: oportunidades para o desenvolvimento municipal em Mato Grosso. Cuiabá: OPAN.
SANTOS, Tarcísio. 2020. Juruena: carbono e serviços ambientais nas terras indígenas. Cuiabá: OPAN.
SCHROEDER, Ivo (org.). OPAN: 40 anos de parceria com os povos indígenas. Cuiabá: OPAN.
SPOLTI, Dafne. 2018. Arapaima: vidas amazônicas. Cuiabá: OPAN.

Projetos de Trabalho e Programas executados pela OPAN (1969-2019)

Sagarana. 1970-1974. Rio Guaporé, município de Guajará-Mirim, RO. Pádua-Nova e outros indígenas da Colônia Agrícola de Sagarana. Escolarização e enfermagem; apoio à agricultura e cooperativa. Entidades parceiras: Prelazia de Guajará-Mirim; TVC; OED.
Tatuí. 1970-1974. Atual TI Apiaka/Kayabi, no rio dos Peixes, MT. Kayabi e Apiaka. Missão Anchieta; OED.
Utiariti. 1970-1974. Rio Papagaio, então sede e internato da Missão Anchieta, MT. Cursos técnicos (1970-1973) para indígenas. Equipe Volante (Missão Anchieta) para atendimento às aldeias. Entidades parceiras: Missão Anchieta; OED.
Novo Horizonte (Porto dos Gaúchos). 1970-1975. Atual mun. Novo Horizonte do Norte, MT. Atividades educacionais, pastorais e de promoção social. Entidades parceiras: Prelazia de Diamantino; OED.
Zigue-Zague. 1971-1974. Atual mun. Santo Afonso. Entidade parceira: Prelazia de Diamantino.
Guajará-Mirim. 1971-1978. Guajará-Mirim, RO. Centro Médico Social. Colônia Agrícola do Iata. Projeto de cooperativismo. Entidade parceira: Prelazia de Guajará-Mirim.
Rio Verde (Paresi). 1971-1978. Aldeia Rio Verde, MT. Paresi. Atividades produtivas. Entidade parceira: Missão Anchieta.
Cravari (Irantxe). 1972-1973. Atual TI Manoki, Brasnorte, MT. Entidade parceira: Missão Anchieta.
Nambikwara. 1972-1973. Atual TI Tirecatinga, no rio Papagaio, MT. Nambikwara. Entidade parceira: Missão Anchieta.
Urucará. 1973-1976. Urucará, AM. Caboclos e ribeirinhos. Centro de Treinamento Rural de Urucará. Apoio a atividades agrícolas. Entidades parceiras: Prelazia de Itacoatiara; TVC; OED.
Equipe Volante (CIMI-OPAN). 1974-1975. Levantamento da situação indígena no Brasil e organização de assembleias de chefes indígenas. Entidade parceira: CIMI-Nacional.

Casa de Trânsito. 1974-1978. Cuiabá, MT. Casa de apoio e hospedagem para missionários e índios. Entidades parceiras: Missão Anchieta; Prelazia de Diamantino.
Brasília. 1975-1979. Brasília, DF. Secretariado do CIMI-Nacional e Setor de Comunicação CIMI-OPAN. Entidade parceira: CIMI-Nacional.
Kulina - Alto Purus. 1976-1987. Atual TI Alto Purus, no alto rio Purus, mun. Manoel Urbano, AC. Kulina e Kaxinawa. Escolarização, cooperativismo e demarcação e vigilância territorial. Entidades parceiras: Prelazia de Acre-Purus; CIMI-Acre; TVC.
Acre-Purus (CIMI-Acre). 1976-1988. Rio Branco, AC. Levantamento da situação indígena. Coordenação do CIMI-Amazônia Ocidental. Entidades parceiras: Prelazia de Acre-Purus; CIMI-Acre; TVC.
Pinhalzinho. 1977-1979. Xanxerê, SC. Kaingang. Apoio a roças comunitárias na TI Xapecó. Entidades parceiras: CIMI-Sul; Diocese de Chapecó.
Lábrea (Estação; Baixo Purus). 1977-1982. Atual TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti, no médio rio Purus, AM. Jamamadi, Kanamanti, Jarawara e Paumari. Entidades parceiras: Prelazia de Lábrea; CIMI-Acre; TVC.
Seruini (Médio Purus). 1977-1982. Foz do rio Seruini, afluente do rio Purus, AM. Apurinãs, Jamamadis e seringueiros. Levantamento da situação indígena. Apoio à demarcação territorial. Entidades parceiras: Prelazia de Lábrea; CIMI-Acre.
Igarapé do Anjo (Alto Envira). 1977-1983. Atual TI Alto Envira, no rio alto Envira, AC. Kulina e Kampa. Alfabetização e atendimento à saúde. Entidades parceiras: Prelazia de Acre-Purus; CIMI-Acre; TVC.
Dourados. 1977-1987. Dourados, MS. Guarani (Kaiowa e Nhandeva). Roças comunitárias e educação. Entidades parceiras: Diocese de Dourados; OED.
Myky/Enawene-Nawe (Myky-Salumã). 1977-1987. Atuais TIs Menku e Enawene-Nawe, MT. Myky e Enawene-Nawe. Entidades parceiras: Missão Anchieta; CIMI-MT.
CIMI-Leste. 1978-1988. Santa Cruz, ES. Guarani, Tupiniquim, Krenak, Maxakali e Pataxó. Entidade parceira: CIMI-Leste Nordeste.
Zuruaha (Índios Novos; Coxodoá). 1978-1997. Atual TI Zuruaha, à margem direita do rio Cuniuá, AM. Suruwaha. Localização, proteção, demarcação e vigilância territorial. Entidades parceiras: Prelazia de Lábrea; CIMI-Acre.
CIMI-Norte I. 1979-1981. Manaus, AM. Coordenação regional do CIMI-Norte I. Entidade parceira: CIMI-Norte I.
Karajá. 1979-1985. Atuais TIs São Domingos, Cacique Fontoura e Tapirapé/Karajá, MT. Karajá. Entidade parceira: Prelazia de São Felix.
Cinta-Larga. 1979-1987. Atual TI Aripuanã, mun. Aripuanã, MT. Cinta-Larga. Saúde, atividades produtivas e apoio à demarcação. Entidades parceiras: CIMI -Rondônia; Prelazia de Ji-Paraná.
Canamari (Alto Jutai; Tefé). 1979-2003. Inicialmente Tefé; em seguida, Eirunepé, AM. Kanamari dos rios Jutai e Juruá. Levantamento da situação da população indígena da

região, saúde, educação, atividades produtivas, e apoio à demarcação. Entidades parceiras: Prelazia de Tefé; COMIN (IECLB).

Maxakali. 1980-1981. Bertópolis, MG. Maxakali. Entidade parceira: CIMI-Leste.

Setor Rural. 1980-1981. Mato Grosso do Sul. Assessoria a agricultores familiares. Entidade parceira: Comissão Pastoral da Terra.

Wapixana. 1980-1982. Aldeia Malacacheta, RR. Wapixana. Entidade parceira: Prelazia de Roraima.

Miranda. 1980-1983. Miranda, MS. Terena. Entidades parceiras: Diocese de Corumbá; CIMI-MS.

Waimiri-Atroari (Itacoatiara). 1980-1988. Amazonas e Roraima. Waimiri-Atroari. Documentação, divulgação e apoio. Entidade parceira: Prelazia de Itacoatiara.

Alto Solimões. 1980-1991. Alto Solimões, AM. Tikuna e povos do Parque Javari. Campanha em favor da criação do Parque Javari. Formação de professores Tikuna. Entidade parceira: Prelazia de Alto Solimões.

Médio Envira. 1981-1982. Rio Envira, mun. de Feijó, AC. Katukina e Kaxinawa. Educação. Prelazia de Acre-Purus; CIMI-Acre. Assessoria Linguística. 1981-1983. Cuiabá, MT. Estudo, treinamento e assessoria linguística às equipes da OPAN.

Kampa. 1982-1987. Alto rio Envira, AC. Kampa. Educação. Entidades parceiras: Prelazia de Acre-Purus; CIMI-Acre.

Kulina - Juruá. 1982-2003. Atual TI Kulina do Médio Juruá, mun. Eirunepé, AM. Kulina. Organização indígena. Demarcação e vigilância territorial. Saúde e educação. Entidades parceiras: Prelazia de Tefé; COMIN (IECLB).

Pauni (Apurinã). 1986-1991. Rio Purus, municípios de Boca do Acre e Pauni, AM. Apurinã. Organização indígena. Delimitação e demarcação das terras indígenas. Entidades parceiras: CIMI-Acre; UNI-Acre.

Humaitá (Kawahib). 1987-2003. Humaitá, AM. Parintintin e Tenharin. Educação e formação de professores indígenas. Apoio à organização indígena.

Amambai. 1988-1995. TI Amambai, MS. Guarani (Kaiowá e Nhandeva). Formação de professores indígenas e escolarização. Entidade parceira: Prefeitura de Amambai, MS.

Enawene-Nawe. 1988-2009. TI Enawene-Nawe. Enawene-Nawe. Saúde, educação, atividades produtivas, demarcação e vigilância territorial. Entidade parceira: CIMI-MT.

Katukina. 1989-2008. Foz do Jutá, AM. Katukina da TI Rio Biá. Educação, saúde, vigilância territorial. Entidade parceira: Prelazia de Tefé.

Educação Indígena em Mato Grosso. 1991-1997. Tangará da Serra e Campo Novo dos Parecis, MT. Paresi e Nambikwara. Organização e formação de professores indígenas.

Purus (Tapauá). 1993-2008. Médio Purus, AM. Paumari, Deni (rios Cuniuá e Xeruá) e Apurinã. Apoio à organização indígena regional, atividades produtivas e vigilância territorial. Entidades parceiras: Prelazia de Lábrea; CIMI-Norte I; OPIMP; PPTAL.

Kiwxi. 1998-2009. Região oeste de Mato Grosso. Myky, Irantxe (Manoki) e Nambikwara.

Atividades produtivas e vigilância territorial. Entidade parceira: CIMI-MT.

Convênio Saúde Indígena. 2000-2011. Região oeste de Mato Grosso. Enawene-Nawe, Myky e Irantxe. Assistência à saúde e gerenciamento do Polo de Brasnorte. Entidades parceiras: FUNASA; SESAI.

Médio Juruá. 2004-2005. Eirunepé, AM. Kulina e Kanamari. Fomento a iniciativas sustentáveis. Entidade parceira: COMIN (IECLB).

Deni. 2006-2008. TI Deni, nos rios Xeruá (bacia do Juruá) e Cuniuá (bacia do Purus). Deni (rios Cuniuá e Xeruá). Apoio à organização indígena, atividades produtivas e vigilância territorial. Entidade parceira: PPTAL.

Maraiwatsede (Araguaia). 2009-2009. TI Maraiwatsede, MT. Xavante. Apoio à organização e gestão territorial. Entidades parceiras: ANSA; Diocese de São Félix.

Aldeias. 2009-2011. Estado do Amazonas. Paumari, Deni, Katukina, Sorowaha e povos isolados. Apoio à organização indígena regional, atividades produtivas e vigilância territorial. Fusão dos Projetos Purus, Deni e Katukina. Entidades parceiras: Visão Mundial; USAID.

Programa Mato Grosso. 2010-Atual. Regiões noroeste (Juruena) e leste (Xingu-Araguaia) de Mato Grosso. Enawene-Nawe, Myky, Manoki, Nambikwara e Xavante. Gestão ambiental e alternativas econômicas para o cerrado. Fusão dos Projetos Kiwxi, Enawene-Nawe e Maraiwatsede.

Programa Amazonas. 2012-Atual. Bacias do Purus, Juruá, Solimões e Madeira, AM. Paumari, Jamamadi, Jarawara, Kanamanti, Deni, Apurinã, Kocama e Kambeba. Fortalecimento organizacional, conservação da biodiversidade e gestão territorial.

Programa de Direitos Indígenas. 2013-Atual. Cuiabá, MT. Direitos Indígenas, Política Indigenista e Informação à Sociedade.

—

PARTE I: Meio século de indigenismo

CARTA AOS COMPANHEIROS E COMPANHEIRAS DA OPAN

Egydio Schwade³

Queridos amigos e amigas da OPAN,

Segue finalmente o artigo que vocês me solicitaram. Uma colcha de retalhos. Desculpem. Quando reavivo estes tempos, o brilho de tantas luzes, vocações, caminhos luminosos feitos com vocês, me ofusca de tal forma que não consigo mais ser lógico, coordenado. Então vai aqui o que consegui tirar. Uma de vovô ou bisavô.

Sei que busquei em minha vida caminhar sempre com a Igreja. Mas a partir da experiência OPAN, só consigo mais caminhar com a Igreja, Povo de Deus. Não encaro o Cristianismo como sendo uma religião, mas como uma maneira de abrir horizontes de solidariedade, de inventar modos, modelos, paradigmas, enfim maneiras de distribuir os bens da terra (bens os mais variados possíveis) que Ele armazena ou desencadeia como uma fonte, em cada criança que nasce e depois distribui valendo-se dos ritos mais variados que os povos inventaram, inventam ou inventarão.

E alguém, não vi quem foi, me passou um molho de chaves destes arsenais de generosidade. E lá fui topando com a Sílvia Bonotto no Morro dos Alpes/

³ Ex-jesuíta, atuou na Missão Anchieta nos anos 1960 e junto aos Waimiri-Atroari nos anos 1980. É um dos fundadores da OPAN (1969) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972.

Porto Alegre, a Gleci Carneiro de Caçador e a Eva Greffin de Papanduva (SC). A Rosa Monteiro de Esteio, o Ivar Busatto em Frederico Westphalen e os irmãos Darci e Nelson Secchi de Lajeado. O Lauro Thomé, o Ivo Schroeder e o Antonio Brand no Noviciado dos jesuítas em Porto Alegre. Em São Leopoldo topei com Lori Altmann e Roberto Zwetsch da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil. Em Curitiba com o Egon Heck, dirigindo o ônibus do Seminário, e o Lothario Thiel e o Wilmar D'Angelis. No Rio de Janeiro com o João Dal Poz. Em Brasília com a Edna Damasceno. Em Belo Horizonte com o Fábio Villas e a Nira (Zenira) Gomes de Souza. Em Tenente Portela com as evangélicas Marleni e Noeli Treuherz. No Sergipe com o Fábio Santos. Em Itacoatiara com a Socorrinha (Maria do Socorro Gloria). Topei nem sei aonde com o Valber Dias e tantos outros e outras, nem sei mais como e aonde. OPAN ou não OPAN, a lista dos que se juntaram neste mutirão em prol da luz dos povos indígenas foi ampliando a tenda desses povos. Outros encontraram a Doroti Müller em Blumenau, o Chico (Francisco) Loebens e o Anselmo Fornek em Itapiranga e a Têre (Teresinha) Weber em Santa Emília, Venâncio Aires (RS). Outros e mais outros encontraram outros e outras que foram se juntando. Muitos já prontinhos vieram lá do outro lado do Oceano, pela ÖED. Caso do Anton e do Franz Rohrmoser, do Hanz Priller, do Bertold, do Hermann Grubauer ("Jacaré"), do Fritz, da Anni Aussenhofer e da Anni Gruber, do Karl e Ingrid Queteschiner, dos Josefs e muitos outros da Áustria, se juntando aqui a OPAN. A Tonshka da Iugoslávia. O Giovanni e a Nanda da TVC, uma espécie de OPAN-italiana também se juntando ao mutirão da OPAN aqui. Assim estamos agora aos 50 anos de caminhada.

Na Missão Anchieta

Cheguei na Missão Anchieta (MIA) no dia 1 de janeiro de 1963. A situação dos índios era muito difícil. Índios abdicando de sua identidade indo esconder-se na cidade. Missão indígena estagnada sobre o internato de Utiariti, o qual tinha a sua continuidade no Lar do Menor em Diamantino, onde a missão prosseguia no processo de integração ou ocultação da identidade

indígena e consequentemente da perda de sua terra, de sua cultura e de sua autodeterminação. E relatos do padre jesuíta Adalberto Pereira, que havia feito recente viagem pelas missões da Amazônia, esta era a situação geral das missões. A flor das aldeias, a juventude, era assim levada das aldeias para um beco sem saída. Vi jovens e crianças Rikbaktsa, à tardinha, chegarem da aldeia com seus lindos adornos sobre o corpo nu e no dia seguinte os vi "europeizados", com roupas "civilizadas", ajoelhados nos bancos da igreja. A Igreja missionária, parada sobre as suas construções, não entendia a aflição desses povos. Doutrinar, europeizar e integrar objetivavam os Estados, tanto o Vaticano, como o Brasileiro.

Passei três anos, como estudante jesuíta na Prelazia de Diamantino (MT), junto à Missão Anchieta. O primeiro ano no internato de Utiariti, onde vivenciei momentos de alegria, mas também os absurdos, contradições e incoerências próprios das missões da época pré-conciliar, sem saber como tomar alguma atitude para superá-las. Mas em Utiariti tive um bom companheiro, na pessoa do padre jesuíta Arlindo Oliveira com quem discutia frequentemente, à noite, o trabalho, perambulando ao longo das águas límpidas do rio Papagaio. Homem muito prático e carinhoso com os índios. Algumas vezes, também tive oportunidade de ter boas conversas com o padre jesuíta Adalberto Pereira, antropólogo, que nos abria o horizonte em sua área. Depois de Utiariti passei dois anos no Lar do Menor, na cidade de Diamantino. Este não era só para indígenas, mas também para meninos pobres do interior, filhos de agricultores e garimpeiros. Ali ajudei a criar o primeiro Ginásio, para índios e pobres poderem continuar seus estudos. Para os indígenas era o segundo passo de sua integração na sociedade "civilizada". Em Diamantino fiquei a sós com os meninos, durante dois anos, sem poder avaliar com ninguém o trabalho. Mas foi ali que comecei a pensar e sonhar de forma nova, todo o trabalho dos jesuítas e da Prelazia de Diamantino.

Em fevereiro de 1966 voltei ao Sul, à UNISINOS (São Leopoldo, RS), para iniciar o Curso de Teologia e ansioso para comunicar aos colegas que haviam

vivenciado os mesmos impasses na Missão Anchieta, o sonho de mudar os destinos da mesma. Já no dia 9 de março daquele ano escrevi uma carta de três páginas ao Superior religioso da MIA, Pe. Henrique Froehlich, expondo-lhe, em traços gerais, a proposta. Apontava para a necessidade de “sabermos ser arrojados na realização de planos globais da Missão orientados à luz dos ensinamentos de Jesus e do Concílio Vaticano II. Planos que atinjam o homem nos seus problemas da vida cotidiana.” Colocava isto como a “principal fonte de vocações (...) estabelecer um planejamento concreto, de longo alcance para a Missão, no qual possamos engajar com antecedência qualquer nova vocação boa que se apresente. Não devemos temer de nos aventurarmos a grandes novas empresas – mesmo que estas não agradem aos daqui” (da Província dos Jesuítas). “O que devemos temer é nos cimentarmos em belos colégios, desajustados às condições do povo que evangelizamos.”

No dia 18 de março, com o plano discutido, corrigido e assumido pelos demais companheiros da Missão Anchieta, estudantes de Teologia em São Leopoldo, o enviamos a todos os membros da Prelazia de Diamantino. O plano tinha como pontos centrais. Primeiro, parar os trabalhos da Prelazia, nos dedicarmos prioritariamente à atração dos índios isolados e ao reconhecimento do território da Prelazia que na época tinha 354 mil km². Segundo, um levantamento sócio-econômico-religioso total. Vivíamos intensamente a vontade de colocar em prática o Concílio Vaticano II (não mais doutrinação, mas buscar “colher as sementes do Verbo ocultas nos povos”, Ad Gentes, 11) e esmiuçamos as razões do plano. Obtivemos poucas respostas. E as poucas que chegaram, foram lacônicas ou contra.

Vendo o nosso plano rejeitado pelos companheiros em campo, Thomaz Lisboa (que se tornara o meu inseparável companheiro de sonhos e ação) e eu partimos para outro rumo. Achamos que seria difícil mudar algo com o quadro missionário religioso da Prelazia e pensamos na entrada de leigos, não como tapa-buracos, mas como companheiros que pudessem pensar e realizar conosco a mudança. Criamos uma “foto-novela” com slides e nos

fins de semana palestrávamos a jovens católicos e evangélicos (dentro dos princípios do ecumenismo desejado pelo Vaticano II) em São Leopoldo e arredores, expondo a situação dos índios e o nosso plano de ação. Obtivemos adesões entusiastas, mas não conseguimos concretizar a organização de nenhum grupo, durante os três anos que estudamos juntos em São Leopoldo.

Eu era então muito tímido, ao contrário do Thomaz Lisboa, cujo forte era empurrar logo para ação os planos e sonhos que nos vinham na cabeça. A Semana Santa de 1967 passamos, Thomaz e eu, com os índios do Rio Grande do Sul, dentro da visão que já nos perseguia, de que a questão indígena é uma questão nacional e não deve ser limitada às missões religiosas. Sem conhecermos uma só aldeia, viajamos a sua procura, iniciando por Nonoai. Naquela semana visitamos cinco toldos, como são conhecidas as áreas indígenas no Rio Grande do Sul. Voltamos tristes com a lamentável situação que vimos e escrevemos nove artigos, publicados pelo jornal “Correio do Povo” de Porto Alegre, sob o título: “Drama de 1080 famílias indígenas rio-grandenses” (maio de 1967). O quadro chocou a opinião pública. Após o 3º artigo a Assembleia Legislativa criou uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para apurar as denúncias. Fomos chamados a depor. O Rio Grande do Sul era então o único Estado que ainda tinha serviço estadual de proteção aos índios. Quatro “reservas” remanescentes da estadualização da política indigenista derivada da primeira Carta Magna republicana, de 1891, que “integrou” ou acabou com quase todos os povos indígenas dos estados da costa brasileira. Mas o Estado possuía também quatro áreas indígenas federais sob a proteção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O fato dessa dualidade de serviços provocou, durante os trabalhos da CPI, uma polêmica que resultou na Comissão de Investigação aberta no mês seguinte, no âmbito do Ministério do Interior, cujo relator foi o procurador Jader Figueiredo. A situação exposta no chamado Relatório Figueiredo resultou na extinção do SPI e na criação da Funai, em dezembro do mesmo ano de 1967. Todos esperávamos uma real mudança na política indigenista oficial.

No mesmo ano, Thomaz e eu visitamos diversas escolas normais e encontramos jovens professoras dispostas a preencher praticamente o quadro das escolas indígenas do Estado. Em contato com a Secretaria de Educação do Estado, conseguimos que as mesmas tivessem um preparo especializado ali na Secretaria em Porto Alegre, cuja orientação fomos solicitados a acompanhar. Levamos também no mesmo ano o líder indígena Juvêncio de Paula, cacique do toldo de Votouro, para a TV para que relatasse, ele próprio, a situação do seu povo.

O nascimento da OPAN

Em 1969 Thomaz Lisboa, com a Teologia completa e já ordenado padre, voltou à Missão Anchieta, ansioso para fazer mudanças. Nomeado superior de Utiariti, fechou o internato, incentivando índios e religiosos (as) a se integrarem às aldeias.

De minha parte, fui ordenado padre em dezembro de 1968. No mês seguinte fui participar de um encontro de jovens congregados marianos catarinenses, reunidos no convento dos franciscanos em Rio Negro (PR). Foi aí, no dia 6 de fevereiro de 1969 que nasceu a Operação Anchieta (OPAN). E nas férias de julho daquele ano, já enviou duas equipes, uma para a Missão Anchieta, em Mato Grosso, e outra para postos indígenas do Sul, a fim de conhecerem possíveis campos de sua futura ação. Já neste mesmo ano, a OPAN ampliou a visão fechada das Congregações Marianas, aceitando vocações de católicos e evangélicos e de outras entidades. Desta forma, em janeiro de 1970 partiu o primeiro grupo de dez jovens rumo às prelazias de Diamantino (MT), e Guajará-Mirim (RO). Desde o seu primeiro impulso, a OPAN também ampliou o campo da questão indígena, vendo-a como uma “questão nacional e até internacional” – como aparece em suas primeiras orientações.

Os membros da OPAN eram iniciados num curso no Sul e outro na Missão, junto com os futuros companheiros religiosos. Voluntários e com uma visão sem fronteiras, eles chegavam às aldeias na simplicidade, expressa no traje, nas

atitudes e no envolvimento com a vida e os problemas diários: saúde, terra, cultura e autonomia. Integravam-se à situação dos índios, sem exigências. Fora da aldeia, na cidade, o abrigo de um era o mesmo do outro, rompendo a tradicional discriminação reinante, seja entre missionários e leigos, seja entre missionários e índios. A catequese foi abolida. A palavra de ordem era: “encarnação”. Assim conquistavam a aceitação dos índios que os sentiam logo envolvidos em sua causa. Mantinham também um bom entrosamento com os demais missionários, animando o novo caminho da Igreja Missionária Indigenista. De 1969 a 1989 – período em que suas atividades eram realizadas com a Igreja – enviou dezenas de jovens às comunidades indígenas mais carentes e abandonadas do país, principalmente na Amazônia. A sua sede em Cuiabá (a “Casa de Trânsito”, na rua São Benedito) foi um dos centros de irradiação dos novos rumos da Igreja missionária. Ali, em encontros informais, leigos (as), índios, padres, bispos e políticos de frente, iguados, discutiam a política indigenista e os rumos da Igreja, Povo de Deus. Foi um dos locais, onde surgiram as raízes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Em fevereiro de 1968, voltando de um levantamento que fiz na paróquia de Porto dos Gaúchos (MT), participei de um encontro de missionários indigenistas, pertencentes a diversas congregações religiosas que se reuniu no bairro Morumbi, em São Paulo (SP), sob o impulso do Concílio Vaticano II. Preocupados com a situação das missões indígenas católicas, buscavam também novos caminhos. A iniciativa se repetiu nos anos seguintes sem grandes avanços e, por isso, a insatisfação crescia no meio religioso, onde também se reclamava a necessidade de um instrumento que garantisse novos rumos para as missões religiosas. Em relatório de 1970 o pe. Antônio Iasi, então Secretário Nacional da Atividade Missionária da CNBB, já apontava para a OPAN como exemplo. As discussões e a crescente insatisfação entre os missionários culminaram com a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em abril de 1972. De início foi escolhido um Conselho de religiosos (as) indigenistas para dirigir o órgão, cujos membros não abdicavam de sua rotina diária para se dedicarem

aos novos rumos que a pastoral indigenista reclamava. A sua ação durante o primeiro ano do CIMI se restringiu à elaboração de dois boletins de uma folha cada e à discussão de uma proposta para o novo Estatuto do Índio, o qual, aliás, apresentou pouca novidade, sobre aquele dos militares, criado em 1971 e que entrou em vigor em dezembro de 1973.

A insatisfação dos missionários continuou e refletiu-se sobre o Secretariado Nacional da CNBB, dirigido por D. Ivo Lorscheiter. Este propôs, então, uma reunião do CIMI para a criação de um Secretariado Executivo, a exemplo da CNBB. Naquele ano eu havia deixado a direção da OPAN, onde atuei como Coordenador Técnico, entre 1969 e 1973. Estava a caminho das bases indigenistas no Noroeste de Mato Grosso, quando recebi pedido para participar da reunião do CIMI, onde, no dia 30 de junho de 1973, foi criado o Secretariado Executivo do CIMI do qual fui escolhido como primeiro secretário.

Depois de meio ano de andanças pelo país para tomar contato com a situação indígena e missionária nacional, me reuni com Thomaz Lisboa, no Rio, onde traçamos o primeiro programa do Secretariado, com duas vertentes: a primeira, assembleias de lideranças dos povos indígenas; e a segunda, encontros regionais de pastoral indigenista com os (as) missionários (as) e indigenistas interessados, sempre com a presença de lideranças dos povos indígenas da região. Para efetivar o programa do Secretariado, o CIMI necessitava de uma equipe de pessoas preparadas que as instituições religiosas não disponibilizavam. Recorri logo à OPAN, que ofereceu os primeiros integrantes do Secretariado. Formamos, então, uma equipe executiva volante; Antônio Iasi e eu, jesuítas, Silvia Bonotto e Ivar Busatto, da OPAN, e Valber Dias Barbosa, redendorista. Depois, juntou-se à equipe a irmã Silvia Wewering, que atuava com os Xerente, em Goiás. A esta força inicial, se foram juntando outros (as) voluntários (as) da Igreja e da sociedade, irrequietos com a estagnação das instituições, garantindo os primeiros passos do Secretariado do CIMI e até hoje parte do dinamismo da sua ação coordenadora no país.

Mas foi principalmente no interior que a OPAN garantiu a força de expansão da nova mentalidade missionária indigenista, em especial, na Amazônia e nas áreas indígenas mais esmagadas e abandonadas, como em Mato Grosso do Sul. Foi ainda o principal agente para a criação de regionais do CIMI. Dezenas de jovens brasileiros e de pessoas ligadas a ÖED, da Áustria, e TVC, da Itália, que aqui no Brasil integravam os quadros da OPAN, juntavam suas forças ao CIMI junto às populações indígenas. A sede do CIMI se tornou logo um centro de irradiação da nova mentalidade indigenista. Neste ambiente surgiram as raízes da Comissão Pastoral da Terra (CPT), criada em 1975 e que se tornou uma força em expansão no meio dos pequenos agricultores injustiçados e perseguidos pelo latifúndio.

Atrás da presença voluntária, despretenhosa e animadora dos opanistas, junto a grupos indígenas ao longo dos rios amazônicos, às vezes já reduzidos a uma ou duas famílias apenas, foram ressurgindo povos. De 1970 a 1990 a OPAN enviou dezenas de jovens às comunidades mais carentes e abandonadas das prelaças de Diamantino, Porto Velho, Guajará-Mirim, Rio Branco, Cruzeiro do Sul, Lábrea, Humaitá, Tefé, Alto Solimões, Itacoatiara e Roraima, desencadeando o novo modelo de missão junto aos povos indígenas da Amazônia e nas demais outras regiões do país. Sem este trabalho em conjunto com a Igreja, não teriam sido possíveis muitas ações ousadas dos índios.

Assim, foi a OPAN e alguns religiosos e religiosas rebeldes às estruturas de suas instituições que avançaram a causa indigenista em todas as direções e por todo o país, tornando as linhas de ação do CIMI uma realidade que deu uma nova face aos povos indígenas brasileiros. Não catequizadores, mas companheiros (as) encarnados (as) na sua luta pela sobrevivência e autonomia. Terra, cultura e autodeterminação era o Evangelho, a Boa Nova, que esses jovens traziam às aldeias, sem fronteiras políticas ou religiosas. Convocando as lideranças indígenas para se reunirem em assembleias, reconstruírem as suas tradições, retomarem a luta pela terra, voltar a acreditar em si, foi o que os fez crescer em número e em vontade de viver.

A caminhada da OPAN com a Igreja foi benéfica para as populações brasileiras mais oprimidas e para as próprias Igrejas cristãs participantes que voltaram a se sentir Povo de Deus, reatando-se com suas origens.

Apoios e parcerias

Foi um aperreio para realizar o primeiro treinamento. Por volta de dezembro de 1970, encontrei, casualmente, um ex-colega de Seminário a quem manifestei a nossa situação. Ele logo se prontificou a nos socorrer. Ofereceu a sua casa de moradia em Lajeado (RS). Desocupou-a durante um mês, para podermos realizar o curso, enquanto foi visitar e refugiar sua família, junto aos seus parentes em Itapiranga (SC). Mas precisávamos também de um orientador do curso que nos oferecesse gratuitamente os seus serviços, dentro da linha que nos propúnhamos. Recorri a um casal de amigos de Porto Alegre, ambos assistentes sociais, Joaquim e Cecília Lucena, os quais deram o curso, nas condições solicitadas. E nos anos que se seguiram continuaram a ajudar da mesma forma generosa até por volta de 1973. Necessitávamos, ainda, de uma pequena ajuda financeira para a comida. Como jesuíta, me dirigi primeiro ao Provincial da Companhia de Jesus pedindo a colaboração. Este não apenas negou a ajuda, como me tentou desanimar, dizendo que todo o mundo estava em crise financeira e que dificilmente conseguiria a ajuda. Fui então ao Secretário da CNBB-Sul III, dom Ivo Lorscheiter. Este me perguntou logo quanto necessitava para o treinamento. E me deu na hora a quantia completa.

Os primeiros voluntários, tanto da OPAN, como da ÖED da Áustria, quando de passagem por Cuiabá (MT), se abrigavam como os indígenas que vinham das aldeias no depósito nos fundos da Igreja do Rosário. No mesmo ano de 1970, mostrei a situação a um dirigente leigo de organização católica austríaca que prometeu se empenhar para conseguir ajuda para uma casa própria da OPAN, em Cuiabá. Efetivamente, poucos meses depois a Dreikönigsaktion ou “Ação Três Reis”, nos enviou a quantia necessária. Compramos uma casa em local bastante favorável, na rua São Benedito, próximo à antiga rodoviária.

Outras necessidades iam surgindo. Precisávamos recursos para o sustento das viagens, etc. Ainda neste mesmo ano de 1970 fui convidado por dirigentes da ÖED para participar de um Curso sobre Desenvolvimento com o seu pessoal em Moedling, nos arredores de Viena. Após o curso aproveitei para visitar entidades de apoio financeiro, ligadas à Igreja Católica. Primeiro na Áustria e depois na Alemanha. Estas visitas foram de muita importância para a arrancada inicial da OPAN, principalmente para conseguir colaborações mais estáveis para as necessidades que sempre aparecem. As visitas, além disso, colaboraram dali para a frente tanto para a OPAN, como mais adiante para o CIMI. Não me recordo mais de todas as entidades que visitei e nem de seus nomes e siglas. Mas com o auxílio dos dirigentes da ÖED visitei em Viena a Dreikönigsaktion. E depois em diversas cidades austríacas do interior diversas outras entidades. Lembro-me que em Linz uma delas, acho que sua sigla era WEKEF, me acolheu com especial interesse e poucos meses depois já veio a primeira contribuição. Continuou colaborando, por muitos anos, sem exigência de muita burocracia. Quase no mesmo dia em que veio a ajuda de WEKEF-Linz, chegou uma ajuda da MISEREOR da Alemanha a qual também havia visitado e solicitado colaboração. Na Alemanha e na Áustria ainda visitei ADVENIAT e pequenas organizações da sociedade civil, como de professores, que foram importantes não só para respaldo financeiro, como também ideológico, para acompanhar e ajudar a pressionar as estruturas, principalmente, eclesiais, sobre as transformações ocorridas na linha de ação da Igreja junto aos índios. Na mesma viagem fui ainda à Itália, onde também visitei algumas entidades, mas não me recordo de ter vindo alguma ajuda financeira de lá. Entretanto, como ocorreu com a ÖED, surgiu ali um entrosamento com Tecnicis Voluntari Cristiani (TVC), que em seguida integrou os seus voluntários do Brasil nos quadros da OPAN.

Daí por diante outras entidades se juntaram, mas não me recordo mais de todas. Uma delas foi Bruder in Not da Alemanha. Outra a CEBEMO e Brasil ob Weg da Holanda. WEKEF-Innsbruck, MIVA e Klimabündnis ou Aliança pelo

Clima, da Áustria. Acho que a OPAN nos seus arquivos deve ter informações precisas sobre as colaborações daquele tempo. A partir de 1973, quando deixei a Coordenação Técnica da OPAN, acompanhei pouco o assunto de finanças. Além dessas colaborações queria destacar ainda as inúmeras acolhidas alegres e generosas que recebemos todos e todas, seja nas capitais, cidades do interior, nas sedes paroquiais e, em especial, de tanta gente humilde e pobre, ao longo das estradas e rios, nos barcos, nas casas e nas aldeias.

Uma ruptura: o Concílio Vaticano II

A propósito desta caminhada original da OPAN cabe um olhar sobre a História do Cristianismo que, a par dos seus desvios, inspirou milhares de vocações humanas a se dedicarem voluntariamente a fazer o bem. As Igrejas Cristãs têm uma História original edificante, onde se podem inspirar a cada momento para as transformações necessárias. Começa com Jesus e impregna os três primeiros séculos, vivida, atualizada e enriquecida por aquelas “coisas escondidas aos sábios e entendidos” e “reveladas” aos pobres, aos pagãos, à gente do campo, das catacumbas, das periferias e das prisões arbitrárias. Foram 313 anos de encarnação na realidade dos humildes, dos excluídos e perseguidos pelos poderosos.

Já a História do Poder de Estado, chame-se romano, português, brasileiro ou vaticano, não tem boa fonte de inspiração. Deixou atrás de si tristeza, calamidades, violência e luta por privilégios para ricos e poderosos.

Em 313, depois de séculos de perseguição, tortura e morte, o imperador Constantino Magno “fez as pazes” com os cristãos. Doze anos depois, em 325, já íntimo de seus líderes, os convidou para um Concílio num dos seus Palácios, em Nicéia, quem sabe, construído por escravos cristãos. Ali os integrou ao poder. Ele mesmo fez o discurso de abertura do Concílio. Começa uma mudança radical na História do Cristianismo. Para além das discussões e resoluções, é preciso reconhecer que neste Concílio o que de mais importante ocorreu foi a conversão das autoridades da Igreja, ao poder do Império e o seu

distanciamento das “periferias”, dos pobres e injustiçados. A Igreja deixou de ser o Povo de Deus e virou uma instituição apêndice do Império. Não foi por acaso que a partir do ano seguinte, 326, ao celebrar o aniversário de seus 20 anos de imperador, Constantino ergueu as primeiras três basílicas: Belém, São Pedro em Roma e Treveris (hoje Trier) na Alemanha, então segunda maior cidade do Império. Mais do que presença cristã, estes monumentos e os que se seguiram até Aparecida e o Templo de Salomão em São Paulo, são símbolos do poder de Estado que daí por diante permeia as preocupações dos cristãos, distanciando-os dos “templos vivos”, do Povo de Deus.

Da Península Ibérica ao Oriente Médio, do Norte da África ao Reno e seus afluentes e até a Irlanda, as comunidades cristãs espalhadas pelo império e baseadas na mensagem de Jesus, vivida, em boa parte segundo o modelo dos povos originários, foram visitadas por missionários que as incentivavam a aceitar as “benesses” e as leis do Império. E os povos que ainda resistiam em seu “paganismo”, em seu território, como os Celtas e Germanos na Europa Central, continuaram sendo esmagados por Constantino, seu feroz inimigo.

Foi o “cristianismo” do Império Romano seguido pelo das Cruzadas que migrou para as Américas, com as autoridades da Igreja concordadas e integradas ao poder reinante na Europa e que orientou e pressionou as vocações cristãs e massacrou o povo de Deus das Américas onde “vivia em comunidade e tinha tudo em comum”.

E foi neste clima de missão-autoridade que atuei três anos em dois internatos. O objetivo deles não era diferente do praticado nos colégios e universidades jesuíticos, integrados ao modelo constantiniano de educar os índios para o “Império” e do qual queria me livrar quando vim à Missão Anchieta. Um esquema que conduzia ao fim da vida de aldeia, da sua cultura, da sua terra, da sua autonomia, preparando-os para se integrarem como páreas nas periferias de Cuiabá. Fiquei com um vazio na alma ante o rumo que os documentos do Vaticano II incentivavam: “Busquem os missionários colher as sementes do Verbo ocultas nos povos” (Ad Gentes, 11). Nos internatos não se colhiam

sementes de Deus de povo nenhum. Isto só podia acontecer nas aldeias, onde eles dominam a situação e milenarmente buscam seguir, a sua maneira, a voz de Deus. Nem se evangelizava, levando a Boa Notícia da libertação dos impasses que viviam: perda da terra, perda da cultura e perda da autodeterminação.

A maior parte dos membros da OPAN dos primeiros 20 anos iniciaram a sua caminhada na causa indigenista como missionários (as). A OPAN foi criada dentro do espírito ecumênico do Concílio, da Teologia da Libertação. Com presença, desde seu início, das Igrejas Católica e Evangélica de Confissão Luterana do Brasil. Cristãos que buscavam se realizar fazendo o bem junto aos mais necessitados. Quando as estruturas oficiais das igrejas emperradas não liberavam pessoas para abrir os novos caminhos de missão que se exigiam, surgiu a OPAN, aparentemente, sem grandes objetivos. Seus jovens buscavam encarnar-se na realidade indígena; disponibilizando-se com gratuidade às populações carentes. E estes princípios garantiram a linha de ação do CIMI, linha missionária nunca vista neste país em seus 500 anos de presença junto aos índios brasileiros. Talvez, com apenas uma exceção: a experiência das Irmãzinhas de Jesus, junto aos índios Tapirapé.

As mudanças se aceleraram, sobretudo, a partir das assembleias indígenas. Reunindo-se país afora, os povos indígenas começaram a se reorganizar, a reviver a sua cultura e a reconquistar e defender o seu território. E com os encontros de pastoral indigenista, dioceses e prelazias da Amazônia, deixaram de ser “ilhas culturais” fechadas, integradas aos “impérios” de onde vinham seus missionários. E, livres dos internatos, incentivados pelo novo modelo de Missão e com o CIMI e a OPAN trazendo vocações, o novo momento da pastoral indigenista se expandiu pela Igreja, Povo de Deus.

Um sonho

Toda mudança para melhor na humanidade se faz na busca sincera da realização da vocação das pessoas e não as escravizando à velhas estruturas.

O Concílio Vaticano II criou uma agitação dentro da Igreja mundo afora,

abrindo novos horizontes aos cristãos em dimensões planetárias. Na Áustria se criou o Österreichische Entwicklungsdienst (ÖED); na Itália a Tecnici Voluntari Cristiani (TVC) e na Alemanha o Deutsche Entwicklungsdienst (DED), para citar apenas alguns. Aqui no Brasil além da participação na criação da OPAN e do CIMI, ajudei em 1975 na fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que visa a encarnação dos cristãos na realidade dos pequenos agricultores injustiçados de diversas formas. Esses organismos contagiaram muitos setores da sociedade, e a eles se seguiram outras organizações, associações e comissões de apoio aos povos e populações esmagados pelas injustiças históricas dos estados. Tive oportunidade de participar da criação, em Porto Alegre, da Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI), da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), do Grupo da Questão Indígena (GREQUI), em Belo Horizonte, e do Grupo Kuku de Apoio ao Índio, em Manaus. Meu ponto de abrigo em São Paulo era o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), e, no Rio de Janeiro, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES) ou o apartamento do Betinho, outras forças que surgiram neste tempo. Além destes, surgiram muitos outros, a exemplo do Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST). E, se as populações indígenas, quilombolas e dos pequenos agricultores estão aí, vigorosas e organizadas, com boa parte de suas terras reconquistadas, voltando a espalhar as suas “sementes divinas ocultas”, devem muito a todo este mutirão de pessoas e organizações.

Enfim era isto, companheiros e companheiras. Acho que nossos sonhos enquanto estivermos vivos não devem terminar. Aos 83 anos continuo sonhando com vocês. E lá vai o meu sonho do momento.

Acho que deveríamos dar um passo novo. Para ampliar o “espaço da tenda” – usando expressão de Isaias – dos povos indígenas que resistem em se integrar ao sistema escravocrata capitalista e abrir a esperança de novos horizontes ou paradigmas às populações não indígenas, escravizadas pelo mesmo. Ainda sonho em colaborar na criação de uma organização que se poderia denominar OPERAÇÃO TERRITÓRIO LIVRE com os seguintes objetivos:

1. Ocupar, gradativamente, (ou adquirir) terras em volta das áreas indígenas;
2. Desenvolver ali pequenas comunidades autossuficientes, com visão comunitária da terra, inspiradas nas comunidades indígenas, no seu modo de vida, de maneira a fortalecê-las a partir da sua própria vivência;
3. A partir desta vivência transformar paulatinamente o sistema capitalista, depredador e egoísta.

Além de sua ação transformadora do sistema capitalista dos latifúndios e atrás destes as metrópoles, sustentáculos da cidadania hipócrita e preconceituosa do Estado, criaria um cinturão de proteção às comunidades indígenas, paradigmas de esperança da humanidade.

O SERVIÇO DE DESENVOLVIMENTO AUSTRIACO (ÖED⁴)

- HOJE, HORIZONT3000: UM MODELO PARA A OPAN

Anton Rohmoser⁵

Introdução

Membro da Ordem dos Jesuítas no Brasil desde 1925, o missionário austríaco pe. Johann Dornstauder (“padre João”) passou a integrar a Missão Anchieta (Diamantino, MT) em 1946, com o objetivo de trabalhar com os povos indígenas. Então, ele solicitou em 1964 ao Serviço de Desenvolvimento Austríaco (ÖED) a cooperação de voluntários austríacos. O sucesso deste modelo de engajamento de pessoal, tal qual observado pelo pe. Egydio Schwade, também missionário jesuíta, balizou a criação em 1969 da OPAN (então, Operação Anchieta).

Para entender a história da OPAN, é preciso primeiro uma aproximação ao trabalho que o pe. João Dornstauder realizava junto aos povos indígenas na região amazônica. Sua corajosa convicção, ao solicitar a ajuda humanitária da

4 Nos anos 1960 o dr. Alois Wagner fundou a Ação dos Jovens para o Desenvolvimento da Juventude Católica. Com sua ampliação, surgiu a ÖED, mais tarde renomeada Horizont3000. É uma das maiores organizações não governamentais austríacas de cooperação para desenvolvimento de programas e projetos, tendo se especializado no envio e acompanhamento de técnicos da EtwicklungsZusammenArbeit (EZA, Trabalho de Cooperação para o Desenvolvimento).

5 Técnico agrícola, cooperante da ÖED no Brasil entre 1966 e 1969, pedagogo. Presidente da Vereins ebi - Eigenständige Bildungsinitiativen.

Áustria, levou-o a se empenhar num processo inovador de cooperação com a EZA. Destacarei, adiante, o trabalho dos cooperantes austríacos e a fundação da OPAN. Após três anos de experiência de quatro técnicos austríacos no projeto Tatuí (povos indígenas Kayabi e Apiaká), Egydio Schwade convenceu-se que o engajamento de equipes de leigos para o trabalho junto aos povos indígenas era um modelo viável no futuro.

Antes de minha viagem de volta à Áustria, o pe. Egydio me convidou para sua primeira turnê pelo sul do Brasil, em novembro e dezembro de 1969, em busca de técnicos para participar em projetos no norte do país. Ele informava sobre a fundação e os objetivos da OPAN, enquanto eu comentava sobre o aprendizado e a experiência prática obtidos no bem-sucedido projeto na aldeia indígena Tatuí. Os grupos-alvo eram jovens profissionais sulistas, particularmente de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Como modelo organizacional, servia de inspiração o tipo de engajamento dos voluntários na ÖED. Em março de 1970, Egydio viajou para a Áustria junto com meu irmão Franz (que terminara seu período de cooperação), para conhecer os princípios, estratégias e modelos de financiamento da ÖED. Franz acompanhou também nas visitas à Ação dos Reis Magos, da Juventude Católica da Áustria, entidade que, a partir daí, financiou o trabalho da OPAN por um longo período, sustentando os diversos programas com os povos indígenas.

A obra do padre João Dornstauder

Com extraordinário empenho pessoal, o pe. João Dornstauder engajou-se na defesa dos meios de subsistência dos índios de Mato Grosso. A sobrevivência dos povos nativos, entre os quais os Paresis, Kaiabis, os Canoeiros e os Iranxes, estava ameaçada de várias formas. Embora já houvesse na época uma legislação que garantia a posse da terra aos povos originários do país, esta era largamente ignorada. Grande parte das florestas nativas do Brasil foi vendida a empresários nacionais e estrangeiros para exploração econômica, o que restringia o hábitat dos povos indígenas. A restrição ao uso pleno do território tradicional, assim,

significou uma grande transformação em seu estilo de vida.

Com métodos brutais, os territórios indígenas foram apropriados – em alguns casos, povos inteiros foram dizimados por comida envenenada, por exemplo. Também a exploração da borracha nativa resultou em graves conflitos. Através do contato com pessoas de outras partes do Brasil e outros países, os índios contraíram novas doenças, para as quais não dispunham de qualquer defesa – uma simples gripe, muitas vezes, poderia causar a morte. Desta forma, os meios de subsistência dos povos originários ficaram pouco a pouco limitados.

Diante desta enorme crise, o pe. Dornstauder desenvolveu uma estratégia para garantir a vida dos índios, enfrentando grandes desafios: a grande selva desconhecida, com todos os perigos potenciais; povos guerreiros ainda arredios, com línguas desconhecidas; situações de conflito dentre povos distintos; conflitos com os seringueiros; e desrespeito dos proprietários e empresas de seringa pelos direitos dos povos indígenas.

Para o missionário, era evidente que ele não poderia resolver sozinho tantas tarefas volumosas e complexas – assim, ele buscou o apoio necessário junto à Österreichischen Entwicklungsdienst (ÖED).

O pe. Dornstauder procurou, por todos os meios, alcançar a paz através do contato pessoal com os povos indígenas isolados. Durante suas mais de 90 expedições, com a ajuda de guias indígenas, ele percorreu cerca de 40 mil quilômetros a pé. Certa vez, demorou-se 11 meses na selva, de forma que já se temia pelo pior na sede da Missão. Com incansável arrojo, às vezes com risco de vida, logrou contatar povos indígenas desconhecidos, e com o tempo obteve uma convivência razoavelmente pacífica com os novos ocupantes da região, tornando assim possível a própria sobrevivência dos índios.

Nas florestas de Mato Grosso abundavam as seringueiras, das quais se extraía o látex. Atividade bastante lucrativa, de modo que nas décadas de 1950 e 1960 as empresas de extração de borracha avançavam com seus trabalhadores selva a dentro. Os troncos das seringueiras eram riscados e a goma recolhida em

canecas. Naturalmente, os índios se sentiram ameaçados com a invasão de seus territórios, resultando, daí, grandes conflitos de difícil solução.

Novos caminhos de desenvolvimento

Embora no Brasil a legislação assegure aos povos indígenas o uso das terras ancestrais, parte delas foi vendida pelos governos estadual e federal. O pe. Dornstauder buscou sensibilizar funcionários do governo brasileiro, com o apoio do bispo da diocese de Diamantino e de organizações indigenistas para, num esforço conjunto, reivindicar os direitos dos índios. Um processo penoso, com muitos obstáculos burocráticos, mas fundamental para a garantia efetiva das terras indígenas.

Limitados a áreas menores, os indígenas foram forçados, num prazo relativamente curto, a administrar o processo de conversão para um modo de vida mais sedentário, o que acarretava novos desafios e novas condições de alimentação, higiene, economia, cuidados de saúde. O pe. Dornstauder contribuiu em todas estas esferas, de acordo com suas possibilidades – ciente, todavia, de que sozinho não conseguiria desempenhar estas muitas tarefas. Em 1964, dirigiu-se à Áustria, seu país de origem, para solicitar ajuda de pessoal e financeira. Ele recebeu apoio da então Ação da Juventude Católica (mais tarde ÖED, hoje Horizont3000), liderada pelo dr. Alois Wagner (assistente administrativo), Eduard Ploier (presidente) e Hans Bürstmayr (diretor-geral) – a princípio, quatro cooperantes por três anos (1966-1969). Representava um caminho novo de atuação e uma experiência marcante para todos os envolvidos. Havia mais perguntas do que respostas. Os cooperantes serão assumidos pelos índios? Eles saberão se adaptar às condições climáticas? Qual a direção do apoio ao desenvolvimento? De que forma cooperar com o trabalho da Missão?

Apesar de todas estas dúvidas, o empenho pessoal do pe. Dornstauder foi decisivo. Os quatro primeiros colaboradores foram Anni Außerhofer (enfermeira de Stanzach, Tirol), Marianne Fingerloss (da Paróquia Maria em

Salzburg Lungau), meu irmão Franz Rohrmoser e eu (de Grossarl, Pongau, Salzburg – com conhecimentos em construção e agricultura).

Preparação dos cooperantes, tarefas e projetos

Durante nove meses, nós, os cooperantes, nos preparamos para este engajamento. Era importante, antes de tudo, uma reflexão sobre o modo de vida dos índios, seus usos e costumes e sobre sentido de viver e trabalhar em comunidade, para somente então ensaiar pequenos passos para uma mudança. Três meses nós passamos em Portugal, para aprender a língua portuguesa, mas também para nos confrontar com uma cultura diferente. Chegando na aldeia Tatuí (Mato Grosso, Brasil), nós discutimos sobre as áreas de atuação com o pe. Dornstauder. Ele nos concedeu grande autonomia na implementação do trabalho, não obstante as divergências, especialmente com as mulheres, menos com nós, homens – que se procurava esclarecer, em conversações intensas.

Juntos pudemos desenvolver um trabalho muito construtivo. Anni Außerhofer, nos cuidados de pessoas doentes e dos partos e na promoção da consciência sobre a saúde, inclusive os saberes indígenas. Marianne Fingerlos, na economia doméstica, com informações sobre alimentação saudável, o cultivo de legumes, a organização de uma cozinha comunitária, condições de higiene e vida em comunidade. Franz Rohrmoser, na construção de uma oficina, com dispositivos simples e máquinas (tecnologia apropriada) e de um centro de saúde, e na formação dos índios, para a melhoria de suas condições de vida – casas simples de madeira, fabricação de tijolos de barro etc. Anton Rohrmoser, na agricultura e transporte, motivando os índios para o cultivo de milho, arroz de sequeiro, mandioca, banana. Em seguida, foi preciso providenciar outros dispositivos, tais como a prensa de cana, o trole para animal de carga, as ferramentas manuais. A meta era alcançar a maior autossuficiência possível na alimentação. Eu organizei o transporte entre Tatuí e Cuiabá, que durava três semanas: uma semana de barco a motor e, em seguida, um dia de caminhão, uma semana de compras para toda a aldeia e, outra vez, uma semana no caminho de volta.

Ao longo dos três anos de compromisso, avaliamos que o trabalho desenvolvido na Tatuí foi bem-sucedido em todas as áreas de nossa atuação, respondendo positivamente às questões relativas ao engajamento de pessoal técnico. Esta nova abordagem de cooperação para o desenvolvimento, com o engajamento de ÖED, interessou também alguns dos colegas do pe. João na diocese de Diamantino. Em particular, o pe. Egidio Schwade ficou impressionado com o nosso modelo de atuação, de tal forma que, motivado por essa experiência, ele empenhou-se na fundação da OPAN – Operação Anchieta (hoje, Operação Amazônia Nativa). Esta nova abordagem de cooperação encontrou uma ampla aceitação: um processo dialógico, através do engajamento pessoal, apoiado na continuidade e na comunicação. Engajamento pessoal não é uma via de mão única, mas uma troca mútua de experiência e conhecimento. Corresponde a um processo de formação e aprendizagem, orientado por conexões pessoais locais, mediante comunicação intensa e prolongada. O engajamento pessoal pode contribuir para alcançar uma situação de paz, face à iminência de expulsão dos povos indígenas de seus territórios ancestrais. O engajamento em programas de desenvolvimento econômico e social, ao lado de estratégias para a resolução de conflitos, favorece o diálogo frutífero entre diferentes culturas. Esta nova abordagem da problemática indígena, com certeza, restou testada e confirmada em nossa prática.

Tatuí e as demais áreas de atuação da Missão Anchieta receberam sucessivas gerações de cooperantes, tanto austríacos da ÖED quanto brasileiros da OPAN. Com efeito, a ousadia do pe. Dornstauder, ao buscar o engajamento de técnicos na Áustria, resultou em novas formas e maior alcance para a estratégia de cooperação em nível local, nacional e internacional. Permitiu, ademais, aprimorar a compreensão sobre a cooperação para o desenvolvimento, através de um intenso processo de reflexão, seja dentro das organizações como entre elas. A inquietude dos assim chamados “missionários leigos”, inclusive, levou a um maior questionamento sobre o sentido da atuação missionário, o que, de certa forma, contribuiu para o fechamento do internato de Utiariti

(para crianças e jovens indígenas) e a fundação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Viagem para o centenário do pe. Dornstauder

Seria o 100º aniversário do pe João Dornstauder, que nasceu em Wels, Áustria, em 20 de setembro de 1904. Exatas quarenta pessoas participaram desta viagem, em agosto de 2004, para visitar os povos com os quais o pe. Dornstauder atuara: alguns jesuítas austríacos, alguns membros do Conselho Indigenista Missionário, da OPAN e um numeroso grupo de antigos cooperantes que conviveram com ele. Com sua “Missão Volante”, o pe. Dornstauder havia assistido especialmente as aldeias dos Iranxes no rio Cravari, a aldeia Barranco Vermelho dos Rikbaksas, no rio Juruena, e a aldeia Tatuí dos Kayabis, Apiakás e Mundurucus, no rio dos Peixes – que nós visitamos durante nossa viagem. Cerca de 30 anos depois, voltávamos para reencontrar aqueles com quem trabalhamos, alguns de nós acompanhados de familiares. Em toda parte, fomos calorosamente recebidos, com grande alegria mútua. Contudo, observamos preocupados as grandes clareiras na floresta tropical, abertas por empresas nacionais e multinacionais. O desmatamento na região já alcançou proporções dramáticas, com impactos sobre as mudanças climáticas.

Esta viagem memorável e emocionante foi organizada pelo meu irmão Franz, que, junto com seus filhos Claudia e Martin, vieram também para rodar um filme sobre a vida e a obra de pe. Dornstauder. O filme “Caminho de esperança na floresta tropical do Brasil” foi apresentado em Puchberg, Wels, em outubro de 2004, por ocasião de uma cerimônia em memória do missionário.

Experiências de aprendizagem através da EZA

Nossa de vida futura seria muito influenciada pela experiência que tivemos como cooperantes no Brasil. A oportunidade de conhecer um modo de vida completamente diferente e experimentá-lo de perto nos trouxe um grande enriquecimento pessoal e contribuiu para questionarmos os valores anteriores

e buscarmos novas formas de viver. Além disso, nós pudemos aprimorar nossas habilidades para lidar com pessoas de outras culturas.

Mariane Fingerlos e Anni Außerhofer optaram por continuar, por mais algum tempo, o período de engajamento. Meu irmão Franz e eu decidimos colocar em prática na Áustria a nossa experiência de cooperação para o desenvolvimento. As experiências do trabalho de cooperação no Brasil e as sugestões de Egidio Schwade e de Paulo Freire (educador popular brasileiro), trouxeram orientações importantes para meu irmão Franz no trabalho com jovens, na fundação e gestão da Associação de Agricultores das Montanhas⁶ e na co-fundação da oficina de desenvolvimento de Salzburgo⁷, para apoiar famílias agricultoras na África Ocidental.

Para mim, as experiências e os conhecimentos obtidos, durante o engajamento no Brasil, levaram-me a aprofundar os estudos e a discussão política sobre desenvolvimento, também utilizados na educação de jovens e adultos. Paulo Freire, com sua estratégia de conscientização, foi o meu grande modelo. Como ele dizia, “A educação e o trabalho regional nunca são neutros; eles provocam libertação ou dependência. A conscientização é um processo dialógico. Não trabalhar para, mas com as pessoas. A combinação de teoria e prática com a pesquisa, ação e reflexão”. A partir do método de investigação de Freire, desenvolvi “a pesquisa de ativação”, a prática e a reflexão do trabalho na região de Waldviertel e o desenvolvimento e acompanhamento de projetos culturais e econômicos pioneiros, assim como a colaboração na criação de uma organização austríaca para o “Desenvolvimento Regional Independente (ÖAR)”, com o objetivo de engajar consultores regionais para iniciar e apoiar

novos projetos culturais e econômicos. Além disso, pude trazer estes princípios para o trabalho educacional e cultural na região de Arge⁸.

Graças às ideias e as estratégias da EZA, a paisagem cultural e o desenvolvimento regional da Áustria se transformaram em um processo de discussão intensiva, passando de procedimentos centralizados para o autoempoderamento e a participação, ou seja, para formas de parceria e de organização democráticas. Percebi que a cooperação para o desenvolvimento nos países em desenvolvimento e o trabalho educacional na Áustria estavam baseados em princípios semelhantes – como por exemplo, trabalho por projetos, pesquisa de campo, desenvolvimento organizacional, gestão de pessoal, financiamento, garantia de qualidade, treinamento e formação continuada, avaliação, etc.

Observação:

Este artigo contém trechos de minha contribuição no livro “Nas pegadas do Padre João”, ed. Karl Queteschiner, Verlag Wagner, Linz 2004, e comentários de Ingrid e Karl Queteschiner.

6 ÖBV-Via Campesina Áustria é parte do movimento internacional Via Campesina, que mobiliza pequenos produtores, trabalhadores rurais, associações de mulheres e de indígenas pelo direito à soberania alimentar e contra a globalização concertada <www.viacampesina.at>.

7 A Central de Desenvolvimento Austríaca é uma organização sem filiação política para a Cooperação ao Desenvolvimento. Ela sustenta as populações na região mais a Oeste e no Sul da África (Senegal, Burkina Faso e Etiópia) no seu autodesenvolvimento. www.ewa.or.at.

8 <www.argeregionkultur.at>

POR UMA FORMAÇÃO INDIGENISTA

Introdução

Lola Campos Rebollar

A formação de novos quadros para a OPAN enfrentou inúmeros desafios ao longo desses mais de 50 anos de história, percorrendo desde o contexto de ditadura militar, passando pela democratização e pelo processo constituinte de 1988, até o atual momento de crise – crise que alguns nomeiam como civilizatória, por abranger todos os poderes e instituições democráticas (legislativo, executivo, judiciário, partidos políticos etc.), o campo econômico, a questão ambiental e climática, e um leque de valores e horizontes que se pensavam assegurados; a solidariedade, a preservação de bens comuns, a garantia dos direitos e liberdades civis, a busca pela igualdade de gênero, a luta contra todo tipo de racismo.

Em 1969 surgia o indigenista da OPAN como um voluntário, missionário, “encarnado” na cultura e cotidianidade de povos indígenas e outros grupos marginalizados (ribeirinhos, agricultores, periferias). Esse voluntário chega aos dias de hoje como um profissional, especializado, dentro de um mercado de trabalho, que ganhou força na década de 1990 dentro do chamado “terceiro setor”, a partir do governo de Fernando Henrique Cardoso⁹.

⁹ A polêmica sobre o aparecimento do Terceiro Setor não nos corresponde aqui; basta assinalar que essa mudança transforma fortemente o papel, o poder de intervenção e as modalidades de

O alicerce político e pedagógico nos processos formativos da OPAN sempre teve e continua tendo como horizonte a “autonomia”¹⁰ dos povos indígenas, para o qual se torna imprescindível o conhecimento qualificado das diversas culturas, a valorização das mesmas e a construção de uma capacidade para o diálogo que passa por romper a suposta “superioridade branca” instaurada na colonização espanhola e portuguesa que, como dizia Anibal Quijano¹¹, nos injetou uma nova episteme, sustentada pelo quesito *raça*, que separa os seres humanos em superiores e inferiores, em função de características biológicas.

Para a superação dessas e outras amarras históricas, a Teologia da Libertação e a Educação Popular de Paulo Freire foram ferramentas importantes que influenciaram as reflexões teórico-práticas dos fazeres opanistas, nesse novo indigenismo que se estava construindo nas décadas de 1970 e 1980.

No próximo tópico, Arlindo Leite nos mostra os inícios e construção da primeira proposta formativa firmada nos anos 1980, que se tornaria uma referência no universo indigenista. Cursos, estágios, participar de experiência em campo e voltar para reflexões mais aprofundadas na sede, antes de qualquer escolha de imersão. A definição de um currículo com dez temas-chave, e o permanente desafio da *práxis*. O que estava em questão era conhecer a esse “outro” invisibilizado e massacrado.

Arlindo foi um dos protagonistas na construção dessa proposta formativa, que visava superar algumas das principais contradições entre teoria e prática

parceria das organizações da sociedade civil, oriundas da resistência à ditadura, das lutas sociais por democratização e com fortes alianças com a cooperação internacional. Uma infinidade de outras organizações emergiu então, estabelecendo-se ao estilo de pequenos negócios para acessar recursos públicos e privados, sem necessariamente um compromisso maior com a democracia e o combate à desigualdade. Ver: ABONG, 2005, p. 8; MONTAÑO, 2017.

¹⁰ Autonomia é um conceito controverso, aqui o usamos no sentido da garantia dos direitos reconhecidos pela Constituição de 1988, como é o direito à terra, educação, saúde, cultura, crenças, tradições, língua, religiões e respeito a seus bens, com poder de decisão para gerir suas próprias vidas.

¹¹ Anibal Quijano (1930-2018), importante sociólogo peruano, traz os conceitos de “colonialidade e decolonialidade” do poder. Ver: QUIJANO, A., 1992.

que aqueles jovens carregavam. Em especial, a ideia difusa e preconceituosa em relação ao índio, dando a oportunidade, através da formação na OPAN, de descobrir “que o índio é uma pessoa, que as comunidades indígenas são grupos sociais que têm história, que têm uma cultura e uma cultura muito rica, que sabem o que querem, que são muito inteligentes no seu cotidiano.”¹²

A partir da década de 1990, Thelia Pinheiro assumiu a formação da OPAN. Thelia nos apresenta abaixo alguns dos princípios fundamentais, que se mantiveram e continuaram norteando a formação dos jovens que chegavam na organização: “O sentido é carregar na ação indigenista os princípios de autonomia e de vinculação entre os saberes teóricos e a vida, para que não se instaure uma aparente, mas irreal, dicotomia”. Como veremos, o desenvolvimento do senso crítico e da “escuta”, nas suas dimensões de “saber ouvir”, acolher e dialogar, e estar aberto à própria transformação perpassaram os diversos formatos “da escola OPAN” não cabendo apenas no espaço da aldeia, mas, também, na vida relacional dos espaços institucionais e interinstitucionais.

Por último, eu, Lola Rebollar, que assumi a coordenação técnica da entidade em 2009, exponho os desafios que foram tomando corpo em décadas anteriores e que desabrocharam junto à hegemonia neoliberal, a consolidação do terceiro setor, o mercado de projetos, a crise ambiental, as novas gerações de jovens imbuídas de tecnologias, o amor pela natureza, os anseios acadêmicos, sem memórias vividas de ditaduras, nem das lutas políticas de outrora, mas com outras experiências, referenciais e horizontes.

Sabemos que seria impossível, em poucas páginas, mostrar a tamanha riqueza deste processo, o que nos levou a selecionar e compartilhar com vocês uns poucos traços que nos parecem significativos e relevantes nesse percurso.

¹² LEITE, entrevista pessoal, apud REBOLLAR, 2016, p. 48.

A formação dos voluntários, 1970-1985

Arlindo Leite¹³

A seleção e formação dos voluntários da OPAN sempre foi um desafio, gerando sucessivas reorganizações e adaptações no modo de operacionalizar esta área, que é de fundamental importância para a instituição.

Inicialmente, o desafio da OPAN foi preparar missionários leigos para uma atuação junto a populações indígenas e rurais, atividade tradicionalmente atribuída a membros de congregações religiosas: padres, freis, freiras, “irmãos”. Mais do que isso, sua missão não seria de converter os indígenas ao cristianismo, nem de monitorar a religiosidade popular nas áreas rurais. A exemplo de Jesus Cristo, eles iriam “encarnar-se” em grupos sociais marginalizados (indígenas e agricultores), valorizando suas culturas, aprendendo seus modos de vida e apoiando-os na luta por serem respeitados e tratados com justiça na relação com a sociedade envolvente.

Nos primeiros anos (1970 a 1974), com pouca experiência quanto ao próprio trabalho que estava começando a realizar, a OPAN confiou parte do processo de seleção e preparação dos novos voluntários a “Equipes Locais”, constituídas por membros de Congregações Marianas dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No início de cada ano, tais Equipes encaminhavam seus candidatos ao trabalho missionário para um “Curso de Treinamento” organizado pela Coordenação da OPAN, cuja sede, nesse período, estava localizada em Porto Alegre (RS). No curso, que tinha a duração de 15 dias, os participantes eram informados sobre a realidade dos povos indígenas e populações rurais junto aos quais iriam trabalhar, sobre a “linha de ação” da OPAN, faziam análise de conjuntura e discutiam sobre trabalho em equipe. No final do curso, eram selecionados os candidatos considerados aptos ao

trabalho missionário, que passariam a integrar equipes da OPAN em áreas indígenas ou rurais.

O primeiro Curso de Treinamento realizou-se um ano depois da fundação da OPAN, no período de 31/01 a 14/02/1970, na cidade de Lajeado (RS). Vinte candidatos participaram do evento, dos quais nove foram aprovados e partiram para o trabalho missionário ainda no mês de fevereiro daquele ano.

Passados quatro anos e meio, num encontro realizado em julho de 1974, os membros da OPAN, já com alguma experiência em áreas indígenas e rurais, avaliaram que o trabalho realizado pelas Equipes Locais, seguido de um breve curso de 15 dias, não era suficiente para preparar os novos membros para o trabalho desenvolvido pela entidade.

Nesse momento, foi adotada a proposta de um Estágio preparatório, a ser realizado junto ao povo, em vilas ou bairros populares, com acompanhamento da coordenação e colaboradores da OPAN. O objetivo básico do Estágio era a experiência de inserção junto a um núcleo popular, incluindo um roteiro de estudos planejados, habilitando os candidatos à futura vivência numa comunidade indígena ou rural, com uma percepção crítica da realidade. Com este propósito, as duas primeiras equipes passaram a realizar o Estágio preparatório em periferias das cidades de Viamão (RS), Doroti e Edna, e Concórdia (SC), Paulo Pires e Pipa. Quanto ao sustento dos estagiários, estes deveriam providenciar alguma forma de trabalho remunerado, no contexto popular em que fossem residir, para suprir suas necessidades.

Depois de meio ano, na Assembleia anual de janeiro de 1975, ocorreu uma nova correção de rumo. O Estágio não seria mais feito em grupos dispersos, mas numa só equipe; também não seria mais junto ao povo de periferia, mas num local que favorecesse o estudo. Houve uma clara opção no sentido de priorizar a preparação teórica e a vivência de equipe. O principal argumento foi de que o período de Estágio ainda não era um tempo focado na ação, mas de formação solidamente fundamentada, para futuras ações nas equipes de trabalho. Para viabilizar a proposta, a OPAN adquiriu uma casa, próxima da

¹³ Ex-jesuíta, formado em Filosofia e Teologia. Integrou a OPAN nos anos 1977 a 1989, parte deles na função de coordenador técnico.

residência da coordenação, que passou a ser a “Casa dos Estagiários”.

Nesse contexto, a coordenação da OPAN se reorganizou internamente e assumiu inteiramente a responsabilidade de mobilização e formação de seus novos membros, nomeando seu coordenador técnico, Lothario Thiel, para assumir especialmente tal função. Lothario desempenhou esta atividade nos anos 1975-1976.

Na revisão final do Estágio, em novembro de 1975, surgiu novamente a questão de uma inserção dos estagiários numa realidade popular. Entretanto, a ideia não foi aceita, reafirmando-se que seria inconciliável com uma preparação teórica consistente. O envolvimento num trabalho popular durante o Estágio não deixaria tempo para o necessário estudo intensivo e aprofundado que o futuro trabalho exigiria.¹⁴

Reafirmada a prioridade da preparação teórica, os estagiários continuaram residindo em Porto Alegre, dedicando-se ao estudo de temas considerados importantes para sua formação: conhecimento da realidade indígena e rural do Brasil, habilitação em análise de conjuntura sócio-política e metodologia de trabalho em equipe. Foi mantida a prática de os estagiários providenciarem seu sustento através de alguma forma de trabalho remunerado, que deveriam providenciar nos primeiros dias do Estágio.

Nesse período, uma dimensão que passou a merecer mais atenção, foi a etapa anterior ao Estágio, chamada de Seleção Prévia. Esta tinha um componente formativo importante, na medida em que os candidatos se inteiravam dos objetivos, da política de ação e do modo de trabalho da OPAN, e também obtinham informações sobre as etnias e populações rurais com as quais a entidade trabalhava. Isto era feito através de correspondência entre os interessados e a coordenação da OPAN, leituras sugeridas a eles e encontros regionais de candidatos. Nesse processo, a OPAN contou com o relevante

apoio de amigos próximos, bons conhecedores da instituição, que passaram a atuar como seus Representantes Regionais, colaborando nos procedimentos acima descritos de seleção e formação inicial dos novos voluntários.

De 1974 a 1976, a OPAN contou com três a quatro estagiários anualmente. Em 1977 o número de estagiários saltou para dez, criando-se uma situação mais complexa e exigente, considerando-se a grande diversidade das pessoas que compunham o grupo. Dificuldades crescentes levaram cinco pessoas a desistirem de continuar participando do Estágio. Diante desta situação, a coordenação da OPAN, com a colaboração de alguns assessores, analisou cuidadosamente os acontecimentos, questionando novamente o modo de organizar o Estágio.

Depois de muitas reflexões e debates, foram formuladas as seguintes conclusões: “- que é importante o estagiário passar desde o início por uma experiência de base, em contato com a problemática vivida pelo povo marginalizado; - que a formação teórica deve estar entrosada com esta experiência de base; - que os estagiários devem se distribuir em pequenos grupos, em lugares onde possam contar com um acompanhamento regular e um apoio seguro por parte de alguém que assuma tal responsabilidade junto à OPAN; - que a questão de autossustento do estagiário deve, com antecedência, ser melhor estudada em cada caso; - que se estructure melhor o setor de formação dos estagiários, mobilizando alguns assessores que possam contribuir neste sentido.”¹⁵

Nos anos seguintes, a forma de atender a esta proposta de Estágio, em vários casos, foi engajar os novos candidatos diretamente numa base de atuação indigenista ou rural, em geral um Projeto da OPAN, contando com o acompanhamento de voluntários mais experientes.

Na Assembleia Anual da OPAN realizada em julho de 1980, em Cuiabá (MT), para onde a sede tinha sido transferida no ano anterior, o processo de

14 Relatório Anual da OPAN - 1975, p. 10-14.

15 Relatório Anual da OPAN - 1977, p. 9-12.

formação dos novos voluntários da entidade foi, mais uma vez, motivo de avaliação e nova formulação. Com dez anos de história e várias tentativas de proporcionar uma boa formação aos novos companheiros que ingressavam na OPAN, esta já tinha acumulado uma experiência significativa e estava empenhada em repensar de uma forma mais densa a questão.

Para tanto, no início da Assembleia foi organizado um Grupo de Trabalho, com a tarefa de formular, até o final do evento, uma nova proposta de Estágio. Esta foi apresentada, debatida em plenária e aprovada nos seguintes termos:

“1ª etapa: curso de habilitação, a ser feito em Cuiabá, com a duração de 3 meses, visando sobretudo uma boa preparação teórica dos estagiários.

2ª etapa: experiência numa base de trabalho indigenista, também por 3 meses, ao fim da qual o estagiário engajará mais definitivamente num Projeto.

O que há de novo nesta proposta, é o tempo de estudos intensivos a serem feitos nos 3 meses em que os estagiários permanecerão em Cuiabá. Foi, inclusive, aprovada uma lista de 10 temas a serem abordados neste tempo de estudos. O período de Estágio em Cuiabá também será muito importante como experiência de vida em grupo, que deverá ser avaliada continuamente, para que todos tenham melhores condições de realizar um trabalho de equipe, no futuro Projeto que assumirem”.¹⁶

Os dez temas que passaram a constituir o currículo do Estágio foram os seguintes: 1. História dos povos indígenas no Brasil; 2. Política indigenista; 3. Antropologia; 4. Educação indígena; 5. Realidade brasileira; 6. Legislação indigenista; 7. Noções de Enfermagem; 8. Linguística; 9. Economia indígena; 10. Missiologia. Além dos temas de estudo, passaram a fazer parte do Estágio duas capacitações práticas: Natação e Treinamento de Mato.

Vários assessores foram mobilizados para orientar os estudos de cada um

dos temas programados. Nos primeiros anos (1980-1984), quase todos eram membros da OPAN ou profissionais amigos da entidade residentes em Cuiabá. A partir de 1985, além desses, a OPAN passou a contratar profissionais de outras unidades da federação, especialmente qualificados em áreas de conhecimento importantes para a atuação da entidade, atendendo a uma crescente exigência de qualificação dos novos voluntários. Perto da sede da OPAN foi alugada uma casa para moradia dos estagiários, que passaram a receber da instituição uma ajuda de custo para sua manutenção básica.

O formato de Estágio organizado na Assembleia de 1980 se mostrou consistente e se manteve estável nos anos seguintes, com as necessárias adaptações que novas experiências foram sugerindo. Até certo ponto, a trabalhosa busca por uma boa relação entre teoria e prática, por uma organização satisfatória dos estagiários como equipe, por um currículo que atendesse as expectativas da OPAN, encontrou uma formulação institucional satisfatória, pelo menos até que novos desafios viessem a exigir outras ideias e posturas, adequadas a novos tempos e contextos históricos.

Dentre os vários colaboradores que contribuíram na formação dos voluntários da OPAN, ao longo dos primeiros 15 anos da entidade, cabe destacar o importante papel desempenhado inicialmente pelo Centro de Orientação Missionária (COM), sediado em Caxias do Sul (RS), e posteriormente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com sede em Brasília (DF).

A formação indigenista, 1989-2010

Thelia Pinheiro¹⁷

A defesa de uma formação indigenista fundada na ética, no respeito à dignidade e na crença da possibilidade da autonomia das populações indígenas

16 Relatório Anual da OPAN - 79/80 OPAN, p. 6-7.

17 Psicóloga, coordenou o setor de formação da OPAN de 1989 a 2010.

nos levou a tomar como base educadora alguns princípios defendidos por Paulo Freire, norte e fundamento para o processo de formação indigenista da OPAN no período de 1989 a 2010.

O foco encontra-se em propiciar aos indigenistas a vivência de práticas que permitam o entendimento das sociedades como a fonte e o destino dos conhecimentos a que se dedicam em seu processo formativo para, assim, se entenderem como participantes e condutores das relações em que vivem. O sentido é carregar na ação indigenista os princípios de autonomia e de vinculação entre os saberes teóricos e a vida para que não se instaure uma aparente, mas irrevel, dicotomia.

Segundo Freire, “o ato educativo deve ser sempre um ato de recriação, de re-significação de significados. O método visa à libertação e autonomia. Essa autonomia não se dá somente no campo cognitivo, mas acontece essencialmente nos campos social e político” (FREIRE, 1997). Orientado pela filosofia freireana, o Projeto de Formação Indigenista da OPAN contemplou uma prática com base no respeito pelas cosmovisões próprias de cada etnia, na conquista da autonomia e na dialogicidade enquanto princípios metodológicos. O pensar crítico e libertador que permeou o processo de formação indigenista nesse período faz acreditar ser possível unir as pessoas numa sociedade com equidade e justiça. Esse processo de formação apontou para a construção de novos paradigmas filosóficos e políticos e constante recriação da *práxis* indigenista da OPAN. Portanto, tinha como princípio a politicidade do ato educativo em todo o seu desenvolvimento.

Segundo Harmon, a pedagogia proposta por Freire é fundamentada numa antropologia filosófica dialética, cuja meta é o engajamento do indivíduo na luta por transformações sociais (HARMON, 1975, p. 89). Para a OPAN, toda ação indigenista há de ser uma ação pedagógica, portanto, uma ação transformadora. Sendo assim, a relação pedagógica necessitava ser, acima de tudo, uma relação dialógica. Compreendendo que toda ação indigenista é uma ação pedagógica, cada pessoa, cada grupo envolvido na

ação pedagógica dispõe em si próprio, ainda que de forma rudimentar, dos conteúdos necessários dos quais se parte. O importante não era transmitir conteúdos específicos, mas despertar uma nova forma de relação com a experiência vivida. Portanto, antes de qualquer coisa, é preciso conhecer o povo. Conhecê-los enquanto indivíduo inserido num contexto social de onde deverá sair o “conteúdo” a ser trabalhado. Nesta perspectiva, o relacionamento entre equipes indigenistas e população indígena se estabelece na horizontalidade onde juntos se posicionam como sujeitos do ato do conhecimento. Elimina-se, portanto, toda relação de autoridade, uma vez que essa prática inviabiliza o trabalho de criticidade e conscientização. Aprender a problematizar significava muito mais do que tão somente executar os passos de uma técnica, pois, a metodologia da problematização permite que ocorra uma transformação do sujeito que dela participa e é voltada para a transformação e conscientização dos direitos e deveres do cidadão. Esta foi a época dos Movimentos Indígenas e, para tanto, os indigenistas deveriam estar preparados para atuar em consonância com a luta dos direitos indígenas e reconhecimento de suas sociedades como diferenciadas da sociedade nacional. Por isso, um dos principais critérios do processo de seleção de novos indigenistas para atuar junto a estas populações era o de pessoas provindas com experiência em movimentos sociais.

“Não junto a minha voz à dos que, falando em paz, pedem aos oprimidos, aos esfarrapados do mundo, a sua resignação. Minha voz tem outra semântica, tem outra música. Falo da resistência, da indignação, da “justa ira” dos traídos e dos enganados. Do seu direito e do seu dever de rebelar-se contra as transgressões éticas de que são vítimas cada vez mais sofridas” (FREIRE, op. cit., p. 113-114).

Ainda nesta época, o processo de formação indigenista da OPAN caracterizou-se como uma atividade fomentadora da reflexão crítica nas comunidades, entendendo ser este o canal que amplia a relação destas com a própria realidade social e a vida concreta das pessoas. Nesta perspectiva,

foi possível fomentar a formação crítica das futuras equipes indigenistas comprometidas com os princípios filosóficos e ideológicos da OPAN. Assim, pretendeu-se que a formação indigenista deveria adequar-se às realidades e necessidades das várias etnias acompanhadas pela OPAN.

Transformar a teoria em prática é um desafio, pois isto exige um processo de permanente reflexão crítica entre os indigenistas e as comunidades. Para isso, a principal orientação de estratégia no processo formativo deste período era que os indigenistas se mantivessem em permanente atitude de “escuta” junto às populações com quem se relacionavam. Nesta época a OPAN já afirmava o aprimoramento da “escuta” como um instrumento de alta qualificação e resolutividade junto às populações e, portanto, uma orientação inserida em seu processo formativo. Neste contexto, a OPAN defendia que a organização do trabalho dependia do saber ouvir, para obter uma gestão de qualidade nas ações indigenistas. Portanto, o saber ouvir era condição *sine qua non* para a efetiva atuação ética e política no que tange à efetivação das ações indigenistas junto às comunidades. Pois, a escuta pode ser utilizada como ferramenta das equipes e gestão para melhorar e transformar processos de trabalho e de relações entre profissionais indigenistas e comunidades. Afirma, portanto, a importância do “acolhimento” e espaço para escuta entre os sujeitos que são partes de um mesmo processo de trabalho.

Anos mais tarde, precisamente em 2004, o Ministério da Saúde cunhou a expressão “Escuta Qualificada”, lançando o documento: A Política Nacional de Humanização (PNH) do Sistema Único de Saúde (SUS), no qual elenca entre seus princípios, a escuta qualificada. O processo formativo da OPAN já orientava suas equipes indigenistas para a atenção desta estratégia, onde, segundo o Aurélio: “Escutar: dar atenção a; tornar-se atento para ouvir”. Estas definições para escuta refletem que dar ouvidos ao outro é preocupar-se com aquilo que ele expõe, seja por motivo de alegria ou de tormento, compreender e apreender o que o outro está dizendo. Parte-se do princípio que quando as pessoas se sentem ouvidas, elas tendem a mudar suas atitudes em relação

a si próprias e em relação aos outros, é uma forma de estimular mudanças necessárias. A escuta qualificada é uma ferramenta gerencial que auxilia na melhor condução dos processos, visto que dará um panorama da compreensão e sentimento dos envolvidos no processo. É uma prática que requer habilidade, um olhar diferenciado para as situações particulares, em que evidenciam o trabalho conjunto, compartilhado, de transferência de informações e a valorização do profissional indigenista pelo acolhimento.

“Escutar sensivelmente significa esvaziar-se de nós mesmos para que possamos reconhecer o outro na sua singularidade” (Coelho, 2009, apud CERQUEIRA, 2011).

Foi nesta direção que a preparação dos atores envolvidos no processo de formação indigenista da OPAN propiciou uma gestão social mais participativa e solidária, adequando as ações/intervenções à ambiência social e cultural local por meio do acolhimento saudável e da escuta em seus processos de trabalho. Pode-se concluir que os procedimentos de gestão social, aqui especificamente a ferramenta de escuta, referem-se às competências necessárias, às habilidades, aos saberes e às posturas/attitudes fundamentais para a eficácia funcional e institucional nos processos de trabalho indigenista da OPAN durante este período, além de um novo alinhamento estratégico e de delimitação de planos de ação institucional. Para tanto, a escuta sensível tem a capacidade de produzir sujeitos melhores, mais capazes de suportar a existência em panoramas mais heterogêneos, nos quais a expressão do humano como força social e política é mais diversa.

“A maneira mais básica e poderosa para se conectar a outra pessoa é escutar. Talvez a coisa mais importante que podemos dar uns aos outros é a nossa atenção. Um silêncio amoroso muitas vezes tem mais poder para curar e para se conectar do que as mais bem-intencionadas palavras” (Rachel Naomi Remen).

Creio que a OPAN, nessa época, lançou as bases do que se chama, atualmente, de Educação Intertranscultural: “aquela que tem como ponto de partida as

relações humanas que se estabelecem nos vários espaços de convivência sociocultural e socioambiental, mas respeitando e valorizando as diferentes diferenças e as múltiplas semelhanças culturais, sociais, étnicas, econômicas, políticas, ambientais, geracionais, afetivo-sexuais, de gênero, entre outras, superando dicotomias históricas, negadoras dos próprios direitos e dos valores humanos” (PADILHA, 2008, p. 30).

A partir das reflexões sobre a demanda cultural e cosmovisões próprias de cada etnia, verificou-se que era preciso abrir um espaço e um tempo para a acolhida. Isto é, a atividade indigenista não deveria tornar-se um exercício mecânico, seguindo técnicas simplesmente ligadas às propostas dos Projetos de Trabalho. Haveria de ser permitido ao outro tornar-se um agente de sua própria transformação, entendendo que nesta relação recíproca de troca com o outro é possível a desconstrução e construção constantes de sua realidade. Portanto, ter o acolhimento como balizador das práticas indigenistas e colocar a pessoa como centro da atenção implicava na incorporação de outros saberes para além dos instaurados nas ações indigenistas da OPAN. Assim, deve ficar claro que mesmo estes saberes não são suficientes para dar conta da singularidade do encontro entre sujeitos, em função de suas subjetividades. Para tanto, era fundamental reconhecer clara e explicitamente a responsabilidade e o livre-arbítrio dos cidadãos indígenas em definir a conduta que lhes convém em relação à própria construção de sua realidade. Convidar os indígenas para a discussão e valorizar a participação coletiva eram pontos essenciais nesta dinâmica de transformação da realidade de acordo com suas próprias cosmovisões. Portanto, não esperando que as informações modelassem o comportamento do outro, pelo contrário, é o diálogo entre os sujeitos que caracteriza a ação educativa propriamente dita.

Os novos desafios da formação indigenista, 2010-2018

Lola Campos Rebollar¹⁸

Não é possível pensar na formação indigenista sem levar em conta o contexto político a partir da hegemonia neoliberal e a posterior crise de 2008; o novo papel das ONGs junto ao terceiro setor; o protagonismo dos povos indígenas e sua capacidade de articulação e representação; as atuais linhas de financiamento que levam a uma demanda de perfis profissionais mais técnicos; a grave crise climática mundial e o impreterível diálogo entre o nível local, regional, nacional e internacional.

Como sabemos, a questão do “desenvolvimento”, no sentido de crescimento econômico, produção, consumo e geração de renda, ganha cada vez maior protagonismo nos investimentos públicos e privados e nas próprias demandas indígenas. Surgem novas propostas financiáveis (pelo governo, empresas privadas e organismos internacionais) para as ONGs, como por exemplo, a construção de cadeias produtivas ou o mercado para redução de emissões de carbono.

Esses fatores e outros provocaram grandes transformações no interior de organizações não governamentais vindas da luta pela democratização do país. A OPAN não foi uma exceção. Tínhamos o desafio de reestruturar a organização e, certamente, o processo formativo da OPAN sofreu, dentro desse cenário, uma crise inevitável, no sentido de discorrer durante algum tempo entre “o velho” que não acaba de morrer e “o novo” que não acaba de nascer.

Isto nos forçou a um diálogo interno, por vezes, difícil. Se, por um lado, puxada por indigenistas que tinham participado do processo formativo da OPAN das últimas décadas, continuava a existir em 2010 a demanda pelo

18 Pedagoga, mestre em Educação pela UFMT, doutora em Educação pela UFF. Desempenhou a função de coordenadora técnica da OPAN de 2009 a 2017. Atualmente integra o Programa Mato Grosso da OPAN.

modelo de formação nos mesmos padrões já consagrados, ou seja, com um curso de no mínimo 15 dias, com currículo exigente e específico, com acompanhamentos de campo etc., por outro, a realidade impunha limitações importantes quanto a esse tipo de proposta. Uma delas era o fato de que as formas antigas de financiamento, que garantira insumos e recursos humanos para esse modelo, deixara de existir.

A nova lógica de projetos, cada vez mais complexos e especializados, encurtou os tempos de estudo e reflexão, até mesmo para abrir espaço na agenda das equipes para cursos longos e intercâmbios, como era de praxe. Ao mesmo tempo, as demandas ligadas aos projetos começaram a exigir perfis mais especializados, pessoas “prontas” para entrar em ação, com uma clara demanda nas áreas das ciências naturais (biólogos, agrônomos, agroflorestais), em certa medida, deslocando para o segundo plano a área de humanas (pedagogia, ciências sociais, antropologia), carro chefe nas décadas anteriores.

Além de modificar o tipo de seleção de pessoas, as demandas formativas das novas intervenções estavam agora relacionadas a cursos técnicos, como geoprocessamento, segurança da informação, uso de GPS, drones etc., e a área administrativa, devido à crescente estrutura burocrática. Também, se fizeram mais presentes as inquietações acadêmicas dos jovens indigenistas, desejos de mestrados e doutorados, escrever artigos ou participar de congressos e especializações.

Desta forma, foi necessário realizar mudanças em vários níveis na OPAN, incluindo aqui a questão formativa, porém, com o desafio de preservar integralmente a ação indigenista, sem sucumbir a uma assessoria pragmática e despolitizada. A reflexão e a redefinição de objetivos institucionais tornaram-se assim fundamentais. Nesse sentido, trabalhamos durante dois anos (2013 a 2015) um novo plano estratégico, com apoio da Embaixada da Noruega e, definimos três objetivos centrais: fortalecer os processos organizativos internos e a capacidade de articulação e interlocução dos povos indígenas; ampliar e qualificar iniciativas de garantia e gestão dos povos indígenas sobre suas

terras de ocupação tradicional; fortalecer os direitos indígenas e influenciar positivamente as políticas públicas que afetam os povos e territórios indígenas.

Para fortalecer a intervenção regional, a OPAN se reorganizou sob a forma de programas, dois deles com critério geográfico, Amazonas e Mato Grosso, e um de caráter transversal, o Programa de Direitos Indígenas, Política Indigenista e Informação à Sociedade. Os programas ganharam maior autonomia, com próprias coordenações e dinâmicas, ao amparo do guarda-chuva estratégico construído coletivamente. A dinâmica dos novos apoios financeiros nos permitiu aumentar as equipes, criar um setor de comunicação, um setor administrativo e, melhorar nossa infraestrutura.

Entre idas e vindas, na Assembleia de 2013 aprovamos algumas fases da formação indigenista, sem perder a perspectiva de uma formação permanente, onde todos “educam e são educados”, tanto no espaço institucional, como junto aos povos indígenas. Esse desenho tem um primeiro momento que se ocupa dos recém-chegados. Acolhê-los, mas, também, situá-los em relação ao papel e objetivos políticos da OPAN, e fazê-los vivenciar, na medida do possível, valores e *modus operandi* da instituição. É importante destacar que a OPAN preserva um bom nível de governança horizontal, que exige das pessoas envolvimento e iniciativa que vai muito além da execução dos projetos.

Realizamos esta acolhida através de um jogo grupal que chamamos “Bakté”. O *bakté* é um cesto xavante usado para carregar a criança e para a coleta de frutos e sementes etc. Neste caso, serve para representar uma ferramenta de cuidado e de acolhida dos novos membros do grupo. O jogo do Bakté tem um caráter ao mesmo tempo individual e coletivo, no qual os recém-chegados são levados a entender, não só racionalmente, mas vivencialmente, o trabalho e *modus operandi* da OPAN. Além de nossa história, de nossos ideais, também os valores e atitudes que são necessários nessa caminhada. Eles poderão assim descobrir quem é essa OPAN na qual estão chegando. Metodologicamente, é pesquisa e movimento; não depende apenas de um, mas de todos e cada um; não está restrito a uma sala, abrange múltiplos espaços (quintal, biblioteca,

cozinha, parceiros) porque somos um corpo orgânico, que se interrelaciona permanentemente em todos os níveis; não está restrita a poucas pessoas, mas aberta a interagir com muitos, pois todos, funcionários ou não, estamos em processo formativo permanente e, todos podemos contribuir desde a nossa experiência e usufruir desde a perspectiva do outro; não apresenta respostas, mas propõe questões, porque temos o desafio permanente de descobrir juntos, e estimular a curiosidade e criatividade; não é só teoria, mas *práxis* (teórico x prática) por isso, é de igual importância fazer um almoço, ler um texto, conversar com o outro, assistir um filme, ou escrever um diário; não é monocromático, usa várias linguagens colocando à disposição fontes de oralidade, textos acadêmicos, técnicos, literários, áudios e audiovisuais; é uma proposta propositalmente “tensa”, no sentido de ter um volume grande de desafios para desenvolver em pouco tempo, o que certamente pode gerar cansaço, stress, etc. que não se superam se não houver uma boa organização do tempo, humor e cooperação no grupo. Como jogo recria essas condições precisamente para avaliarmos a capacidade individual e coletiva de enfrentar essas circunstâncias. A avaliação individual e coletiva é realizada por todos.

Outro momento é a inserção na equipe onde os novos membros irão trabalhar, garantindo subsídios teóricos para conhecer e dar alguns passos na “escuta/diálogo” junto a cultura indígena e a realidade local. Aqui o papel dos companheiros, assessores e coordenações se torna indispensável.

Incorporamos, na rotina institucional, encontros semestrais de Planejamento, Monitoramento e Avaliação (PMA) em que participam todas as equipes de base e colaboradores. O PMA vai além da dimensão operativa, pois aqui se realizam análise de conjuntura, se compartilham e refletem as metodologias, lacunas e desafios e se trazem as avaliações realizadas com os povos indígenas. Ao mesmo tempo, é um momento para desenvolver minicursos que surgem a partir de demandas específicas. Sempre que possível incentivamos a presença de pessoas mais experientes junto às equipes, principalmente nas áreas de antropologia e pedagogia. Por último, a OPAN tenta apoiar a participação de seus membros

e dos próprios indígenas em fóruns e eventos diversos, fortalecendo a reflexão teórica e crítica, e o diálogo entre a esfera local, regional e nacional.

Nestas rápidas pinceladas, considero que o maior impacto e um dos maiores desafios hoje é não sucumbir à aceleração dos tempos e ao controle externo dos mesmos. Todos sentimos necessidade de dispor de mais tempo para mergulhar no conhecimento das culturas, na troca com o outro, na reflexão dos passos que vamos dando; entretanto, nos encontramos num redemoinho que, por vezes, nos arrasta e nos faz cair em contradições e esgotamento. O perigo é sempre perder a dimensão política-pedagógica e transformar-nos em fazedores mecânicos de atividades seguindo, apenas, as trilhas marcadas pelas agências de financiamento e organismos públicos.

Um bom trabalho na OPAN não passa e não pode passar apenas por atingir os resultados esperados do projeto X ou Y. Há outra camada por baixo, sustentadora e de grande valor na história da OPAN, segundo a qual se há de alcançar a capacidade dos verdadeiros “diálogos”, se queremos contribuir para a transformação da sociedade, em direção a “um projeto comum”, democrático e respeitoso com a diversidade, no qual também se inserem outros grupos da sociedade civil brasileira (Povos Indígenas, Quilombolas, Feministas, Movimento Negro, Sem Terra, Sem Teto etc.). A reflexão política e filosófica se torna, portanto, ferramenta indispensável no processo pedagógico do indigenista da OPAN. A reflexão requer tempo, e o controle desse tempo requer poder sobre nós mesmos. Nesse árduo desafio estamos!

Bibliografia

- ABONG. 2005. Ações das ONGs perguntas e respostas. São Paulo: ABONG.
- CERQUEIRA, T. C. S. (org.). 2011. (Con)Texto em escuta sensível. Brasília: Thesaurus.
- FREIRE, P. 1997. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra.
- HARMON, Maryllen C. 1975. Paulo Freire: implications for a theory of pedagogy. Tese de doutorado. Boston: School of Education, University of Boston.
- MONTAÑO, C. 2017. Contraponto. Entrevista. Disponível em <http://www.uerj.br/arq_comuns/Contraponto_2007.1.pdf>.
- PADILHA, Paulo Roberto. 2008. Educação em direitos humanos sob a ótica dos ensinamentos de Paulo Freire Revista Múltiplas Leituras, v.1, n. 2, p. 23-35.
- QUIJANO, A. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". Perú Indígena, vol. 13, no. 29, Lima.
- REBOLLAR, M. D. C. 2016. O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000. Cuiabá, EdUFMT.

OUTROS ESCRITOS

Verenilde Santos Pereira¹⁹

1969: último ano de uma década marcada pela euforia da chegada do homem à lua, pelo desespero das guerras, como a do Vietnã e a dos Seis Dias, pela construção do muro de Berlim e pela agitação de movimentos da contracultura. Em meio a tantos acontecimentos, reinava certa esperança revolucionária provocada por segmentos alternativos que gritavam contra tantas barbáries. Havia os hippies que pregavam a paz e uma nova forma de amor. Havia o tropicalismo brasileiro e o blues entoado pela voz de Janis Joplin, ecoando a tristeza dos negros e marginalizados. Havia as rebeliões estudantis, como a de Maio de 68, o movimento feminista e o efeito da pílula anticoncepcional, havia as campanhas pelos direitos civis e o clima de revolta provocado pelo assassinato de Martin Luther King. Naquela agenda fervilhante estavam ainda a opressão dos colonizadores, os confrontos raciais, o temor de uma guerra nuclear, o surpreendente progresso tecnológico e os prenúncios do que previra Marshall McLuhan: o mundo transformado numa aldeia global.

Embora pouco conhecida pela sociedade brasileira, também estava nesse contexto a questão indígena no Brasil, inscrita na seção tenebrosa dos

¹⁹ Jornalista amazonense, escritora, autora da tese de doutorado intitulada "Violência e singularidade jornalística: o 'massacre' da Expedição Calleri". No início dos anos 1980 atuou no Projeto Pauini (AM), da OPAN, junto aos Apurinã e seringueiros.

acontecimentos mundiais. Com efeito, as condições para o extermínio dos povos indígenas estavam dadas há muito. Para uma ideia dessa realidade, apesar do caráter sensacionalista, bastaria um mapeamento das matérias jornalísticas daquela década. Divulgadas sem contextualização, as notícias, de maneira geral, reforçavam no imaginário popular os estereótipos rotineiros: índios ferozes, violentos e perversos; ou então, signos do atraso que a modernidade tardia do país necessitava eliminar. Além disso, havia a questão das terras tradicionais que eles ocupavam, a serem esvaziadas para a implantação dos grandes projetos e empreendimentos do regime militar. Até então, a Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão oficial do Estado responsável pela política indigenista, e a Igreja Católica, cujas missões se empenhavam secularmente na catequese e civilização dos índios, eram as duas maiores instituições que atuavam junto a esses grupos. Além destas, umas poucas instituições missionárias cristãs, de índole fundamentalista, se instalavam nas aldeias indígenas a pretexto de estudar a língua e traduzir a Bíblia.

Cabe aqui sublinhar certas características do regime militar de 1964, em vigor no país quando da fundação da OPAN: censura, repressão, tortura e assassinatos políticos, aliados ao etnocentrismo e ao racismo endêmico da sociedade envolvente. Os povos indígenas se encontravam, assim, duplamente sujeitados e silenciados. Nesse contexto, as arbitrariedades recaíam também sobre os que se sensibilizavam com a realidade dos grupos marginalizados, impedidos de relatá-la por uma censura de caráter totalitário. Decretado em dezembro de 1968, o Ato Institucional n. 5 (AI-5) concentrou ainda mais os poderes no Executivo, suprimindo as garantias constitucionais da população civil.

Sem permissão para viver sua própria vida ou decidir sobre seu destino, os povos indígenas eram ainda aviltados pelos efeitos do “milagre econômico”. A obsessão desenvolvimentista não levava em conta os sujeitos implicados em seus projetos faraônicos. Afora as vozes isoladas de sertanistas, jornalistas, antropólogos e padres, entre outros, a rigor, não existia à época

um indigenismo articulado, capaz de sustentar a reversão desse quadro dramático através de ações alternativas.

A OPAN surge, então, com a proposta original e singular de provocar uma imersão profunda de seus participantes na vida e na realidade dos povos indígenas – é o que, no quadro conceitual do cristianismo, significa a encarnação. Conceito essencial para a Igreja Católica, do latim *carnare*, fazer-se carne, a encarnação surgia como um novo paradigma de atuação junto a esses povos. Com isso, a proposta da nova entidade demandou uma espécie de mergulho profundo e intenso de seus integrantes no cotidiano das aldeias, invertendo as relações etnocêntricas do “branco” civilizado e superior que ensina aos índios subordinados. Mesmo com as limitações dessa proposta, os opanistas se aliaram com vários grupos étnicos na árdua luta pelo direito às terras usurpadas e não demarcadas; os voluntários leigos envolviam-se na assistência à saúde e educação, na preservação da cultura. À época, os povos indígenas não dispunham de estratégias de defesa solidificadas em associações ou organizações, sequer promoviam encontros ou assembleias. O que fica claro no depoimento de Ivar Busatto, indigenista que, desde o início da década 70, vivenciou as transformações da entidade e seus impasses durante essas cinco décadas. Sobre a situação dos povos indígenas à época, ele disse:

“Os índios não tinham voz, não tinham espaço, não tinham participação política de forma alguma. Ou eram comandados, pouco antes pelo SPI, ou eram comandados pelas missões, ou atropelados pelas frentes de expansão. Ou simplesmente eram atropelados pela Funai comandada por generais, que tinha um papel importante naquela conjuntura política, justamente de abrir espaço, assim como o SPI, de ‘amansar’, ‘amansar’ Kaingang, ‘amansar’ Xokleng e outros povos. A Funai estava se colocando como ponta de lança, para que os índios que estavam no caminho do desenvolvimento, do chamado milagre econômico comandado pelos militares, fossem afastados. Os generais que estavam na Funai tinham o papel de

permitir ou favorecer as frentes de contato com alguns povos que ofereciam resistência, como é o caso dos Parakanã, dos Waimiri-Atroari, dos Wai-Wai, dos Nambikwara, Arara, Xikrin e inúmeros outros. Esses povos, ainda livres, eram imediatamente retirados de seus espaços tradicionais para que os projetos continuassem em andamento. A OPAN chega num momento em que era importante tomar uma posição clara de denúncia do processo de genocídio que estava ocorrendo. Havia dezenas de povos em iminência de serem dizimados, como os Nambikwara, os Arara, os Parakanã... Duas questões eram muito importantes naquele momento: construir uma possibilidade clara, evidente e transparente para que essas populações tivessem oportunidade de voz; e criar na sociedade nacional um espaço, uma abertura para essas sociedades distintas, com modos de vida e culturas diferentes... Era necessário um trabalho com muita perspicácia e organização, com pessoas que tivessem o compromisso sério de acompanhar grupo por grupo, de oferecer assistência médica, fidelidade, companheirismo e solidariedade que permitissem que essas sociedades não desaparecessem fisicamente e não perdessem seus vínculos culturais históricos com seus espaços sagrados.”

A OPAN, nos primeiros anos, era uma entidade com forte influência missionária jesuítica. Seus integrantes haveriam de remodelar ideias e práticas para alcançar um indigenismo alternativo que fosse combativo. Além dos aspectos negativos da política indigenista oficial, que levava ao extermínio das populações indígenas, os opanistas precisaram contrariar formas e relações retrógradas de algumas prelações às quais estavam ligados. Seguir as trilhas da encarnação significava desvincular a “evangelização” de seu caráter colonialista para compreender as crenças, os valores, a religiosidade dos indígenas, convivendo com outras línguas, símbolos, linguagem. Em sua nova interpretação, a evangelização traduzia-se num ato político, numa expressão da proximidade com o cotidiano desses povos, rompendo assim

aspectos arraigados da história da colonização.

Como sinais externos dessa cumplicidade, os jovens opanistas no final do século passado voltavam das aldeias com os cabelos cortados como os dos Enawene Nawe, com braçadeiras e tornozeleiras dos Karajá, com adornos dos Cinta-Larga. Os riscos no corpo, com desenhos feitos de tinta de jenipapo, causavam admiração e curiosidade, mas também antipatias – porque expressavam uma escolha de algo que deveria permanecer oculto, os signos dos “vencidos”. Com suas idiosincrasias e muita ousadia, eles carregavam no corpo as marcas das experiências vividas nas aldeias, tentavam dessa maneira simbolizar o repúdio contra o odioso círculo do etnocentrismo. Mario Sergio Michalizen, que colaborou no setor de formação da OPAN em 1987, delineou o seguinte panorama:

“Deixando o Rio Grande do Sul e Santa Catarina, os primeiros jovens a adentrar a realidade indigenista não-governamental percorreram, nas carrocerias de caminhões, o mesmo trajeto dos migrantes daquela época. Os primeiros: seminaristas, congregados marianos. Em seguida, os ‘cabeludos’ do Rio de Janeiro. Eram os hippies, os ciganos, os loucos que, por ideal, por insatisfação com a realidade, estavam dispostos a se deslocar de suas terras de origem para as áreas indígenas, a fim de ali permanecerem por tempo prolongado; capazes de se despojarem de muitos dos ‘bens’ que a sociedade de consumo oferece, para partilharem o dia-a-dia da vida indígena. Ao mesmo tempo em que jovens do Sul chegavam de caminhão nas terras de Mato Grosso e Rondônia, jovens europeus também chegavam ao Brasil, em solidariedade aos ‘povos marginalizados do terceiro mundo’ e em busca de uma realidade completamente alheia à sua (...). A geração Beatles, e pós-festival de Woodstock, que buscava novas alternativas para seus sonhos, também é a que se junta aos seminaristas e membros de movimentos de igreja para compor os quadros da OPAN” (MICHALIZEN, 1993, p. 9-10).

As longas distâncias das várias regiões em que se espalhavam os opanistas aumentavam não apenas o distanciamento do mundo urbano, mas também o familiar. A troca de informações, com efeito, exigia proezas numa época sem celular, internet ou mesmo um sistema de radiofonia eficiente. Para reduzir o excesso de isolamento, a OPAN lançou o “Carapanã”, um boletim informativo que circulava apenas entre os membros da entidade – embora, a depender da localidade, podia demorar meses até chegar aos destinatários. Eram textos irônicos, críticos, divertidos, que revelam o impacto dos encontros, do espanto diante de um Brasil desconhecido ou, entre outros, de decepções com a realidade diferente do que se imaginava. Cristóforo Testa, um voluntário italiano da Técnica Voluntária Cristiana (TVC), entidade conveniada à OPAN, foi trabalhar em 1973 no Centro de Treinamento Rural de Uruará (AM), para incentivar a agricultura nas comunidades de caboclos e a regularização da posse das terras. Suas primeiras impressões assim expressam:

“As dificuldades que encontrei nesse primeiro tempo de adaptação foram: o clima quente e úmido, a linguagem usada pelo caboclo, diferença enorme entre o que ouvi sobre a Amazônia e a realidade que estou descobrindo, o ritmo lento da vida do caboclo e a mentalidade fatalista. Apesar de tudo isso, vou me aclimatando devagar. Gosto muito de estar aqui, de participar e trabalhar com essa gente...” (CARAPANÃ, 1973).

Ao “Carapanã” seguiu-se o boletim “Macaxeira”, que circulou de 1971 a 1976 – ainda que de forma artesanal, com informações e denúncias, comentários políticos e notas sobre as atividades dos Projetos, o boletim retrata o ineditismo da proposta da OPAN e as suas marcas no indigenismo brasileiro. Outras publicações internas, a exemplo dos relatórios anuais da OPAN, com dados resumidos dos Projetos, dos extratos das Assembleias anuais, das circulares enviadas pela Coordenação Nacional às equipes nas aldeias, servem-nos como uma espécie de termômetro, pois mensuram o funcionamento da entidade, a situação dos povos indígenas e o contexto político e econômico.

“Não se pode dizer como a vida é, nem como a sorte ou o destino trata as pessoas, a não ser contando a história”, é o que diz Hannah Arendt (2008) em sua obra *Homens em tempos sombrios*. Muito mais que a história cronológica da OPAN, os escritos de seus integrantes – em forma de relatórios, de boletins, de cartas pessoais ou fragmentos de diários – além da subjetividade dos autores, revelam aspectos interessantes dos bastidores do indigenismo, essa parte muito contundente, mas pouco visível do Brasil profundo.

Abel Oliveira Silva (Kanaú), que ingressou na OPAN no final dos anos 1970, traçou estas observações sobre o “perfil” dos opanistas:

“Uma imagem forte da OPAN é uma ‘galera’ jovem, idealista, buscando associar a luta contra a ditadura com um tempo de delicadeza. Ser ‘revolucionário’ no meio da poesia de morar com os índios. Lembro o caminhão do Utiriti (MT) carregado de castanhas, Rikbaktsa e opanistas com crianças, fazendo viagens intermináveis entre a Missão Utiriti e Cuiabá. Argonautas que acreditaram que ao salvar índios ameaçados pela Transamazônica enfrentavam a ditadura e aprendiam um jeito novo de andar num caminho que, sim, era novo também”.

Antes de seu ingresso na OPAN, Kanaú fazia um curso de formação política no Centro de Orientação Missionária (COM), em Caxias do Sul, que funcionava meio clandestino devido à ditadura militar. Após o estágio entre os Paresi, Kanaú trabalhou no Acre com os Kulina (Madija) do Igarapé do Anjo, no rio Envira, formulando ali um dos mais importantes trabalhos de educação indígena, o Plano Político Pedagógico de Alfabetização Bilíngue, baseado no método Paulo Freire. Na entrevista, um dos episódios de que se recordava:

“Eu estava num lago com alguns jovens Madija pescando. Eu pilotava a canoa e eles jogavam tarrafa, uma espécie de rede circular. Eles adoravam me ouvir cantar, mesmo sem saberem nada da língua portuguesa. Eu imitava Maria Betânia cantando ‘Álibi’ de Djavan. De repente, apareceu na margem do lago dois índios Madija e três policiais armados e dois civis. Um dos índios gritou no seu idioma:

- ‘É a polícia! Veio buscar Kanaú. Mas nós não vamos deixar eles levarem ele!’

Eu pensei que a revolução tivesse começado e que a gente tivesse perdido a parada. Afinal, para chegar ao Igarapé do Anjo eram dez dias de canoa à motor, subindo o rio [Envira] desde o município de Feijó, na fronteira do estado do Acre com o Amazonas. Remei para a margem do lago e eles me entregaram um envelope com uma intimação para que eu comparecesse em quatro horas na Polícia Federal de Rio Branco. Estava sendo acusado de ‘instigar a luta armada entre índios e fazendeiros do Envira’. A aldeia inteira se mobilizou para impedi-los de me levar. E eu voltei logo para o lago e continuei remando para os Madija jogarem a tarrafa, cantando: - ‘Minha vida está por um fio, mas a gente se sente feliz, “quando se tem um álibi de ter nascido ávido e convivido inválido, mesmo sem ter havido”’.

As cartas e os informes resgatam esses episódios insólitos, e também aqueles momentos corriqueiros dos indigenistas, ora solitários, ora em profunda sintonia com os indígenas ou em situações limite. Desvelam o olhar curioso e o estranhamento diante das diferenças culturais, a atitude de perplexidade com as tragédias que sucediam em muitos lugares, as alegrias triviais da vida cotidiana nas aldeias. São escritos onde os jovens se revelam com suas idiossincrasias, ousadia e espírito libertário, misturando, algumas vezes, a militância com a densidade poética; conjugam a aventura, o vigor, a alegria e a extrema capacidade de provocar a comunicação com pessoas que, muitas vezes, não falavam a mesma língua e estavam mergulhadas num mundo simbólico ainda velado. Jovens que comungavam novas crenças e devires. Alguns tão entregues, confiantes e até desprevenidos, que não percebiam as estratégias coercitivas e punitivas do poder; como se os esquemas burocráticos estatais, por exemplo, não pudessem alcançá-los na longínqua floresta amazônica. Os opanistas também produziram relevantes conhecimentos etnográficos e registraram as histórias de muitos povos indígenas. Em fragmentos de uma

ou outra correspondência, há registros de experiências singulares como esta de Letícia Santos, junto aos Kampa, no Acre:

“Machacuca, 06 de maio de 1982.

Agora é noite e eu quero falar das noites campa, que se estendem madrugada adentro, num silêncio profundo de quem perdeu a sonoridade audível para dar lugar ao mundo inaudível dos espíritos. Sentados no chão do pátio ou na paxiúba de suas malocas abertas ao tempo, eles mascam coca e fumam cachimbos. As mulheres aproveitam essas horas para fiarem algodão, que mais tarde agasalhará os corpos morenos de seus homens.

Agora, quando tem camampi (ayahuasca), o clima é outro, é outra a noite, é outro o dia. Todo dia é o preparo de sua noite: colhe-se muita coca, limpa-se o pátio, toma-se banho, penteia-se e no fim da tarde (período tão fugaz), senta-se à espera da noite. Então, ritualisticamente, religiosamente, num silêncio ainda mais sacro, toma-se aos poucos a bebida mágica. Algum tempo depois, cantam cantos bonitos, que vão entrando na gente. Às vezes dançam, noite de celestial magia, de abismal encantamento”.

Teresinha (Têre) Weber, que trabalhou de 1977 a 1982 entre os Enawene Nawe, escreveu por alguns meses um expressivo diário de campo. E o fez com tanta simplicidade que, nas circunstâncias mais cotidianas, chega a extrair descobertas extraordinárias do mundo dos Enawene Nawe. Fiar algodão para tecer saias junto com as mulheres, colher milho e mandioca na roça, preparar alimentos para os rituais, observar e rir junto com os Enawene Nawe dos pintos que nasciam, perceber a associação que faziam entre os mortos e o perigo iminente ou mostrar objetos industriais ainda inominados, são registros de um povo em determinado tempo. Antes do aprendizado das línguas, era com gestos que tentavam compartilhar algo do significado dos rituais e dos saberes de seus mundos. Em 13 de março de 1980, por exemplo, Teresinha Weber escreveu: “Ontem mostrei ao pessoal o estetoscópio e o aparelho de pressão. Não

se cansavam de admirar e perguntar quem fez e o que é esta coisa estranha que faz a gente escutar forte o coração”. Essa passagem nos faz lembrar Aureliano Buendía, personagem de Gabriel García Márquez que, diante do pelotão de fuzilamento, recordava-se de uma tarde remota em que o pai o levou a conhecer o gelo, quando o mundo era tão recente que “*muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las era preciso apontar com o dedo*”.

Eis outro trecho do manuscrito de Teresinha Weber:

“12.03.1980 - Quando voltei da roça encontrei a mulher de Ataina (minha mãe) com 39 graus de febre. Deve ser malária. Também Lolauene está com malária. De tarde dei uma arrumada nos remédios que temos aqui na aldeia.

13.03 - De manhã, como já há alguns dias, estou dando ferro e vitamina para algumas crianças anêmicas (...).

Pelas 14 horas chegam 3 meninos e 2 adultos da barragem de Uiakauina [no rio Nambikwara, tributário do rio Doze de Outubro]. Traziam uma boa quantidade de piavas. Ataina trazia uma carta de Vicente [Cañas]. Ele conta que apenas começaram a fazer a barragem [de pesca], que tem 8 homens lá e que ficará com eles para o Olouiná. O pessoal daqui ficou muito feliz com os peixes. Fizeram muito holokuarê (sopa de peixe com farinha de mandioca) (...).

15.03 - Hoje me movimentei bastante mais do que nos dias passados (...). E assim esta monotonia e tristeza que eu sentia dias atrás vai sumindo, e eu vou me reintegrando nesta vida de aldeia. O dia a dia está sendo mais normal de novo para mim. De noite chove muito. No meio da noite saem os seis homens para o terreiro e imitam gritos fortes seguidos de gemidos que parece entristecer ainda mais a noite escura que também chora. Em seguida homens e mulheres conversam animadamente nas casas.

16.03 - Cedo, pela manhã, os homens, providos de beiju, saem para o rio Camararé para fazer o sal para a festa de Yankuá. Marcaram

10 dias para voltar (...).

Pelo meio da tarde fui outra vez com as meninas buscar lenha na roça. Como fazia muito calor e eu havia enchido o meu xiri [cesta] antes que elas, fiz menção de que eu já ia indo para casa. Mas aí todas me falaram que não, que esperasse. Algumas até falaram que era perigoso pois Oloalo (mulher salumã falecida em janeiro 80) estava enterrada ali perto e que era perigoso. Também falaram em Yakailití. Qual seria a relação entre morte e perigo?

17.03 - Choveu muito esta noite passada. Poucas mulheres vão às roças. A maioria está deitada na rede, outras catam piolho de seus filhos e assim vai passando o tempo. Estamos sem nenhum homem aqui na aldeia. A não ser o Lalore, o ‘aleijado’ (...).

18.03 - Esta noite passada a jaguatirica atacou ou quis atacar os frangos (...). A alimentação nesta época é bastante mais fraca que em outras épocas. Resume-se em keterá (sopa de água da mandioca com milho e polvilho); mandioca mansa assada; milho seco assado; araruta; e às vezes alguns peixinhos pequenos e umas poucas vezes formigas, cogumelos e inhame (...).

19.03 - Chove outra vez (...). Quando comentei, hoje de manhã, com as mulheres de que em Cuiabá não tinha keterá, nem olointi, nem holokuarê e nem mahã, e que as pessoas de lá tomam muita água, elas ficaram muito admiradas e me falaram para que eu não fosse mais a Cuiabá e que tomar água não presta.

22.03 - O grilo está fazendo festa em alguns papeis que tenho aqui no armarinho de remédios. Tem muito em todas as casas. Estes dias até roeram minha saia de noite. Durante o dia sempre tem alguém que toca os grilos para sua casa. Quando cheguei no dia 7 eu trouxe semente de mamão que logo plantei atrás de nossa casa. Agora as mudinhas já estão com mais ou menos um centímetro de altura. Além de banana é o primeiro pé de fruta levado para os Salumã

[como eram então conhecidos os Enawene Nawe] (...).

Nos últimos dias está tendo um pouco mais de variedade na comida. Estamos comendo bastante cogumelos, semente de cabaça e muita araruta. A pimenta também está se tornando bem comum na alimentação depois que a redescobriram nos Myky (...).

29 de agosto de 1980. Aritaka Neton me dá algodão para fiar para a saia. Com isso aumenta a esperança de poder terminar meio logo a saia. Arikata Neton está fazendo uma rede grande de tralha. Hoje aniversário de Ivar, sinto muita saudade dele.

Pela meia tarde Lonecê vem me chamar todo alarmado dizendo que Yuinorecê Enê está passando mal e que já vai morrer. Vou logo na casa dele e verifico os sinais vitais: temperatura 40 graus, pulso um pouco acelerado, respiração um pouco tensa; está gemendo, se queixando de dor de cabeça e dor no corpo todo. Parece estar delirando, dizendo coisas sem nexos. Dou-lhe uma injeção de novalgina e dou banho de água fria. Uma hora mais tarde está mais calmo, dou-lhe a primeira dose de anti-malárico, pois ontem também teve febre. Desde a hora que cheguei para ver o doente até ele melhorar um pouco, sempre teve um curandeiro ao lado dele, curando, rezando e assistindo o que eu fazia. A casa encheu de gente para ver o doente, pois todos pensavam que ele já ia morrer. Sua mulher logo ofereceu peixe para Yakailití, que é o espírito dos mortos.

Lonecê, que é um forte curandeiro, me pede para explicar a função do termômetro. Parece que entendeu muito bem a explicação que dei, de que era para ver se a pessoa está com muita febre, se é muita febre ou pouca. Ao cair da tarde o doente já está bem melhor.

30.08 - Meu aniversário. Como eu gostaria de estar com minha família. Hoje foi o primeiro dia em que teve ritual de madrugada. Foi só cantado, sem flauta. Os homens só sentados ao redor da fogueira no terreiro. Teve também distribuição de sopa feita ontem pela sogra de Daluiare.

Walitere, ou seja, Yuiniarecê Enê está bem melhor hoje. Dou-lhe outra dose de anti-malárico. Eles me retribuem com um bom pedaço de rubafo [traíra].

Todos me perguntam a toda hora quando que Vicente vai chegar. Estão esperando ele para ir pescar Camararé para cima (...).

31.08 - Primeiro dia de ritual de madrugada e à noite. É o ritual Salumã e parece que já é em função da ida deles para as roças de milho no Juruena.

04.09 - Ontem saíram muitos homens para tirar mel. Voltaram já escuro da noite com bastante mel. Outros saíram para pescar e voltaram com pouco peixe. As mulheres continuam fiando muito algodão. E eu também. Várias estão fazendo já as suas saias. O ritual continua o mesmo: de manhã e à noite. Só ontem não teve à noite porque os principais Kauali, Lorece e Walitere voltaram tarde com o mel (...).

05.09 - Pelo meio dia me chamam para a casa de Kaiokuá. Este foi mordido de escorpião. Dou-lhe Específico Pessoa.²⁰ No ano passado por esta época foi Lolouina que passou mal por causa da mordida de escorpião. Yutiru Neton e marido Kauali oferecem de tardezinha a sopa de rubafo. São 18 panelinhas colocadas em fila no terreiro com um beiju em cima de cada uma delas”.

Em 1984, uma carta-circular enviada pela Coordenação a todos os opanistas compartilha a mensagem de Gunter Kroemer sobre os índios Suruwaha, do rio Coxodoá (AM), um grupo cujos primeiros contatos foram realizados por uma equipe mista da OPAN e do CIMI. Na expressão usada pela Coordenação, eram aquelas “*as últimas acontecimentos lá pros lados do Coxodoá*”:

“A quinta estrada vencida (por sinal um tanto difícil), a roça um mimo, mixira e caititu à vontade, ovos de tracajá fazendo banha na

²⁰ Composto fitoterápico para tratamento de acidentes ofídicos e de outros tipos de animais peçonhentos.

gente, etc.... etc... um vocabulário enorme da língua ZURUAHA, os primeiros mergulhos mais profundos no mundo cultural, sabendo agora de misteriosos sacrifícios humanos ocultos em túmulos de massa (num destes jazem 11 pessoas, que uns anos atrás juntos expiraram, bebendo veneno), de chacinas e mortes por armas de fogo (violência do primeiro contato agora tem sua explicação..), enfim um mundo que gradativamente está sendo desvendado... (ou violentado...). E no outro lado nosso desespero originário do flanco aberto do Coxodoá: o varadouro da FUNAI. Os índios Deni ex-expedicionários da FUNAI em 1983, sentem-se arrojados pacificadores dos ZURUAHA e são eles infelizmente, que levam adiante num processo que marcou toda a história dos povos indígenas do Purus; são eles agora que levam os brancos à maloca a título de passeio, de curiosidades das missões evangélicas. Assim acompanharam o pessoal de Novas Tribos de Belém, que, segundo se afirma, teriam um projeto oficializado em cada tribo. Desta entrada resultou a conquista de peças de roupa e de outros utensílios pessoais, principalmente das duas senhoras ‘linguistas’, que ali permaneceram alguns dias” (KROEMER, in: Carta-circular da Coordenação da OPAN, 24 de setembro de 1984).

A partir da experiência vivida com as populações indígenas, vários opanistas escreveram trabalhos acadêmicos, em que a OPAN aparece como a porta de entrada de seus autores no campo indigenista. Os conhecimentos e a vivência dos seus autores, ainda que sob um aparato teórico-conceitual, comprovam o valor da formação que então adquiriram. Pedro Henrique Martins da Costa Passos, com base em seus diários de campo de julho de 1997, quando estagiava entre os Enawene Nawe (MT), traz em sua dissertação de mestrado um desses momentos de imersão profunda, tão necessária entre os opanistas:

“Uma música vinha de longe, como se estivesse num sonho, afinal ainda estava dormindo. Música estranha, de um tipo desconhecido ainda para mim. Um som que se repetia, uma melodia atrás da

outra, como uma ‘fuga bachiana’ ou algo minimalista. Mas não era sonho. Abro meus olhos, devia ser umas três horas da manhã. Era julho, e as noites costumavam ser bem frias. Deitado na minha rede, preferi ficar ali ouvindo aquelas notas, tocadas não por flautas ‘yãokwa’ mas pelas flautas ‘pã’. Era a primeira vez que ouvia a música do [ritual] Lerohî. A maioria dos homens estava no pátio interno da aldeia. Como no Yãokwa, tocavam para os yaikariti, mas de um modo completamente distinto. Notas curtas, não havia sons graves. Enfim, minha curiosidade e desejo venciam aquela preguiça gostosa de ficar dentro da rede. Saí de casa, mas fiquei acocorado na porta de entrada. Uma senhora logo me trouxe uma cuia de keterá. A música seguia seus passos em fuga, se repetindo. Não havia quase pausas, pois quando uma flauta parava, sempre havia outra, e mais outras continuando a fazer soar notas. O keterá bem quente já espantara o frio. Era bom demais estar ali. Vendo e ouvindo os Enawene Nawe, imersos naquele importante acontecimento social. Naquela celebração, que organizava a vida, o cosmo, e acalmava os espíritos dos antepassados.

O Lerohî se repetiria a cada noite e a cada dia. Com todos os clãs participando através de um revezamento muito complexo, o qual não tenho condições de explicar. Seria preciso acompanhar todas as sequências rituais, durante todos os dias, anotando todos os nomes de cada participante e seus respectivos clãs. Tarefa meio que impossível para cada participante da equipe. Não somos pesquisadores e ainda não há tempo ou mesmo energia para isso. Mas, na convivência com os Enawene Nawe lá na aldeia Matodokodakwa, aos poucos, ia ficando claro para mim, o significado de tudo aquilo. Já conhecia as músicas típicas para cada fase do ritual. Para cada ritual um repertório próprio, extremamente diferenciado” (PASSOS, 2005, p. 75-77).

Com igual intensidade, a avaliação crítica e os resultados dos trabalhos da

OPAN sempre se fizeram presentes. Doze anos após sua criação, por exemplo, numa circular com informações sobre os Projetos, datada em 18 de agosto de 1981, os coordenadores Ivar Busatto e Arlindo Leite alertam enfaticamente, “*a título de memória histórica*”, sobre a necessidade de se ir “*às raízes da nossa opção de vida tanto a nível pessoal quanto a nível de OPAN*”:

“Depois de vários anos de caminhada na OPAN, chegou-se a um ponto em que é necessário amarrar com maior clareza as razões, os motivos, o próprio sentido de estarmos empenhados na causa do oprimido, mas particularmente, na luta indígena. Se não tivermos uma lucidez maior a esse respeito, a gente acaba caindo, com o correr do tempo, num esvaziamento, numa superficialização, tanto pessoal quanto em termos de organização. (...) Que motivos me levaram a este trabalho voluntário? Que razões fortes me sustentam pessoalmente na luta? Como ficam em tudo isto, minhas aspirações e minhas questões pessoais? Quais são as dificuldades e barreiras pessoais que dificultam meu engajamento? Por que decidi trabalhar num grupo de companheiros, numa Organização? Por que numa organização ligada à Igreja? (...) Onde queremos chegar, como OPAN, com nosso engajamento indigenista? A OPAN é de fato um grupo de companheiros ou um ajuntamento de Projetos? Quais são os pontos concretos de referência de nossa ‘política indigenista’, no contexto do país?” (Coordenação da OPAN, “Circular”, Cuiabá, 18 de agosto de 1981, p. 11).

Nas décadas seguintes, as demandas indígenas foram intensificadas e ampliadas. E, claro, as publicações da OPAN se multiplicaram, seus integrantes palmilharam vários outros gêneros de discurso, e agora são divulgadas no padrão das novas tecnologias da multimídia, repercutindo as ações e os resultados de seus Projetos. Entretanto, na pequena biblioteca de sua sede, em Cuiabá, remanescem alguns cadernos amarelados pelo tempo, marcados com resíduos do mundo dos Suruwaha, dos Enawene Nawe, de tantos outros

povos que acolheram os opanistas, por uma ou outra razão. Os preparativos da viagem às aldeias, a ansiedade da espera para navegar pelos rios amazônicos, a chegada nas aldeias, a saudade da família, as interrogações para as quais não se encontram respostas, estão nesses escritos. E, também, ali se inscrevem as memórias da violência contra os povos indígenas e as conquistas que significaram as várias demarcações de suas terras.

Em meados de 1988, Pedro Dias Correa, então estagiário no Projeto Zuruaha, anotou em seu diário assuntos corriqueiros, como os que foram tratados na reunião de avaliação, em Manaus (AM): as melhorias na casa de apoio da equipe no Amoá; a necessidade de um novo aparelho de radiofonia; a próxima viagem de Gunter Kroemer para a Europa, com o objetivo de providenciar nova remessa de remédios e recursos para vacinação e campanhas de saúde no entorno do território indígena; e o assassinato de uma família de um povo indígena ainda isolado, os Hi-Marimã do alto Tapauá. Algumas semanas depois, discorre sobre a chegada em Lábrea (AM) do indigenista José Bonotto, então vinculado ao CIMI-Acre. Bonotto, o cacique Apurinã Agostinho Mulato, seu filho Brasil, o Jamamadi Daniel e o estagiário participariam de um levantamento das terras indígenas Jarawara e Paumari, no médio Purus, ameaçadas de redução por assessores militares do Conselho de Segurança Nacional. Até a aguardada viagem aos Suruwaha, onde Pedro iniciaria o seu estágio, passaram-se quase três meses; chegando lá, ele recolheu detalhes etnográficos valiosos sobre um povo indígena praticamente sem contato com a sociedade envolvente:

“Hoje daremos início a nossa entrada para a maloca Zuruahá (...). No dia 24 de agosto saímos de Lábrea, logo após o almoço, baixando o rio Purus e encontramos o frei João no rio, o barco do frei João estava com a palheta quebrada. Chegamos em Canutama no dia seguinte à noite. E no dia 26 ficamos em Canutama consertando algumas coisas do barco sem muito sucesso, pois o gerador pifou. Viajamos à tardinha e chegamos na boca do rio Tapauá no dia seguinte.

No dia 28 entramos no rio Tapauá e encalhamos o barco duas vezes. Nos dias seguintes passamos no rio Cuniuá e chegamos na casa do Mestre, compadre do Gunter, no dia 01/09/88, dia do meu aniversário. Passamos dois dias lá organizando as coisas para trazer na canoa, pois o barco não podia subir o Riozinho nesta época do ano. Na canoa não coube tudo que iríamos trazer e então o Mestre teve que nos trazer até aqui com seu motor de rabeta. Chegamos no Amoá no dia 3 a noite. Pretendemos chegar na maloca daqui a dois dias.

Hoje é dia 14 de setembro de 1988. Estamos de volta ao Amoá, chegamos anteontem a noitinha. Aconteceu o seguinte: saímos daqui no dia 7, conforme previsto e acampamos ainda no Riozinho. Saímos no dia seguinte as 7:00 horas e tornamos a acampar por volta de 12:00 horas na boca do igarapé Pretão, onde pescamos e passamos a noite. No dia seguinte, antes de nos levantarmos, o Gunter se machucou; foi uma torção nos músculos lombares e ficou acamado por 3 dias no acampamento. E por ele não se recuperar, voltamos para o Amoá. Dia 17 de setembro de 1988. Mais um dia na rotina aqui no Amoá. No dia 14, como havia previsto, fui jogar tarrafa à noite. No dia seguinte fui caçar logo pela manhã. Quanto ao Gunter, já está bem melhor, até já andou pescando ontem e hoje. Acho que até quarta-feira já podemos entrar para a maloca Zuhuara.

Saímos do Amoá somente no dia 27/09 de manhã, por volta das 7:00 horas.

(30/09/1988). Levantamos acampamento na procura do varadouro que a mata havia tampado. Não encontramos e tivemos de abrir caminho por mais ou menos quatro horas até achar o varadouro dos índios. Fizemos acampamento próximo ao igarapé. No dia seguinte tivemos que ir bem devagar. Chegamos na maloca à tarde. Era uma maloca nova, estava sendo coberta de palha. Passamos a noite junto com umas 5 famílias que ali estavam trabalhando.

No dia 01/10/1988 ficamos o dia inteiro ali onde tirei umas fotos da maloca em construção para que eu possa estudar melhor a estrutura. No dia seguinte saímos para o kunahã, ou seja, para bater timbó. Caminhamos quase o dia inteiro e fizemos acampamento. No dia seguinte fomos pescar. Pegaram uma arraia, surubim, matrinxã e lobó, tudo na flecha. Sinceramente, não sei como conseguem flechar, eu nem conseguia ver o peixe, quem dirá flechar.

Hoje de manhã (04/10/1988) levantamos cedo e saímos para fazer um novo acampamento, onde eles irão bater o timbó. O acampamento aqui foi feito de maneira diferente, tem a forma de rua, ou seja, as casas enfileiradas de frente para o igarapé.

Realmente é muito bonito de se ver, as mulheres fazem os cestos e os homens as malocas, que são familiares. Por cima se coloca folhas de coqueiro ou de bananeira. Normalmente se arma 4 a 6 redes em cada maloca destas.

Hoje é 7 de outubro de 1988. Ontem foi aniversário do meu pai, e também quando chegamos do kunahã. Anteontem nós batemos o timbó no córrego e pegamos vários peixes, de matrinxã até surubim. Foi o dia inteiro. As mulheres e homens solteiros batiam o timbó na água e os homens e mulheres casados recolhiam os peixes água abaixo. Estas páginas estão sujas porque os índios estão mexendo muito ainda nas minhas coisas.

Hoje é dia 12 de outubro 1988. Dia das crianças. Lembrei-me de meu filho. Saí bem cedinho para caçar, pois os peixes que trouxemos do kunahã acabaram-se ontem na janta. Encontrei o Namindaru na volta, ele me mostrou como eles usam o tohu, ou seja, a zarabatana. Fiquei impressionado com a pontaria e a força que eles têm nos pulmões para soprar tão forte. Conseguem lançar o dardo a uma altura de aproximadamente 20 metros com precisão. Ele acertou um passarinho, a uns 15 metros de altura, do tamanho de um pintinho.

Ontem fomos para o roçado plantar. Plantamos mandioca, cana e milho.

Anteontem estava aqui um crente do JOCUM chamado Suzuki. Ficou apenas um dia e foi embora. Disse que veio também um pastor, que ficou com o barco na boca do rio Tapauá, pois havia acabado o combustível lá. Realmente estes caras só vêm aqui para estudar a língua e traduzir a Bíblia, para em seguida trazer para eles com a desculpa de ensinar a escrever. Assim destruindo a religião e a cultura deles, fazendo eles se tornarem mais um pobre coitado entregue nas mãos dos seringueiros e madeireiros.

Na verdade, fiquei um pouco revoltado por ele [Suzuki] cantar cantos religiosos na língua Zuruahá. Embora eles tenham achado foi graça das asneiras do canto. Não significa que os crentes desistam.

Hoje é dia 14 de outubro de 1988. Estou estudando a técnica Zuruahá de trançar palha para cobrir a maloca. Começa cortando a palha do coqueiro muito comum aqui. Após cortar a palha com talo bem comprido, racha-se a folha ao meio, ficando duas partes iguais. Logo em seguida, com a ponta da faca, se rasga em tiras toda a palha, ficando toda ela presa apenas pelo talo. E assim a palha está pronta para ser trançada.

Hoje é dia 14 de outubro de 1988. Ontem à tarde o Gunter e a Edinéia voltaram do kunahã. Estive visitando o cemitério dos Zuhuara e fiquei sabendo que já haviam enterrado ali sete pessoas. Todas elas se suicidaram com kunahã [timbó] e seus espíritos estavam morando no topo da maloca - que para eles é um lugar sagrado.”

É certo que alguns projetos da OPAN não obtiveram os resultados esperados. Ainda assim, parece inquestionável o bom desempenho da entidade na capacitação de seus membros para um trabalho continuado nas aldeias e na colaboração para a demarcação de dezenas de áreas indígenas. Isso, com base em uma relação cuidadosa, atenta às particularidades, que contribuiu com

a troca de conhecimentos e ajudou na garantia dos direitos constitucionais de vários grupos étnicos com os quais a OPAN atuou. A continuidade da vivência junto aos povos indígenas, acompanhando de perto as mudanças históricas e as contingências locais, consolidou uma forma singular de atuação indigenista. A troca de saberes e experiências entre voluntários e indígenas, a consolidação de relações de confiança e o aperfeiçoamento dos processos de formação serviram de subsídio para a atuação da OPAN. Do mesmo modo, as reflexões sobre o que poderia vir a ser impulsionaram os planos futuros, assim como as críticas despertaram muitas das transformações pelas quais a entidade passou.

Em sua pesquisa de mestrado, Maria Dolores Rebollar (2016) apontou algumas etapas que a OPAN atravessou. Para a autora, nos primeiros tempos, o “*velho indigenismo*” foi redefinido pela aculturação, sendo a aldeia a grande escola indigenista, “*o espaço privilegiado*” que proporcionou novas relações políticas e pedagógicas. A convivência e a escuta compuseram, para a autora, as características diferenciais da OPAN:

“Plantam-se os alicerces da formação político-pedagógica da OPAN: convivência nas aldeias e a ‘escuta diferenciada’, ou seja, aprender com o índio, compreender o indígena. Não é à toa que estas duas características tentam ser preservadas até hoje como diferencial institucional em relação ao tipo de intervenção de outras organizações indigenistas. Esses dois elementos conformaram a identidade institucional da época e foram os elementos estruturais da primeira formação indigenista. Será esta a escola dos novos intelectuais orgânicos, no sentido gramsciano. Pessoas que, por meio de seu engajamento, e não de um exercício acadêmico longínquo da vida concreta, reelaboram o projeto social e buscam a superação da subalternidade, da própria, e a dos outros” (REBOLLAR, 2016, p. 43).

As primeiras duas décadas, principalmente, foram assim marcadas pelo encontro de voluntários leigos, jovens e sem pretensões profissionais ou

materiais – pois a OPAN, então, não pagava salários – com os povos indígenas. Movidos por um compromisso apaixonado e um profundo sentimento de solidariedade, de empatia e de indignação perante as injustiças, aqueles jovens descobriram outro país, outras pessoas, outras línguas e culturas, outras explicações de povos diferenciados sobre suas origens e seu devir. E foram essas descobertas, em meio a um mundo massificado, pasteurizado e desalentado pela indiferença, que haveriam de sustentar o entusiasmo dos opanistas. Nas palavras de Ivar Busatto:

“A vivência da gente era espetacular, porque ninguém comia a comida dos índios, ninguém dançava junto com os índios, ninguém procurava aprender a falar a língua, que não fosse com o interesse de traduzir os livros sagrados [...] aprender a língua para poder se comunicar sem segundas intenções, a não ser de entender o mundo indígena e aquela sociedade para poder com ela discutir possibilidades de trabalho [...] enfim, isso ninguém fazia, nós fizemos de graça isso, nosso envolvimento era um envolvimento gratuito, nessa gratuidade que a gente via nos índios de nos receber, abrir sua casa [...], essa gratuidade nós entendemos que devíamos devolvê-la também, por isso, éramos todos voluntários. Durante quinze ou vinte anos na OPAN, a gente não ganhava nem um salário mínimo [...], as despesas que a gente tinha eram pouquíssimas” (BUSATTO, entrevista pessoal, 2012, in: REBOLLAR, 2016, p. 46).

Não obstante tudo o que se passou nos seus mais de 50 anos de existência da OPAN, todas as mudanças que então aconteceram por um motivo ou outro, os ideais de que nos fala o indigenista, de envolvimento e de generosidade, estes não acabaram.

Bibliografia

- ARENDETT, Hannah. 2008. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras.
- MACAXEIRA. Boletim Informativo da OPAN. 1972-1975. Porto Alegre: OPAN.
- MARQUEZ, Gabriel Garcia. 2014. Cem anos de solidão. Rio de Janeiro: Record.
- MICHALIZEN, Mario Sergio. 1993. E o verbo se fez carne: fragmentos de história e prática indigenista na Operação Anchieta - OPAN. Dissertação de mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).
- OPAN – Operação Amazônia Nativa. 1969-2015. Relatórios, correspondências e diários diversos. Datilografado/manuscrito não publicado. Cuiabá: Arquivos da OPAN.
- PASSOS, Pedro Henrique Martins da Costa. 2005. Mecanismos de sociabilidade Enawene Nawe e o papel a OPAN – Operação Amazônia Nativa na defesa do território. Dissertação de mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).
- REBOLLAR, Maria Dolores Campos. 2016. O indigenismo alternativo dos anos 1970-2000. Cuiabá: EdUFMT.
- SCHROEDER, Ivo. 1995. Indigenismo e política indígena entre os Parintintin. Dissertação de mestrado. Cuiabá: Universidade de Mato Grosso (UFMT).

LINGUÍSTICA E EDUCAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE AÇÃO COM OS POVOS INDÍGENAS

Darci Secchi²¹

Para início de conversa...

O ato de ler e compreender um texto escrito pode ser uma tarefa simples e rotineira quando você conhece os símbolos utilizados, domina o idioma escrito e está familiarizado com os códigos daquela escritura. Mas quando o texto está escrito em اللغة العربية, 日本語 ou 普通话 (apenas para citar árabe, japonês e mandarim) e você não conhece nada daquela cultura, a tarefa será bem complicada.... Esse tem sido o desafio histórico das sociedades indígenas que possuem códigos e registros próprios, mas que são obrigadas a dominar a escrita alfabética como forma de atender às relações interculturais que lhes são impostas.

Com a comunicação verbal ocorre algo similar. Sempre que as palavras nos faltam, procuramos compensá-las com outras formas de linguagens, códigos e expressões, nem sempre efetivos para uma interlocução satisfatória. Infelizmente, essa também foi a forma mais frequente de comunicação com os povos colonizados, especialmente com os povos indígenas. Essa “meia conversa” ou “pseudo diálogo” expressa uma relação assimétrica, frequentemente etnocêntrica e preconceituosa, que desconsidera os saberes indígenas, ao

21 Pedagogo, mestre em Educação pela UFMT e doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP. Professor titular da Faculdade de Educação da UFMT.

tempo que os obriga a conhecer a cultura do colonizador. Essa atitude tem sido especialmente recorrente na imposição de uma língua a ser falada, registrada e ensinada às novas gerações.

Em países ameríndios como o México, Peru e Brasil, as raras iniciativas de registro e comunicação em línguas indígenas estiveram, via de regra, associadas a interesses religiosos e acadêmicos. Por exemplo, as parcerias entre o Summer Institute of Linguistics e diversas instituições científicas desses países, a partir de 1935, resultaram em dezenas de dissertações e de traduções bíblicas cuja utilização jamais foi a promoção de um diálogo qualificado com o “outro”. Na contramão dessa tendência, a partir da década de 1970, no Brasil, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a OPAN (à época denominada Operação Anchieta), passaram a perceber a linguística e a educação, não mais como ferramentas a serviço da colonialidade, mas como uma estratégia de comunicação e defesa dos povos indígenas e dos seus respectivos projetos societários.

Foi com esse intuito que os membros da OPAN buscaram essa formação específica e essas áreas temáticas passaram a compor o programa regular dos cursos de indigenistas da OPAN e de outras organizações não governamentais progressistas. A defesa do direito dos indígenas se expressarem em suas línguas maternas foi, desde cedo, uma das principais bandeiras da OPAN, (junto com a garantia à terra, saúde e autodeterminação).

Por ocasião do debate constituinte que resultou na nova Constituição Federal de 1988, a OPAN, associada ao movimento indígena e a outras instituições indigenistas, contribuiu diuturnamente com o debate parlamentar. Essa conjugação de esforços resultou na inserção constitucional de um Capítulo específico (“Dos Índios”) em que são assegurados, entre outros direitos, a utilização e aprendizado das línguas maternas e a educação escolar específica, diferenciada, bilíngue e intercultural. Essas garantias passaram a compor também o texto da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 9.394/1996) e dos Parâmetros Curriculares Nacionais (1997), documentos legais vigentes atualmente em todo o território nacional.

Nos 50 anos de atuação da OPAN foi possível contribuir na ampliação dos direitos indígenas, especialmente quanto a utilizarem suas línguas maternas e desenvolverem projetos pedagógicos próprios. Tais avanços se deram tanto pela ação direta no cotidiano das aldeias, quanto pelo papel de articulação e de encaminhamento de demandas aos órgãos públicos, instituições educacionais e do movimento indígena.

A exemplo do que ocorreu no campo da demarcação de terras, na saúde e na economia indígena, a OPAN se credenciou no campo da linguística e da educação como uma instituição inovadora e voltada aos interesses e necessidades das sociedades indígenas. Para ilustrar um pouco desse percurso, destacaremos, a seguir, algumas das iniciativas que, ao nosso ver, caracterizam o modo de ação peculiar da OPAN. Cientes de que não será possível contemplar a todos os projetos, desde logo pedimos escusas por eventuais lacunas ou imprecisões.

Iniciativas inovadoras no campo da linguística e da educação

a) Formação de pessoas para atuarem com Linguística e Educação nas aldeias

Os primeiros cursos de Linguística na OPAN ocorreram em meados da década de 1970. Como registramos acima, à época havia grande carência de docentes disponíveis nessa área, razão pela qual os formadores eram vinculados a universidades brasileiras e ao Summer Institute of Linguistics (SIL), cuja experiência de campo os credenciavam especialmente nas áreas de fonética, fonologia e gramática de línguas indígenas. Posteriormente, alguns membros da OPAN, de universidades e de missões religiosas participaram de cursos de longa duração oferecidos pelo SIL em sua sede em Brasília, DF. Grande parte desses quadros atuaria, posteriormente, no assessoramento de estudos linguísticos em projetos de suas respectivas instituições.

Na área da educação escolar, já havia na OPAN quadros formados em magistério antes de sua chegada nas aldeias. Diversos povos indígenas

demandavam por alfabetização e pelo ensino fundamental, uma vez que as missões religiosas não conseguiam atender a todas as aldeias, e as instituições públicas não disponibilizavam esse tipo de serviço. Mas a OPAN não desejava apenas oferecer uma educação formal e etnocêntrica. Procurou sempre promover uma educação intercultural, articulando os conhecimentos linguísticos e culturais indígenas aos saberes disponibilizados pela “sociedade nacional”. Foi com essa percepção que a OPAN realizou entre os anos de 1982 e 1995 uma série de encontros de educadores para troca de experiências e aprofundamento teórico interdisciplinar. No quadro abaixo poderão ser verificados os anos, datas, locais, número de participantes e principais ênfases formativas.

QUADRO DE ENCONTROS PROMOVIDOS PELA OPAN – 1982-1995

Ano	Data	Local	Participantes	Ênfases
1982	12 a 17/2	Fátima de São Lourenço (MT)	17	Linguística, Antropologia e Fonética
1984	01 a 07/2	Fátima de São Lourenço (MT)	18	Matemática, Pedagogia e Linguística
1986	16 a 22/01	Fátima de São Lourenço (MT)	28	Filosofia, Antropologia, Matemática e Pedagogia
1988	13 a 18/01	Cuiabá (MT)	27	Antropologia, Matemática, Geografia, Linguística
1990	16 a 24/01	Várzea Grande (MT)	29	Sociologia, Antropologia, Linguística e Pedagogia
1995	02 a 05/02	Chapada dos Guimarães (MT)	43	Política, Antropologia e Pedagogia

Fonte: Operação Amazônia Nativa (OPAN)

b) A Linguística como forma de ampliar vínculos de pertencimento e o alcance das reivindicações

Como se sabe, a comunicação verbal é uma das formas mais recorrentes de abordagem e de aproximação entre pessoas. A comunicação dialógica, por seu turno, qualifica os interlocutores e abate a assimetria histórica que caracterizou a imposição cultural colonial. A ampliação dos vínculos de pertencimento e a relação simétrica e respeitosa com os indígenas tem sido uma das bases do modo de ação da OPAN. Tal estratégia de percepção reveste-se de significado ainda maior em contextos de negação cultural e linguística como o infligido aos povos indígenas. Aliás, não raro lhes negam até a identidade e a condição de povos primevos, são denominados ‘caboclos’ e suas línguas são ‘gírias’ ou meros ‘palavreados’.

Ao aprenderem a fala coloquial e a estrutura linguística de um povo indígena, os membros da OPAN ampliaram o alcance da sua comunicação e dos seus vínculos, o que facilitou uma educação recíproca e intercultural. Tal mudança de paradigma de atuação indigenista, ainda que aparentemente singela, reverte o cânone histórico em que os indígenas eram forçados a se adaptarem integralmente à cultura ocidental em seu modo de ser e de se expressar. Inversamente, imaginem, por exemplo, o impacto de uma audiência com um parlamentar, prefeito ou governador em que as lideranças indígenas utilizam suas respectivas línguas maternas para expressarem seus pleitos e que tais diálogos sejam traduzidos por um linguista ou indigenista! Situações como essa qualificaram (e qualificam) o trabalho da OPAN uma vez que subvertem a lógica etnocêntrica e discriminatória que inspirou as relações interculturais até aqui, e apontam para novos desafios e novas conquistas no campo da educação e da comunicação. Essa estratégia de atuação e de percepção do trabalho indigenista tem sido adotada com sucesso em todos os projetos da OPAN, com destaque, entre os Enawene Nawe, Cinta-Larga e Xavante em Mato Grosso; Zuruaha no Amazonas e Madija no Acre, dadas as especificidades da sua realidade socioeconômica, linguística e educacional.

c) Participação em programas de formação de professores indígenas e produção de materiais didáticos

Trata-se de mais uma dimensão estratégica do trabalho da OPAN nas áreas da Linguística e da Educação, uma vez que possibilita a ampliação do campo de atuação e a proposição de iniciativas de educação dialógica e intercultural. Nesse sentido, as participações da OPAN em comissões interinstitucionais criadas para elaborar programas de formação de professores indígenas e acompanhar o trabalho nas escolas carrega um duplo significado. De um lado, possibilita a inclusão, nos currículos, das temáticas, abordagens e formas de acompanhamento das ações estratégicas a serem desenvolvidas nos cursos; de outro, apoia e fortalece a presença e participação de indígenas, não apenas como ‘legitimadores’ ou ‘figurantes’ de proposições concebidas pelos governos, mas como protagonistas efetivos de uma educação voltada aos seus interesses e necessidades.

Entre os projetos de formação concebidos e implementados com a participação da OPAN, destacam-se:

- i - Formação de professores Tikuna e produção de livros didáticos (1988)
- ii - Formação de Educadores Indígenas para as Escolas Xinguanas, dirigido aos professores de povos do Parque do Xingu (1994)
- iii - Projeto “Tucum”, que formou mais de 200 professores indígenas em nível médio em Mato Grosso (1995-2000);
- iv - Projeto Indata’hua, de formação de professores Parintintin, Tenharim, Jiahui e Torá no Alto Madeira (AM).
- v - Projeto de Licenciaturas Indígenas, desenvolvido pela Universidade do Estado de Mato Grosso – Campus de Barra do Bugres – que já formou em nível superior mais de 500 professores indígenas de nove estados brasileiros.

d) Participação em programas de estudos pós-graduados

Merece um destaque especial o engajamento de quadros da OPAN em estudos pós-graduados em diversas universidades brasileiras. Ainda que o

nosso foco aqui seja o campo das Ciências Sociais e Humanas, há de se destacar estudos primorosos também nas áreas de saúde, agricultura e outros. Mais de uma dezena de membros da OPAN realizaram dissertações e teses tendo como sujeitos das respectivas pesquisas os povos indígenas com os quais atuaram. Muitos deles também se vincularam formalmente a Universidades e prosseguiram a ação indigenista como docentes, orientando novos estudos em diversas áreas do conhecimento (Educação, Linguística, Antropologia e História, dentre outras).

Particularmente no campo da escrita alfabética, merece destaque os estudos de Katia Zorthêa acerca da apropriação da escrita alfabética na sociedade Enawên-Nawê (ZORTHÊA, 2006), dando sequência ao debate sintetizado pela OPAN no livro “A conquista da escrita” (EMERI & MONSERRAT, 1989). O mesmo tema foi objeto de estudo do professor Marcio Silva ao propor a expressão “conquista da escola” em que discutia como a escola pode ser um instrumento de autonomia e desenvolvimento dos povos indígenas ou, inversamente, uma instituição de dominação e incentivo à dependência (SILVA, 1994).

A participação nesses espaços de elaboração teórico-prática mostra-se igualmente promissora por diversos motivos, dentre os quais destacamos:

- i - Os programas de pós-graduação de diversas instituições representam um espaço qualificado do debate, da produção e da socialização de iniciativas que podem ser aprimoradas e implementadas por diferentes povos;
- ii - Os quadros que procuram os programas de pós-graduação são oriundos de todo o país e, não raro, são indigenistas e indígenas cujo aperfeiçoamento poderá ensejar uma mudança qualitativa de sua atuação profissional no âmbito de cada povo ou comunidade;
- iii - As organizações não-governamentais, o movimento indígena e as instituições públicas das três esferas do poder demandam por quadros qualificados que possam assessorar ou implementar ações ancoradas em conhecimentos técnico-científico e com engajamento sociopolítico.

e) Participação em Conselhos de Educação Escolar Indígena

No histórico das conquistas do movimento indígena e de seus aliados, inclui-se a implantação de conselhos estaduais de educação escolar indígena, especialmente, nos estados de Mato Grosso e do Amazonas. Neles, a OPAN atuou enfaticamente, por considerá-los espaços representativos de reflexão, deliberações e avaliação das políticas públicas de educação escolar. Por meio dos conselhos foram apresentadas proposições educacionais voltadas aos interesses dos povos indígenas, bem realçada a participação qualificada dos professores indígenas.

A forte presença de indígenas e de instituições apoiadoras fez com que o poder público viesse a assumir a responsabilidade de desenvolver programas de formação específicos e interculturais, o que representou (e ainda representa) uma importante conquista do movimento indígena e de seus aliados. Atualmente, diversos estados brasileiros desenvolvem programas educacionais específicos para as populações indígenas no campo da educação escolar e da formação de seus professores.

f) Organização de acervo bibliográfico e banco de vídeos

Um último aspecto a ser destacado, dentre tantos outros que poderiam ser relacionados, diz respeito à organização de acervo impresso e digitalizado de livros, documentos, reuniões, eventos, enfim, da memória institucional em educação, linguística e outras áreas de atuação. Tal acervo, além de manter registrada a participação da OPAN em dezenas de projetos, tem sido também fonte de consulta para o movimento indígena, de organizações apoiadoras, de instituições acadêmicas e de pesquisadores interessados em aprofundar temáticas específicas relacionadas aos assuntos indígenas e ao indigenismo protagonizado pela OPAN. Na biblioteca da sede da OPAN, em Cuiabá, há, também, um amplo acervo de materiais didáticos produzidos em parceria com outras instituições ou intercambiados com outros estados, que registram a memória histórica da atuação do poder público e das organizações

não governamentais. Nele é possível perceber a troca de saberes entre as comunidades indígenas e os indigenistas da OPAN e de outras instituições, em profícuas relações dialógicas e interculturais.

No campo da Educação e da Linguística, dezena de profissionais vinculados direta ou indiretamente à OPAN prestaram um serviço primoroso de assessoramento às iniciativas implementadas por instituições parceiras. Nessa caminhada de 50 anos, aliás, alguns já se foram. Outros, prosseguem firmes e teimosos, não obstante as décadas de dedicação. A todas e todos que fizeram da OPAN o seu campo de lutas dedicamos essas memórias e registramos o enorme privilégio de ter compartilhado alguns desses desafios.

Analizando o passado, pensando o futuro

Ao concluir essa modesta memória, gostaria de compartilhar com os prováveis leitores alguns sentimentos e afeições. Aliás, o convívio na alteridade, o respeito à diferença e o afeto das pessoas são alguns dos maiores valores institucionais da OPAN.

Quando ingressei na OPAN – e já se vão 48 anos – percebi que aquele espaço de vivências intensas seria um campo promissor para a realização individual-humanitária-cristã que cultivava aos 18 anos de idade. Foi por meio dela que ampliei a percepção do mundo, conheci dezenas de povos e culturas e amadureci um engajamento político e acadêmico que mantenho até hoje, embora já esteja desvinculado formalmente há mais de 30 anos. Devo muito de minha vida à OPAN. Tenho uma profunda admiração pelo seu modo de atuação, pelo respeito à pluralidade de ideias, pelo convívio na alteridade e pela generosidade dos seus membros. Esses valores pessoais e institucionais tão abundantes na OPAN – mas escassos atualmente nas academias, sindicatos, religiões e partidos – são acolhidos e praticados pelos povos indígenas e se tornam essenciais para o presente e o futuro da humanidade. Nesse sentido, atrevo-me a parafrasear Bertold Brecht ao dizer que as pessoas e instituições que lutam por dias, anos ou décadas são imprescindíveis. Assim percebo

a OPAN e as mulheres e homens cujo carisma e dedicação vêm fazendo o mundo muito melhor.

Outro aspecto que pretendo registrar é a ousadia, o atrevimento do modo de ação da OPAN. Olhando para os tempos de ditadura, riscos e restrições de toda ordem, escassez de recursos para formar novos quadros etc., há de se perguntar como a OPAN conseguiu crescer e se consolidar como uma das organizações sociais mais respeitadas do país. As respostas poderão ser procuradas por diferentes caminhos e argumentos, mas, creio, foi na negação do indigenismo estatal, acadêmico e missionário que encontrou o seu nicho e construiu um novo ser e um novo fazer indigenista. E nesse processo, destaco a lealdade incondicional dos opanistas com os povos indígenas, com instâncias institucionais (assembleia geral, coordenação, equipes de trabalho), bem como com outras instituições parceiras, apoiadores, financiadores. Essa conduta correta e transparente qualificou a OPAN como instituição protagonista num campo de atuação tão complexo quanto o do indigenismo brasileiro.

Por fim, um comentário olhando para o futuro, em tempos de revolução tecnológica e de informações *just in time*. Se olharmos no retrovisor das primeiras décadas da OPAN e compararmos com os dias atuais, perceberemos mudanças significativas na realidade indígena e na atuação indigenista. Porém, se projetarmos os próximos 50 anos (ufa, o centenário da OPAN!) talvez nem Nostradamus será capaz de prevê-los. Nesse desafio de pensar o futuro do indigenismo (e também dos povos indígenas) a OPAN tem um papel fundamental pela sua história exemplar e, outra vez, pela negação e superação dos cânones hegemônicos de cada época. Mais uma vez desconstruindo e requalificando o modo de ação tradicional, questionando a virtualidade tida como ‘inexorável’ e contestando as narrativas reducionistas e propositoras de um pseudo “indígena-cidadão-virtual!”

O que fará a OPAN frutificar por mais 50 anos será sua temporalidade astuta, sua irreverência indomável, seu compromisso com a pluralidade que iluminaram os seus caminhos até aqui. E para utilizar uma metáfora linguística,

assim estará selecionando grafemas não ambíguos para registrar o seu novo texto histórico.

Um abraço, dois cliques e mais 50 anos de saúde, juventude e luta!
Parabéns, OPAN, pelos seus 50 anos de História!

Um agradecimento especial aos amigos Ivar Busatto e Adriana Werneck pelas valiosas contribuições a essas memórias.

Bibliografia

- EMERI, L. & MONSERRAT, R. (orgs.). 1989. A conquista da escrita. São Paulo/Cuiabá: Iluminuras/OPAN.
- SILVA, Márcio. 1994. “A conquista da escola: Educação escolar e movimento de professores indígenas no Brasil”. Em Aberto, 63.
- ZORTHÊA, Katia Silene. 2006. Daraiti Ahã: escrita alfabética entre os Enawene Nawe. Dissertação de mestrado. Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso.

OS ENAWENE-NAWE, A OPAN E O SUS

Marcio Ferreira da Silva²²

Advertência

O texto a seguir, escrito sem qualquer pretensão de um dia virar artigo, circulou em 25 de março de 2002, no fluxo de uma longa reflexão entre parceiros da Operação Amazônia Nativa (OPAN). Suas linhas resgatam um momento do debate por ocasião da implementação no Brasil do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, instaurado pela Lei 9836/99. Durante o mandato da diretoria 1997-2001, presidida pelo saudoso Antônio Brant, da qual tive a alegria de participar como secretário, junto com Ivo Schroeder, tesoureiro, e Ivar Busatto, coordenador geral, a OPAN celebrou o primeiro de uma série de convênios com a Fundação Nacional de Saúde para atuar como gerente do Polo Base de Brasnorte, do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) – Cuiabá. Esta atividade fluiu de fevereiro de 2000 a abril de 2011. Aos interessados em um balanço desta iniciativa, recomendo a leitura do volume inteiramente a ela consagrado, publicado pela OPAN (2013). Há alguns dias, fui surpreendido pelos editores desta coletânea com a proposta de publicar aquele documento de circulação interna. Com isso, deixo registrado que a imprudência de sua publicação não partiu de mim, embora

²² Linguista e antropólogo, doutor em Antropologia pelo Museu Nacional/UFRJ. Professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). De 1997 a 2001 exerceu o cargo de secretário do Conselho Diretor da OPAN.

devo admitir que tenha sido igualmente imprudente ao aceitar a proposta. A princípio, julguei que seria conveniente atualizar o texto, mas ao relê-lo me dei conta de que a tarefa seria irrealizável. Seria preciso reescrevê-lo da primeira à última linha. Decidi deixá-lo como está. Limitei-me a incorporar alguns comentários que Cleacir Alencar Sá, personagem chave naqueles debates, fez ao texto. Aproveitei para reiterar a ela minha gratidão pela leitura atenta da versão que circulou em 2002. Mas, como de praxe, os erros e lacunas do que vem a seguir são de minha inteira responsabilidade.

Este texto tem por objetivo apresentar uma contribuição à reflexão sobre a atuação da OPAN no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, como gerente do Polo Base de Brasnorte do Distrito Sanitário Especial Indígena – Cuiabá. Embora ancorado em um caso particular, o da assistência à saúde dos Enawene-Nawe, o texto defende alguns pontos de vista que podem ser igualmente válidos para uma reflexão sobre sua atuação junto às populações Myky-Irantxe, igualmente atendidas pelo referido Polo Base.

O texto se divide em quatro partes. Na primeira, focalizo o processo de implementação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena e chamo a atenção para a contribuição do setor não governamental na execução de políticas públicas e na avaliação permanente de seus rumos. Na segunda, apresento um breve sumário das premissas em jogo diante de eventos que envolvem o tema da saúde e da doença, com base em um caso particular. Este sumário visa trazer à tona variáveis antropológicas a serem levadas em conta nos programas de capacitação de recursos humanos e nas estruturas locais de gestão do Subsistema. Na terceira, focalizo os agentes indígenas de saúde, em sua versão Enawene-Nawe, atuando entre dois mundos e dois sistemas de saúde. A título de conclusão, apresento um pequeno conjunto de propostas cujas considerações me parecem essenciais para o aprimoramento do trabalho indigenista na área em questão.

A OPAN, o DSEI e o SUS

O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, definido pela Lei 9836, de 23/09/99, entrava em seu segundo ano de funcionamento. Implementado pelo Ministério da Saúde, responsável por sua gestão, o referido Subsistema visa garantir a universalização do acesso dos povos indígenas ao Sistema Único de Saúde (SUS), assegurando-lhes, em caráter permanente, um atendimento adequado em qualquer ponto do território nacional. Sua implantação não teria sido possível sem a participação direta de um consórcio de agências da sociedade civil (Associações Indígenas, ONGs, Centros de Pesquisa etc.) parceiras do órgão gestor, que previa alcançar a plena consolidação do Subsistema até fins de 2002.

Uma avaliação em escala global dos seus efeitos dependeria de uma grande quantidade de informações até então não disponíveis. Não obstante, o Relatório Final da III Conferência Nacional de Saúde Indígena, de maio de 2001, não deixa dúvidas de que transformações profundas já começavam a ocorrer em um cenário até recentemente marcado pela precariedade de recursos humanos, materiais e técnicos, indispensáveis à prestação de serviços de saúde, e pela ausência de garantia de padrões de assistência minimamente aceitáveis. Graças a essas transformações, estamos prontos a admitir que, a despeito dos problemas enfrentados, o saldo da nova política de saúde para os povos indígenas tenha sido positivo. Admitimos também que suas primeiras etapas de implantação não tenham sido fáceis para as agências governamentais e não governamentais diretamente envolvidas. Convém lembrar, nesse sentido, que desde o início desse processo, o órgão gestor e seus parceiros têm sido obrigados a conviver com incômodas heranças legadas pelas políticas de saúde anteriores e com demandas de solução imediata para questões sanitárias de grande complexidade, apresentadas por povos cuja experiência histórica lhes ensinou a não se iludir com a entrada em cena de novas siglas, mas que prefere ver para crer.

Por outro lado, a leitura das recomendações firmadas no referido *Relatório* incitaria a cautela diante do prognóstico otimista de “*plena consolidação*”

do Subsistema até fins de 2002. Se, como reconhecemos acima, os avanços pareciam ser inegáveis, havia ainda muito com o que se preocupar diante da distância entre o que se via e o que se almejava. E não se pense que tal distância possa ser despachada à ordem do trivial: não estamos aqui nos referindo à distância que opõe, por definição, modelos e práticas, mas a que tem sido revelada pela incorporação aparentemente apressada de rotinas que, se não forem levados a sério, projetam os Distritos Sanitários Especiais Indígenas em um cenário onde as chances de serem muito diferentes dos dispositivos administrativos anteriores passam a ser reduzidas.

Entre os princípios ainda não satisfatoriamente assegurados para a plena consolidação do Subsistema então em construção, convém destacar as seguintes:

1. A consideração efetiva, nas instâncias de planejamento e execução das ações de saúde, dos sistemas interpretativos construídos pelos povos indígenas e de suas variáveis intersetoriais;
2. A capacitação adequada de recursos humanos em saúde para a atuação em situações de fronteira intercultural, que não se restringem ao atendimento nas aldeias;
3. As garantias de pleno funcionamento das instâncias de controle social.

Essas e outras condições objetivas, igualmente essenciais e que com mesma veemência reclamam a atenção do Subsistema, podem ser inferidas das recomendações formuladas pela III Conferência Nacional de Saúde Indígena às suas instâncias de gestão.

A avaliação do processo de construção do Subsistema evidentemente não deve pressupor o desenvolvimento instantâneo de todas as suas dimensões. Por outro lado, como atores coparticipantes de sua implementação, tínhamos a obrigação de zelar permanentemente para que a obra seja fiel ao projeto. E já que evocamos seu projeto, convém assinalar o que, em minha opinião, é seu pressuposto mais sensível: a “*perfeita articulação*” de suas partes constitutivas às redes de referências do Sistema Único de Saúde, em todos os níveis. Dito de outra maneira, o funcionamento real de tais redes, assim como o desempenho

de suas unidades constitutivas, se define com variáveis *internas* ao Subsistema. Em suma, os DSEIs e seus Polos Base não são vizinhos, mas *partes* do SUS. Consequentemente, embora as responsabilidades administrativas da OPAN se esgotassem no âmbito do Polo Base, sua condição de entidade parceira implicava uma responsabilidade institucional mais abrangente, que se projetava nessas redes de referência. Redes cuja precariedade nunca foi novidade para ninguém. Não fosse assim, não teríamos assistido em nosso país à vertiginosa adesão da classe média – isto é, daqueles que podem escapar dessas redes – ao mercado de seguros de saúde e de medicina privada.

Em síntese, as garantias de promoção da assistência à saúde nas redes de referência do SUS, adequada e eficiente aos Enawene-Nawe e aos Myky-Irantxe, passaram a ser responsabilidades nossas frente a esses povos. E tais redes, com honrosas exceções, apresentam um desempenho que deixa ainda muito a desejar. Diante desse desafio, devemos de uma vez por todas nos convencer de que não lograremos cumprir os nossos compromissos indigenistas enquanto o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena não contar com dispositivos de monitoramento permanente dos serviços prestados pelas unidades do SUS em todos os níveis. O empenho na construção desses dispositivos deveria corresponder a uma – senão a – meta prioritária do Polo Base, à época no limiar de seu terceiro ano de funcionamento sob a nossa responsabilidade.

Isso posto, devo assinalar que continuo convencido de que a parceria com o setor governamental na área de saúde correspondeu a uma decisão acertada de entidades como a nossa porque tal iniciativa veio propiciar condições mínimas de exequibilidade de uma política de Estado que, como tantas outras, morreria no papel caso o órgão gestor não pudesse contar desde a primeira hora com a experiência indigenista do setor não governamental. Além disso, convém sublinhar que tal parceria vinha permitindo a execução cuidadosa de atividades que são indispensáveis à implementação de um modelo de assistência, cujo desenho ajudamos a esboçar. Além dessas razões, convém dizer ainda que tais parcerias com o Estado, impensáveis no passado, obrigam

a projetar as *diferenças de perspectivas* entre o setor governamental e as agências da sociedade civil em um novo cenário. Evidentemente, refiro-me aqui apenas àquelas agências como a OPAN, que não se contentam, nesse novo quadro, em ser meros instrumentos de uma política global de terceirização das responsabilidades do Estado.

Os Enawene-Nawe e a saúde

O modelo interpretativo dos eventos que envolvem saúde e doença entre os Enawene-Nawe repousa sobre um conjunto de premissas radicalmente distintas das nossas e pressupõe a imbricação de variáveis que, do nosso ponto de vista, correspondem a fatores analiticamente independentes (biológicos, cosmológicos, sociais, econômicos, políticos, cerimoniais etc.). As premissas deste modelo, aqui drasticamente resumidas, são as seguintes:

Para os Enawene-Nawe,

- O universo se organiza em três patamares superpostos;
- O patamar intermediário é aquele habitado pelos humanos, animais, plantas etc. Este patamar é também habitado por legiões de seres perigosos que se fazem da sombra dos mortos, por ogros que habitam o oco das árvores e assim por diante;
- O patamar superior, situado do lado do avesso do céu astronômico, é habitado por humanos imortais, ancestrais dos Enawene-Nawe, detentores de imensa sabedoria, totalmente imunes às doenças e com extraordinários poderes de curá-las;
- O patamar inferior é povoado por uma infinidade de seres agressivos, causadores da doença e da morte. Esses seres são detentores (donos) de recursos naturais imprescindíveis para os Enawene-Nawe;
- Ao contrário dos seres do patamar celeste, cuja perpetuação não depende de terceiros, os humanos não têm como escapar dos seres do patamar inferior;

- Em tempos remotos, esses seres enfurecidos varreram da face da terra quase todos os Enawene-Nawe e impuseram aos poucos que escaparam de uma sucessão de catástrofes severas condições de sobrevivência;
- Entre tais condições se destacam a obrigação perpétua de realização de banquetes periódicos para os seres subterrâneos, bem como de diversos procedimentos cerimoniais associados ao manejo de recursos naturais, à produção agrícola e a outras atividades de intervenção no espaço, como a construção de casas e barragens de pesca, a abertura de áreas de plantio e caminhos etc.;
- O fluxo da vida social opera a partir de dois parâmetros básicos, parentesco e residência, que fornecem as bases sobre as quais repousam as relações no tempo e no espaço. A operação desses parâmetros põe em jogo um sistema que funda e organiza as unidades sociais, atribuindo a elas formas e funções complementares e definindo direitos, obrigações, interesses, lealdades e afetos;
- Entre essas unidades, destacam-se as famílias, fundadas pelo casamento e pela residência do marido na casa dos sogros, os grupos domésticos, constituídos pela conjugação de um conjunto de famílias, os clãs, definidos pela descendência patrilinear, e os blocos residenciais, que são produtos da história;
- O parentesco coloca simultaneamente em operação dois métodos de cálculo distintos: filiação e descendência, o primeiro definindo *redes* egocentradas, e o segundo, *grupos* sociocentrados. A residência, analogamente, põe em jogo valores opostos, um deles associado às obrigações de uma pessoa com o próprio clã e outro às obrigações com os afins, que são, por definição, pessoas de outros clãs;
- O homem e a mulher são igualmente responsáveis pela fabricação dos corpos de seus filhos. A fabricação de uma criança é fruto do acúmulo do líquido seminal no ventre de uma mulher, onde se mistura com seu sangue menstrual, que se volta para dentro durante a gravidez. Por isso,

quando estão grávidas, não menstruam. Os longos períodos de abstinência sexual, como aqueles que acontecem durante as pescarias, são alternados por períodos em que as mulheres grávidas e seus parceiros se empenham com afinco em terminar de fabricar os corpos de seus filhos. São necessárias muitas relações sexuais para uma mulher gerar uma criança;

- Durante a gravidez, o esperma, pouco a pouco, se desloca para os seios, para formar o leite. Enquanto a vagina permanecer seca, as mulheres continuam mantendo relações sexuais. Quando “enraivecida”, a vagina ficar molhada, a criança estará pronta para nascer;
- No útero de suas mães, os embriões desenvolvem em primeiro lugar o tronco, os braços e a pulsação cardíaca. Depois as pernas e, finalmente, a cabeça. Se uma mulher durante este período tiver relações sexuais com mais de um parceiro, este também estará colaborando na fabricação da criança. Os seus eventuais parceiros serão igualmente reconhecidos como pais, embora em graus diferentes;
- A fabricação social da pessoa se inicia apenas após o nascimento, com os processos de nominação, que não só conferem aos recém-nascidos nomes de antepassados, mas também conferem novos nomes aos pais e aos avós;
- As relações de parentesco no interior do grupo familiar pressupõem vínculos de substância e contiguidade corpórea entre seus membros. Nesse quadro, a ocorrência de doenças graves (notadamente aquelas que rapidamente evoluem para óbito) pode estar associada à deterioração das relações sociais do paciente ou de um familiar próximo com os espíritos do patamar subterrâneo, muitas vezes associados a seu clã ou às atividades de produção;
- A fixação da residência de um casal no compartimento dos pais da esposa consagra o vínculo sogro/genro em torno do qual gravitam direitos do primeiro e obrigações do segundo, sintetizados pela expressão “dáviva do peixe”. Por outro lado, é precisamente o exercício da “dáviva do peixe” que confere ao marido a prerrogativa de transmissão de sua qualidade

de membro de um clã a seus filhos;

- Os filhos de uma mulher sem marido são via de regra incorporados ao clã do avô materno;
- Além dos princípios do parentesco e da residência, o fluxo da vida social é marcado pela divisão sexual do trabalho, que define conhecimentos, atitudes, padrões de comportamento, direitos e obrigações, atribuídos privativamente a cada um dos sexos. Os Enawene-Nawe definem formas universalizantes de transmissão desses elementos culturais (ideias, valores e práticas), comuns a todos os adultos;
- As especialidades, ao contrário, correspondem a domínios privados de conhecimentos que só podem ser operados por determinados clãs ou pessoas;
- O sistema clânico define responsabilidades diferentes às suas unidades constitutivas. Os clãs-chefes são os que se definem como os principais responsáveis pelas relações com o exterior tanto em sentido sociológico quanto em sentido cósmico;
- As especialidades eventualmente exercidas por indivíduos de qualquer clã são, entre outras, as de xamã, rezador e boticário²³;
- Os xamãs são os únicos agentes capazes de transitar pelos diferentes patamares do universo. A perícia de um xamã, tributária do aprendizado diretamente transmitido por seus ancestrais do patamar superior, o credencia à realização de procedimentos curativos variados. Provavelmente, o mais delicado deles seja o de extração de um agente etiológico, depositado por seres do patamar subterrâneo, no corpo de um doente;

23 Na falta de opção melhor, traduzo a categoria *baraitare (lo)* por “boticário” e não por “fitoterapeuta” por duas razões. A primeira é que o (a) *baraitare (lo)* não manipula apenas produtos de origem vegetal; a segunda é que ele (a) não apenas os manipula mas ainda os vende. Opto também por traduzir *howanatare (lo)* como “rezador (a)” e não como “soprador (a)”, ainda que o termo inclua a raiz do verbo “soprar”. Isso porque o “sopro” é uma modalidade de fala ritualizada, como a prece.

- Tais agentes etiológicos são (ou se manifestam como) pequenos objetos de pedra, madeira, osso, larvas, massa de mandioca e metal (este último particularmente associado a doenças advindas do contato). Os xamãs podem ainda estabelecer interação direta com criaturas do patamar celeste, que periodicamente atuam como conselheiros ou fornecedores de produtos com poder curativo;
- Só os xamãs têm chances em uma luta corpo a corpo com os seres que são feitos da sombra dos mortos. Infelizmente, os xamãs nem sempre vencem esses duelos de vida ou morte. Enquanto isso, as chances de um xamã tendem a zero quando encontra um ser subterrâneo em seu caminho. Em situações em que a relação com esses seres é inevitável, como na luta para salvar a vida de um doente, um xamã solicita a mediação de um ancestral do patamar celeste, que se desloca em pessoa rumo às profundezas;
- Consequentemente, entender os xamãs como meros personagens de um *sistema indígena de saúde*, como pressupõem alguns, é ir longe demais no direito de distorcer o ponto de vista nativo até torná-lo uma paródia de nossas próprias concepções sanitárias. A relação entre as atividades xamânicas e as questões ligadas à saúde-doença-e-morte correspondem, no sistema Enawene-Nawe, a um efeito colateral do fato de ambas se reportarem diretamente ao universo do político²⁴;
- Os rezadores atuam em momentos liminares da vida de uma pessoa

24 É com tristeza que verificamos estar muito próxima de nós, e com a melhor das intenções, tentativas como essa de reduzir os pontos de vista indígenas aos nossos, com vistas a uma harmonização conceitual entre os dois sistemas. O problema, nesses casos, é que o ponto de vista do outro acaba ficando parecido demais com o nosso. Assim, por exemplo, diante da ocorrência de um caso de doença grave na aldeia (grave para ambos os pontos de vista), prescreve-se o trabalho conjunto do médico e de um xamã coadjuvante, o primeiro atacando a doença, o segundo confortando o doente ou seus familiares. Não discordo que xamãs e médicos possam (e devam) atuar ao mesmo tempo nesses casos e de forma respeitosa um com outro. Discordo da naturalização do pressuposto em relação ao papel coadjuvante do xamã nesses casos. Insisto que o papel do xamã é outro. Ele é um gestor de políticas cósmicas.

ou de todo o grupo. Entre esses momentos, destacam-se a passagem de uma fase da vida à outra, a construção de uma nova aldeia, roças e caminhos etc.;

- Os boticários são aqueles indivíduos que buscam e preparam ou “*saem com você pelos caminhos, mostrando os remédios certos. Se você está com dor de garganta, eles sabem o remédio certo. Para criança crescer forte, para criança não chorar muito, eles sabem o remédio certo. Eles sabem os remédios para a criança começar a andar, para ficar forte, para não empalidecer...*” etc.;
- A intervenção desses especialistas, a menos que esteja dirigida a seu próprio grupo familiar ou doméstico, pressupõe em todos os casos pagamento. O eventual óbito de um enfermo em tratamento é a única forma de cancelamento de uma dívida contraída por esses serviços;
- Por serem muito valiosos, os conhecimentos relativos às funções especializadas, notadamente no caso dos boticários, são cercados de cuidados extremos para impedir que caiam em domínio público. Normalmente, apenas os filhos de um especialista podem candidatar-se ao acesso a esses conhecimentos acumulados por seus pais, embora não estejam obrigados a fazê-lo. Excepcionalmente, o cônjuge ou os cônjuges de seus filhos podem também se candidatar a acessá-los;
- Em tese, dois xamãs não acionam os mesmos seres celestes ou procedimentos em suas atividades curativas, assim como dois rezadores não evocam necessariamente as mesmas rezas. O mesmo pode ser dito em relação aos boticários;
- Diante de casos muito graves, pode ocorrer uma reunião de boticários em torno de um doente para a associação de tratamentos;
- Além das premissas cosmológicas, dos princípios que organizam as unidades sociais e dos papéis instituídos pela divisão do trabalho, o sistema de interpretação da saúde e da doença aciona também as concepções nativas sobre a pessoa;

- A noção judaico-cristã de *indivíduo*, que nos define como seres singulares e únicos, dotados de almas cuja integridade sobrepuja a própria morte, não encontra qualquer eco no pensamento Enawene-Nawe. Em seu lugar, emerge uma concepção de pessoa como um feixe que articula pelo menos três componentes imateriais distintos, agregados ao componente material, que se desagregam com a morte;
- Em nossa tradição, o corpo é “*a morada da alma*”. Não confundimos a casa com seu morador, embora possamos estabelecer relações entre os dois entes. Postulamos assim uma descontinuidade radical entre o organismo e o espírito, o primeiro tratado pelo médico, o segundo pelo padre, pai-de-santo ou psicólogo. Enquanto isso, os componentes imateriais da pessoa Enawene-Nawe definem relações de contiguidade imediata e indissociável com o corpo, como as pulsações percebidas nos olhos, no coração, nos pulsos e nos tornozelos;
- Um desses componentes imateriais é aquele que tem como destino o patamar superior. Outro, derivado da sombra do corpo, se transforma em uma espécie de seu negativo (no sentido fotográfico do termo) e passa a vagar para sempre no mesmo patamar dos vivos, especialmente em regiões onde há aldeias antigas, há muito abandonadas. Um terceiro é capturado pelos espíritos e levado para as profundezas do mundo subterrâneo;
- Os patamares do universo não são províncias cósmicas como o céu e o inferno, onde as almas mantêm-se íntegras na graça eterna ou no sofrimento perpétuo. Os nossos céu e inferno definem dois destinos disjuntivos, para os quais seremos enviados, com base em rigoroso juízo de nossos comportamentos pregressos. Entre os Enawene-Nawe, tudo se passa diferente: os patamares de seu universo são, em resumo, destinos em nada associados às condutas terrenas de cada um. Os Enawene-Nawe têm sorte;
- Em linhas gerais, podemos dizer que, para os Enawene-Nawe, a gravidade de um quadro patológico decorre, no limite, de uma avaliação do risco de

- desintegração deste feixe de *diferenças* intrapessoais. Tal avaliação se baseia notadamente em sintomas como a inconsciência e o enfraquecimento de sinais vitais. Dessa perspectiva, desmaio, coma e morte são fenômenos da mesma natureza, diferentes apenas em graus;
- Na maioria dos casos de óbito por doença, o agente etiológico em jogo é aquele introduzido no corpo por um espírito subterrâneo agressor. Alguns óbitos de recém-nascidos podem ser atribuídos a agressões de ogros que habitam o oco das árvores, incapazes de molestar os adultos. A não observação de certas restrições alimentares pode igualmente causar a morte (própria ou de outrem). Os óbitos podem ainda ser provocados por aqueles seres errantes que se fazem da sombra dos mortos. Há casos também de morte por feiticeiros, que furtivamente depositam veneno (espinhos) no caminho de suas vítimas;
 - O tema da feitiçaria é extremamente delicado porque diz respeito a um delito social gravíssimo. A identificação do feiticeiro (isto é, a declaração pública de seu nome) pode corresponder a uma sentença de morte. Isso não quer dizer que, diante de casos de enfermidades graves, um parente não possa confidenciar suas suspeitas de intervenção de feitiçaria, sempre em voz baixa, e desde que não haja testemunhas a seu lado. Tais cautelas de confidencialidade se justificam não porque a vida do acusado passa a correr riscos, mas a do acusador, já que os feiticeiros são poderosos e vingativos;
 - Os gritos aterrorizantes dos seres feitos de sombra, quando ouvidos muito próximo à aldeia, prenunciam a possibilidade iminente de ocorrência de um óbito. Depois de uma chuva, a eventual ocorrência de arco-íris no céu pode apontar no mesmo sentido;
 - A interpretação dos Enawene-Nawe das mortes de parceiros não indígenas com os quais conviveram mais tempo (como o irmão-jesuíta Vicente Cañas, o indigenista Marcão, a antropóloga Virgínia Valadão, o jesuíta e antropólogo Adalberto Holanda, etc.) revelam que apenas em um caso (o do assassinato de Vicente Cañas), seus juízos convergem

com os nossos. Nos demais casos, entraram em jogos os pressupostos mencionados acima;

- Embora os xamãs possam eventualmente empregar substâncias em suas terapias (algumas vezes plantas fornecidas pelos seres do patamar celeste), são os boticários que detêm o conhecimento dos remédios. Este conhecimento implica em saber como estes itens podem ser reconhecidos na natureza, localizados, manipulados e ministrados em situações específicas. Convém dizer, contudo, que algumas plantas, assim como determinadas técnicas de intervenções no corpo, parecem ser de domínio público;
- Finalmente, é necessário assinalar que as especialidades de xamã, rezador e boticário podem ser eventualmente acumuladas por uma única pessoa e nenhuma delas é privativa de um dos gêneros. Além disso, todas elas correspondem a papéis que definem escalas graduais de pertencimento. Assim, um xamã pode ser pouco ou muito xamã, assim como pode vir a se tornar e depois deixar de ser.

Diante dos tópicos acima condensados, é possível entrever a complexidade de variáveis que podem estar em jogo em situações interculturais de assistência à saúde, como aquelas que envolvem as ações do Polo Base e os Enawene-Nawe. Em tais contextos, o bom desempenho dos profissionais do Polo Base dependerá não só de sua capacitação técnica, mas também da consideração de conteúdos culturais específicos. Nesse sentido, não devemos esquecer que um dos aspectos mais complexos de qualquer atividade indigenista desenvolvida em um espaço de fronteira intercultural diz respeito precisamente às dificuldades comunicativas. Dificuldades que, no caso específico dos serviços de saúde, frequentemente podem gerar frustração, impaciência e desânimo dos profissionais de saúde, assim como angústia, insatisfação e desconfiança das comunidades com as quais interagem.

Por todas essas razões, até para as mentes mais pragmáticas, que entre nós só privilegiam as urgências operacionais do Subsistema, a consideração

dessas dimensões pode ser fundamental para o bom desempenho dos serviços de assistência.

Antes de passarmos às propostas a serem observadas nas atividades desenvolvidas pelo Polo Base, gostaria ainda de fazer uma breve digressão sobre a emergência dos assim chamados *baraitarexi*.

Um fenômeno entre dois mundos

Uma reflexão sobre o significado dos *baraitarexi* nos quadros de referência aqui focalizados – o sistema único de saúde nosso e o sistema de ideias e valores deles – transpõe o tema da comunicação, das relações intersubjetivas para outra chave, bem mais complexa: aquela que diz respeito às relações entre dois mundos. Mas antes de começar, é preciso dizer que as digressões a seguir baseiam-se exclusivamente em informações indiretas: relatórios e depoimentos da indigenista até então responsável pelo programa, e em entrevistas que fiz com alguns Enawene-Nawe em Brasnorte. Uma vez que não são frutos da observação direta das práticas dos *baraitarexi* na aldeia e das dinâmicas do trabalho indigenista envolvidas em sua construção, tais digressões não expressam pontos de vista conclusivos. Pretendem ser apenas pretextos para discussões futuras.

Começemos por seu rótulo: *baraitarexi*, termo consagrado pela “língua-franca” com a qual os Enawene-Nawe e os estrangeiros que frequentam seu mundo procuram se entender, é um vocábulo composto pelos seguintes morfemas: *barait[i]*- (“fármaco”) + *-a-* (vogal de ligação) + *-re-* (sufixo de gênero masculino, que transforma substantivos em adjetivos) + *-xi* (diminutivo). Podemos, portanto, atribuir a este termo traduções como “*jovem-boticário*”, “*boticariozinho*” etc. O que importa aqui é termos clareza de que tal categoria não corresponde ao “aprendiz de boticário”²⁵ do sistema tradicional, mas à

²⁵ Um aprendiz de boticário seria referido como um “boticário-pouco”..., mas já “boticário” (recordemos que a categoria se define em graus).

versão local do Agente Indígena de Saúde (AIS), figura prevista no modelo de assistência dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs).

Paralelamente às atividades desenvolvidas pelo Polo Base, em seus dois primeiros anos de funcionamento, e atendendo a uma demanda explícita dos Enawene-Nawe, a OPAN deu início a um programa sistemático de educação em saúde, com recursos humanos não financiados pelo convênio com o Ministério da Saúde. Esse programa visou, entre outras coisas, promover a capacitação de alguns interessados no tratamento de doenças mais frequentes na população (infecções respiratórias, verminoses, infecções urinárias etc.). Além disso, os *baraitarexi* têm sido treinados para prestar primeiros socorros em situações variadas e fazer o registro escrito dessas ocorrências, com a inclusão dos sintomas e do tratamento efetuado. Até aí, não há novidade, particularmente para aqueles de minha geração, que têm o clássico de David Werner, *Onde não há médico*, como livro de cabeceira.

O interesse dos Enawene-Nawe na manutenção e no aprofundamento deste programa decorre das cautelas que não deixam de expressar diante das reais possibilidades de o serviço de assistência estar disponível 24 horas por dia, 365 dias por ano, onde eles estão. A defesa que os Enawene-Nawe fazem do programa passa quase sempre pela evocação de diversas situações concretas em que a ausência de serviços de assistência acabou por permitir a ocorrência de óbitos, segundo eles, provocados por falta de pronto atendimento, de acesso a nossos medicamentos, de esquemas de remoção eficiente ou de comunicação via rádio com médicos na cidade.

É indiscutível que a avaliação dos Enawene-Nawe deva estar correta em muitos casos. Deixemos então de lado as possíveis exceções (aquelas cujo óbito, do nosso ponto de vista, seria inevitável) e levemos a sério as premissas de seu raciocínio. A defesa do programa de formação dos *baraitarexi* me foi expressa nos seguintes termos: *“Pensamos que os nomes dos remédios são importantes. Estamos aprendendo o nome dos remédios. Estamos aprendendo que um remédio passa a ser perigoso quando se torna azedo (tem a data de*

validade vencida). *Quando o remédio se torna azedo, alguém pode morrer se o tomar”*. A eventual preocupação dos Enawene-Nawe diante da possibilidade de interrupção do programa evidentemente se dissolverá com a eventual entrada em cena de profissionais do Polo Base encarregados dessa nova tarefa.

Durante as entrevistas, tais ponderações vinham sempre acompanhadas do reconhecimento ao empenho da enfermeira da OPAN/UNAIS, responsável pela implantação sistemática do programa, que na ocasião das entrevistas se despedia: *“Heggy está saindo e outra enfermeira da OPAN ainda não chegou. Só a gente da OPAN (OPAN-Nawe) ensina aos baraitarexi para que saibam entregar o remédio certo. As enfermeiras do Distrito não são generosas com as palavras. Heggy, ao contrário, nos chama para aprender o remédio certo. Foi a primeira que nos ensinou remédio de cobra. Quando nos chama para aprender, vamos à “casa dos remédios” (espaço vizinho à área residencial onde são estocados e conservados os medicamentos)”*.

A manutenção do programa de formação dos *baraitarexi* traz embutida uma proposta de distribuição complementar entre os serviços desses agentes e aqueles prestados pelos profissionais do Polo Base: *“Quando não tem enfermeira na aldeia, a gente não sabe dar remédio. O que está certo é: quando as enfermeiras estão presentes na aldeia, os baraitarexi parecem as lojas na cidade: Ficam fechados (o depoimento foi dado em um domingo). Quando não estão lá, os baraitarexi abrem e começam a trabalhar”*.

Embora reconheçam uma presença mais efetiva de profissionais de saúde na aldeia, garantida pelo Polo Base, os Enawene-Nawe argumentam que a consolidação do programa de formação dos *baraitarexi* continua sendo fundamental porque, em primeiro lugar, imprevistos inevitavelmente continuam a ocorrer, deixando o atendimento descoberto. Em segundo lugar, nos ensinam que aldeia não é “cidade de índio”, como pensam as nossas mentalidades urbanas. Atividades econômicas fundamentais como o cultivo do milho, a coleta de mel e a pesca acarretam a segmentação da população e a permanência por períodos prolongados em regiões onde seria fora de

propósito supor a manutenção permanente de profissionais do Polo Base. Em terceiro lugar, porque o crescente fluxo de pessoas em direção aos centros urbanos vizinhos, especialmente depois do acesso aos motores de popa e às aposentadorias, tem aumentado consideravelmente o grau de exposição dos Enawene-Nawe às assim chamadas “doenças de branco”. Tudo isso é verdade.

Por outro lado, convém assinalar que, para além de sua relevância indigenista, alguns de seus pressupostos aguardam uma consideração mais profunda. Um deles é aquele que diz respeito não mais à relação dos *baraitarexi* com os profissionais de saúde do polo e com o SUS, mas de sua relação com os “velhos” *baraitare* Enawene-Nawe e, conseqüentemente, com o sistema deles. Segundo depoimentos dos Enawene-Nawe, que fazem eco aos da indigenista até então responsável pelo programa de formação, a nova função de *baraitarexi* se desenvolve em um universo paralelo àquele em que operam os boticários, sem qualquer ponto de contato um com o outro.

Se levássemos unicamente em conta os medicamentos e os procedimentos técnicos empregados por cada uma dessas especialidades (“*baraitare*” vs. *baraitarexi*), poderíamos concordar com o argumento. Mas, evidentemente, a questão não se esgota nesses aspectos. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que os Enawene-Nawe nunca esconderam o encantamento e o interesse intelectual em relação a nossa medicina e, em especial, a seu gigantesco acervo de medicamentos (em qualidade e quantidade), avaliado como muito poderoso. Sem que fosse sua intenção, o trabalho indigenista desde o contato talvez tenha em muito contribuído para a consolidação desse juízo.

Além disso, a concorrência que os remédios nativos têm sofrido em sua relação com os de nosso sistema tem sido cada vez mais intensa. Alguns Enawene-Nawe observam que o suprimento gratuito de nossos medicamentos tem causado a diminuição da busca dos medicamentos elaborados pelos velhos “boticários” que, recordemos, devem ser pagos por seu serviço. Nesse sentido, durante uma entrevista, um jovem *baraitarexi* deixou escapar a seguinte opinião: “Os velhos boticários (*baraitare*) são pessoas sovinas. Eles

procuram trocas. Só a troca causa nele a vontade de ver doente e de procurar remédio. Quando você paga muito, ele sai com você pelos caminhos (em busca de remédio)”. Não estaríamos aí diante de uma evidência de que a tal concorrência não é mais um fenômeno na fronteira entre dois mundos, mas algo que começa a operar no interior do mundo dos Enawene-Nawe?

Creio que tais elementos fornecem razões de sobra para que não nos contentemos com a mera evocação do venerável princípio indigenista de valorização da medicina tradicional²⁶. Bastaria que recordássemos o destino dos velhos machados de pedra e das canoas de casca de árvore, quando primeiro passaram a concorrer com machados de metal e canoas de cerejeira e depois com motosserras e barcos de alumínio, para admitir que o colapso do acervo farmacológico tradicional não seja algo tão improvável assim nos horizontes atuais.

Por outro lado, alguém poderia objetar que, entre os Enawene-Nawe, os remédios tradicionais já conviviam com os nossos havia mais de 20 anos e ainda estavam lá à disposição de qualquer um, ao contrário dos machados de pedra. Se a mera coexistência com os nossos fármacos é tão fulminante para o acervo nativo, não seria de se esperar que ele já tivesse em desuso assim como as canoas de casca de árvore? Gostaria apenas de lembrar que se é verdade que consumiam nossos remédios havia mais de 20 anos e que seus remédios continuavam lá, só então passaram também a operar com eles. Isso faria alguma diferença? Não tenho respostas para essas questões.

De todo modo, a continuidade de um programa de educação em saúde não pode escapar de uma questão como essa. O que os Enawene-Nawe vão decidir

26 É verdade que no caso específico deste programa, a parceira da UNAIS no programa de formação preferia empregar a noção de “respeito” e não a de “valorização” em relação aos conhecimentos tradicionais. O que está em jogo nessa filigrana semântica – para aqueles que julgam interessante o seu emprego nesses casos específicos – é o seguinte: o “respeito” em relação a conhecimentos ou crenças de outrem não supõe as nossas próprias convicções sobre esses conhecimentos ou crenças, mas apenas o nosso reconhecimento de que têm valor para o outro. Enquanto isso, a sua “valorização” implica não só tal reconhecimento, mas ainda um juízo sobre sua importância.

fazer com seus remédios tradicionais é outra história. Quantas vezes ouvimos dos Enawene-Nawe que nós não deveríamos ter *saudade* dos seus machados de pedra. Por outro lado, quantas vezes ouvimos também eles dizerem que não poderiam esquecer o “*Yākwa*”. E, de fato, os *Diários* de Vicente Cañas (que estão disponíveis nos Arquivos da OPAN) não deixam dúvidas de que um deles, o machado, desapareceu, enquanto outro ainda permanece inalterado.

Outro aspecto da questão parece igualmente merecer um maior aprofundamento. Os conteúdos específicos deste programa remetem a dois temas particularmente estratégicos: o perigo das doenças e as relações com os *Outros* (nesse caso, os *Outros* somos nós). É provável que os *baraitarexi* tendam a estabelecer com os conhecimentos farmacológicos adquiridos uma atitude semelhante àquela dos especialistas tradicionais, marcadas pela proteção de sua difusão. Índícios sugerem que tem sido muito pequeno o empenho de um *baraitarexi* em compartilhar com seus colegas o conhecimento só a ele transmitido. Se tais indícios forem confirmados, devemos pôr em cheque a ambição multiplicadora da proposta pedagógica que o fundamenta.

Além disso, convém notar que os *baraitarexi* não se veem obrigados a atuar sempre que solicitados por um doente ou familiar. Sugerem, nesse sentido, que haja tantos *baraitarexi* quanto forem necessários (um por casa, um por parentela?). Só dessa forma, ao que tudo indica, poderia haver garantia do atendimento a todos os eventuais necessitados. O trecho transcrito a seguir resume este aspecto, que deve ser levado em consideração. Estes agentes, se por um lado, não reivindicavam do Polo Base (pelo menos até então) salário e demais vantagens do cargo, por outro lado não se sentiam obrigados a atuar segundo os princípios gerais do SUS: “*Quando uma pessoa fica doente, vai procurar baraitarexi. Um pode dizer que tem preguiça, que não está com vontade de tratar pacientes naquele dia. Nós somos assim. Se tem muitos baraitarexi, o doente vai encontrar um que vai tratá-lo. Quando um doente precisa de baraitarexi, procura primeiro em sua própria casa. Não vai procurar longe. Na minha casa, as pessoas doentes vão me procurar*”. Resumindo,

os Enawene-Nawe não pareciam estar dispostos a negociar princípios que organizam as relações jurídicas em seu mundo, brevemente evocados acima. Além disso, segundo fui informado, nenhum *baraitarexi* estava disposto a deixar de fazer algo que estava convencido que devia fazer (pescarias, roças, rituais, expedições de coleta etc.) para desempenhar na aldeia este novo papel, como ficar de plantão, etc. Em suma, os Enawene-Nawe reivindicavam uma relação com o Polo Base (e com o SUS) que lhes permitisse (1) manter o estoque de medicamentos e equipamentos necessários ao exercício dos agentes indígenas de saúde, (2) garantir e aprofundar a formação *in situ* desses agentes, bem como a supervisão de suas atividades, e (3) assegurar os meios de transporte necessários para a remoção de pacientes e seus acompanhantes quando esgotassem as possibilidades de recursos na aldeia e/ou os meios de comunicação adequados para um contato à distância com os profissionais do Polo Base capazes de orientá-los em situações específicas. Até então, três jovens adultos haviam sido contratados pelo DSEI como agentes de saúde e eram remunerados pelo exercício desta função.

Em suma, diante da proposta de formação de Agentes Indígenas de Saúde, formulada no interior de nosso Sistema, os Enawene-Nawe, se bem os entendo, formulavam uma contraproposta, a dos *baraitarexi* (ou se preferirem, a dos agentes *Enawene-Nawe* de saúde) com atribuições, direitos e obrigações que não eram exatamente os mesmos previstos no modelo do SUS. Reivindicavam, nesse sentido, o direito de prescrever medicamentos que, em nosso mundo, só os médicos estão autorizados a fazê-lo. Só os médicos, é verdade ... mas se formos agora à farmácia da esquina e perguntarmos ao funcionário o que é bom para tosse...

A figura dos *baraitarexi* se situava, portanto, entre dois mundos. Não no sentido de que estava nas franjas de dois mundos vizinhos, embora incomunicáveis, mas no sentido de que se construía ao mesmo tempo em um mundo e em outro. Mundos que através dela intentavam se comunicar. Consequentemente, a figura dos *baraitarexi* provoca(rá) inevitavelmente

efeitos em ambos os mundos, que não serão avaliados da mesma maneira para cada um dos dois. Em uma cápsula, os *baraitarexi* não pretendiam ser meros sacoleiros da “Ponte da Amizade” entre o país do SUS e o de seus xamãs. A questão é mais complexa.

Devemos assinalar também que a proposta dos *baraitarexi* ainda que aparentemente fundada em expectativas contraditórias dos Enawene-Nawe, pois ora prescreviam relações de dependência, ora de independência, em relação ao SUS, está plenamente amparada por princípios consagrados em nosso mundo: a saber, os Direitos Constitucionais à saúde (Art. 196) e ao reconhecimento das organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas (Art. 231). Direitos que são, por definição, indivisíveis, interrelacionados e interdependentes. Curiosamente, os mesmos que servem de balizas jurídicas para o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Cf. Lei 9836/99). Consequentemente, os Enawene-Nawe formulavam um desafio para a OPAN e, de quebra, um teste decisivo para o Subsistema.

Considerações finais

As garantias de promoção, proteção e recuperação da saúde em situações interculturais como aquelas que se definem no trabalho com os Enawene-Nawe e com os Myky-Irantxe, no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, devem contemplar responsabilidades do Órgão Gestor bem definidas, tais como:

Para o aperfeiçoamento do Controle Social:

1. Garantir a disponibilidade de recursos para deslocamento, alimentação e estadia dos conselheiros indígenas para capacitação continuada, reuniões dos conselhos, ações de articulação, publicação de materiais e demais atividades necessárias ao pleno exercício do controle social;
2. Garantir o acesso dos membros do Conselho Distrital ao Sistema de Informações da Atenção à Saúde (SIASI), bem como o retorno de tais informações às aldeias e seus Conselhos Locais;

3. Garantir as condições necessárias para o exercício de fiscalização e monitoramento das ações de atenção aos Enawene-Nawe e aos Myky-Irantxe desempenhadas pelas unidades integrantes do SUS em todos os níveis.

Para o aperfeiçoamento do Modelo de Gestão e da articulação do Polo Base de Brasnorte com o SUS:

1. Garantir o atendimento adequado aos Enawene-Nawe e aos Myky-Irantxe nas referências secundárias e terciárias da rede do SUS, com acompanhamento permanente do Conselho Distrital;
2. Participar, quando necessário, de articulações intersetoriais com agências governamentais cujas atribuições tenham repercussão direta na saúde dos Enawene Nawe e dos Myky-Irantxe, visando garantir o aspecto de sua integralidade;
3. Garantir equipes completas.

Para o aperfeiçoamento dos Recursos Humanos:

1. Garantir a contratação de profissional de saúde de nível superior para atuar, em regime de dedicação exclusiva, nos programas de formação, acompanhamento, supervisão e avaliação dos Agentes Indígenas de Saúde, Auxiliares de Enfermagem e dos demais profissionais que atuam diretamente com as populações indígenas localizadas na área de abrangência do Polo;
2. Garantir recursos suficientes para o exercício da capacitação multidisciplinar e supervisão sistemática dos Agentes Indígenas de Saúde, Auxiliares de Enfermagem e demais profissionais que atuam diretamente com as populações indígenas localizadas na área de abrangência do polo, pautado pelas características e necessidades específicas de cada povo.

Além dessas condições, a serem encaminhadas ao Órgão Gestor, outras metas dependem exclusivamente do empenho do Polo Base que, além zelar

pela manutenção das conquistas acumuladas, deve também:

Para o aperfeiçoamento das ações do Polo Base:

1. Assegurar que os Enawene-Nawe tenham clareza das responsabilidades dos responsáveis pela gestão do Polo Base;
2. Colaborar na consolidação, zelar pela manutenção e garantir a atualização em fluxo contínuo do Banco de Dados sobre os Enawene-Nawe e os Myky-Irantxe, garantindo às instâncias de Controle Social o acesso às informações nele contidas ou por ele geradas;
3. Cobrar responsabilidades dos gestores e prestadores de serviços de saúde no atendimento adequado e eficiente dos pacientes encaminhados pelo Polo, em todas as referências do SUS;
4. Reportar ao Conselho Nacional de Saúde e à Procuradoria Geral da República os casos de negligência ou incompetência ocorridos nas referências do SUS, na assistência aos pacientes encaminhados pelo Polo Base;
5. Propor mecanismos efetivos de articulação do Polo Base com outros projetos voltados às mesmas populações por ele cobertas;
6. Garantir a continuidade dos programas específicos de formação de Agentes de Saúde da área do Polo;
7. Instituir comissão interdisciplinar assessora do Polo Base, com previsão orçamentária de seu funcionamento;
8. Promover uma avaliação objetiva dos efeitos da implementação do modelo de assistência, contemplando informações demográficas, culturais, epidemiológicas, operacionais etc.
9. Garantir capacitação das equipes multidisciplinares com conteúdos etnológicos, linguísticos e indigenistas específicos;
10. Implementar um programa sócio ambiental de substituição do uso de venenos para ratos e baratas.

Este texto faz uso intensivo das informações produzidas pela Funasa e pela OPAN, disponíveis na internet, de material inédito produzido por Heggy Wyatt (UNAIS), de conversas com Cleacir Alencar Sá, João Dal Poz, Luiza Garnelo, de minhas anotações de campo e dos trabalhos indicados na bibliografia.

Bibliografia

- OPAN – Operação Amazônia Nativa, 2013. Controle social na saúde indígena. Cuiabá: OPAN.
- ALENCAR SÁ, Cleacir. 1996. As fases da vida. Cuiabá: OPAN.
- _____.S.d. “Causadores de Doenças X Promotores de Saúde”. Manuscrito.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2001. Seara de Homens e Deuses: uma etnografia dos modos de subsistência dos Enawene-Nawe. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP.
- SILVA, Marcio. 1998. “Tempo e espaço entre os Enawene Nawe”. Revista de Antropologia, 41(2), p. 21-52
- _____. 2001. “Relações de Gênero entre os Enawene Nawe”. Revista Tellus, 1, p. 41-66.

OUTRO OLHAR PARA OS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS E DE POUCO CONTATO

Jonía Teresinha Fank²⁷ e Teresinha Weber²⁸

Na década de 1970, auge da ditadura militar no país, havia um cenário muito adverso às populações indígenas: repressão política, crescimento econômico acelerado, grandes obras de infraestrutura em todo o país, colonização do centro-oeste e da Amazônia. Com investimentos na construção de estradas e a ocupação indiscriminada das terras tidas como devolutas, o governo impunha sua política de “integração nacional”. Entre outras iniciativas governamentais, destacam-se: a Transamazônica, a Perimetral Norte, o asfaltamento da rodovia Cuiabá-Porto Velho; e os inúmeros projetos de colonização tanto públicos (a cargo do INCRA) como privados em Mato Grosso e em Rondônia. Imperava, então, a ideologia e as práticas de “integração” dos indígenas a qualquer custo. Muitos desses empreendimentos afetavam direta ou indiretamente os territórios ocupados por povos indígenas ainda isolados, a exemplo dos Tapayuna ou “Beicho-de-Pau”, na região do rio Arinos, Mato Grosso, cujo contato forçado dizimou a maior parte de sua população, e os poucos sobreviventes foram

27 Bióloga, mestre em Educação Ambiental pela UFMT. Atuou no Projeto Zuruaha pelo CIMI-Norte I de 1989 a 1996. Ocupou o cargo de gerente financeira da OPAN de 2018 a 2020.

28 Indigenista, licenciada em História pela UFAM e agricultora agroecológica. Membro da OPAN entre 1976 e 1989, atuou junto aos Enawene Nawe e os Myky, em Mato Grosso, e aos Suruwaha, no Amazonas. Colaboradora nos trabalhos do CIMI-Norte I.

transferidos para o Parque do Xingu em 1970. A Funai, órgão indigenista oficial, submetia-se na prática aos ditames do regime militar, de modo que a questão indígena era tratada no âmbito da Política de Segurança Nacional.

Na contramão dessa política integracionista e genocida, amplos setores no Brasil e no exterior, sensibilizados com a situação crítica dos povos indígenas, posicionaram-se contra a violência e as ameaças cometidas pelo regime militar e por latifundiários, e denunciaram a dizimação por doenças contagiosas devido ao contato indiscriminado com as frentes de expansão. É neste contexto que a OPAN começou, já nos primeiros anos da década de 1970, a atuar diretamente com povos recém-contatados no estado de Mato Grosso e, em parceria com as prelazias e o CIMI, no Acre e no Amazonas (em particular, na bacia do Purus e no Vale do Javari).

Percepções, críticas e propostas

Em fevereiro de 1980, um grupo de indigenistas reuniu-se em Cuiabá (MT) para refletir sobre os assim denominados “índios livres”²⁹. Deste evento pioneiro resultou um levantamento dos grupos isolados no Brasil³⁰ e um conjunto de propostas concretas, entre as quais: a solicitação de interdição da área dos índios do Coxodoá (Suruwaha); e a presença dos membros da Missão Anchieta junto aos povos Myky e Salumã (Enawene Nawe). Outros pontos importantes foram ali discutidos, como a necessidade de uma política específica de defesa dos povos isolados e seus territórios (incluindo a demarcação de suas terras) e a mobilização da opinião pública sobre os efeitos perversos da

ação das frentes de atração da Funai e dos projetos econômicos nos territórios de grupos isolados.

Em outubro de 1986 ocorreu um segundo encontro sobre a situação dos “índios isolados e de contato recente”, também promovido pela OPAN e pelo CIMI em Cuiabá (MT). Na pauta, os empreendimentos e iniciativas integracionistas em curso, como a Transamazônica, a Perimetral Norte, o Projeto Calha Norte, as agropecuárias, os projetos de colonização, as mineradoras, as madeireiras e as hidrelétricas que se instalavam na Amazônia à custa de incentivos fiscais. Somando a estes empreendimentos, a crítica ao proselitismo das chamadas “missões de fé” (MEWA, New Tribes, MICEB, Summer Institute, etc.). As observações, propostas e orientações dirigiram-se tanto ao indigenismo oficial quanto às ações alternativas de missões e entidades indigenistas, indicando a necessidade de maior atenção à formação dos agentes de campo em antropologia, linguística, saúde e educação, as ações jurídicas, as medidas sanitárias e a comunicação com a população local para desfazer equívocos e preconceitos contra os “índios bravos”.

Em particular, os indigenistas criticavam especialmente os métodos de “contato” que a Funai e as missões religiosas vinham praticando até então. Nesta mesma direção, num encontro em 1987, os “velhos sertanistas da Funai” defenderam e traçaram uma nova política de atuação com povos isolados, através de medidas de “proteção”, e não mais de contato forçado dos índios isolados, e a criação de um setor especializado no órgão indigenista, uma “coordenadoria” de índios isolados.

No campo do indigenismo alternativo, as “experiências de trabalho” com índios isolados e de pouco contato foram avaliadas num seminário promovido em Manaus (AM), em 1994. À época, equipes da OPAN e do CIMI acompanhavam vários desses povos: Asurini, Enawene Nawe, Myky, Mura-Pirahã, Yanomami e Suruwaha. Dessas experiências e percepções, foram então examinados os seguintes aspectos: a metodologia utilizada, a ação dos agentes externos, as medidas de vigilância territorial, as informações prestadas sobre

29 Participantes da reunião: Anne Gruber, Antonio Iasi, Balduino Loebens, Darci Secchi, Egydio Schwade, Eugenio Wenzel, Felício Fritsch, Gunter Kroemer, Ivar Busatto, João Dal Poz, Renato Barth, Renato Athias e Thomaz Lisboa.

30 Em Mato Grosso: Apiaká, Kren-Akorore, Morcego, Beíço-de-Pau, Myky, Rikbaktsa, Cinta Larga e Salumã. Em Rondônia: Nambikwara, Zoró, Uru-eu-wau-wau. No Acre: Papaho e índios do alto Iaco. No Amazonas: Marubo, Maioruna, “índios do Coxo-do-ar” (Suruwaha), Juma do Mucuí, Waimiri Atroari, Ixkariana, Yanomami e outros na margem esquerda da estrada de Humaitá. No Pará: Arara; no Maranhão: Guajá; em Goiás: Ava Canoeiro; em Santa Catarina: Xokleng.

a sociedade envolvente, as concepções de saúde e as atividades produtivas. Entre as preocupações abordadas, a necessidade de formação permanente, a continuidade da atuação das equipes e a articulação com instituições de pesquisa para subsidiar o trabalho em campo.

Esses eventos demarcaram as linhas mestras do “indigenismo alternativo”, realçando um olhar diferenciado para a situação dos povos indígenas isolados e de pouco contato, reconhecendo-os como protagonistas de suas próprias histórias, uma vez afastadas as práticas de “integração” forçadas e de proselitismo religioso. Para melhor ilustrar, trazemos a seguir os relatos de dois projetos, um com os povos Myky e Enawene Nawe e, outro com o povo Suruwaha. Ambos contribuíram não apenas em questões mais prementes de saúde e de vigilância territorial, mas, sobretudo, para uma firme inflexão das próprias políticas públicas.

A OPAN em Mato Grosso

Na década de 1970, os voluntários da OPAN iniciaram os primeiros projetos em Mato Grosso, com colonos recém-chegados do sul do país e, em parceria com a Missão Anchieta, no Internato de Utariti com o povo Paresi. Por ocasião das viagens às aldeias indígenas, os jesuítas da Missão Anchieta observaram a difícil realidade de diversos povos indígenas da região, sem garantia de terras demarcadas, sofrendo violências e ameaças. Ouviram também informações sobre a presença de grupos indígenas isolados, localizados nos afluentes dos rios Papagaio e Juruena. Face à expansão das frentes econômicas na região e à política integracionista, a situação destes grupos indígenas isolados era de extrema vulnerabilidade. Assim, uma equipe composta pelos jesuítas Thomaz de Aquino Lisboa e Adalberto de Holanda Pereira, junto com Tapurá Irantxe e Tupxi Irantxe estabeleceu no dia 13 de junho de 1971 o primeiro contato com um grupo de 23 pessoas do povo Myky, nas cabeceiras do córrego Rico, afluente do rio Papagaio. “Lá estavam eles, com seus machados de pedra lascada, escondidos na mata para melhor se protegerem contra os ataques” (RONDON, 1983, p. 40).

Uma nova equipe foi composta em 1973 para localizar e identificar outro povo indígena, sobre o qual havia notícias entre os rios Juruena e seu afluente Camararé, próximo aos Nambikwara. No dia 28 de julho de 1974, os jesuítas Thomaz de Aquino Lisboa e Vicente Canãs e três indígenas Rikbaktsa e um Myky visitaram a aldeia do povo então denominado Salumã, que à época somava 97 pessoas – 10 anos mais tarde, eles mesmos esclareceram sua autodenominação, Enawene Nawe.

Nos primeiros anos, Thomaz e Vicente fizeram visitas esporádicas aos Enawene Nawe e aos Myky. Vicente manteve seu trabalho com o povo Paresi, ao lado de uma equipe da OPAN. Por sua vez, Thomaz iniciou já em 1971 uma maratona junto à Funai e outros órgãos, exigindo a demarcação da área ocupada pelos Myky, acintosamente invadida por fazendeiros – como Mauro Tenuta, que abriu uma estrada e fez medições nas proximidades da aldeia. Nos idos de 1976, Thomaz optou por viver com os Myky em sua aldeia.

Os povos Myky e Enawene Nawe

No final de 1976, a Assembleia anual da OPAN decidiu compor uma equipe, junto com Thomaz e Vicente, para trabalhar com os povos Myky e Enawene Nawe. Já no ano seguinte, Vanda Barbosa e Teresinha Weber (Têre) seguiram para a aldeia dos Myky; e Vicente passou a viver com os Enawene Nawe. Este pode ser considerado o marco inicial dos projetos da OPAN com povos indígenas de pouco contato. O aumento da grilagem de terras e a abertura de estradas, no contexto regional exigiam não apenas a presença efetiva das equipes indigenistas nas aldeias, mas muita reflexão frente aos novos desafios assim colocados.

De maneira versátil, a equipe da OPAN respondia também às necessidades mais imediatas dos Enawene Nawe, sobretudo na questão da saúde, deslocando-se ao rio Juruena, onde permanecia Vicente e, mais tarde, o jesuíta Bartolomeu Meliá. De 1979 a 1982, a indigenista Têre permaneceu a maior parte do tempo junto aos Enawene Nawe, cuidando de surtos de gripe

que eles contraíam em incursões no entorno da área indígena. A partir de 1980, a equipe que atuava com os Myky, baseada na aldeia Japuira, além do jesuíta Thomaz, passou a contar com a colaboração de Elizabeth Rondon Amarante (Beth), religiosa da Congregação do Sagrado Coração.

Num primeiro momento, a OPAN estabeleceu três objetivos principais: aprender a língua indígena; garantir boa saúde com ações preventivas e curativas; e apoiar a defesa da terra indígena. Pautada na convivência solidária e participativa no dia a dia do povo indígena, a equipe priorizou desde o início o aprendizado da língua para compreender melhor a situação do povo e, também, proporcionar informações sobre a prevenção de doenças, como a gripe, ao lado da reflexão sobre o contexto regional envolvente e a importância de demarcar as terras indígenas. No entanto, o aprendizado simultâneo de duas línguas indígenas diferentes não era uma tarefa fácil, ademais em face do grau de complexidade da língua Myky – em parte, ali a comunicação contava com a ajuda prestimosa de três Irantxe, que compreendiam o português. Mais tarde, em 1981, Beth dedicou-se ao estudo da língua Myky, com a cooperação da linguista Ruth Monserrat, do Museu Nacional/UFRJ, e desenvolveu um importante projeto na área da educação, que permanece até os dias atuais.

No aspecto da saúde, uma das primeiras preocupações da equipe foi a imunização e a prevenção, redobrando os cuidados para evitar que os indígenas fossem contaminados pelo vírus da gripe. Para isto, a equipe adotou a prática de “quarentena” (período de resguardo fora da área indígena) antes da entrada nas aldeias. Basicamente, as ações de saúde cumpridas pela equipe da OPAN envolviam o tratamento de sintomas de gripe, verminoses, anemias, malárias e feridas infeccionadas. Têre respondia principalmente pelos cuidados em relação à saúde, enquanto Vanda se encarregou dos tratamentos dentários, incluindo prevenção, extração e prótese – atendendo também outros povos das proximidades, como os Rikbaktsa, Nambikwara, Irantxe e Paresi. Mais tarde, quando Vanda se afastou da atuação em área, Vicente assumiu os procedimentos odontológicos.

No geral, o cotidiano da equipe seguia o ritmo da própria aldeia. Nos Myky, a equipe morava na casa dos solteiros – Vanda, Têre, “Vovô” (viúvo), Kiwxí e Wantú, com certa privacidade. Além dos cuidados com a saúde, a equipe acompanhava as atividades das mulheres: a colheita de produtos no roçado, a coleta de frutas e as pescarias no rio Papagaio eram momentos de alegria e muita conversa, onde sempre se aprendia algo novo.

Entre os Enawene Nawe, a convivência era bem mais intensa e agitada. A equipe lá morava com um grupo familiar e, por vezes, se deslocava com outras famílias para acampamentos. Na medida do possível, Têre e Vanda seguiam as mulheres em seus trabalhos específicos – ir na roça, buscar lenha, coletar frutas, mel, cogumelos, ralar mandioca, socar milho no pilão e preparar os alimentos para os frequentes rituais. Não obstante, a presença da equipe não representava maior interferência no modo de vida dos Enawene Nawe. Ao contrário, os indigenistas eram como aprendizes de seu mundo tão pleno e cheio de vida, de alegria e de partilha. Sempre que retornavam à aldeia eram recebidos com entusiasmo, com oferecimento de chicha, peixe ou o que houvesse de alimento.

Os Myky, exímios caçadores e agricultores, conseguiram incrementar o suprimento de proteínas após o contato através da pesca. Com maior liberdade e segurança para explorar seu território neste período, as famílias passaram a frequentar a beira do rio Papagaio, onde mais tarde fizeram roçados de mandioca e outros cultivos. Em sua dieta alimentar, destacava-se também a coleta de frutos silvestres.

Os Enawene Nawe, por sua vez, que viviam principalmente da pesca, da agricultura e da coleta, tinham por característica a mobilidade através de vias fluviais e trilhas. Além dos acampamentos masculinos onde armazenavam peixe moqueado para o grande ritual Yãkwa, as famílias realizavam excursões de pesca para outras áreas, onde abriam roças novas de milho, coletavam mel e confeccionavam canoas. Vez ou outra, os homens também se deslocavam para visitar povos vizinhos, como os Myky e os Rikbaktsa, em busca de

castanha. Vicente procurava acompanhá-los nessas ocasiões – momentos ricos de intercâmbio e de conversa acerca da necessidade de demarcação de suas terras e os cuidados com as novas doenças.

Face à vulnerabilidade dos índios a gripes e outras doenças contagiosas, por muitos anos a equipe priorizou a prevenção e a imunização. Da mesma forma, a garantia do território indígena foi uma preocupação constante. Junto com os índios, os indigenistas buscavam conhecer seu território, os locais de pesca, de coleta e de antigas moradas, além dos rios e igarapés que percorriam. Procuravam também alertar os moradores ribeirinhos, proprietários e trabalhadores das fazendas ao longo do rio Juruena quanto ao respeito e à preservação das terras que os povos indígenas necessitavam para sua sobrevivência física e cultural.

A equipe dispunha, então, de duas casas de apoio, uma no “Caixão de Pedra”, no rio Juruena, e outra no Porto Escondido, no rio Papagaio. Ali os indigenistas não só descansavam e recuperavam-se, em casos de gripes e crises de malária, como também compartilhavam as experiências que viviam nas aldeias e acampamentos. Nesses espaços de convivência prazerosa dedicavam-se também ao planejamento e elaboração de projetos e relatórios, bem como a leituras e reflexão sobre as políticas governamentais, as lutas dos movimentos populares por direitos, a postura da Igreja em defesa dos povos indígenas e dos marginalizados, no Brasil e na América Latina.

O povo Suruwaha

Quase no final da década de 1970, a existência de um grupo indígena isolado, hoje denominado Suruwaha, na bacia do médio rio Purus, ao sul do Amazonas, foi confirmada por sobrevoo. Suas casas estavam localizadas na região das cabeceiras do igarapé Pretão, entre os rios Riozinho e Coxodoá, afluentes do rio Cuniuá. Os relatos de regionais não deixavam dúvida sobre a ameaça de contatos danosos com as frentes econômicas que ali extraíam seringa, sorva e madeira. Frente a este quadro, a OPAN e o CIMI organizaram uma equipe de indigenistas para prosseguir os levantamentos e, eventualmente,

aproximar-se para um contato amistoso – dando assim início ao “Projeto Índios Novos”, depois “Projeto Zuruaha”. Nos anos de 1978 e 1979 o entorno da área foi mapeado, e em maio de 1980 aconteceu o primeiro encontro da equipe com uma turma dos Suruwaha.

Contudo, em novembro de 1983 uma equipe da Funai, comandada pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa, acompanhado de alguns índios Waimiri-Atroari, destoando da ação cautelosa que o Projeto Zuruwahã desenvolvia na região, abriu um varadouro desde o rio Coxodoá até próximo às malocas dos Suruwaha, nas cabeceiras do igarapé Pretão – por onde se deram novas invasões de sorveiros e seringueiros e a entrada dos missionários da JOCUM – “Jovens com uma Missão”, entidade subsidiária de seitas fundamentalistas norte-americanas. Dez meses depois, a Funai enviou um Grupo de Trabalho (GT), com o objetivo de realizar estudos para identificação e delimitação da terra indígena. A Terra Indígena Zuruwahã foi afinal demarcada em 1987 e homologada e registrada no SPU em 1991.

Falantes de uma das línguas da família Arawa (da qual participam também os povos Kulina, Jamamadi, Deni, Banawa, Jarawara e Paumari e, provavelmente, os ainda isolados Hi-Merimã), os Suruwaha permanecem basicamente monolíngues. Sua população vem oscilando entre 120 a 170 pessoas. A vida diária nos Suruwaha segue uma rotina quase invariável, começam com desjejum com *mama*³¹, e depois saem para buscar alimentos nos roçados ou nas antigas moradias, ou para pescarias etc. Tomam banhos nos igarapés ao longo do dia, e cuidam da preparação dos alimentos. Já de noite, reúnem-se para uma animada rodada de *kumade* (rapé), ocasião para planejar as atividades do dia seguinte. Aos poucos, recolhem-se para suas redes, dispostas no *kahu*³² ocupado pela família no interior da grande maloca.

31 A *mama* é um “grolado” de mandioca ralada, preparada no *tarawa*, um disco tipo assadeira côncava de cerâmica.

32 A maloca é uma grande casa cônica aberta nas laterais, construída com vigas e caibros de madeira, amarrações de cipó e cobertura de palha de caranaí (tipo de palmeira de pouca altura),

Logo tudo silencia, exceto pelo choramingo de uma ou outra criança. Durante a noite, acordam para avivar o fogo, pois o friozinho chega na madrugada.

Durante quase 30 anos, a OPAN e o CIMI mantiveram uma atuação constante e solidária junto ao povo Suruwaha, através do Projeto Zuruaha³³. De início, o trabalho focou no processo de demarcação e vigilância da terra indígena, com pouca permanência na aldeia, respeitando a determinação dos próprios Suruwaha. Aos poucos, eles admitiram a convivência por temporadas mais alongadas, possibilitando à equipe conhecer melhor sua vida social e econômica, suas peculiaridades culturais e, ademais, aprender a língua indígena. Com o passar dos anos, a convivência se ampliou e, com isso, as atividades da equipe ganharam maior objetividade e regularidade. Reuniões de planejamento, seminários e assembleias acompanhavam o desenvolvimento do Projeto, avaliando a atuação da equipe, as ameaças e os desafios a enfrentar.

Nos quatro primeiros anos, os indigenistas visitavam espaçadamente a aldeia, onde permaneciam períodos curtos. Fora da área indígena, buscavam sensibilizar os moradores ribeirinhos para respeitarem o território indígena, enquanto pressionavam a Funai para começar o processo de demarcação.

A partir de 1984, face à situação que se configurou com a expedição da Funai e a abertura do varadouro, a equipe passou a estender sua permanência na aldeia, respondendo ao convite dos próprios Suruwaha, e assim intensificou o trabalho indigenista em campo. A convivência e a participação nas atividades cotidianas dos Suruwaha permitiram à equipe dedicar-se mais ao estudo da língua e da cultura e, ao mesmo tempo, atender os problemas de saúde, inclusive a necessidade de imunização.

internamente divididas em espaços familiares (*kahu*), sem divisórias.

33 Equipes indigenistas que atuaram no Projeto Zuruaha: de 1980 a 1988, Gunter Kroemer, Teresinha Weber, Gunter Francisco Loebens, Cacilda, Astor, Heloísa, Mário Lúcio e Manoel Valdez; de 1989 a 1996: Edineia L. Porta, Pedro Correa e Jônia T. Fank (e Gunter Kroemer, até 1991). Mara Oliveira, Ednelson Souza Pereira e Edemar Treuherz integraram a equipe, em diferentes momentos, entre 1991 e 1994. Em 1997, a OPAN decidiu encerrar sua participação no Projeto Zuruaha, cuja continuidade ficou a cargo do CIMI por mais alguns anos.

A rotatividade de integrantes na equipe do projeto sucedeu normalmente, sob os mesmos princípios e a mesma metodologia, com planejamento e avaliação cuidadosa das ações desenvolvidas. A convivência com os Suruwaha evoluiu gradativamente, mantendo as devidas precauções, como a quarentena³⁴ em cada viagem. Com efeito, são esses cuidados que trazem uma diferença qualitativa no trabalho indigenista com povos de pouco contato. A atuação da equipe indigenista pautava-se na convivência solidária, acompanhando tanto quanto possível as atividades cotidianas dos Suruwaha. É neste sentido que falamos de um “indigenismo alternativo”. Essa inserção facilitava não apenas o aprendizado da língua, mas também a compreensão de sua cultura num sentido bem amplo – as atitudes pessoais, a organização familiar, os conflitos, as práticas rituais e, um aspecto importante de sua vida social, a frequência de suicídios por ingestão de *kunaha* (uma espécie de timbó). A observação e a pesquisa combinavam-se aos esforços, mais ou menos bem-sucedidos, para adquirir certas habilidades que ali eram valorizadas, como tecer cestos, fazer cerâmicas, preparar alimentos, caçar e pescar. Como regra, os indigenistas eram convidados por uma família ou indivíduo para colher produtos agrícolas nos roçados ou participar de expedições de coleta e de pescarias e caçadas. As idas aos roçados, para trazer abacaxi, cana, macaxeira, mandioca, banana, milho, inhame e outros cultivares, eram sempre muito animadas. Para a coleta de frutas silvestres, saíam ao clarear do dia e retornavam à noitinha, com os participantes saciados com vários tipos de frutas, muitas delas endêmicas naquela região. Diferente da pesca, a caça é uma atividade exclusivamente masculina – as mulheres são até mesmo proibidas de tocar nos arcos, flechas e zarabatanas. Em todas estas excursões, intercaladas por banhos nos igarapés, observação de pássaros e outros animais, acontecia

34 O período de quarentena da equipe na base localizada no Amoá, no rio Riozinho, servia para evitar o contágio na aldeia com vírus da gripe e demais doenças. Durante estas estadias no Amoá, a equipe aproveitava para estudar temas variados, aprofundar o registro sobre a língua e cultura, fazer planejamento e organizar os medicamentos e outros itens necessários para a entrada em área.

muitas vezes dos participantes sentarem para descansar e conversar, recordando histórias recentes ou de gerações passadas, ou narrativas relacionadas a arranjos matrimoniais, nascimento de filhos, roças, caçadas e outros assuntos.

Dentre as principais atividades desenvolvidas pelo Projeto Zuruaha, destacamos o programa de vigilância territorial, a atenção à saúde e as pequenas iniciativas no campo econômico – como a troca de ferramentas e outros artigos por artefatos deles. Num outro plano, acumulamos um conjunto inigualável de conhecimentos – em particular, sobre a história, o parentesco e a organização social e econômica.

Outros aspectos a salientar dizem respeito à necessidade de um processo de formação continuada da equipe indigenista, bem como de avaliações cuidadosas e de planejamento do trabalho a ser realizado, dispondo de assessoria técnica assídua em diferentes campos – com destaque para as áreas de antropologia, linguística, saúde, educação e legislação indigenista.

Em 1995, a OPAN e o CIMI promoveram em Cuiabá um seminário sobre o Projeto Zuruaha para esmiuçar alguns desses pontos. Com base no cadastro genealógico, organizado pela equipe e colaboradores, foi possível analisar estatisticamente os dados de mortalidade, natalidade, crescimento demográfico, morbidade e alianças matrimoniais. Os Suruwaha demonstram uma extensa memória genealógica, que alcança cerca de sete gerações, o que facilitou a coleta de dados confiáveis (nome, filiação, idade, etc.). O seminário incentivou a compilação ampla dos dados etnográficos e traçou linhas consistentes para a continuidade do projeto pelos anos seguintes.

Mesmo afastados do trabalho em campo, não cessou o compromisso dos indigenistas que atuaram junto aos Enawene Nawe, Myky e Suruwaha. Por exemplo, a indigenista Jônia Fank participou em 2001 de um Grupo de Trabalho (GT) constituído pela Funai³⁵ para o levantamento da situação em

que viviam os Suruwaha e demais povos Arawa da região, com especial atenção à atuação das missões religiosas. Jônia também acompanhou em setembro 2005, como intérprete, por solicitação do Ministério Público Federal, a visita aos Suruwaha que estavam em São Paulo (SP), para tratamento de saúde³⁶. Na ocasião, custodiados por missionários do JOCUM, um total de dez Suruwaha estavam alojados em plena capital paulista.

Em novembro do mesmo ano, foi publicada uma nova portaria com o objetivo de aprofundar o levantamento da situação dos Suruwaha e elaborar um plano de trabalho “com atuação e atenção apropriada a este povo indígena de pouco contato”. Em novembro 2007 foi formado um novo GT, também com a participação de Jônia Fank, do qual resultaram um plano de trabalho e termos de referência para os órgãos públicos federais responsáveis pela proteção e assistência aos Suruwaha. Segundo a proposta então consolidada, a Funai deveria selecionar e formar uma equipe (duas a quatro pessoas) com perfil para atuação junto a um povo de pouco contato e com cultura bem peculiar, a ser acompanhada, inicialmente, por um intérprete e um assessor antropológico. O posto a ser instalado na área contaria com meios de transporte (motor de popa) e comunicação (aparelho de radiofonia). Dentre suas atribuições, os funcionários da Funai responderiam pela extrusão de indivíduos não autorizados, pertencentes a organizações missionárias ou não, que se encontrassem no interior dos limites ou tivessem frequência ocasional na terra indígena. Para a atenção à saúde, a Funasa (órgão então responsável pela saúde indígena) manteria de forma contínua, em regime de revezamento, um profissional de saúde, além da aquisição e administração de medicamentos e o acompanhamento ambulatorial e hospitalar de pacientes Suruwaha – evitando-se o uso abusivo de práticas e medicamentos alopáticos,

35 O Grupo de Trabalho foi coordenado pela antropóloga Luciene Pohl (Funai), e contou com a participação de Marcos F. de Almeida (PR/AM), Sidney Facundes (linguista Museu Goeldi) e

Jônia Teresinha Fank (OPAN).

36 A viagem para São Paulo contou também com a participação do procurador dr. André Lopes Lasmar (MPF/Manaus), do antropólogo Walter Coutinho (MPF/Manaus) e da antropóloga dra. Débora Stucchi (MPF/São Paulo).

estranhos às formas tradicionais de tratamento. Os funcionários e profissionais de saúde da Funai e da Funasa, pela proposta, haveriam de cursar módulos de capacitação linguística e antropológica voltados especialmente à realidade daquele povo indígena.

Alguns pontos

Os projetos da OPAN junto aos povos indígenas de pouco contato e isolados trouxeram contribuições de grande relevância e influenciaram, inclusive, a reformulação e a aplicação de políticas públicas em prol destes grupos – garantindo-lhes, entre outros aspectos, a participação e a voz na defesa de seus direitos e a adoção de procedimentos específicos para a demarcação de suas terras, mesmo nos casos onde não ocorreram “contatos”. No mesmo sentido, o indigenismo alternativo, não assistencialista e não integracionista demonstrou a viabilidade de políticas e de práticas diferenciadas de atenção à saúde nas aldeias, balizadas pelo respeito às terapias tradicionais. E, em particular, o debate, a reflexão e as experiências empreendidas ajudaram a redirecionar as antigas práticas agressivas do órgão indigenista oficial, de “contatos” forçados e “pacificação” a qualquer preço.

Em boa medida, as mudanças metodológicas que o indigenismo alternativo assumiu decorreram da crítica aprofundada aos processos “integracionistas” e aos programas “desenvolvimentistas” que a ditadura militar então impulsionava – que causavam depopulação em larga escala, perdas territoriais e degradação cultural. A OPAN, em particular, pautada pelo compromisso de dedicar-se prioritariamente àqueles povos indígenas mais ameaçados e mais vulneráveis, assumiu com determinação o desafio de colaborar diretamente para a defesa da vida e dos direitos dos povos isolados e de pouco contato. Amparada neste compromisso e na experiência que acumulou ao longo de sua caminhada, a entidade mantém ainda hoje seu apoio aos Myky e, ao mesmo tempo, um olhar atento e solidário aos Suruwaha e Enawene Nawe através de suas equipes que atuam no sul do Amazonas e no noroeste de Mato Grosso.

Bibliografia

- FANK, T. Jônia; PORTA, Edinéia Lacir. 1996a. A vida social e econômica dos Sorowaha. Mimeografado. Cuiabá: OPAN; Manaus: CIMI-Norte I; Lábrea: Prelazia de Lábrea.
- FANK, T. Jônia; PORTA, Edinéia Lacir. 1996b. Mitos e história dos Sorowaha. Mimeografado. Cuiabá: OPAN; Manaus: CIMI-Norte I; Lábrea: Prelazia de Lábrea.
- FANK, T. Jônia; PORTA, Edinéia Lacir. 1996c. Vocabulário da Língua Sorowaha. Mimeografado. Cuiabá: OPAN; Manaus: CIMI-Norte I; Lábrea: Prelazia de Lábrea.
- RONDON, Elizabeth Amarante. 1983. As bem-aventuranças do povo Myky. Petrópolis: CIMI/Vozes.

A EXPERIÊNCIA DAS AUTODEMARCAÇÕES

Introdução

Andreia Fanzeres³⁷

Um dos princípios fundamentais do trabalho indigenista da OPAN sempre foi o de que o índio tem o direito de ser quem ele é, vivendo em seu território, onde pode desempenhar todas as atividades que considera importantes para sua sobrevivência, de forma autônoma, seguindo seus costumes e tradições. Essa linha de ação foi o que, desde o início, ajudou a diferenciar o trabalho da OPAN das intervenções indigenistas religiosas e estatais que existiam no Brasil no começo dos anos 1970 e, em virtude dela, a luta pelo território passava a ser naturalmente uma das principais marcas da nossa atuação.

Em meio às muitas dificuldades de comunicação e desafios logísticos, que faziam do nosso ofício uma verdadeira aventura para os jovens voluntários que se engajaram nesta causa, foram sendo construídos – no convívio das aldeias e nas articulações com entidades parceiras – as bases que deram legitimidade ao texto constitucional promulgado em 1988, reconhecendo direito originário à terra, o modo de viver e as manifestações culturais dos indígenas. Este resultado

³⁷ Jornalista. Coordenadora do Programa de Direitos Indígenas, Política Indigenista e Informação à Sociedade (PDI) da OPAN.

tem a ver com o processo gradual de envolvimento e participação indígena não apenas na elaboração das políticas (como no caso da mobilização pela constituinte), mas colocando realmente a mão na massa para ajudar a definir, perante à sociedade nacional, os limites de seus territórios.

A partir daquele momento, ampliaram-se as condições políticas e jurídicas para a efetiva definição dos territórios dos índios, o que favoreceu, por exemplo, a publicação do Decreto 1775/1996, que regulamentou o processo de demarcação e trouxe inovações. Ele prevê, além da participação dos indígenas, o direito ao contraditório (isto é, uma etapa dentro do processo administrativo em que os questionamentos podem ser feitos sem a necessidade de judicialização) e a obrigatoriedade de constituição de um grupo de trabalho interdisciplinar coordenado por um antropólogo para identificar, junto com os indígenas, o seu território tradicional, considerando cosmologia, história, cultura, uso dos recursos naturais, entre muitos outros quesitos. Se tudo isso tivesse sido levado em conta no passado, o governo poderia ter evitado boa parte dos conflitos no campo que ainda vemos atualmente.

Para povos de recente contato ou que haviam passado por graves traumas decorrentes de ataques, perseguições, exploração de sua mão-de-obra, genocídio, esbulho de suas terras e outras perturbações, a possibilidade de participação efetiva nos processos de demarcação garantiu territórios mais íntegros do ponto de vista socioambiental, uma relação mais amistosa com o entorno e melhor qualidade de vida, com exceção daqueles casos em que, unilateralmente e, atendendo interesses econômicos locais, o Estado deturpou o perímetro desenhado pelos indígenas, retirando áreas importantes para eles. Esses casos geram, até hoje, situações de permanente hostilidade e longos processos judiciais em que os maiores prejudicados ainda são os indígenas, privados do acesso a locais considerados sagrados e do manejo de recursos essenciais ao seu bem-viver.

Outra consequência daquele momento, favorável às demarcações, foi a maior oferta de financiamento para esse trabalho, em especial com recursos

da cooperação internacional via governo federal. A partir dos anos 1990, as demarcações físicas foram largamente custeadas pelo Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), um subprojeto do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), executado pela Funai. Com recurso disponível, clima de otimismo pela implantação do regime democrático, tão novo no país, com parcerias estratégicas e um trabalho indigenista pautado pela escuta e autonomia dos povos indígenas, a OPAN se orgulha de ter conseguido contribuir (inclusive antes, em contextos menos propícios) com a demarcação de mais de 13 milhões de hectares na Amazônia.

Resgataremos, a seguir, quatro dessas experiências marcantes em que os indígenas tomaram a frente do processo de definição dos limites físicos de suas terras, empreendendo, assim, a autodemarcação de seus territórios. Essas verdadeiras epopeias foram, sem dúvida alguma, determinantes para aprimorar os procedimentos oficiais de demarcação, para acelerar processos morosos, para forçar o Estado a agir e para mostrar que os indígenas sempre tiveram plenas condições de dominar instrumentos e técnicas para defender o que é seu.

Relembraremos essas histórias³⁸ a partir do olhar dos indigenistas que dedicaram anos de suas vidas a tão desafiadora tarefa.

38 Entre julho e setembro de 2018 foram realizadas entrevistas presenciais em Cuiabá com os indigenistas Edemar Treuherz, Ivar Busatto (coordenador geral da OPAN), Rosa Maria Monteiro e Fausto Campoli, além de levantamento documental e conversas com parceiros nos processos de autodemarcação objetos deste artigo.

Da terra pro mapa, do mapa pra terra

Autodemarcação da Terra Indígena Alto Rio Purus e da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá

Rosa Maria Monteiro³⁹

A primeira autodemarcação de uma terra indígena no Brasil aconteceu no final dos anos 1970. Foi na região do Alto rio Purus, no Acre, próximo da fronteira com o Peru. Dessa experiência aconteceram várias outras autodemarcações. E nós chegamos lá, em 1976, a partir do chamado do padre italiano Paolino Baldassari⁴⁰. Ele era um cara que lutava pelos povos indígenas, foi um dos grandes batalhadores pela terra. Através do Dom Moacyr Grechi, que era bispo da Prelazia do Acre e Purus (hoje Diocese de Rio Branco), ele procurou a OPAN dizendo que precisava fazer um levantamento da população indígena do estado. Foi aí que começou nossa história no Acre. Conhecemos vários povos, Katukina, Kaxinawa, Madija (Kulina). Naquela época, tinha uma grande empresa de colonização que estava comprando o Purus inteiro, instalando fazendas. Você chegava nas aldeias Kaxinawa e não encontrava nenhum homem. Só tinha criança e mulher. Havia uma pressão violenta por colonização no Acre. Os índios estavam perdidos, a fome era geral. Eles não tinham tempo. Os homens iam para as fazendas derrubar mato, abrir pasto. Daí o desespero do padre Paolino quando começa a ver isso. Nem sei como ele descobriu a OPAN. Depois apareceu o CIMI e, juntos, a gente foi abrindo a frente indigenista no Acre.

Então, a equipe que foi pra lá trabalha com saúde, educação, tudo. A partir daquele momento passaram pela nossa equipe Marta Calovi, Tereza

39 Rosa Maria Monteiro é auxiliar de enfermagem e uma das primeiras indigenistas da OPAN. Viveu quatro anos entre os Paresi (MT), dez anos entre os Madijá do Alto Purus (AC), quinze anos no Alto Juruá (AM), além de ter sido coordenadora técnica da OPAN entre os anos de 1986 e 1989.

40 Padre Paolino Baldassari foi pároco na cidade de Sena Madureira (AC) por 46 anos. Ficou conhecido como médico da floresta e, por sua história de devoção às comunidades tradicionais, foi muito respeitado no Acre. Faleceu em 2016, aos 90 anos.

Lamedica e Giovani Cantu, Edna Damasceno, Doroti Muller, Darci Secchi e muitos outros. Começamos as viagens de levantamento em todas as aldeias, conhecendo o Acre, varando a terra, até que daí eu subo o Alto Purus para fazer o levantamento nos Madija e nos Kaxinawa e pronto, fiquei por lá. Mandeí proposta para a OPAN trabalhar com os Madija, fui pra Rio Branco e acho que depois disso nem voltei mais pra Cuiabá.

O trabalho de autodemarcação da Terra Indígena Alto Purus foi feito sem identificação, sem mapa, sem nada. A gente trazia da terra para o mapa. E no Juruá (TI Kulina do Médio Juruá) foi o oposto porque já tinha o mapa com o perímetro da terra indígena delimitada pela Funai. No Purus essa viagem foi fantástica. Eram os índios dando as coordenadas, dizendo onde a gente deveria parar, para onde a gente ia. Daí a gente abria clareira, botava uns marcos, pintava placa com nome de Madija e ia embora. Para cada dia andando, a gente ia desenhando. Um dia um deles chegou, correu na casa onde a gente morava e pediu: “Dá aqui, dá aqui o papel da nossa terra”. Aí eu pensei, claro, vamos mostrar. Entreguei tudo, tínhamos colado os pedacinhos. Daí ele olhou, botou os dois papéis juntos e disse: “Tá perfeito, tá lindo, nós sabemos fazer! Nós vamos fazer!” Foi um negócio que eles perceberam ali naquela hora. “Nossa, nós podemos demarcar a nossa terra, fazer direitinho, botar os igarapés, as curvas!” Daí eles mesmos começaram a fazer o desenho. Antes eu não me preocupava com curva. Eu ia traçando do meu jeito, mas aí eles começaram a querer fazer as curvas dos rios, dos igarapés do Purus, dentro da mata. Isso demorou uns três ou quatro anos. A gente só fazia em junho, julho, agosto porque era época da seca. Quando a Funai chegou lá, anos depois, Madija falava que a terra já estava demarcada⁴¹.

A gente abria as picadas de dois metros de largura. Madija falava assim:

41 Num primeiro momento, a Funai não reconheceu a autodemarcação, mas em 1995 a demarcação oficial respeitou aqueles limites definidos pelos indígenas no final dos anos 1970.

“Ah, Mitto⁴², se abríamos muito o sol vai vir e a floresta vai nascer tudo de novo. Vamos limpar por baixo, só muito por baixo” – até porque não dava para derrubar árvore grande. Demorava muito. Quando a gente chegava nas aldeias, eram lindos os dias de festa. Vinha gente de fora, de outras aldeias, todos ficavam contando aquelas histórias infinitas do tataravô, a gente gravava aquilo e saía no outro dia com tudo na cabeça. Uma dessas histórias era de uma canoa que saía de dentro de uma árvore. Outra que existia um lugar com três malocas. Aí um dia você para pra descansar e olha a canoa saindo da árvore! Isso aí foi um marco. Outra coisa incrível era encontrar cará no meio da floresta! Era sinal de morada antiga.

No começo, a gente não tinha apoio nenhum para fazer esse trabalho. Eu pegava os artesanatos, descia pra Sena Madureira (AC), vendia e comprava facão, bota, lima, pedaço de lona. Essas eram as coisas que a gente comprava. A comida era toda fornecida pelos Madija. O dinheirinho do projeto eu tinha que dividir e a equipe toda ficava reclamando que eu gastava quase tudo porque tinha que ir, voltar, ir, voltar. Depois de um tempo, a equipe começou a assumir mais esse trabalho, então aí facilitou.

Quando os outros povos do Acre por onde a gente passava começaram a perceber o que estava acontecendo, quando começou a fermentar a história da autodemarcação, que tinham encontrado maloca antiga e tudo mais, todos os índios passaram a querer também. Se fosse por nós, teríamos feito autodemarcação no Acre inteiro! Eu, Rosa, firmei um compromisso com os Madija de que quando terminasse a autodemarcação do Alto Purus eu ia para Eirunepé (AM) para fazer o mesmo trabalho com os Madija do Juruá.

Mas a autodemarcação da Terra Indígena Kulina do Médio Juruá foi muito diferente. No Purus, os Madija trouxeram a terra para botar no papel. No Juruá a autodemarcação se baseou no papel. Só que, nesse entremeio,

quando começamos a ir para o mato, tinha muita coisa que não batia e os índios demarcaram seguindo o seu próprio caminho. No Juruá já estávamos com experiência, já tínhamos como fazer, muita coisa foi modernizada, incrementada. E foi firmado um convênio entre a Funai e a UNI⁴³ em 1993, transferindo para os índios dessa organização a responsabilidade de realizar a demarcação. E éramos muitos parceiros – OPAN, CIMI, Comin⁴⁴, Mimeka⁴⁵, UNI, além dos outros povos indígenas. Na autodemarcação dos Madija do Juruá os Kanamari se envolveram muito. Foi a mesma coisa no Purus, com os Kaxinawa, que colaboravam com farinha, carne, peixe. Era o compromisso de fazer também a demarcação deles quando terminasse.

O movimento começou mesmo em 1990, durante uma assembleia do povo Madija na aldeia Medonho, quando, inspirados pela experiência do Purus, eles decidiram que também queriam autodemarcação.

Na época, eu estava acompanhando a criação do PPTAL, daí minha preocupação era o Vale do Javari. Tinha uma terra chamada Mawetek, do povo Kanamari, que faz limite com o Vale. Eu sabia que precisávamos garanti-la. Eu fiquei queimando a cabeça, discutindo, tentando, fui numa reunião na UNI-Acre, conseguimos a graninha pelo PPTAL e aí deu. Numa viagem para o Acre, eu encontrei um rapaz, o José Otávio Parreira, que tinha acabado de fazer o Mapa do Uso da Terra do Estado do Acre (IBGE, 1990). Nós conversamos e ele ficou louco de saber como eu andava no mato sem ter uma bússola, sem nada. Eu falei: “Vamos lá! Vamos conseguir uma passagem pra você, você vai para Eirunepé e de lá a gente garante que você chegue na aldeia para um encontro com os índios”. Ele foi e aí pirou quando viu os Madija assumindo o processo. Ele dava aula e os Madija passaram a dominar topografia. Então,

43 União das Nações Indígenas do Acre e do Sul do Amazonas (UNI), organização indígena fundada em 1991, mantinha relações com Pão para o Mundo, entidade alemã que apoiou os custos do trabalho de autodemarcação na Terra Indígena Kulina do Médio Juruá.

44 Conselho de Missão entre Índios.

45 Missão Metodista Kanamari.

42 Mitto é o nome dado à Rosa pelos Madija.

dessa brecha se abre uma porta. Depois eu o chamei pra fazer o trabalho no Mawetek. Ele foi também e saiu apaixonado.

Os trabalhos da autodemarcação no Juruá envolveram cursos como esse, de topografia, agrimensura. E muito campo. A gente se metia em altas tecnologias. O pessoal começou a aprender sobre GPS, bússola, era tudo manual. Aprendemos a soltar aqueles rojões no mato a não sei quantos quilômetros de distância do outro. Os índios podiam dominar tudo dos brancos, eles tiravam de letra. A Funai dizia que a largura das picadas tinha que ser de seis metros. Foi reduzido para dois. As clareiras também tiveram o tamanho diminuído. Os marcos eram aquelas bolotas gigantes de cimento. Tinha aqueles outros marcos que eram levíssimos, mas péssimos pra carregar. Eram de fibra de vidro, coçava tudo, era um horror. Dessa vivência houve bastante inovação, e nem todas as regras do jogo foram cumpridas. A gente modificou um bocado o desenho nas autodemarcações. Em 1993, foram 70 quilômetros de perímetro demarcados. No ano seguinte, mais 84 quilômetros e por aí vai. Dependendo do local a gente optava por fazer ou não picadas. Na beira de rio, por exemplo, não abria.

Nosso papel era muito mais do que dar apoio logístico. Na OPAN, muitas equipes passaram por aquele trabalho. Eu ficava mais no mato e as equipes que faziam as outras ações de educação, saúde e davam suporte a quem estava na autodemarcação, mandando suprimento, fazendo repasses de informações para ver se tudo estava dentro do previsto. Às vezes, a gente combinava, o pessoal ficava dias e dias esperando por nós e a gente saía do mato uma semana depois. Todo mundo tinha uma função. As mulheres Madija também participavam, mas só as casadas sem filho porque solteira não podia ir. A única solteira era eu. O trabalho delas era na aldeia, caçando, pescando, salgando peixe. Quando mandavam comida (farinha, principalmente), vinha até a marca dos dedinhos das mulheres perfeita naquele monte de peixe assado que chegava, ou então carne moqueada. Não dava pra carregar tudo de uma vez.

Foi bom e foi sofrido. Existiu hostilidade, mas a gente tirava de letra. A gente era peituda! Levamos um Procurador da República e um diretor da

Funai a Eirunepé num seminário sobre a autodemarcação que não foi nada tranquilo. Fomos audaciosos de fazer o evento no clube da cidade, bem no centro. Eu tinha muita cara de pau de ir até os comerciantes pra pedir apoio. “Pô, camarada, a gente já gastou tanto aqui com você este ano, vocês não podem arrumar pra nós uns 10 kg de arroz?” Aí entregava até a listinha. E eles davam! Mesma coisa no posto, no flutuante. “Não tenho dinheiro, você não vai soltar uns 10 litros...?” Teve também um incêndio na casa da UNI, onde ficavam os topógrafos e alguns equipamentos. Foi inexplicável⁴⁶.

O bonito foi ver, depois de toda essa briga que a gente travou, os donos do seringal indo até a nossa casa pra pedir o endereço do pessoal que fez os trabalhos de topografia, de tão bem feito que foi. E outros vinham até nos agradecer porque a gente fez o limite da terra deles! “Fizeram a gente sofrer tanto e agora vêm dizer que a gente ainda colaborou com vocês?”, eu pensava. Sabe o que é você definir uma terra? E eles vinham lá depois de todo o pandemônio do começo! Isso é muito incomum. Você parava o barco, pessoal vinha no porto trazer regalias, prendas, tipo uma galinha, ovo, farinha e agradecer porque agora eles tinham certeza de até onde ia o limite da terra deles. Para lidar com as tensões do entorno, a gente sempre pregava o usucapião. “Vocês são donos dessa terra, aqui não tem Amazonino nem Gilberto Mestrinho⁴⁷. O que for terra de índio, a gente vai demarcar agora, o que não for, é terra de vocês. A gente vai fazer isso, a gente vai ajudar, agora vão botar bala em nós?” Acho que eu só não abandonei os trabalhos lá porque eu era muito turrone mesmo.

Eu não dava acompanhamento para as pessoas novas que chegavam no projeto. Recebia o pessoal e ficava dois ou três meses no mato. A OPAN

46 De acordo com reportagem do jornal A Crítica de 12 de maio de 1996, citada na publicação do ISA “Povos Indígenas do Brasil 1996/2000”, a polícia foi morosa ao investigar as causas do incêndio, lideranças indígenas recebiam telefonemas anônimos e havia a suspeita de que a autodemarcação ferisse interesses do narcotráfico na região.

47 Amazonino Mendes e Gilberto Mestrinho eram dois dos mais importantes políticos amazonenses.

sabia que o meu trabalho era esse, dentro do mato. Ou eu peitava isso ou não peitava. Diziam que eu deixava as pessoas lá sozinhas, mas realmente eu não ia poder ficar cuidando de quem chegou no Alto Purus, por exemplo. Tempos depois eu recebia a notícia de que fulano tinha ido embora, que tinha voltado pra Cuiabá cheio de problema, traumatizado. Digamos que a OPAN me engolia – meio atravessada, de vez em quando. O trabalho no Acre foi crescendo em cima de toda essa luta, daí vem o Kanaú⁴⁸ e deslança a educação indígena, principalmente no Alto Envira. Eu era da saúde, mas abandonei a saúde e isso era uma coisa muito cobrada. Eu só queria estar lá no meio do mato. Daí quando era época do inverno que eu não ia pro mato, dava meus pitacos na saúde. Às vezes o povo ficava louco. “Cadê a Rosa? Rosa, tá em Brasília fazendo o quê?”. Eu estava em tudo. Eu tinha certeza que se pedisse dinheiro para alguma coisa não ia ter. Projeto era isso, tinha que fazer uma ginástica. Aí eu penso, “Jesus, como é que a gente fez tudo isso lá, ganhando uns R\$ 300?”, sendo que a gente ainda dividia a grana pra comprar comida, embelezar a nossa casa, morar bem. Precisava fazer as vaquinhas e a gente se articulava. Eu estava em Eirunepé, ligava pra Manaus e dizia: “Pessoal, dá um jeito aí. Eu vou, mas não tem dinheiro. Dá jeito, tô aqui esperando”. Daqui a pouco chegava a notícia: “Estamos enviando a passagem”. Minha vida era essa.

Quando eu penso no desafio de participar de uma autodemarcação de uma área entre o Acre e o Sul do Amazonas de 730 mil hectares de mata fechada nos anos 1990, depois de ter passado 10 anos no Purus acompanhando a autodemarcação de 230 mil hectares 20 anos antes, vejo que na época tratávamos tudo com muita naturalidade. Os índios solucionavam tudo, o povo ribeirinho que morava próximo também nos socorria. O importante era estar junto, pensar junto. Hoje com tanto aparato, drone, helicóptero e tal, não teria graça. Teria sido melhor se a gente não precisasse transportar rojão no meio da mata, se

48 Abel de Oliveira Silva, o Kanaú, indigenista da OPAN que trabalhou com o povo Madijá de 1978 a 1984.

tivesse internet no meio da clareira pra pedir mais café e cigarro, ia facilitar, claro! Quando o pessoal nos encontrava na picada já estávamos fazendo café da borra!

Então, depois de ter passado por tudo isso, acredito que o maior legado dessa experiência foi ter vindo o PPTAL. Eu nem tenho ideia de quanta área foi demarcada com apoio desse programa. Ele valorizava a participação dos índios nas demarcações, tanto é que no Vale do Javari foi feito assim, a partir de 1999. Na época do PPTAL, que tinha como foco as demarcações na Amazônia, de tudo que rolava no mundo indigenista eu estava no meio.

Nessa história, o mais fácil foi contar com aquela garra Madija de querer fazer. Ver todas as aldeias mobilizadas, fazendo o que a gente tinha combinado, com compromisso. Não era só Madija, era Kanamari, era Kaxinawa. Depois entra Katukina, Vale do Javari. Por isso, apesar das dificuldades de todas as ordens, foi bom demais para os índios e nós, da OPAN. As equipes que passaram por lá sofreram, mas acho que foi proveitoso para todos, inclusive foi um grande ganho pra população do Acre de uma forma geral. A população indígena cresceu, a UNI cresceu. Os Madija mostraram que qualquer povo indígena pode fazer sua demarcação. E eu só meti a cara porque eu tinha certeza que eles iam estar junto.

Então, fica um recadinho para todos que querem fazer autodemarcação: é ir e fazer e não ficar de frescura!

TERRA INDÍGENA ALTO RIO PURUS

— 263 mil hectares (AC) Manoel Urbano, Santa Rosa do Purus
— Homologada em 1996

TERRA INDÍGENA KULINA DO MÉDIO JURUÁ

— 730 mil hectares (AM, AC)
— Homologada em 1998

Cosmovisão e território*Autodemarcação da Terra Indígena Enawene Nawe*Fausto Martins Campoli⁴⁹

Em primeiro lugar, eu preciso dizer que, se você vai analisar o processo de autodemarcação do território Enawene hoje, é muito fácil reconhecer erros. Temos que considerar a época e as condições que tínhamos. Eu cheguei em 1990. Na verdade, eu fui pra lá porque recebi uma ligação do Rinaldo Arruda perguntando se eu queria acompanhá-lo numa visita aos Erikbaktsa. Mas, passando por Brasnorte, me perguntaram se eu não podia dar uma força lá no trabalho com os Enawene até que se formasse uma nova equipe da OPAN. Então eu fui pra ficar um período de dois ou três meses. Quando cheguei lá, a memória que eu tenho viva é de que, num determinado dia (eu não sabia nada da língua), atrás da casa do Ataina, que era um grande líder Enawene, um grupo formado pelos *sotakatales* (que são sábios, pessoas muito importantes na cultura Enawene) estava olhando o mapa proposto para demarcação. Eu pedia para a Cléa⁵⁰ traduzir o que eles falavam e eles diziam que estavam esperando a demarcação há um tempão, que o Kiwxi⁵¹ tinha sido assassinado e tal. Eu havia saído há pouco tempo dos Erikbaktsa, que tinham retomado a área do Japuira. E, num determinado momento, eu pensei: “Mas será que eles não sabem onde é esse limite de linha seca? Por que eles não fazem eles próprios a demarcação? Por que estão esperando esse tempo todo? O Kiwxi morreu, eles não conhecem os lugares? Não têm machado, foice, então por que não fazem?” E aí o Kawali fisgou e pediu pra Cléa traduzir o que eu estava

49 Fausto Campoli atuou como indigenista com os Rikbaktsa e com os Enawene Nawe por 26 anos.

50 Cleacir Sá, indigenista e técnica de Enfermagem. Atuou no projeto Enawene Nawe da OPAN e na Sesai.

51 Kiwxi é o nome dado pelo povo Myky ao jesuíta Ir. Vicente Canás, que viveu com os Enawene Nawe de 1976 a 1987, quando foi assassinado em decorrência do processo de demarcação da terra indígena.

falando. E respondeu: “Ah, ele tá falando aí, mas ele vai ajudar? Porque quando a gente tem ritual, não dá pra se deslocar com canoa, tem que ir a pé, naquela parte toda da estrada, e esse cara tá falando aí, mas ele vai ajudar?”. Eu falei: “E agora, o que eu respondo?” E aí eu acabei ficando seis anos lá.

Na verdade, a terra Enawene teve três propostas de identificação nos anos 1980, uma feita pela Ana Lange⁵², outra pelo Rinaldo⁵³ e outra pelo Artur Nobre Mendes⁵⁴. A proposta do Artur Nobre Mendes incluía uma recomendação que não foi seguida e que era de extrema importância. Ele sugeriu o seguinte: como ele sacou que na época não se conhecia muito sobre a cosmologia Enawene⁵⁵, ele recomendou que um antropólogo se deslocasse pra lá e ficasse o período que fosse necessário pra entender pelo menos razoavelmente o território Enawene, e isso teria sido fundamental. Mas, pra variar, não rolou.

É interessante também colocar que num primeiro mapa que o Kiwxi e o Thomaz⁵⁶ prepararam, que é de uma parte diminuta da área Enawene, o Thomaz faz a ressalva de que a Funai não deveria emitir Certidão Negativa justamente por falta de conhecimento linguístico e da cultura Enawene, e é sobre isso que trabalha a Ana Lange. No relatório do Rinaldo e também do Artur uma parte da área do rio Preto está contemplada no mapa. Quando os três antropólogos se reuniram e concordaram em uma só proposta, estava englobada, inclusive, uma parte chamada *danakwa*, que é o jenipapal, região fundamental de cabeceiras, de ocupação ancestral dos Enawene e também mitologicamente importante.

Mas quando eu cheguei lá, em 1990, a Funai tinha feito dois cortes que são descabidos, primeiro porque a cabeceira do rio Iquê fica de fora. Segundo,

52 Ana Lange, antropóloga da Funai.

53 Rinaldo Arruda, antropólogo, então professor da PUC-SP e ex-presidente da OPAN.

54 Artur Nobre Mendes, antropólogo da Funai.

55 Os Enawene Nawe haviam sido contactados em 1974.

56 Thomaz de Aquino Lisboa, jesuíta da Missão Anchieta.

eles fazem esse corte entre o rio Arimena (*Olowiná*) e o rio Preto (*Adowina*), que é absurdo. Os cortes, feitos sem consulta a ninguém, são as áreas onde tem soja hoje, então o que os caras fizeram? Fizeram um recorte justamente nas áreas agricultáveis. Então, deixaram os Enawene em 700 mil hectares de areião. Só vai ter área para plantio de milho, por exemplo, em mata ciliar. Em 90% da área, no mínimo, é areião mesmo, areia branca igual de praia. Hoje você percebe o que eram esses cortes.

Outra coisa que é importante salientar é que, na época, não se tinha grande conhecimento da cosmologia Enawene, então a proposta de área que englobava parte do rio Preto nos grupos de trabalho de identificação acabou resumida a uma parte do que era o território Enawene. Eles têm uma coisa fantástica que, através da mitologia, conseguem delimitar a área. Por exemplo, ao norte a área vai até onde tem a boca do rio Juína-mirim (*Tonowina*), que desemboca em Fontanillas. Os Enawene dizem que não desciam desse ponto em diante porque tinham uns monstros aquáticos rio abaixo. É exatamente ali onde hoje os caras querem fazer hidrelétrica, os Iyakailiti⁵⁷ fizeram uma barragem, que é semelhante ao nosso mito do dilúvio. Primeiro eles (Enawene) saem da pedra, que é mais ao sul. Quando o herói mitológico tira eles da pedra e vem pra esse mundo, a primeira aldeia que ele constrói é entre a barra do rio Papagaio e o Juruena, e daí você tem mitos que vão delimitando o espaço geográfico do que é a área tradicional Enawene. Então, o que ocorreu naquele momento foi que não se tinha conhecimento disso. Nós não tínhamos todo o conhecimento dos Enawene e muito menos os Enawene da nossa sociedade.

Além disso, a partir do momento que o Kiwxi leva para lá o Naki Cinta-Larga,⁵⁸ os Enawene entendem que as relações entre eles deixam de ser através

de guerras, mas por um convívio onde isso não mais vai existir, assim como com os Erikbaktsa. Então eu acho que na cabeça deles ficou tudo tranquilo. Tanto os Erikbaktsa poderiam subir pra caçar, pescar, e os Cinta-Larga também. Os Enawene passam a ficar completamente satisfeitos com a recuperação do território imemorial deles, já que nem os Cinta-Larga nem os Erikbaktsa competiam em recursos (os Enawene basicamente comiam peixe e os outros são mais caçadores). Eles não tinham a menor noção de que agora ia passar uma linha, uma picada, e daqui pra cá é de vocês, e dali pra lá dos fazendeiros. Para eles, isso é uma besteira. Eles não tinham essa visão capitalista do território.

A demarcação física da terra surge dessa conversa com os Enawene, depois de longos anos de promessas e negociação com a Funai sobre o mapa a ser seguido. Na época, o corte que a Funai impôs foi de uns 40 mil hectares nessa área das cabeceiras do rio Preto. A morte do Kiwxi acabou tendo um papel fundamental no avanço do processo da terra porque ela causa uma catarse que ajuda nisso, afinal de contas, ele morreu por conta do rio Preto. Não é fácil pesar o que foi mais importante para deslanchar, mas, sem dúvida, o que garantiu mesmo foi a disponibilidade da OPAN de bancar, de chamar topógrafo e fazer o trabalho começar de verdade.

A autodemarcação foi muito divertida. Bom, com Enawene sempre é. A gente ia de barco ou de Toyota. Dava pra levar uns seis ou sete Enawene, mais ou menos. Era uma loucura porque todos queriam ir. Teve uma vez que eu tirei a minha rede de dentro da mochila, deitei e disse: “Eu só saio daqui quanto tiverem os seis caras que vão!” Eram horas até conseguirmos sair. Os caras eram fissurados pra fazer.

Na nossa equipe éramos eu, pelo CTI⁵⁹, e o Pedro Dias e a Cléa, pela OPAN. A gente se dava muito bem. A gente fechava em tudo. Eu trabalhei 26 anos em área indígena e digo que a melhor fase que eu vivi nessa relação entre as

57 Na cosmologia Enawene, os iyakaliti, seres-espíritos habitantes do patamar subterrâneo e dos acidentes geográficos, são belicosos e insaciáveis (ALMEIDA, 2015)

58 Naki, a sua esposa Maria, a filha Ana Terra, o seu irmão Chico e o sobrinho Japão integravam a comitiva dos Cinta-Larga que visitou a aldeia Enawene Nawe em 1981, a convite de Vicente Cañas (Kiwxi).

59 Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Fausto se tornou membro da OPAN entre 2007 e 2011, quando voltou a trabalhar com os Enawene Nawe.

peessoas da equipe foi essa. Estávamos todos envolvidos. Na autodemarcação, a gente abriu picada de três metros, e quando a Funai foi lá depois, abriu de seis metros. Os Enawene fizeram tudo. A equipe de topografia era fera, houve uma admiração recíproca entre eles, nós e os índios. Era engraçado. No primeiro dia os topógrafos colocaram o teodolito num lugar e os Enawene disseram: “Tá errado!”. E estava mesmo! Mas o que mais me marcou foi um dia em que gente estava trabalhando sobre o mapa com aquele recorte maluco que é a linha seca que separa o rio *Olowiná* do rio Preto. O Kawali e o Ataina disseram: “Não, não é aqui, é lá no rio Preto”. E foram mostrando o descontentamento o tempo todo, durante a demarcação. Eu não esqueço isso porque num dia devo ter andado uns 30 quilômetros a pé pra chegar onde estava o Toyota, para ir pra Juína e ligar aqui pra OPAN e falar: “Olha, os dois caras – que são “os caras” aqui nos Enawene – estão falando que isso está errado. Isso é uma autodemarcação, por que não fazer o que eles estão falando?” Os Enawene foram falando o nome de todas as aldeias do rio Preto, sobre os ataques dos Cinta-Larga que tinham acontecido ali, o nome de quem tinha morrido, enfim, e me convenceram. Aí quando eu consegui falar com a OPAN, eu argumentei, mas acharam que o melhor era seguir aquele mapa mesmo, uma vez que já tinha sido muito difícil ter chegado naquela proposta, e depois batalháramos pelo rio Preto.

Se eu tivesse a concepção que eu tenho hoje, eu não teria saído e telefonado. Dali pra frente nós fomos demarcando pasto, era uma linha seca, e os caras vieram pra cima. Tinha um capataz que eu conheci quando era moleque, morava em Fontanillas⁶⁰, sabia quem eram os pais dele, então isso deu uma suavizada. Mas tinha outro cara que um dia me chamou pra almoçar e eu fui. Ele falou: “Eu sou de Santa Catarina, daquela cidade chamada Timbó, sabe? Um produto que mata. Você conhece?” Eu falei: “Eu conheço, os Enawene

usam muito, eles têm até antídoto pra isso, e têm vários outros tipos de veneno. Timbó é só pra peixe”. Foram muitas situações de tensão. Os Enawene contam que eu tinha que passar no Toyota escondido atrás de um plástico. Eu já não me lembro mais de muita coisa!

A intensidade do ciclo ritual dos Enawene não permitia que fizéssemos a autodemarcação numa sequência só. Então, fechamos o perímetro dos 752 mil hectares em dois anos. Quando a autodemarcação terminou, a Cléa e o Pedro estavam com o carro em Cuiabá e aí eu peguei uma bicicleta emprestada em Brasnorte para ir até os Myky e avisar pro Thomaz.

Depois que nosso trabalho acabou, a Funai foi lá fazer a demarcação deles (que tirou mais 10 mil hectares do mapa que tínhamos, além de uma área perto de Vilhena e o rio Preto, que ficaram de fora). Logo depois acontece a homologação, em 1996. Eu saí antes, em 1995, pois já estávamos editando o vídeo “Yākwa, o banquete dos espíritos” (Vídeo nas Aldeias/CTI).

Até 1998 – quando começou o lance das aposentadorias e os Enawene passaram a ir aos mercados, posto de gasolina, adquiriram barco, motor⁶¹ – os caras que saíam pra cidade não eram os velhos. Quem ia eram “top”, pra bancar a briga. Quando a gente voltava, os velhos diziam pra gente: “Que besteira que vocês estão fazendo! Que maluquice! Estão perdendo tempo, abrindo picada”. E quando eles voltavam pra aldeia, eles tentavam dizer para os mais velhos: “Não, mas já tem gente lá, já tem cidade!” Eles nunca tinham visto Juína, Brasnorte... O pai do Marikerosene era um dos que falavam assim, o que mostra que a concepção deles do território era o imemorial, com os lugares sagrados, a morada dos espíritos e tal. Depois de um tempo, quando surge essa questão da aposentadoria, o pai dele tem que ir pra Juína e ele entra em choque. Quando os dois voltam, eles falam: “Puxa, a gente estava

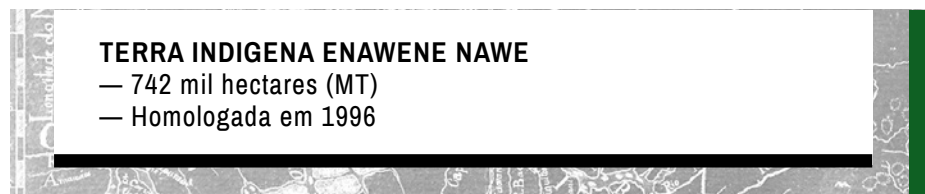
60 Fontanillas atualmente é um distrito no município de Juína, à beira do rio Juruena, próximo da Terra Indígena Erikpatsa.

61 Em 1998 ocorreu a tentativa de abertura de uma estrada, patrocinada pelo então prefeito de Sapezal, André Maggi, que ligaria esta cidade a Juína, passando dentro da Terra Indígena Enawene Nawe. Esse evento marca o início de uma relação mais intensa dos Enawene com as frentes colonizadoras.

errado em criticar vocês naquela época, não fazia ideia que ia chegar tanta gente pra morar aqui”.

Isso simboliza muito o processo da autodemarcação. Quando você vai tratar de qualquer assunto sobre Enawene, você tem que levar em consideração a questão clânica e a questão dos espíritos. Na área tradicional deles têm alguns lugares que são mitológicos e alguns outros que são divisões espaciais entre clãs e seus respectivos espíritos, são áreas sagradas. Muita coisa não foi levada em consideração por falta de conhecimento. Eu quero de novo frisar. Hoje é fácil perceber isso. Antes, não. Só tinha o Vicente Cañas (Kiwxi), sozinho para lidar com saúde, participava de rituais, fazia tudo, mas ele não conseguiu ter tempo de abranger essa concepção cosmológica porque, se ele tivesse entendido, ele ia sacar que entre a cabeceira do *Olowiná* e a cabeceira do rio Preto, a cabeceira do *Tonowiná* e do rio 21 de Abril (*Hawinawali*), dá pra arriscar dizer que esse é o coração da cultura Enawene.

E os Enawene têm uma coisa incrível que é a memória viva disso tudo. Eles abem o nome de todas as aldeias, sabem tudo. Na verdade, essa área do rio Preto, além da questão de recursos mesmo, porque é floresta amazônica, tem uma série de produtos que na área (demarcada) atual não tem. Se tivéssemos feito diferente, íamos aumentar uns 200 mil hectares. Na época, teria sido muito mais fácil de conseguir do que hoje, tinha muito menos gente dentro... Ninguém sabia nada sobre Enawene, essa é que é a verdade. Essa questão da territorialidade está interligada e é de fundamental importância. Eles são um dos povos mais fantásticos do planeta por causa disso. A razão de viver dos Enawene é essa. Se vai dar certo ou não, pouco importa pra eles. Por isso, o que eu lastimo muito foi na época da demarcação não ter a noção dessas coisas.



Fomos um pouco mais do que um grão de areia

Autodemarcação da Terra Indígena Deni

Edemar Treuherz⁶² e Ivar Luiz Vendrusculo Busatto⁶³

Do final dos anos 1970 até o começo dos 1990, chegavam muitas notícias desesperançosas a respeito dos Deni do rio Xeruã, na bacia do Juruá (AM). Eram casos de gripe, sarampo. E não havia pessoal para garantir uma presença mais permanente ali, com exceção de algumas idas e vindas do CIMI. Já na região do rio Cuniuá, um afluente do rio Tapauá que desemboca no Purus, havia um trabalho dos evangélicos na aldeia Marrecão, com atuação muito ligada ao estudo linguístico e algum apoio na área de saúde. Nunca com assistência do governo. A OPAN já teve um trabalho próximo dos Deni do Xeruã, mas com os Kanamari e com os Kulina na área de Eirunepé. Tínhamos notícias dos Deni também através das nossas equipes que atuavam com os Suruwaha e por meio dos colegas que trabalhavam com os Paumari, como o Nilo d'Ávila, que foi indigenista da OPAN nessa época.

Depois que ele saiu da OPAN e foi para o Greenpeace, passou a ter informações de que a madeireira malaia WTK estava fazendo um plano de manejo em cima de 150 mil hectares na região do Tapauá. O Greenpeace levantou essa situação e o Nilo percebeu que havia pelo menos uma sobreposição de interesses: o das madeireiras e a terra pretendida pelos Deni. Naquela época, já havia um estudo para identificação da área em curso e se sabia da tradicionalidade Deni naquela área. Mas ainda não tinha nada publicado oficialmente pela Funai.

É importante lembrar que em Manaus tínhamos o apoio, pelo CIMI, do Francisco Loebens, o Chico, que foi opanista de 1978 a 1989. O Nilo, do Greenpeace, chamou CIMI, OPAN, Comin e, com os índios, fizemos

62 Indigenista da OPAN.

63 Indigenista e mestre em Agricultura Tropical pela UFMT. Coordenador geral da OPAN.

uma reunião para entender a situação. Nós observamos o seguinte: eram três opanistas que estavam em três entidades diferentes. Nós tínhamos equipes nas regiões do Purus e Juruá. Pensamos: “Vamos tentar garantir legalmente o direito de quem está aí primeiro e quem está invisível nesse jogo de interesses. Depois, os outros que se adequem para ocupar os espaços que ficarem de fora”. Grande parte da população que outrora explorava a borracha nessa região tinha abandonado a área, pois a seringa não era mais viável economicamente.

A ideia era buscar logo a regulamentação legal, seguir no rumo certo, chamar atenção da Funai para uma situação bem concreta e até certo ponto fácil de resolver porque os interesses ainda não estavam consolidados no território genuinamente Deni. Depois com cidades em cima, ocupação, fazendas, aí fica muito mais difícil. Então, naquele caso, a Funai não precisava indenizar quase ninguém. A melhor coisa era definir logo o território e pronto.

Foram criadas, então, condições para que os índios se manifestassem. Foram para Brasília, conseguiram apoio para reuniões internas entre eles tanto no Juruá como no Cuniuá. A Funai começou, então, a atender a esse chamamento.

Naquela ocasião, a Funai não tinha tanto dinheiro assim, mas havia um valor disponível através do PPTAL e esse recurso foi bastante bem utilizado. Tinha o acompanhamento pela GTZ (hoje GIZ), que é a equipe técnica alemã e existia fiscalização para o bom uso desses recursos. Foi uma das áreas mais rápidas para demarcar. Primeiro, constituíram um GT de identificação,⁶⁴ que foi a campo a partir de 1998 e teve o relatório publicado em 2001. No mesmo ano, a área foi declarada como de posse permanente dos índios. A demarcação demorou um pouco mais e, por isso, como havia pressa para que não acontecessem problemas maiores com as madeiras, os índios da região do Xeruã disseram: “Se o pessoal do governo demorar muito, a gente

pode demarcar principalmente as áreas mais vulneráveis”. Eles queriam garantir as cabeceiras, os córregos, os lagos usados para caça, pesca, o que era importante na cosmovisão deles. Aí eles entenderam que o perímetro definido e demarcado (com placa, picada e marcos) garantia que a área não fosse invadida. Então, resolvemos contribuir para que os índios soubessem o que estava acontecendo e promovemos cursos de formação, de topografia, o que é um teodolito e tudo mais.

Nossa contribuição foi muito mais de formação, com o objetivo de possibilitar a participação dos índios como cidadãos de fato, que tomassem suas decisões, que estivessem no GT, no processo de demarcação, soubessem onde estavam os limites, os vizinhos (e que os respeitassem). Assim, seria possível estabelecer os acordos de convivência com os Kanamari, no Juruá, os Suruwaha, os Paumari e os Banawa, no Purus, assim como com os não índios. Nosso trabalho foi esse. O resto ficou por conta da autonomia e do ativismo dos próprios Deni.

Junto com o Greenpeace, foram levantadas as potencialidades econômicas da área Deni. Uma segunda etapa foi o treinamento para manuseio de teodolito, noção de coordenadas, bússola, picada, o que é uma divisa natural, para eles tocarem o processo da demarcação sozinhos. A OPAN contratou um técnico, o José Liberato, e da parte do CIMI era o Jemerson Higino de Azevedo. Nossa equipe local no Purus⁶⁵ era formada por Diogo Giroto e Carlos Araújo, além de Rosa Marlene Fonseca de Oliveira e Jean Robson Pinheiro Jacinto, do CIMI, que tinham experiência com os Deni do Juruá. Não podemos esquecer da Solange Pereira (OPAN) e da Mara Lucia Oliveira (CIMI) nos Paumari, nem do Zivaldo Amorim, que ajudou em algumas viagens para lá. Miguel Aparício, que trabalhava nos Suruwaha e colaborou com esse trabalho também. Ainda, esteve bastante envolvido o Walter Sass,

64 Nos anos 1980 e 1990 houve outros esforços para a identificação da área que não prosperaram, por diversos motivos.

65 Edegar Treuherz, co-autor deste artigo, compunha a equipe local da OPAN no Purus.

do Comin, e a coordenação da OPAN, que na época contava com Nelson Secchi e Kátia Zorthêa.⁶⁶

Quando começou a autodemarcação em si, nossa equipe no Purus subiu o rio Cuniuá para encontrar com três pessoas do Greenpeace, que foram de helicóptero: um chileno chamado Samuel, a espanhola Paula e o grego Petrus. O navio do Greenpeace navegou de Manaus até a boca do rio Xeruá, no Juruá, e de lá o helicóptero decolava com pessoas e materiais e chegava ao Cuniuá. Isso foi bem na época dos atentados de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, e influenciou nossos trabalhos. Íamos iniciar a campanha e no dia do lançamento tínhamos uma entrevista coletiva com todos os holofotes. O Nilo tinha até brincado: “Se nenhum terremoto ou nada desse tipo acontecer, nós vamos estar na mídia nacional ou até internacional”. Mas aí justamente o Bin Laden roubou a nossa cena!

As placas eram levadas de helicóptero, inclusive geladeira a gás e várias outras coisas. Mas ele teve que ficar parado por uns 10 dias devido a esse estado de guerra mundial. O GPS também ficou todo alterado. A gente puxava o mapa da América do Sul e no outro dia estava no Afeganistão. Dava para usar, mas tinha que atualizar todo dia. Aí a gente foi pra campo, começando na margem do rio Cuniuá, colocando as placas. Do lado do rio Xeruá foram abrindo as picadas, no rumo do rio do Sol, que já drena águas para o Tapauá. Depois subimos o rio Canaçã e o rio Coxodoá, que fazem a divisa natural entre o território Deni e a TI Zuruaha, fazendo o emplacamento na boca dos igarapés. Fomos até onde dava de voadeira, depois a pé. Do lado do Xeruá, sofremos resistência forte dos missionários. Eles diziam que para os Deni não havia demarcação, que eles ocupavam território e que eles não precisavam nem se preocupar. Não foi fácil superar isso. Essa parte do campo durou cerca de 40 dias.

⁶⁶ Ivar Busatto, co-autor deste artigo, compunha com Kátia Zorthêa e Nelson Secchi a coordenação executiva da OPAN.

O Greenpeace gostava de fazer publicidade, e essa autodemarcação foi muito publicizada. Para a Funai, não era nada interessante que fosse divulgado para o mundo, especialmente para o governo alemão, que a Funai tinha recurso em caixa e não estava fazendo uma demarcação que era considerada importante. Então eles disseram: “Vocês podem sair fora porque nós vamos fazer”. E, de fato, a Funai agiu com bastante rapidez. Na nossa visão, foi muito estratégico que os índios tenham optado por fazer a autodemarcação para pressionar porque quem tinha que fazer mesmo acabou fazendo.

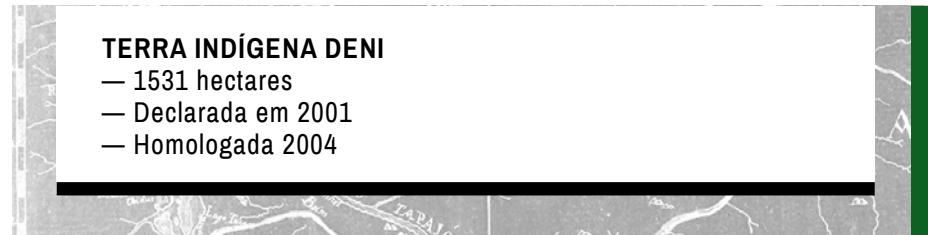
Este foi um processo vitorioso porque com o território garantido, eles conseguem hoje dar sentido à sua vida, organizam sua sociedade da maneira como melhor entendem e estão fazendo tudo com brilhantismo.

Entendemos que as autodemarcações vêm sempre de um processo de compreensão. Quando os povos percebem que não tem outro jeito a não ser tomar a iniciativa de abrir as picadas e colocar os marcos para que seu território não seja ocupado pelas frentes de expansão, então eles fazem. Os Deni seguiram esses passos como os Madija do Alto Purus, do Médio Juruá e dos Enawene Nawe, em Mato Grosso. Com algum apoio mínimo eles acabam tomando as decisões e definem pelo menos os limites mais vulneráveis. Depois que isso é iniciado, a Funai diz: “Peraí, vamos fazer o oficial”.

A OPAN contribuiu com vários trabalhos de relevância incalculável: a desintrusão de Marãiwatsédé, a demarcação da Terra Indígena Rio Biá, dos Katukina (que, de certa forma, a gente pressionou), dos Parintintim da Terra Indígena Nove de Janeiro e muitos outros. A gente foi um pouquinho mais do que um grão de areia. Vamos dizer que fomos um cascalho para que tudo isso acontecesse. Em todos os casos, são processos que dependem de uma grande equipe, muito articulada, de parceiros sérios e processos com um começo geralmente bem difícil. Todos esses casos tiveram um “meio”, que é a fase do campo. E haja paciência para lidar, conviver, articular por longos dias com vários parceiros! Tem que ter muito jeito. São opiniões diversas, outras formas de ver e encaminhar os desafios. Então é preciso superar todos

os entraves. E, em comum, são trabalhos também com um fim muito claro, um objetivo a ser alcançado.

No caso dos Deni, não foi brincadeira. A área tem 1.530.000 hectares. Você pega um avião e sobrevoa um bom tempo dentro de um território só, numa imensidão preservada, sabendo que os índios estão lá e eles reconhecem esse trabalho da OPAN. E aí você fala: “Nesse processo eu fui alguém, dentro de um grupo de vários alguéns, que pensamos uma coisa, deu certo e fez a diferença”. Ao longo dos anos, percebemos que o retorno que a gente deu a esses povos faz o coração seguir em paz.



Bibliografia

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 1990. Levantamento e classificação da cobertura e uso da terra do Estado do Acre. Rio de Janeiro: IBGE.

OS 50 ANOS DA OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA

Ivar Luiz Vendruscolo Busatto⁶⁷

Na celebração de cinquentenário, coordenador geral relembra sua história de vida no emocionante percurso da OPAN e parceiros de luta pelos direitos dos povos indígenas no Brasil.

Eu nasci no coração do Rio Grande, na beira de uma sanga, que é um afluente do rio Jacuí – Yakuí, o rio dos jacus, território tradicional guarani e local das primeiras missões jesuítas no Brasil, destruídas pelo bandeirante Antônio Raposo Tavares em 1636. Com oito anos, minha família mudou-se para o norte do estado, entre terras do povo Kaingang, na região de Guarita, Iraí, Planalto, Nonoai e outras. Em muitas ocasiões, eu tive a oportunidade de conviver com grupos Kaingang que passavam por ali e acampavam num capão de mato da terra do meu pai. Várias vezes até comi cabeça de boi assada com eles. Mas foi só eu estando na universidade que um professor da região disse pela primeira vez que aquele povo se chamava Kaingang. Quer dizer, a gente tinha uma convivência até, mas ninguém sequer os chamava de índios. Chamavam de bugres. Havia convivência, mas eles eram invisíveis.

Num certo dia, um primo disse que um padre estava procurando gente para

⁶⁷ Indigenista, mestre em Agricultura Tropical pela UFMT. Coordenador geral da OPAN. Texto baseado em discurso feito no dia 6 de fevereiro de 2019, no evento de abertura do seminário comemorativo dos 50 anos da OPAN, realizado em Cuiabá (MT).

trabalhar com os índios em Mato Grosso. Eu, sem duvidar, disse: “Ó, pode falar que eu vou”. Em outubro de 1971, o padre Egydio Schwade esteve na minha casa, me abriu o mapa de Mato Grosso e mostrou onde ficava o internato indígena de Utiariti, no município de Diamantino. Disse que estavam mudando o trabalho com os índios, precisando de jovens que pudessem se engajar numa atuação nova, diferente, de imersão com aquelas comunidades. Ele não sabia muito bem o que eu podia fazer, mas disse que eu poderia ser motorista ou ajudar na agricultura, mas a condição era ir para as aldeias. Eu topei.

Em janeiro de 1972, aconteceu um curso de formação da OPAN em que estavam presentes todos os setores da igreja católica brasileira, que refletiam e propunham mudanças na ação das missões entre os indígenas. Tínhamos representação das Irmãzinhas dos Tapirapé, com o bispo Dom Pedro Casaldáliga, uma referência nacional. Também estava lá Adalberto Holanda Pereira, que foi certamente um antropólogo que não quis se meter na vida dos índios, mas registrou o mundo indígena e, principalmente, consagrou escritos mitológicos que representam fundamentos para essas populações. Havia sociólogos, outros antropólogos e gente que trabalhava na Missão Anchieta dizendo o seguinte: “você têm um trabalho importante de mudar a forma de se relacionar com essas populações”. Portanto, o desafio era enorme, mas estávamos cercados de quem podia nos dar essa possibilidade.

A OPAN nasceu lá no interior do Paraná e foi para Porto Alegre já um ano depois. A nossa turma de 1972 – que contou com companheiros presentes nestes 50 anos da OPAN, como Darci Secchi, Ivo Schroeder, Egon Heck, Rosa Maria Monteiro, também das primeiras turmas, e outros – foi logo direcionada a fazer um curso prático em Utiariti, que pertencia ao município de Diamantino. Hoje, Sapezal. As ruínas do internato localizam-se na Terra Indígena Tírecatinga, do povo Nambikwara, antigo território tradicional haliti paresi. Aquele pedaço foi um centro de revolução da intervenção no indigenismo brasileiro.

Por lá passou o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon com as suas linhas telegráficas em 1907. Ali foi construída uma estação telegráfica e um

posto avançado com uma escola de primeira qualidade, que funcionou de 1912 até 1934 segundo a perspectiva positivista rondoniana, até a transferência dos Paresi para o Posto Fraternidade Indígena, em território Umutina. Aliás, queiram ou não admitir, Rondon foi importante na luta pelos índios. Só que queria integração dos indivíduos e não das populações. E o que é que nós vimos? Todos os indígenas que trabalharam nas linhas telegráficas saíram do território. Então, por mais boa vontade que tivesse a política rondoniana, ele não garantiu que as populações continuassem lá. De qualquer forma, havia um exemplo, e ele morreu triste depois, em 1958, diante da notícia de que os rumos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), idealizado por ele, também mudaram, não tendo aquele órgão seguido a orientação de acordo com seus princípios, como ele tinha previsto.

A Missão Anchieta, na figura do Egydio, do Adalberto de Holanda Pereira e do Thomaz de Aquino Lisboa, nos apresentava o trabalho de ir para as aldeias, acompanhar aqueles meninos e meninas que estavam no internato de Utiariti, e, nas suas comunidades, viver de igual para igual. Essa imersão significava aprender a língua, sentir os problemas que eles sentiam, vivenciar as dificuldades do dia a dia daquelas comunidades, todas reduzidas. Nós, nos anos 1970, tivemos no Brasil a menor população indígena da história. Eles estavam indo para o extermínio por causa dos contatos desastrosos com as frentes pioneiras de todas as regiões. Os Paresi, por exemplo, não passavam de 250; os Rikbaktsa tinham mais ou menos essa população. Os Tapayuna eram recém contactados. Eram cerca de 400 e em poucos meses eles foram reduzidos a 41. Foram o “batismo de fogo” do Thomaz, do Vicente Cañas, e, daquela lição, nasceram as forças para a gente mudar essa política. Por isso, o contato com os Myky, em 1971, já foi uma missão calada, sem anúncio. Depois, fizemos o contato com os Enawene Nawe, em 1974, que garantiu que não houvesse mortes nos primeiros tempos. Isso foi um marco nacional porque a maioria dos contatos com os povos isolados entre as décadas de 1960 e 1970 indicam que, no primeiro ano, metade da população indígena morria por doenças infectocontagiosas.

Nesse contexto, a gente era um grupo de jovens que não sabia bem o que fazer. Mas tínhamos uma filosofia: ir até essas populações, participar de sua vida, dialogar de igual para igual, trabalhar, caçar, olhar as questões de saúde, e também as maiores mantendo uma presença atenta para ver de que forma nós, com as nossas forças, podíamos contribuir para uma reflexão e uma saída. É claro que um grupo de jovens não podia trabalhar sozinho. Éramos todos voluntários, ninguém ganhava nada. A gente tinha que lutar para conseguir apoio e nós íamos aonde havia possibilidade de uma acolhida. Por isso, trabalhamos em parceria com as dioceses, a Prelazia de Diamantino (MT), de Guajará Mirim (RO), de Rio Branco (AC), de Chapecó (SC) e assim por diante, em vários lugares.

Em Rio Branco, no Acre, tinha Dom Moacyr Grechi, um bispo com interesse na questão indígena. Ele tinha um colega chamado Padre Paolino Baldassari, que em 1976 convidou a Rosa Maria Monteiro⁶⁸ para ir para aqueles beiradões ao longo do rio Purus até a divisa com o Peru para poder ajudar o povo Kulina a superar problemas com marreteiros, isolamento, desprezo, abandono total. E, com a sua presença, encontrar possibilidades, muitas vezes dialogadas com a Funai, com o município, ou com órgãos de qualquer assistência para socorrer aquelas populações. E, assim, foi ao longo do rio Purus, subindo até o Peru e descendo também até a região dos Apurinã, em Lábrea. Ocorreu dessa mesma forma em muitos outros lugares pelo Brasil afora.

Nós superávamos os limites de atuação entre as prelazias, dioceses, as divisas entre estados. Não havia barreiras. Não tinha essa de só trabalhar no Rio Grande, em Santa Catarina ou em Mato Grosso. A gente andava por todos os lugares onde havia acolhida, possibilidade de encontrar outros companheiros de outras instituições. Muitas vezes, no interior dos órgãos oficiais, com professores locais, sociólogos ou pessoas simples da região,

encontrávamos condição de estabelecer outro tipo de relacionamento com as sociedades indígenas.

Em lugar nenhum do Brasil a gente via um indígena que levantasse e falasse: “perai pessoal, eu represento o meu povo. Nós queremos isso ou aquilo”. Não tinha ninguém que ia para a imprensa, que reclamava de cabeça erguida e falava de seus direitos fundamentais à sobrevivência e a alguma possibilidade de ter uma vida digna. Poucos tinham a consciência clara de poder dizer: “nós queremos viver como povos diferentes neste país”. É claro que nós encontramos nesse caminho pessoas espetaculares, como Daniel Matenho Cabixi. Foi colega de classe do hoje ministro Gilmar Mendes, do Supremo Tribunal Federal. E vejam só o destino: Daniel Matenho Cabixi, um pensador, um revolucionário, que nos deixou há dois anos⁶⁹, foi uma das pessoas que perceberam com muita sensibilidade como a população, de um modo geral, olhava para os indígenas. “O que que índio faz, o que que índio come? Mas, você é índio? Você sabe escrever, mas você sabe falar, mas você veste roupa”. Ele captou o olhar, o tratamento, a forma como se desconhece quem é essa população, assim como eu, que tive que ir para a universidade para saber o nome do povo com quem eu convivia na infância. Daniel Matenho Cabixi, como ninguém, percebeu isso, e foi uma das pessoas com quem nos encontramos nos caminhos do novo indigenismo. Ele, depois outros, como Marçal de Souza Guarani, o maior orador que eu já conheci; Albano Mutzie, do povo Rikbaktsa, Ângelo Kretã, que tombou no Paraná porque começou a se opor àqueles que esbulhavam o seu território, entre muitos outros.

Apesar de sermos poucos, fazia sentido a ideia de poder dialogar e refletir com pessoas pertencentes a diferentes sociedades no Brasil, sem condição de sobreviver como povos, sem sua língua, sem seu jeito de expressar a sua religiosidade, sem um pedaço de terra que garantisse o mínimo de

68 Rosa Maria Monteiro, indigenista gaúcha que ingressou na OPAN em 1972.

69 Daniel Matenho Cabixi, do povo parsi, foi um dos principais líderes indígenas, que muito contribuiu para uma nova consciência sobre os povos e que faleceu em novembro de 2017.

dignidade em cima do chão há milhares de anos habitado por eles. Nós nos somamos a todos aqueles que percebiam qual era realmente o drama dessas populações. Então, trabalhamos junto com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que ajudamos a fundar a partir de 1974. Andamos por esse Brasil, contatamos todas aquelas pessoas que manifestavam o desejo de querer olhar de uma forma diferente para as populações indígenas desse país. E fomos encontrando muitos indígenas que, sensibilizados por essa nova postura, falaram: “Vamos lá, vamos lá”. Esse foi o tempo das primeiras Assembleias de Chefes Indígenas do Brasil.

De ombro a ombro atuamos com aqueles que tinham boa vontade e interesse para recuperar essa injustiça histórica. E, mais do que tudo, nós vimos claramente que éramos apenas um suporte para que essa companheirada indígena, cada um com seu povo, representando seu jeito de ser, tivesse essa possibilidade.

Em 1978, o ministro Maurício Rangel Reis⁷⁰, em pleno governo militar, propôs o decreto da emancipação indígena. Aí houve um alerta para toda a sociedade, surgindo várias entidades nessa época, como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), que depois deu origem ao Instituto Socioambiental (ISA), o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (Comin), da Igreja Luterana, as Associações Nacionais de Apoio ao Índio (Anai) e as Comissões Pró-Índio (CPI) em vários lugares do país. Foi uma resposta da sociedade civil já organizada na luta para dizer que quando o governo fala em emancipação dos índios, não quer outra coisa senão a emancipação das terras indígenas.

Em dez anos, o governo notou que essa movimentação dos índios, sua maior consciência, o acesso à imprensa, e mais gente se envolvendo era problemático. Isso resgataria uma dívida histórica difícil de contornar. De

outra parte, entre 1978 a 1988, foi uma corrida para garantir os direitos dos índios na Constituição brasileira. A gente tinha certeza de que se não estivesse na lei, ia ser muito complicado garantir qualquer direito para as populações indígenas brasileiras. Por isso, houve apoio maciço para que se conseguisse uma legislação diferente daquela que tínhamos até então.

Hoje, temos um conjunto de normas e regras que marcam as mudanças na legislação indigenista em 50 anos. O trabalho de consolidação das informações sobre os povos indígenas do Brasil realizado pelo ISA, por exemplo, é rico, muito embasado em pesquisa e na colaboração de tantas outras entidades. Nesse percurso, nós contribuimos com um processo que culminou num trabalho sobre a necessidade de educação diferenciada aos povos indígenas, numa frente que levou à publicação da OPAN “A conquista da escrita”, uma referência nacional, fruto de encontros sobre educação indígena nos anos 1980. Já nos últimos tempos, chegamos à Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (PNGATI), que foi uma legislação construída participativamente com os povos indígenas e muitos colaboradores. Temos os planos de vida, os planos dos povos para o futuro de seus territórios. O caso do povo Deni (AM) é emblemático. Essa é uma população sobre a qual até 1990 só se ouviam notícias ruins, doenças, muitos problemas. Depois da demarcação de sua terra e de um apoio direto ao fortalecimento de sua organização própria, eu passei a ouvir notícias espetaculares daquela sociedade, que faz articulação, tem autonomia, e isso é uma mudança fenomenal.

Eu tenho em minhas mãos um exemplo disso, que foi fruto do Projeto Tucum⁷¹. Está escrito assim: “Eu sou Kozarene”. Isso é resultado do empenho dos cidadãos e cidadãs indígenas que foram para a escola lá fora e afirmam sua identidade, sua etnicidade, com toda a força. Isso é um espetáculo. Esteja aonde estiver, na sua terra natal ou fora dela, um indígena cidadão pode

70 Maurício Rangel Reis foi ministro do Interior no governo de Ernesto Geisel, de 1974 a 1979.

71 Projeto Tucum foi um programa de formação de professores indígenas do governo de Mato Grosso de 1995 a 2000.

dizer: eu sou Mura, Haliti, Enawene, Iny, Manoki, Apurinã... Essa é uma mudança radical na nossa história, que não aconteceu só por conta de uma organização chamada Operação Amazônia Nativa, mas de um conjunto de forças da sociedade brasileira que se movimentou, se articulou e foi sensível num momento-chave para possibilitar o espetáculo da participação social e efetiva de segmentos de populações que estavam indo para o extermínio.

Neste dia, nós temos a alegria imensa de celebrar com todos vocês esta história.



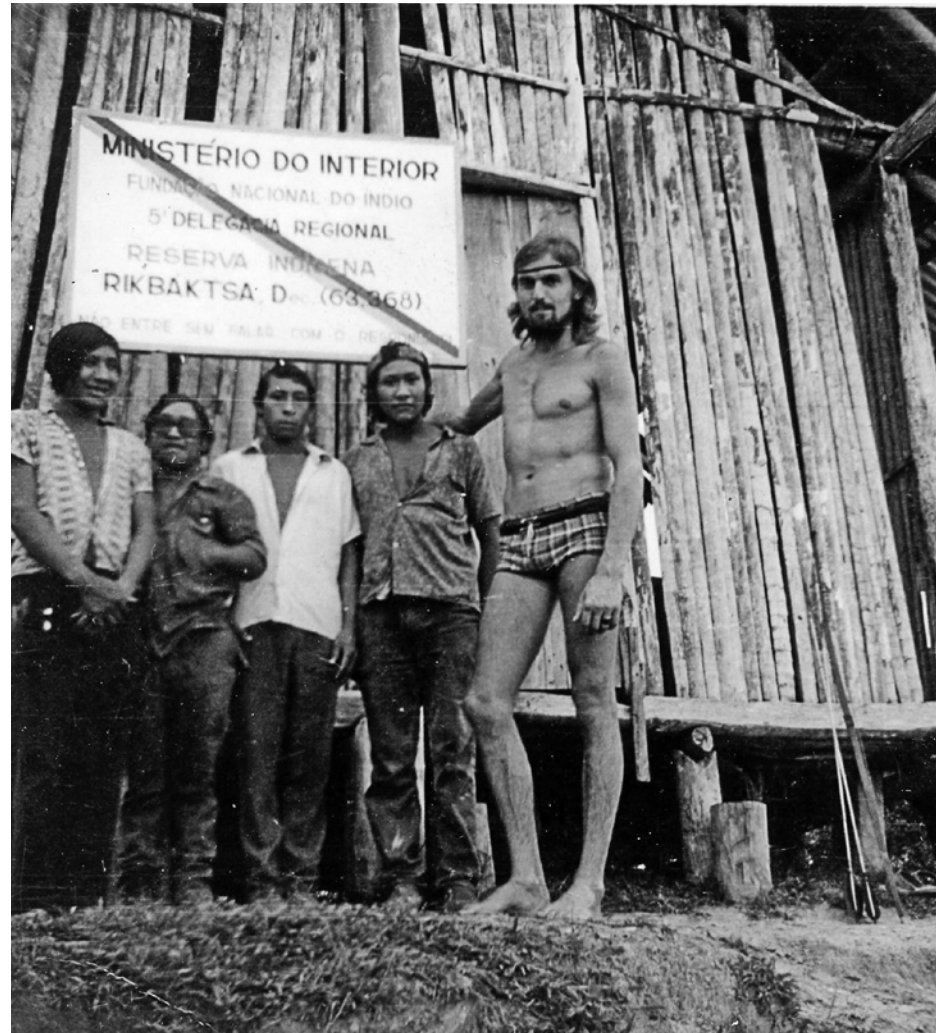
Egydio Schwade, fundador da OPAN.



Thomaz de Aquino Lisbôa, um dos primeiros indigenistas a fazer o contato respeitoso com um povo indígena, os Enawene Nawe.



Encontro OPAN/OED. 1971, Novo Horizonte (MT).
Silvia, Erika, H.Priller, Gunter, Judite, Bernardete, Fritz, Alfredo e J. Datel.
Agachados, à esquerda, Nancy e Egdio.



H. Priller (OED) entre jovens Rikbaktsa.
1972, aldeia Barranco Vermelho.



Mulheres da OPAN/OED. 1972, Novo Horizonte (MT).
Lurdinha, Judite, Isaldina, Sueli, Erika, Rosa, Bernardete, Marleni e Sílvia.



Recorte de jornal com divulgação do segundo encontro formativo da OPAN, em 1971.



Assembleia da OPAN, 1985.
São Lourenço, Rondonópolis (MT).



Encontro de formação da OPAN, 1972. Rio Negro (PR).



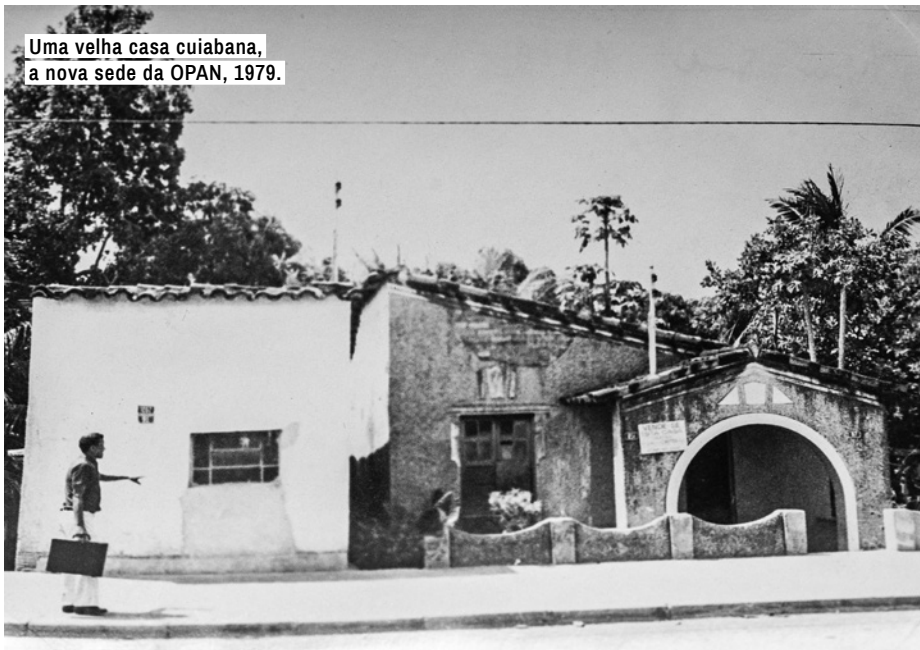
Encontro de formação da OPAN, 1973.
Centro de Orientação Missionária (COM), Caxias do Sul (RS).



Encontro de formação da OPAN. Lageado (RS). 1971. Destacamos, Darci Secchi, (primeira fila), Nancy e Antônio Brand (terceira e quarto). Silvia Bonotto agachada à esquerda, com importantes atuações na entidade.



Formação de indigenistas em 2015, com Severiá Maria Idiorê Xavante.



Uma velha casa cuiabana, a nova sede da OPAN, 1979.



Adriana Werneck Regina, com projeto de formação de professores indígenas junto aos Tenharim, no Alto rio Madeira, em 2002.



Projeto de alfabetização na língua materna Enawene Nawe, com Katia Zorthea, em 1995.



Terra Indígena Tubarão Latunde (RO).
Darci Secchi ouve o relato de mulher Latunde apavorada com um
"huhuhuhuhu", helicóptero, que havia sobrevoado a aldeia. 1977.



Sílvia Bonotto e mulher Mahí Karajá, vida partilhada.
Aldeia Ixala, Karajá. Santa Terezinha (MT). 1984.



Gabriel Monteiro com povo Katukina do Rio Biá, no Amazonas, em 1998.



Viagens muito difíceis, mesmo numa BR. Esta, a 364 em 1978, entre Cuiabá e Porto Velho.



Ivar Busatto entre velhos amigos Haliti/Paresi, Acelino e Carmino André.
Aldeia Salto das Mulheres, 2005. Terra Indígena Utiariti, Campo Novo do Parecis (MT).



Assembleia da OPAN em 1999.



Assembleia da OPAN em 2017.



Autodemarkação da terra dos Enawene Nawe em 1991 com Fausto Campoli.



Cáudio Conte, D. Pedro Casaldáliga e Rosa Monteiro com governador Carlos Bezerra buscando providências para elucidação da morte de Vicente Cañas, 1987.



Cleacir Sá, informando a assembleia da OPAN sobre a demarcação da terra dos Enawene Nawe, em 1993.



Imagem durante demarcação da Terra Indígena Deni, no limite da terra próximo ao conflúvio dos rios Xeruã e Juruá, com Edegar Treuherz.



Kulina em ritual no Alto Purus durante trabalho entre OPAN e Comin, 1984.
Foto: Walter Sass/Comin.



Rosa Maria Monteiro com Madiha Kulina em um amanhecer próximo ao Igarapé Medonho, no Alto rio Juruá, em 2003.



Ruínas de São Miguel (RS), 1978. Encontro de Líderes Indígenas.
Ano dos Mártires. Daniel Matenho Cabixi (ao centro) lê o documento final.



Em seus cursos, a OPAN contribui para a formação de quadros de diversos órgãos. Na imagem, equipe de formação indigenista em 2004, na sede da instituição. Da esquerda para a direita, Merel van der Mark, Thelia Pinheiro, Luiz Gustavo Gonçalves, Fábio Campos, Ivar Busatto, Marcelo Horta, Maristela Corrêa, Mariana Semeghini e Rafael Illenser.



50 anos da OPAN.



50 anos da OPAN.

—

PARTE II: Desafios e perspectivas

VIGILÂNCIA TERRITORIAL INDÍGENA E TECNOLOGIAS: AVANÇOS E DESAFIOS PARA UMA AUTONOMIA NA ERA DIGITAL

Rodrigo Ferreira Barros⁷²

Dentro dos temas relacionados à gestão territorial de terras indígenas, uma preocupação constante é a proteção territorial, no que se refere à integridade ambiental das áreas e à segurança física de quem vive nas terras indígenas. As medidas de proteção, via de regra, se dão de forma conjunta e por meio de parcerias entre os indígenas e os órgãos oficiais do Estado, os quais possuem autoridade governamental e dever constitucional de coibir eventuais ameaças a esses territórios. Em suma, o conceito de proteção territorial indígena divide-se em ações de vigilância ou monitoramento e ações de fiscalização; responsabilidades da comunidade indígena e dos órgãos governamentais, respectivamente (QUEIROZ, 2015, p. 50).

Podemos entender a vigilância territorial como as técnicas de monitoramento e de registro de dados primários sobre a situação geral do território, que busca identificar possíveis prejuízos ambientais ou sociais decorrentes ou do descumprimento de acordos internos ou da ação de agentes externos à comunidade (invasores, por definição). Também podemos considerar como ações de vigilância aquelas ligadas à comunicação dos resultados obtidos, como o ato

72 Graduado em Antropologia e indigenista.

de protocolar denúncias e encaminhar os registros para outros atores que possam ajudar a coibir os ilícitos, publicizar as ações de monitoramento em alguma mídia ou quaisquer outros atos que busquem prover as situações encontradas. As pessoas que executam essas funções são comumente denominadas como vigilantes ou monitores territoriais, ou agentes ambientais.

Este artigo procura examinar o uso e a adequação das principais ferramentas tecnológicas que têm auxiliado o monitoramento territorial dos povos indígenas e órgãos indigenistas na prevenção, redução e combate a ilícitos ambientais dentro ou no entorno das Terras Indígenas.

Desde a Constituição de 1988, e principalmente desde a promulgação da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em terras indígenas (PNGATI) em 2012, nota-se um esforço dos órgãos e entidades indigenistas em desenvolver estratégias de comunicação entre os vigilantes indígenas e as autoridades incumbidas de agir em casos de ilícitos. Nos primeiros momentos, essa comunicação é essencialmente por via oral, com os indígenas comunicando pessoalmente aos antigos chefes de posto da Funai, hoje coordenadores locais ou regionais, sobre quaisquer invasões ou irregularidades encontradas. Os indígenas relatam os casos aos técnicos ou administradores mais próximos, os quais podem redigi-los de forma a serem absorvidos pelo sistema governamental, para se transformar em denúncias, processos criminais, inquéritos civis, notícias de fato, ou alguma outra categoria burocrática denominada conforme sua origem e caráter documental, inicialmente estranha ao mundo indígena.

Considerando o isolamento geográfico de grande parte das aldeias, especialmente na Amazônia, a primeira e principal ferramenta de vigilância foram equipamentos de radiofonia. Relativamente fáceis de instalar e utilizar, robustas e resilientes para operação por muitos anos em ambiente amazônico, os radiocomunicadores de ondas curtas permitem a comunicação de longa distância com alguma qualidade de transmissão. A aquisição desses aparelhos viabilizou a construção de redes comunicativas que permitiram aos indígenas não apenas manter uma relação mais estreita e ágil com a Funai e polos base da

Sesai, mas inclusive com outros grupos indígenas vizinhos, eventuais aliados em situações de risco. É possível encontrar aparelhos de rádio com décadas de uso, ainda perfeitamente operacionais em aldeias da Amazônia (comumente modelos das marcas *Vertex* ou *Icon*), o que atesta a durabilidade e versatilidade do equipamento – que não depende de estações centrais, necessitando apenas de uma antena (consideravelmente grande, é verdade) para se comunicar com outros similares, a milhares de quilômetros de distância. Possui algumas limitações, é verdade, pois sua eficácia estará influenciada por condições meteorológicas, que afetam a transmissão de mensagens. Em geral, as estações estabelecem horários diários para uso do rádio, relacionados à disponibilidade de abastecimento de energia, uma vez que a grande maioria das comunidades indígenas amazônicas não têm acesso à rede elétrica. Os equipamentos estão conectados a um kit de placa solar e bateria, que possibilita autonomia de algumas horas por dia, na prática enquanto houver luz solar. Além disso, essa comunicação via rádio acontece através de frequências abertas, nas quais, sabendo o ‘endereço da fonia’, qualquer um pode adentrar o canal e escutar todas as informações ali repassadas, o que, em certos casos, não parece o mais conveniente. Existem hoje outros modelos de radiofonia disponíveis no mercado, como rádios portáteis e digitais, apresentando maior qualidade de transmissão em camadas criptografadas. Os valores são naturalmente mais altos, e modelos digitais ainda demandam uma infraestrutura de ampliação de sinal através de repetidoras, já que seu alcance é menor. Sua manutenção é mais complexa e pode gerar maior dependência de agentes externos, não sendo a princípio uma opção muito interessante para instalação em aldeias. De fato, dadas as condições geográficas de muitas comunidades na Amazônia, a radiofonia de ondas curtas continua sendo hoje uma das formas mais viáveis de comunicação para terras indígenas.

Podemos observar também o significativo aumento do número de comunidades indígenas com acesso à rede de telefonia, através da instalação de telefones públicos, os chamados “orelhões”, que, funcionando à base de satélites e placas solares, apresentam uma situação similar à da radiofonia, porém com

mais estabilidade e mais qualidade de comunicação, com menos chiado. Além de normalmente possuírem kits solares mais robustos, que viabilizam um funcionamento ininterrupto, cada ligação cria uma rede exclusiva, portanto menos vulnerável a interferências. Em menor número, temos aldeias que, mais próximas de centros urbanos, já possuem acesso a redes de telefonia móvel e de internet.

Há de se reconhecer os desafios geográficos e logísticos que a Amazônia oferece à instalação de cabos de fibra ótica, por exemplo. Por outro lado, é de conhecimento público que cabos de fibra ótica atravessam oceanos, o que pode nos levar a pensar que se trata mais de uma questão política do que logística. Possivelmente, um dia, o acesso à internet será uma realidade comum à maioria das comunidades indígenas da Amazônia.

Outro instrumento tecnológico, capaz de obter dados essenciais para a proteção territorial, são os geocalizadores, ou GPS (Sistema de Posicionamento Global), já conhecidos pela maioria dos grupos indígenas no Brasil. Embora pareçam hoje muito distantes, não se pode esquecer os desafios e esforços dos profissionais que, antes do fim dos anos 90, ou mesmo durante a virada do milênio, embrenharam-se no mato com bússolas, calculando azimutes e outras funções demoradas da cartografia manual, descrevendo porteiras de fazendas e curvas de rio para delimitar terras indígenas – antes da popularização dos GPS portáteis de uso civil.

É preciso considerar ainda hoje, num contexto em que contamos com Google e Garmin e tantos outros sistemas, o desafio que é explicar a qualquer pessoa, indígena ou não, pela primeira vez, como funcionam os satélites. Explicar o que são as coordenadas geográficas, a linha do Equador, o meridiano de Greenwich, os trópicos de Câncer e Capricórnio, as bases do sensoriamento remoto, o espectro magnético, a cobertura florestal, os focos de calor - e tantos outros tópicos cada vez mais essenciais para manejar o georreferenciamento e o monitoramento satelital. Hoje, estas são as tecnologias mais importantes na proteção de terras indígenas, se levarmos em conta sua autonomia, isenção

política e verificabilidade (apesar dos setores negacionistas e suas alegações vergonhosas e infundadas!).

Se já estamos há algumas décadas usando aparelhos de GPS nas aldeias, contamos ainda um número reduzido de indígenas habilitados a utilizá-los com confiança. Menor ainda é o grupo de pessoas capazes de descarregar os dados obtidos para um computador, ou elaborar um mapa claro e inteligível com informações sólidas e verificáveis sobre o território em questão. Alguns povos indígenas permanecem essencialmente ágrafos, com um baixo número de pessoas alfabetizadas e sem acesso à cultura digital. A quantidade de estrangeirismos usados para denominar sistemas, peças e técnicas do mundo digital, por sua vez, impõe aos indígenas um terceiro desafio linguístico na absorção de conteúdos cada vez mais essenciais. Consideremos que eles devem conectar seus GPS a um *notebook* através de um cabo *USB*, apertar o botão *Power* para ligar o *Windows*, usar um *mouse* para acessar o *Word*, *Excel* e outros *softwares*, e abrir menus de *start*, *save* etc. Para muitos indígenas, o português constitui uma segunda língua, de modo que estes termos em outra língua estrangeira exageram as dificuldades. Mesmo em aldeias que não são de recente contato, mas que apresentam alto índice de analfabetismo, é preciso organizar grupos de trabalho, convênios e parcerias com instituições de ensino, para oferecer apoio técnico especializado a esses povos. É impossível informatizar, obviamente, sem antes alfabetizar.

Apesar disso, existem experiências notavelmente inovadoras com relação ao uso de GPS e rastreadores para identificar ilícitos em terras indígenas. Casos como o dos vigilantes Ka'apor (MA) que, em parceria com outras instituições, instalaram câmeras em árvores na floresta e colocaram rastreadores nos caminhões de madeireiros invasores para mapear as rotas de transporte da madeira ilegal⁷³. Os Tembé, também através de parcerias, instalaram

73 Conforme notícia divulgada pelo Greenpeace, em 10/09/2015. Disponível online em <<https://www.greenpeace.org/brasil/blog/povo-indigena-kaapor-integra-tecnologia-no-monitoramento-e-protecao-do-seu-territorio-tradicional>>.

sensores de áudio nas câmeras que os permitiram identificar motosserras e disparar alertas para celulares a partir dos ruídos produzidos pelos invasores (PEREIRA, 2016, p. 9).

A princípio, pelos motivos apontados acima, pode parecer um passo arrojado pretender treinar jovens em conteúdos tão técnicos, aos quais muitas vezes falta o domínio básico de leitura e escrita. No entanto, os próprios povos indígenas respondem pela preservação e manutenção de boa parte das florestas brasileiras, um patrimônio público. E não restam dúvidas sobre o interesse e a disposição da juventude indígena em conhecer e dominar questões associadas à tecnologia. A crescente participação indígena em meios virtuais e em redes sociais têm produzido resultados promissores, viabilizando mobilizações efetivas para a defesa de seus direitos. É fato que temos hoje muitos jovens indígenas (e cada vez mais jovens) que incorporam rapidamente o uso de celulares em seu cotidiano nas aldeias, assim como é na cidade. Vemos hoje crianças de três anos que operam celulares naturalmente. Ao iniciar essa ‘trajetória digital’ tão cedo, alguns dos obstáculos como a alfabetização, os estrangeirismos e a compreensão dos sistemas tecnológicos podem ser facilmente superados, uma vez que os dispositivos estão cada vez mais intuitivos e a internet traz o seu próprio manual de instruções básicas e avançadas. Podemos encontrar, cada vez mais, jovens indígenas engajados na produção de materiais audiovisuais relacionados a suas culturas e seus territórios e também administrando páginas em redes sociais. Grupos de *Whatsapp* e *Facebook* têm feito parte da rotina administrativa de coletivos de saúde e de educação indígena, e mesmo de aldeias como um todo, para assuntos e temas possíveis de transmitir por essas redes.

Além disso, os aparelhos celulares mais modernos são capazes de registrar informações georreferenciadas mesmo fora das redes de internet, pois possuem embutidos antenas e chips de localização, independentes da rede móvel. Unindo todas essas funções num único aparelho, que, uma vez conectado a qualquer rede *wifi* pode transmitir informações a um servidor remoto, aumenta-se consideravelmente o nível de segurança e agilidade na transmissão

de informações. Existem hoje várias plataformas dedicadas a sistematizar e publicar informações geográficas e ambientais sobre territórios indígenas, e ferramentas de código livre como os *Open Data Kits* (ODKs), capazes de elaborar formulários digitais que coletam posição geográfica, imagens e textos de forma quase automática. Com isso, podemos superar com poucos cliques uma série de procedimentos técnicos que nos tomariam muito mais tempo de outra forma. Com equipamentos portáteis e multifuncionais, o mapeamento territorial deixa de ser uma atividade trabalhosa e o registro das atividades se torna cada vez mais natural, bastando a presença no local e um aparelho operante.

O registro de informações de forma autônoma pelas comunidades indígenas também é resultado de uma série de iniciativas que buscaram instruí-los no uso de câmeras, e mais recentemente celulares e internet. Hoje, jovens indígenas têm organizado coletivos e redes de comunicadores, com o objetivo de produzir e publicar materiais indígenas que abordam também questões territoriais. Logo, o uso de celulares e computadores assumem um papel cada vez mais importante na própria gestão das comunidades e de seus territórios, agilizando as comunicações, facilitando os registros e construindo bancos de informações sobre suas culturas e experiências.

Além das funções de radiofonia e coleta de informações geográficas, os celulares modernos (*smartphones*) contemplam ainda outro acessório, talvez o mais importante dos tempos modernos para o movimento indígena e para a defesa dos direitos humanos em geral, que é o registro audiovisual. Podendo fotografar, gravar e filmar a realidade de seus territórios, a custos mais acessíveis, os indígenas estão materialmente aptos a acessar e produzir informações de alto nível técnico sobre seus territórios. Mais do que isso, através da internet e das redes sociais, os indígenas utilizam tecnologias para divulgar, expor e ‘viralizar’ conteúdos sobre suas culturas e territórios em redes sociais virtuais com alcance global, livremente acessíveis e apropriáveis por quem quer que seja.

Esses materiais assim produzidos, e as informações disponibilizadas, assim como toda a ciência, não possuem restrição ética, de caráter ou de legalidade intrínsecas a eles. A partir do momento em que são produzidas e divulgadas, essas informações podem servir ao interesse de quem as obtiver. Se por um lado essas redes permitem a difusão ampla de informações à sociedade, inclusive mediante anonimato, elas também podem expôr os indivíduos e grupos ao escrutínio público, através de suas falas e imagens – posto que o controle consciente sobre dados pessoais e sensíveis ainda recebe pouca atenção da maior parte das pessoas, menos ainda dos usuários indígenas, menos familiarizados com conceitos de privacidade digital. O mau uso dessas ferramentas e a produção inconsequente de material midiático, deste modo, podem ocasionar: comprometimento de informações de inteligência, bem como a apropriação indevida de imagem e a exposição de testemunhas e de defensores de direitos humanos e, até mesmo, de situações vexatórias de cunho pessoal ou íntimo. Existe, portanto, uma necessidade crescente de capacitação e aperfeiçoamento dos vigilantes indígenas no uso seguro e consciente dessas tecnologias e desses espaços virtuais. E, apesar de uma série de possíveis aplicações positivas nas aldeias, essas mesmas tecnologias podem, em certos contextos, servir de motivos para frustrações ou causar situações indesejáveis, às vezes por falta de uma compreensão adequada de como esses sistemas funcionam, a falta de conhecimento técnico ou mesmo pela falta de um acordo coletivo sobre como e quando utilizar, por exemplo, celulares e câmeras.

Desde a segunda metade da década de 2010, ainda outra tecnologia vem se popularizando, com muitas das vantagens e alguns riscos em uma só ferramenta. Com um nome muito apropriado que se traduziria em zangão, ou mesmo zumbido, os *drones* estão cada vez mais acessíveis. Podendo coletar imagens mais precisas do que os satélites, gravando vídeos, registrando pontos de GPS e, em alguns casos, até mesmo com funções motoras, os *drones* ou VANTs (veículos aéreos não-tripulados) são aparelhos voadores, geralmente

elétricos e equipados com câmeras e geolocalizadores, com autonomia de distância e de tempo de voo variáveis, de acordo com os modelos e com os preços. Consideremos aqui os *drones* de uso ‘doméstico’, isto é, com menos de 250 gramas e com menores restrições de uso, já que qualquer aparelho maior que isso precisa ter registro na Agência Nacional de Aviação Civil (ANAC), autorização de planos de voo, licenças adequadas e, ao menos em teoria, ser facilmente identificáveis. Embora não seja comum no Brasil, em outras regiões do globo os *drones* possuem aplicação militar, com autonomia de muitas horas e quilômetros, e são equipados com metralhadoras e explosivos.

Imaginemos que um barco de vigilantes aporta em uma área alagada, um brejo, um chavascal, enfim, uma área que só seja acessível a pé, com dificuldade. Ou, por exemplo, que os vigilantes de carro encontram rastros nítidos de trator adentrando a floresta, mas com uma grande árvore tombada impedindo a passagem de veículos, com possíveis riscos para eles. Se o objetivo for monitorar alguns poucos quilômetros no interior da mata, bastaria subir um *drone*, sobrevoar a área a ser monitorada e, conforme o que for encontrado, adentrar ou não a área em questão. Caso a vistoria de *drone* seja suficiente para constatar que a área não apresenta indícios de invasão, poupa-se umas boas horas de considerável esforço físico dos vigilantes em seu trabalho, sem prejuízo para os resultados. Caso as imagens do *drone* identifiquem uma invasão flagrante em curso, os vigilantes poderão avaliar o risco de abordar ou não os invasores, já com o registro do delito.

Atualmente, os VANTs ainda são ferramentas pouco utilizadas nos territórios indígenas, especialmente devido ao preço e à fragilidade - equipamentos de alto valor, uma operação mal realizada pode ocasionar o prejuízo de milhares de reais. No entanto, o mesmo se dá com quaisquer outros veículos, com a vantagem de isentar de riscos o operador. Não há dúvida que, com os esforços de capacitação e os devidos investimentos, trata-se de uma ferramenta que potencializa o domínio dos territórios e deve, o quanto antes, estar a serviço dos povos indígenas.

Conclusões

De forma ampla, para executar o monitoramento territorial, é necessário que os indígenas tenham algum domínio do ordenamento jurídico e político relativo a seus territórios. Na prática, conhecer bem a legislação brasileira é essencial para a gestão territorial, ao complementar os saberes específicos que eles detêm sobre suas terras – ambientais, etnobotânicos, geográficos e arqueológicos. Para que possam exercer a gestão de seus territórios com autonomia, torna-se necessário a compreensão sobre as bases da política indigenista brasileira, assim como a capacidade de influenciar os procedimentos de fiscalização que ocorrem em seus territórios. Para isso, não basta saber onde estão acontecendo os fatos ilícitos. É importante saber dizer, com precisão, o quê está acontecendo e, de preferência, comprovar com fotografias, áudios e vídeos. É necessário apontar no mapa dos não-índios exatamente onde estão ocorrendo invasões ou prejuízos ambientais, com as devidas evidências: registros, coordenadas geográficas, fotografias, filmagens, depoimentos –, em suma, com informações qualificadas que possam subsidiar decisões judiciais, operações de fiscalização e, inclusive, a opinião pública. Em maior ou menor grau, essas informações são cobradas dos indígenas quando solicitam apoio para ações que reduzam a vulnerabilidade das aldeias.

Como medimos ou avaliamos o estado de proteção territorial de uma terra indígena? Certamente nenhum indicador será mais fiel do que a percepção e a avaliação da própria comunidade sobre o território que habita. Mas é preciso traduzir isso também em informações quantitativas, possibilitando uma análise técnica pelos órgãos responsáveis. Num primeiro momento, é importante historiografar o território em questão em termos políticos e ambientais, por meio dos documentos já produzidos acerca dele. Às vezes, é possível contar com laudos e diagnósticos ambientais robustos sobre os territórios, que viabilizam uma análise temporal das transformações ecológicas. Pode-se contar com dissertações, etnografias ou outros estudos acadêmicos sobre os territórios indígenas, e também registros audiovisuais. Os relatórios

circunstanciados de identificação e delimitação (RCID) e demais materiais produzidos pelos Grupos de Trabalho da Funai costumam revisar e compilar os dados históricos e etnográficos disponíveis.

O acesso às imagens dos satélites Landsat (e outros, nos anos posteriores), ao menos desde 1984, com resolução de até 30 metros, ajudam muito na análise das alterações territoriais nas terras indígenas. Ao lado das imagens, devemos registrar os relatos dos indígenas mais velhos, que podem trazer eventos não captados em nenhuma outra fonte, e serão mais confiáveis para entender um aspecto essencial do território, a visão histórica da gente que ali habita. É apenas através dos indígenas que podemos aprender que esses territórios já constituem o resultado de sistemas de monitoramento territorial ancestrais, que de alguma forma persistem e resistem à colonização até os dias de hoje. Essas histórias dos territórios, caracterizada a cada caso, correspondem ao marco zero para uma avaliação da proteção territorial de forma mais ampla, estabelecendo marcos temporais para análises de interesse específico, como fazemos, por exemplo, nos projetos voltados à proteção territorial.

Outros critérios comuns a estes projetos são certas medidas numéricas, como a extensão da área monitorada, a expansão do desmatamento ou a degradação florestal e os focos de incêndio. Esses dados serão obtidos e verificados via imagens de satélite, e não dependeriam dos indígenas para serem produzidos. Também podemos monitorar a presença de empreendimentos diversos, previstos ou em operação, processos de licenciamento e de requisição de lavras incidentes sobre ou no entorno da Terra Indígena. Para esses dados, em linguagem burocrática e, por vezes, em códigos técnicos de engenharia, existe a *“necessidade de compartilhamento e de ‘tradução’ para as comunidades, com a maior antecedência possível, assegurando condições mínimas para que sejam levadas em conta nas tomadas de decisão”* (OPAN, 2019, p.23).

A partir dos dados produzidos pelos vigilantes, podemos indicar a quantidade de invasões observadas, apresentar registros fotográficos das transformações ambientais ocorridas e oferecer descrições mais detalhadas

sobre o que foi encontrado nas atividades de monitoramento. Quanto melhor qualificadas as informações produzidas, melhores condições a comunidade e os órgãos públicos terão de proteger o território indígena.

Assim, podemos considerar dois tipos de informações: as de campo, repassadas pelos vigilantes; e as de pesquisa, obtidas principalmente através da internet e por comunicação interinstitucional, como dados de satélites, publicações nos diários oficiais, outorgas e autorizações de empreendimentos, etc. Nos últimos anos, uma série de iniciativas tem buscado integrar esses dados em plataformas digitais capazes de sistematizar essas informações, facilitando a comunicação com instituições e a própria gestão dos territórios⁷⁴. Se incorporadas gradativamente e de acordo com os interesses indígenas, podem oferecer a possibilidade de desenvolver o capital técnico da juventude indígena em temas especializados e relacionados diretamente a seus territórios, com resultados práticos.

Ao se falar de vigilância territorial, não é exagero lembrar que *drones*, GPS, câmeras e, principalmente, celulares são dispositivos que armazenam uma série de informações sobre a comunidade, informações essas que talvez devam permanecer restritas à própria aldeia. É da maior importância, por isto, que as pessoas envolvidas no trabalho tenham hábitos de uso seguro das ferramentas digitais, pois devem resguardar as informações próprias de sua coletividade indígena. Existem várias iniciativas interessantes que podem ajudar lideranças indígenas e ativistas em geral a utilizar, com privacidade e segurança digital, tais tecnologias e espaços virtuais⁷⁵.

Após algumas décadas de política indigenista, em busca de soluções

para a proteção territorial das terras indígenas, muitas experiências nos deixam uma trilha de aprendizados. Há uma via promissora, através da formação continuada e qualificada, com imersão indigenista capaz de ajudar as comunidades indígenas a entenderem de fato como se dá o funcionamento dessas ferramentas, e a dominá-las tecnicamente para que a sua apropriação seja o mais consciente possível, para que haja autonomia nas escolhas de como utilizar a internet, o rádio, as câmeras, as redes sociais virtuais, ou quaisquer outros meios. Resultado desse tipo de indigenismo, podemos encontrar hoje vigilantes em diversas aldeias que se engajaram nas capacitações e no monitoramento, e conseguem de forma autônoma obter resultados de suas ações junto aos órgãos públicos. O número desses profissionais vem aumentando, e é necessário que sejam reconhecidos como tal.

Deve-se oportunizar e priorizar a contratação efetiva de indígenas em órgãos de proteção ambiental e fiscalização, sob regime de trabalho padrão e atendendo aos direitos trabalhistas, com capacitação e formação continuada. Indígenas capacitados devem não apenas compor ocasionais quadros de brigadistas florestais e agentes ambientais, mas cada vez mais como chefes de brigada e esquadrão, frequentando regularmente as sedes e escritórios regionais de tais órgãos e interagindo com as equipes de trabalho, de forma que haja representantes e multiplicadores indígenas que compreendam e dominem profundamente os temas de proteção e fiscalização ambiental, uma vez que eles são um grupo tão importante na gestão das florestas brasileiras. Inevitável notar que isso demanda uma reestruturação da política ambiental, dada a atual situação da política nacional, claramente hostil às políticas indigenistas e de proteção ao meio ambiente, previstas em lei.

A sustentabilidade das ações de vigilância continua sendo um desafio para as comunidades, que de uma forma ou de outra, têm de arcar com os custos envolvidos nas atividades. Infelizmente, mesmo as ações governamentais encontram-se hoje comprometidas por cortes de gastos nas atividades de prevenção e fiscalização, gerando frustração para equipes de vigilantes que

74 Entre os bancos de dados governamentais temos o CMR-Funai, o Amazônia Protege do MPF, bem como os filtros para territórios indígenas no portal do INPE, para desmatamento, degradação e queimadas. Existem também plataformas independentes, por exemplo a RAISG, SOMAI, CACI e publicações temáticas do Imazon.

75 Security in a box – Ferramentas de segurança digital para todas as pessoas, com acesso online <<https://securityinabox.org/pt>>.

não recebem respostas de suas denúncias e relatórios. Não há outra escolha senão persistir no trabalho que sabemos ser o certo, e utilizar todas as formas e tecnologias possíveis para registrar e comunicar a realidade vivida nas aldeias.

Considerando todas essas tecnologias eletrônicas e digitais mencionadas, nenhuma delas será bem aproveitada num contexto em que não haja organização comunitária e envolvimento coletivo nas ações de vigilância. Caso não haja acordos bem definidos entre as comunidades do território, essas ferramentas podem não ter utilidade alguma, ou mesmo serem prejudiciais. Afinal, elas são apenas acessórios à disposição para contribuir com as tecnologias sociais de gestão de territórios. Há uma série de técnicas, processos e ferramentas sociais aplicadas ao monitoramento territorial que são a principal razão de sucesso de alguns sistemas de vigilância. A organização social dos grupos em temas relacionados aos territórios, bem como a forma como se relacionam com os diferentes atores envolvidos são os elementos centrais na proteção das Terras Indígenas.

Documentos como Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) e Protocolos de Consulta irão geralmente apontar regulamentos internos relacionados ao acesso e uso do território, e prioridades de monitoramento. Em alguns casos, as comunidades podem desenvolver documentos específicos, como o caso do Plano de Proteção Territorial Djahui, bem detalhado e didático, de fácil compreensão para os indígenas e principalmente para os não-indígenas que atuam em parceria com os vigilantes (ECAM, 2013).

Muitas experiências positivas de vigilância também são fruto de técnicas de vigilância territorial associadas a arranjos produtivos. Dentro das terras indígenas, produtos agroflorestais da sociobiodiversidade são fontes de renda e de subsistência, que podem ser manejados de forma a otimizar o uso do território, facilitando e estimulando ações de vigilância. O plantio e coleta de frutos, sementes e outros recursos em áreas limítrofes costuma ser incentivo de expedições que, muitas vezes, podem ser entendidas como ações de vigilância. Em algumas regiões do Amazonas, a elaboração de Acordos de Pesca para

arranjos de manejo pesqueiro também funciona como mecanismos de proteção territorial, privilegiando o diálogo e a resolução de conflitos. Certamente um dos mais inovadores indicadores de proteção territorial em regiões amazônicas, para comunidades que praticam o manejo pesqueiro, são as cotas de pesca obtidas através da contagem de espécimes, técnica que une saberes de povos tradicionais a estudos acadêmicos, permitindo o controle e crescimento verificáveis do estoque pesqueiro, a exemplo do manejo de pirarucu, uma tecnologia social que promove a proteção territorial de ambientes aquáticos amazônicos.

O uso de tecnologias aplicadas à gestão territorial pode auxiliar a valorização e o desenvolvimento dos saberes tradicionais indígenas. Tais temas podem e devem ser priorizados nos currículos e nas salas de aula das escolas indígenas, nas quais o direito à educação diferenciada requer a adequação dos conteúdos às realidades locais. As diversas formas tradicionais de gestão territorial indígena há muito garantem a integridade e o desenvolvimento ambiental das áreas protegidas. Cabe, portanto, reconhecer o trabalho desses povos para a manutenção da biodiversidade no Brasil, através de investimentos nas políticas de gestão territorial indígena, com orçamentos apropriados.



Sérgio Teodoro, Manoel Kanunxi e Rodrigo Ferreira durante reunião sobre monitoramento territorial com Manoki, Aldeia Paredão, 2017. Foto: Arquivo/OPAN.



Imagem registrada pelos Manoki em monitoramento do território, 2015. Foto: Sérgio Araaly.



Expedição de vigilância territorial com Katukina do Rio Biá, 2016. Foto: Rodrigo Ferreira Barros/OPAN.



Manoki em oficina de utilização de GPS, 2018. Foto: Arquivo/OPAN.

Bibliografia

- BRASIL. 2012. Decreto n. 7.747, de 05/06/2012. Institui a PNGATI, e dá outras providências. Brasília: Casa Civil, Governo Federal.
- ECAM - Equipe de Conservação da Amazônia. 2013. Plano de Proteção Territorial da Terra Indígena Jiahui. Humaitá: mimeo.
- FUNAI - Fundação Nacional do Índio. 2013. Noções gerais de legislação indigenista e ambiental: programa de capacitação em proteção territorial. Brasília: FUNAI/GIZ.
- PEREIRA, E. S. 2016. Digitalização e práticas comunicativas indígenas: por uma perspectiva ecológica da comunicação. In: Anais do IX Simpósio Nacional da ABCiber, 2016. São Paulo: Abciber, v. 9, p. 76-91.
- QUEIROZ, Ruben Caixeta. 2015. Vigilância e proteção de terras indígenas: programa de capacitação em proteção territorial. Brasília: FUNAI/GIZ.
- OPAN – Operação Amazônia Nativa. 2015. Projeto Irehi: cuidando dos territórios. Cuiabá: OPAN.
- OPAN – Operação Amazônia Nativa. 2019. Acompanhamento de projetos de infraestrutura energética na bacia do Juruena – Desafios e recomendações para comunidades e o poder público. Cuiabá: OPAN.

FORMAÇÃO DE JOVENS INDÍGENAS EM GESTÃO TERRITORIAL – A EXPERIÊNCIA DO PROJETO IREHI

Catiúscia Custódio de Souza⁷⁶ e Rodrigo Ferreira Barros⁷⁷

Introdução

Este artigo busca relatar e analisar as atividades do eixo de formação em gestão territorial no Projeto “Irehi: cuidando dos territórios”, executado pela Operação Amazônia Nativa (OPAN), com recursos do Fundo Amazônia, junto aos povos Manoki, Myky e os grupos Sabanê, Tawandê e Manduca da Terra Indígena Pirineus de Souza. Este projeto, alinhado à Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI), também apoiou a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) do povo Xavante de Marãiwatsédé e a implementação dos PGTA nos povos acima citados, a partir dos seguintes eixos temáticos: vigilância e monitoramento territorial; intercâmbios e rituais; roças e quintais produtivos; e formação em gestão territorial. Este último eixo, transversal aos demais, buscou atender à demanda desses povos quanto ao futuro das novas gerações, no que concerne à formação educacional em temas que fossem relevantes para a gestão de seus territórios, os quais serão o foco deste artigo. Acreditamos

⁷⁶ Historiadora e mestra em Sociologia Política (UFSC). Indigenista do Programa Mato Grosso, OPAN.

⁷⁷ Cientista social e indigenista. Na OPAN de 2015 a 2019, integrou os Projetos Arapaima e Irehi.

que essas experiências podem nos ajudar a refletir sobre metodologias e resultados possíveis no aperfeiçoamento de técnicas de gestão territorial para jovens indígenas.

O processo de Formação em Gestão Territorial buscou atender à demanda das comunidades de formar novos quadros políticos para a proteção e gestão dos territórios, a produção e reprodução cultural e para a defesa de seus direitos. Essas demandas estão formalizadas pelas comunidades Myky, Manoki e Nambikwara nos PGTA de cada um dos povos:

Dar continuidade à realização de oficinas entre estudantes e “velhos” das aldeias para registrar o conhecimento e a memória Manoki. Organizar, sistematizar e publicar o resultado das oficinas e incorporá-los como material didático, visando a integração do conhecimento tradicional e o conhecimento dos não índios (PGTA Manoki, ARRUDA & SANTOS, 2012, p.58).

Os jovens têm que levar para frente nosso modo de vida. A gente também vai ficar velho e os novos têm que seguir em frente. Os jovens têm que trabalhar mais a nossa cultura, não só na escola, e levar os velhos para a sala de aula também (PGTA Myky, JAKUBASZCO & LIMA, 2012, p.18 e 89).

Temos sempre que trabalhar em conjunto com os professores, lideranças, agentes de saúde, pajés, parteiras, presidente da associação e demais líderes, não esquecendo da nossa cultura como idioma, roças tradicionais, artesanatos. Sempre buscando conhecimento e trocando experiências com outros parentes. Para nossa cultura estar forte é preciso a participação dos jovens. Com eles, a festa fica mais bonita. É importante passar para os jovens a cultura para que ela não se acabe. [...] Só velho hoje é que fala a língua. Jovem tem que aprender a nossa língua, as músicas. A gente tem que interagir com os anciãos. Os jovens tem que se animar, trabalhar em cima da cultura.

Hoje a gente conta com os jovens porque o nosso conhecimento é passado de geração a geração (PGTA Nambikwara, ALMEIDA & LIMA, 2013, p. 70 e 74).

Neste sentido, o processo de formação objetivou empoderar jovens indígenas para gestão de seus territórios e de seu futuro, visando o fortalecimento de formas de gestão tradicionais alinhadas à PNGATI. Buscamos realizar isso através das escolas indígenas, responsáveis por ministrar conteúdos da base curricular comum, e também favorecer o ensino de conhecimentos tradicionais. Entendemos que as escolas indígenas são ambientes favoráveis para o diálogo intergeracional, podendo privilegiar saberes ancestrais e simultaneamente promover o aprendizado e domínio de novas tecnologias.

Escolas indígenas, pactuações e metodologias

Em todas as comunidades que este projeto abarcou, as escolas ocupam um papel de destaque no diálogo com os jovens, contribuindo para a reprodução de alguns ensinamentos tradicionais. Os jovens professores e professoras indígenas são invariavelmente também lideranças, uma vez que podem falar com propriedade sobre processos educacionais dentro das organizações sociais indígenas. Eles têm o papel de favorecer espaços de discussão entre estes atores, mediando debates, buscando ampliar os sentidos e as soluções dadas aos novos desafios da juventude, contribuindo para o amadurecimento político das próximas gerações.

De junho a outubro de 2016 realizamos encontros pedagógicos preparatórios que envolviam alunos, lideranças, professores e diretores das escolas indígenas dos três territórios. Nesses encontros foram discutidos e adequados os conteúdos a serem abordados, as atividades a serem realizadas, o número e perfil dos participantes, o uso de equipamentos, os recursos disponíveis e os cronogramas para as atividades, pautado pela disponibilidade das aldeias e do calendário escolar.

A definição dos conteúdos foi pautada pelo levantamento das principais dificuldades enfrentadas pelos jovens no que diz respeito tanto à capacitação política como à apropriação dos direitos indígenas e sua respectiva legislação. Sobretudo, o entendimento e a compreensão sobre o funcionamento das instituições políticas, a organização do Estado, a divisão dos três poderes, mecanismos de participação, controle social e associativismo, técnicas de monitoramento e vigilância territorial. Preocupados com a apreensão dos conteúdos pelos alunos – dado que as oficinas modulares ocorriam no intervalo mínimo de dois a três meses – e com a continuidade do trabalho através das escolas, optamos por elaborar apostilas. Assim, os alunos teriam um material de consulta permanente para sanar dúvidas e os professores poderiam dar continuidade aos conteúdos trabalhados em suas aulas, o que de fato ocorreu. O material produzido teve como fundamento o caráter didático, com informações de cunho explicativo a partir das legislações vigentes e das experiências vivenciadas pelos povos indígenas em todo o Brasil. Referências acadêmicas e etnográficas sobre os povos e sobre movimento indígena em geral e planos de gestão também foram utilizados para a formulação do material. Sobretudo, a coleção bibliográfica criada para o “Programa de Capacitação em Proteção Territorial”⁷⁸ – disponibilizada na íntegra para as escolas -, publicado pela Fundação Nacional do Índio (Funai, 2013), que orienta o desenvolvimento das atividades e interlocução crítica com o público alvo foi fundamental para organização dos conteúdos de maneira que correspondam à realidade local das terras indígenas às quais o projeto estava destinado.

78 Fazem parte da coleção os seguintes títulos: 1. Noções Gerais de Legislação Indigenista e Ambiental; 2. Cartografia Básica e Uso de GPS em Terras Indígenas; 3. Prevenção e Monitoramento de Incêndios Florestais em Terras Indígenas; 4. Vigilância e Proteção de Terras Indígenas; 5. Serviços Ambientais: o papel das Terras Indígenas; 6. Monitores Territoriais Indígenas; 7. Uso Preventivo e Manutenção Básica de Equipamentos e Veículos. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/programa-de-capacitacao>>.

Durante três anos, de 2016 a 2018, nas terras indígenas Myky, Manoki e Pirineus de Souza foram realizados 04 módulos de formação com a participação de cerca de 300 pessoas, incluindo professores, alunos, lideranças, mulheres e anciãos. Totalizando oito oficinas que contemplaram as seguintes temáticas: “Direitos Indígenas e Política Indigenista”, “Participação, Controle Social e Associativismo”, “Proteção Territorial” e “Fortalecimento Cultural: formas de ser e fazer”. Os povos Manoki e Myky por conta de seus traços culturais semelhantes (língua, rituais e costumes) e sua proximidade geográfica optaram por realizar os módulos em conjunto por meio do rodízio de formações em seus territórios.

Importante salientar que para além dos módulos, dos materiais didáticos impressos e audiovisuais, o processo de formação consistiu em aliar a teoria à prática. Assim, entre os intervalos de formação teórica os jovens indígenas e demais membros das comunidades foram oportunizados a participar de eventos, congressos, fóruns e mobilizações que contemplavam as temáticas indígenas e ambientais. Participaram dos seguintes eventos:

- Festivais Juruena Vivo em três edições (2016, 2017, 2018);
- Seminário Hidrelétricas na Amazônia: Conflitos Socioambientais e Caminhos Alternativos em Brasília, DF (2016);
- Duas edições do Acampamento Terra Livre /ATL em Brasília, DF (2017 e 2018);
- Encontro Nacional de Estudantes Indígenas em Salvador, BA (2017);
- Fórum Mundial da Água em Brasília, DF (2018);
- I Encontro de Mulheres Atingidas por Grandes Empreendimentos em Imperatriz, MA (2017);
- Assembleia Geral da Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Estado de Mato Grosso (Fepoimt) em Campo Novo dos Pareis/ Aldeia Rio Verde, MT (2017);
- Seminário de Povos Indígenas e Direitos Originários em Brasília, DF (2017);

- XVI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia – Belém +30 em Belém, PA (2018).

Além desses eventos de relevante importância, comissões indígenas representativas incluíram os jovens nas visitas a órgãos ambientais (como o Ibama) e indigenistas (no caso, a Funai) no estado de Mato Grosso e no Distrito Federal, e puderam se aproximar melhor das pautas comunitárias diante dos órgãos responsáveis e conhecer a estrutura física e burocrática desses espaços. Os jovens também participaram de dois julgamentos em Brasília que envolviam as questões fundiárias dos territórios Manoki e Myky. Todas essas experiências foram fundamentais para que eles pudessem encontrar sentido prático nas formações de cunho teórico. Sobretudo, nos intercâmbios com povos de diferentes partes do país – indígenas e não indígenas⁷⁹ –, puderam estabelecer trocas, aprendizados e elos de solidariedade e reconhecimento. Tivemos o cuidado de dar oportunidade a jovens e membros das três Terras Indígenas, através do princípio da paridade demográfica e de gênero. As comunidades foram responsáveis pela indicação dos representantes nessas atividades, de modo a contemplar o maior número de pessoas interessadas em contribuir para a luta e a efetivação dos direitos indígenas.

A participação das pessoas indicadas sempre foi pautada pela responsabilidade de uma boa representação da comunidade nos espaços externos, princípio este atribuído pelas próprias comunidades e reforçado por nós, indigenistas, através de metodologias de prestação de contas. As comissões indígenas deveriam, no retorno para suas terras, apresentar para toda a comunidade os resultados obtidos nas experiências vivenciadas. Isso ocorreu por meio da elaboração de textos e relatórios, registros audiovisuais e

apresentação de documentos protocolados junto aos órgãos institucionais. No início do processo, a prestação de contas ocorria nos módulos de formação. Com o decorrer do processo, as comissões indígenas passaram a realizar esses momentos por conta própria através de reuniões nas escolas ou aproveitando outros espaços comunitários, o que consideramos extremamente positivo para a qualificação da tarefa representativa.

As oficinas de formação

Questões como educação, saúde, cultura, proteção territorial, instalação de empreendimentos nas terras indígenas foram abordadas durante os módulos e a partir das experiências locais/regionais e nacional. Assim, foi possível estabelecer conexões com as políticas nacionais e demonstrar como a apreensão do funcionamento do Estado brasileiro e suas leis – principalmente as que dizem respeito aos direitos indígenas – são de extrema importância para as novas gerações como instrumentos de defesa e luta por seus direitos. O entendimento de conceitos inicialmente estranhos (políticas públicas, estado, governo, sociedade civil, mercado, empoderamento social, pluralismo jurídico, três poderes legislativo/judiciário e executivo, consulta livre, prévia e informada) foram essenciais para o entendimento das leis e da linguagem política utilizada por suas lideranças, pelo Movimento Indígena e pelos órgãos governamentais. A utilização de recursos audiovisuais com esquemas explicativos simplificados ajudou os participantes a visualizarem e compreender melhor a complexa estrutura estatal. Sobretudo, as apostilas didáticas serviram de material de consulta durante as atividades em grupo e a construção dos exercícios, e para estudos posteriores.

Um dos exercícios realizados foi um esboço de Protocolo de Consulta para cada uma das três terras indígenas. Considerando que esses territórios sofrem sérias ameaças de impactos sociais e ambientais diante da pretensão da instalação de novos empreendimentos como PCHs, UHEs, linhas de transmissão e vias rodoviárias. Como resultado dessas iniciativas, o povo Manoki – apoiado por

⁷⁹ Muitos dos encontros permitiram aproximações com povos indígenas de diferentes partes do país, mas também com outros movimentos sociais como quilombolas, sem-terra, assentados, ribeirinhos, extrativistas, agricultores, etc.

outros projetos da OPAN –, deu seguimento a essas discussões e atividades e elaborou formalmente o Protocolo de Consulta do povo Irantxe/Manoki em 2018. Neste sentido, é importante destacar que o trabalho de concepção e construção deste protocolo foi liderado pelos jovens Manoki.

O jogo das leis, ou seja, exercício de relacionar os dispositivos legais e os órgãos públicos, cujas atribuições incluem responsabilidades para com os povos e territórios indígenas, é outro exemplo de dinâmica de ensino que auxilia o entendimento de como as leis são elaboradas, a sua tramitação e as implicações nos âmbitos municipal, estadual e federal. Questões como cidadania, participação, representação, controle social, multiplicidade das organizações indígenas, conselhos indígenas e atuação institucional tiveram grande impacto, uma vez que propiciaram a reflexão crítica e debates em torno das próprias formas de organização comunitária.

Lideranças, professores e representantes das associações e organizações locais, ao longo desta oficina, puderam expor suas opiniões sobre a situação jurídica e econômica e as dificuldades no que diz respeito a gestão econômica e comunitária das organizações, bem como os desafios colocados para o movimento indígena em âmbito regional e nacional. Como nós e as associações indígenas trabalhamos com apoio de agências de cooperação via projetos, era grande a demanda para que os termos técnicos e os processos associativos fossem esclarecidos e detalhados. Esse tipo de atividade viabiliza que os indígenas estejam organizados através de pessoas jurídicas para desenvolver seus projetos de forma autônoma, captando e gerindo recursos. Muitas das demandas indígenas por projetos sustentáveis podem ser apoiadas se a comunidade estiver organizada o suficiente para acessar editais de projetos de diferentes financiadores, que podem ajudar a implementar atividades no âmbito da PNGATI. Essa política acumula conceitos indigenistas, termos e palavras da sociedade não-indígena, portanto é necessário que os gestores e associados sejam treinados no uso desses requisitos e termos, para acessar fontes de recursos que apoiem as comunidades.

Ainda no módulo de participação e controle social, realizamos oficinas de Etnomídia em parceria com representantes da Rádio Yandê, a primeira Web Rádio indígena do Brasil. A oficina procurou trabalhar com os instrumentos tecnológicos já existentes e utilizados na comunidade indígena, no caso, celulares, tendo em vista a utilização dessas novas tecnologias de modo sustentável, ou seja, a partir do que já possuem. O conteúdo produzido retratou elementos da cultura tradicional como as línguas maternas, roças tradicionais, pinturas e outros. A oficina de Etnomídia foi de extrema relevância no sentido de auxiliá-los quanto aos conteúdos das postagens nas redes sociais, alertando-os para a necessária segurança da informação e as questões de discriminação étnica e racial. Neste sentido, foram abordados os temas do ativismo midiático e o uso das novas tecnologias como instrumentos de luta por direitos e a difusão da cultura indígena.

Temos a consciência de que os conteúdos trabalhados ora se apresentavam bastante exaustivos, mas que eram e são de suma importância para que as novas gerações se situem no jogo político institucional do país. Não obstante, o interesse demonstrado pelos jovens nos demonstrou que a demanda por formação política é necessária e real.

Facilitar a compreensão desses conteúdos não indígenas, porém cada vez mais presentes dentro das aldeias, é um desafio. As formas republicanas e capitalistas de organização social e política são consideravelmente complexas e o papel do facilitador é tentar esclarecer esses princípios e mecanismos para pessoas que vivem em sistemas próprios, com formas de organização social diferenciadas. Atividades lúdicas e teatrais, como simular espaços de decisão, ou situações de conflito; ou utilizar recursos audiovisuais de apoio (filmes, slides, mapas, etc.) sobre os temas abordados, podem auxiliar o entendimento sobre momentos históricos, procedimentos burocráticos, embates políticos e estratégias de mobilização.

Com relação ao tema do monitoramento territorial, havia a demanda de aperfeiçoamento de estratégias e técnicas de vigilância, com o objetivo de

qualificar os registros produzidos pelos indígenas e os fluxos de encaminhamento aos órgãos fiscalizadores. Assim, após os conteúdos relacionados aos direitos indígenas, um requisito importante para a execução de trabalhos de proteção territorial, este módulo aprofundou o conteúdo relacionado à regulação ambiental das terras indígenas, e se concentrou em estudos específicos sobre as TIs de referência e no uso de tecnologias aplicadas ao monitoramento.

No exercício de estudar a história do território, recorreremos a documentos oficiais, como relatórios de identificação da Funai e processos judiciais, como também a diagnósticos, etnografias e outras fontes de informação sobre o povo e a região analisada.⁸⁰ Alguns dos documentos mais significativos e atualizados, neste caso, eram os próprios PGTAs e documentos técnicos produzidos em projetos anteriores. Antigas reportagens sobre empreendimentos, como rodovias, linhas de transmissão e hidrelétricas, também foram úteis para analisar o histórico territorial das comunidades. Apresentar esses documentos aos participantes das oficinas foi uma dinâmica interessante pois, especialmente entre os mais jovens, poucos imaginavam o tamanho da produção bibliográfica a respeito de sua história e de seus antepassados. Histórias antigas incitaram a curiosidade dos participantes e eles puderam contar com a memória de anciões – com espaço de fala privilegiado nessas oficinas, estes narraram a história da ocupação territorial e a formação das aldeias, bem como os procedimentos de demarcação da TI pela Funai. Isso permitiu um nivelamento do conhecimento da história do território, culminando sempre no planejamento de expedições territoriais para visitar lugares específicos mencionados pelos mais velhos.

Para a realização dessas expedições, entendíamos que uma didática essencial estava no planejamento da atividade em si, que envolve o cálculo, aquisição e administração de recursos como combustíveis, alimentação, veículos e outros;

além do planejamento das rotas e pontos do percurso, postura dos vigilantes, rotinas de abordagem e relatoria. Nos casos em que os vigilantes são mais experientes, a pactuação é mais rápida, porém grupos mais jovens podem realizar essas atividades pela primeira vez, o que exige maior atenção aos detalhes do planejamento. De qualquer forma, a realização dessas atividades demandou sempre a apresentação de uma programação prévia, e um relatório para prestação de contas ao fim das atividades, buscando internalizar rotinas administrativas.

Entendendo que a sustentabilidade das ações de gestão territorial depende do bom uso de equipamentos, contratamos mecânicos locais para a realização de cursos rápidos de manutenção de motores de dois tempos, comumente utilizados em botes e canoas, e também em motosserras e roçadeiras - equipamentos úteis em expedições de monitoramento.

O projeto buscou que os vigilantes obtivessem equipamentos modernos para o registro das atividades, e adquiriu também câmeras e GPS. Além disso, muitos dos participantes já possuíam aparelhos celulares capazes de realizar essas funções. Assim, realizamos oficinas com comunicadores indígenas e não indígenas para que todos tivessem noções básicas de fotografia e enquadramento, técnicas de gravação e comunicação em rede.

Mais do que apenas saber operar um equipamento, os ganhos são maiores quando entendemos como ele funciona. Por isso, em uma etapa das oficinas, ministramos uma aula básica sobre satélites e tecnologias geoespaciais, para que essas ferramentas de detecção do desmatamento, por exemplo, não sejam mistificadas ou alheias ao conhecimento compartilhado. Pois, mesmo explicando de forma simplificada o sistema de coordenadas geográficas, por exemplo, fazemos com que os números registrados no GPS tenham sentido num contexto mais amplo.

As expedições em si são sempre momentos de formação integrada e multidisciplinar, onde se apreende a história do território, os fatores e processos ambientais, os saberes ancestrais e os conhecimentos de ordem prática. Com

80 No caso dos territórios dos povos Manoki e Myky, algumas das fontes foram os livros *“Irantxe: luta pelo território expropriado”*, de Darci Pivetta (1993), *“Tupxi”*, de Adalberto de Holanda (1995) e *“Entre os Índios Myky”*, de Thomaz Lisboa (1979). No caso de Pirineus de Souza, *“O Homem Algodão: uma etnohistória nambiquara”*, de Anna Maria Ribeiro da Costa (2009).

as atividades sendo planejadas previamente, a organização coletiva atribui funções e tarefas a atores específicos, dividindo responsabilidades. Com apoio técnico nas primeiras experiências, é possível facilitar a elaboração de relatórios compostos por textos descritivos, informações georreferenciadas e imagens, que podem ser rapidamente incorporados como rotina de expedição, gerando confiança para os grupos de vigilantes e viabilizando a produção de diversos materiais úteis. Um exemplo muito interessante foi do povo Manoki, que aproveitou o projeto para fortalecer um mecanismo interno de comunicação que estava paralisado, um informativo impresso com notícias do território, com produção autônoma que não depende de projetos. Com a periodicidade dos relatórios de vigilância aumentando, assim como o número de participantes das expedições, pessoas da comunidade e professores utilizaram as informações dos relatórios de monitoramento para produzir informativos voltados principalmente para circulação interna nas aldeias (ver *Informativo do povo Irantxe/Manoki*, no. 2, 2018). Além do território, os informativos abordam diversos outros temas da vida Manoki. As últimas versões têm sido publicadas em formato digital e enviadas via internet, figurando como uma estratégia de comunicação segura durante a pandemia do Covid-19 (MAMPUCHE, 2020).

Por fim, o último eixo buscou estimular o protagonismo indígena na produção de conteúdo para transmissão de conhecimento, abrindo espaço para que os indígenas escrevessem o material a ser publicado, apresentassem suas próprias pesquisas e ministrassem os cursos e oficinas sobre conhecimentos tradicionais, resultando num evento tutorado pelos anciões indígenas, direcionado para a troca de saberes - o “*Seminário de Jovens Indígenas 2018*” encerrou o ciclo de formações iniciado no ano de 2016. Realizado na Terra Indígena Manoki, o evento contou com a participação de 250 pessoas dos três povos. Durante o evento houveram mesas de debates, apresentações culturais, rituais, oficinas de mídia, aulas de língua materna indígena e oficinas de artesanatos. O material didático de referência para as oficinas foi produzido

pelos próprios participantes, desafiados a colocar no papel os conhecimentos que talvez nunca antes tivessem sido escritos. Esses materiais foram compilados, compondo uma publicação didática que poderá servir de estímulo para a formação intercultural indígena de futuras gerações dos povos autores, bem como alunos de outros povos.

Esses escritos dos povos Manoki, Myky e Nambikwara apresentam um pouco da sabedoria indígena a partir de suas histórias tradicionais, habilidades artesanais e práticas culturais. Ao relatar mitos de origem, ou esquematizar calendários climáticos tradicionais, os participantes partilham conhecimentos que podem compor o patrimônio imaterial nacional. Neste sentido, podemos entender essa etapa da formação, de produção e autoria indígena, não apenas como uma atividade de formação dos alunos, mas como uma contribuição das escolas indígenas, por meio de seus alunos e professores, à cultura nacional, ampliando e diversificando a produção bibliográfica referente à cultura indígena no Brasil.

Algumas considerações

Todas essas experiências relatadas correspondem à nossa tentativa de atender ao convite desses povos para contribuir com a formação de seus alunos, abordando conteúdos e técnicas que são cada vez mais necessários, porém pouco contemplados no currículo escolar.

Considerando a assiduidade, o nível de engajamento e as avaliações feitas pelos alunos e professores durante os módulos de formação e durante o seminário, julgamos que o processo empreendido foi positivo, e que os reais indicadores dos resultados podem ser vistos nos exemplos de atuação organizada destes povos. Em especial da juventude, na defesa de seus direitos e na gestão de seus territórios. A principal razão disso é o interesse e engajamento desses jovens em aprender e aplicar conhecimentos diversos em suas vidas. Outro fator importante é a metodologia de ensino com atenção às especificidades indígenas, pautada no diálogo e na escuta indigenista.

O respeito aos tempos e cronogramas indígenas naturalmente é condição para o processo, e neste sentido foi muito vantajoso ter um período de três anos para implementar as ações de formação. O desafio mais importante em um processo de aprendizado é aliar a teoria à prática, para que o conteúdo faça sentido, de forma a criar uma visão transformadora da realidade vivida. Por isso, a metodologia adotada durante a realização do processo formativo, pactuada sempre em conjunto com as comunidades, em especial com as escolas, priorizou em todos os módulos uma abordagem que viabilizasse a vivência prática dos conteúdos abordados.

O projeto Irehi, como um todo, realizava uma série de outras ações, apoiando com recursos as atividades de vigilância, de geração de renda e de fortalecimento cultural, permitindo que os temas abordados fossem logo aplicados em experiências locais. Os intercâmbios culturais e a participação em eventos, como congressos, seminários e assembleias, possibilitou que os indígenas conhecessem experiências de gestão diferenciadas, além de apresentar suas próprias experiências e ampliar suas redes de contatos e parceiros. O grande número de visitas a órgãos públicos e fóruns de debate, onde os alunos estiveram frente a frente com juízes, procuradores, deputados, artistas e lideranças diversas, contribuiu para enxergarem por si mesmos o funcionamento das estruturas do Estado brasileiro. Essas ações estimularam a presença indígena em diferentes espaços de aprendizagem e incentivaram o engajamento dos jovens em redes de comunicadores e coletivos organizados, promovendo a qualificação de seus quadros políticos.

As escolas indígenas, por sua vez, foram fundamentais neste percurso, e os anciãos compartilharam conhecimentos ancestrais, contribuindo assim com o amadurecimento dos jovens participantes. A juventude indígena está presente e atuando nas associações, nos conselhos municipais e estaduais de educação e saúde, nas escolas, nas roças, nos rituais, nas danças, nos cantos, nos congressos indígenas e ambientais, nas universidades e nas redes sociais – oportunidades para que as novas gerações, cada vez mais, possam construir

junto com suas comunidades os caminhos de suas vidas e de seus territórios.

A educação escolar e indígena deve propiciar às novas gerações uma educação intercultural que considere de fato os conhecimentos próprios de seu povo, gerando confiança para vivenciar as diferentes culturas por onde transitam. Construindo oportunidades para que possam desenvolver conhecimentos e técnicas de sustentabilidade e soberania em seus territórios e em relação à sociedade não indígena. Além da educação básica, o acesso a cursos universitários é hoje uma realidade para muitos jovens indígenas que buscam se capacitar em várias áreas de conhecimento e, em muitos casos, retornar às suas comunidades para contribuir com a melhoria da qualidade de vida de seus familiares e, sobretudo, para a luta por efetivação dos direitos indígenas.

São muitas as tentativas de alteração do ordenamento jurídico indigenista e ambiental. Estar atentos a essas transformações e inseridos nesses processos, de modo a incidir politicamente e garantir direitos, é condição fundamental para a diminuição das desigualdades sociais e econômicas. Entendemos que a formação cidadã é um processo contínuo, vivido diariamente e baseado na comunicação e na troca de conhecimento.



Manoki em atividade durante formações.
Foto: Arquivo/OPAN.



Myky em apresentação durante atividade.
Foto: Arquivo/OPAN.



Jovens reunidos com equipe durante formação
sobre gestão territorial. Foto: Arquivo/OPAN.



Articulação em Brasília com indígenas do noroeste
de Mato Grosso. Foto: Arquivo/OPAN.

Bibliografia

- ALMEIDA, Juliana & LIMA, Artema (orgs.). 2013. Nambikwara. Plano de Gestão Territorial da Terra Indígena Pirineus de Souza. Cuiabá: OPAN.
- ARRUDA, Rinaldo; SANTOS Jr, Tarcísio (orgs.). 2012. Manoki. Plano de Gestão Territorial Manoki. Cuiabá: OPAN.
- FUNAI/GIZ. 2013. Noções gerais de legislação indigenista e ambiental: programa de capacitação em proteção territorial. Brasília.
- JAKUBASZKO, Andrea. 2020. Irehi: gestão territorial e ambiental de terras indígenas em Mato Grosso. Cuiabá: OPAN.
- JAKUBASZKO, Andrea & LIMA, Artema (orgs.). 2012. Myky. Plano de Gestão Territorial Myky. Cuiabá: OPAN.
- MAMPUCHE, E.L. 2020. A Hora da Oca – Informativo do Povo Manoki.
- MANOKI. 2019. Protocolo de consulta e consentimento livre, prévio e informado do povo Irantxe-Manoki. Cuiabá: OPAN.

MULHERES INDÍGENAS, ORGANIZAÇÕES E INDIGENISMO: AVANÇOS, DESAFIOS E PERSPECTIVAS

Catiúscia Custódio de Souza⁸¹ e Rochele Fiorini⁸²

Historicamente, a OPAN tem desenvolvido seus projetos em parceria com os povos indígenas, a partir da escuta indigenista e do diálogo intercultural. O trabalho indigenista da entidade foi sempre pautado nas demandas comunitárias, envolvendo a coletividade e respeitando suas divisões sócio-culturais. Este artigo é uma reflexão sobre os avanços e os desafios da atuação indigenista junto a mulheres indígenas e suas organizações em Mato Grosso.

O reconhecimento do papel das mulheres para a sustentabilidade, a defesa dos territórios e a igualdade de direitos tem sido colocado em nível global. As mulheres indígenas são agentes fundamentais para a promoção da qualidade de vida, a partir das múltiplas funções que desempenham em suas comunidades, como mães de família, agricultoras, coletoras, artesãs, guardiãs do território, promotoras da cultura, professoras, lideranças, agentes de saúde.

Embora as atuais mudanças no contexto geopolítico ampliado, que têm afetado diretamente as chamadas “minorias”, principalmente na região latino-americana, as últimas décadas foram marcadas pelo fortalecimento e o surgimento dos Novos Movimentos Sociais, em especial, os movimentos de mulheres indígenas na América Latina.

No Brasil, o movimento de mulheres indígenas apresenta um repertório amplo e diversificado de discursos e demandas, que vão da luta pela demarcação

81 Historiadora e mestra em Sociologia Política. Indigenista na OPAN.

82 Administradora e indigenista. Mestranda em Políticas Públicas na UFRN.

e proteção dos territórios, a efetivação de políticas públicas para saúde e educação e a geração de renda e sustentabilidade ao combate mais específico às formas de violência contra a mulher. E, sobretudo, a reivindicação por espaços de representação e visibilidade, que possam incidir politicamente sobre as decisões que dizem respeito aos territórios que habitam.

Esse quadro movimentalista foi construído e se apresenta como fruto da troca de experiências com outros segmentos de movimentos sociais, como os movimentos de mulheres negras, quilombolas, assentadas e sem terras, mas também pela realidade vivenciada nos próprios territórios. Contudo, é preciso observar, os movimentos de mulheres indígenas apresentam especificidades culturais, étnicas e territoriais que lhes conferem um lugar singular em meio aos demais movimentos feministas e de gênero.

Nos anos mais recentes, as linhas de financiamento de projetos têm ressaltado a pauta dos trabalhos específicos juntos s mulheres indígenas e às suas organizações. Por outro lado, tais linhas de financiamento respondem e ecoam as reivindicações dos próprios movimentos de mulheres indígenas. Observando este cenário, a OPAN tem atuado intensamente para responder as essas demandas. Apoiamos técnica, política e juridicamente a formação de associações de mulheres de base local e regional, a exemplo da Takiná (Organização de Mulheres Indígenas Takiná), da Aimurik (Associação Indígena das Mulheres Rikbaktsa) e da Thutalinansu (Associação de Mulheres Indígenas Nambikwara).

Processos formativos com enfoque no fortalecimento organizacional e associativo vêm sendo realizados, de modo a que essas novas entidades possam acessar recursos e desenvolver projetos que atendam demandas comunitárias e de direitos. Intercâmbios e encontros voltados às mulheres indígenas em âmbito regional e nacional também têm sido apoiados - como os Encontros de Mulheres da Bacia do Juruena, o Encontro das Mulheres Indígenas do Noroeste de Mato Grosso e a Mostra Socioambiental Xingu-Araguaia. Em âmbito comunitário e não institucionalizado, também são desenvolvidas ações que visam a promoção da autonomia da mulher indígena, como o fortalecimento

do Grupo de Coletoras da TI Maraiwatsédé, consolidando alternativas de renda e de proteção territorial através de expedições de coletas. Apoiamos também em 2019 o encontro anual da Takiná, sobre o tema “Suicídio e valorização à vida”, realizado na aldeia São Domingos, em Luciara (MT), a Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília (DF), e a Oficina sobre “Violência contra mulheres e Lei Maria da Penha”, na aldeia Santana, em Nobres (MT).

Este artigo está dividido em duas partes. A primeira, uma breve abordagem de cunho cronológico sobre os movimentos feministas na história ocidental, apontando estas influências sobre os movimentos de mulheres indígenas. E a segunda, as conquistas, debates e desafios na Organização de Mulheres Indígenas Takiná, com base em entrevistas semiestruturadas e na observação participante.

Neste artigo, procuramos enfatizar a divergência de significados e de apropriação conceitos presentes nos debates feministas pelo movimento de mulheres indígenas de Mato Grosso. Para daí refletir sobre a atenção e o cuidado que a atuação indigenista requer, se pretende contribuir para defesa e a luta das mulheres indígenas e de suas comunidades.

A emancipação das mulheres na história ocidental

No século XVIII, o feminismo moderno surgiu no cenário social e político da Revolução Francesa. Também a Revolução Russa de 1917 contou com o protagonismo das mulheres, na eclosão do processo revolucionário e na conquista de direitos⁸³, e inspirou a organização de grupos de mulheres e a luta por igualdade de direitos na Europa e na América Latina. Na Guerra Civil espanhola (1936-1939), a atuação e a resistência das mulheres na luta antifascista culminaram na formação de organizações de mulheres, muitas de caráter socialista ou anarquista, cujos programas de ação incluíam questões

83 Entre 1921 a 1923 as mulheres russas conquistaram importantes direitos no que concerne às questões de divórcio, aborto, educação etc. Com a morte de Lênin e a ascensão de Stálin, esses direitos foram revogados. Ver TROTSKY, 2008.

de gênero e de classe. Nos Estados Unidos, nos anos de 1970, a principal luta foi com relação à libertação da mulher, abordando seu papel na sociedade. Após tantas lutas e sangue, as mulheres ainda não são consideradas capazes de exercer os mesmos papéis que os homens na sociedade.

O feminismo é um movimento político, social e filosófico que defende a igualdade de direitos entre mulheres e homens. Já o conceito de femismo é considerado um sinônimo do machismo, pois seria uma ideologia de superioridade da mulher sobre o homem, para a construção de uma sociedade hierarquizada de regime matriarcal (PAULA, 2019). Atualmente, experienciamos uma multiplicidade de movimentos feministas,⁸⁴ com orientações teóricas, políticas e práticas bastante diferenciadas, que refletem a complexidade social e as condições de vida das mulheres.

No Brasil, o movimento surgiu na luta pelos direitos civis e políticos e, posteriormente, pela igualdade de gênero. Neste contexto, emergem as figuras de Leolinda Figueiredo Daltro, que fundou o Partido Republicano Feminino, e de Bertha Lutz, da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino. Elas lutavam pelo direito ao voto e pela igualdade de direitos entre homens e mulheres, o uso de anticoncepcionais, a liberação sexual e os direitos civis em geral.⁸⁵ Segundo Calado (2018, p. 233), “coube às mulheres do final do século XIX e início do século XX, o rompimento com a alienação dos direitos políticos, na reivindicação pelos direitos à cidadania”.

Para Goldenberg e Toscano (1992), nos anos 1970 os movimentos das mulheres colocaram em discussão a questão das desigualdades sociais,

84 Falar de “movimentos feministas” permite designar, sob uma mesma denominação, as diversas formas de movimentos de mulheres, o feminismo liberal ou “burguês”, o feminismo radical, as mulheres marxistas ou socialistas, as mulheres lésbicas, as mulheres negras e todas as dimensões categoriais dos movimentos atuais. A expressão “movimentos de mulheres”, assim, representaria as mobilizações de mulheres com objetivos definidos, tais como os movimentos populares de mulheres na América Latina ou os movimentos pela paz na Irlanda ou no Oriente Médio (FOUGEYROLLAS-SCHWEBELP; 2009, p.145).

85 As feministas socialistas tiveram um papel fundamental, influenciando teórica e politicamente a formação dos movimentos feministas no mundo, assim como no Brasil, sobretudo no que diz respeito à emancipação feminina – o que passou a definir o chamado feminismo.

forjadas pela naturalização das diferenças biológicas na sociedade brasileira, e a necessidade de reformular os padrões sexuais vigentes. É o começo do chamado “Novo Feminismo”.

Os anos 1980 foram marcados pela desmobilização do movimento das mulheres, face ao regime militar no Brasil e aos governos ditatoriais nos demais países sul-americanos. Contudo, o processo constituinte brasileiro de 1987-1988 veio inserir direitos específicos para as mulheres, como a licença maternidade e o tempo de aposentadoria menor. Outras conquistas das mulheres também ocuparam espaços nas universidades, partidos políticos e profissões.

Na década de 1990, com o aumento da escolarização feminina e a estabilização democrática do país, o movimento feminista acompanhou a dinâmica da sociedade, exigindo maior participação na vida pública, cargos legislativos etc. O movimento feminista provocou no século XXI a inclusão de novos temas na agenda de discussão, como a diversidade sexual e racial e a questão da maternidade. Por sua vez, quando apareceram na cena política, os movimentos de mulheres indígenas buscaram trocar experiências, encontrar pautas comuns ao movimento feminista e, sobretudo, afirmar a sua posição étnica e identitária.

A sociedade moderna ocidental, dominada pelo patriarcado⁸⁶, dificulta a participação das mulheres nos espaços públicos. Através dos movimentos, as mulheres cada vez mais conseguem ocupar espaços públicos e o mercado de trabalho. O que proporciona maior autonomia e independência para fazer escolhas, seja de cuidar da casa e dos filhos ou de sair para estudar e ter uma profissão. Ainda hoje percebemos diferenças salariais entre homens e mulheres, denotando uma desvalorização do trabalho da mulher. O que não impede as mulheres de continuar lutando por igualdade social, política e econômica.

86 Segundo Saffioti (2023, apud Calado; 2018, p. 224), o patriarcado precisa ser analisado para além das questões culturais ou de dominação de um sexo sobre outro. Ele constitui um sistema complexo que “incide sobre ambos os sexos conformando as formas de ser homem e ser mulher”.

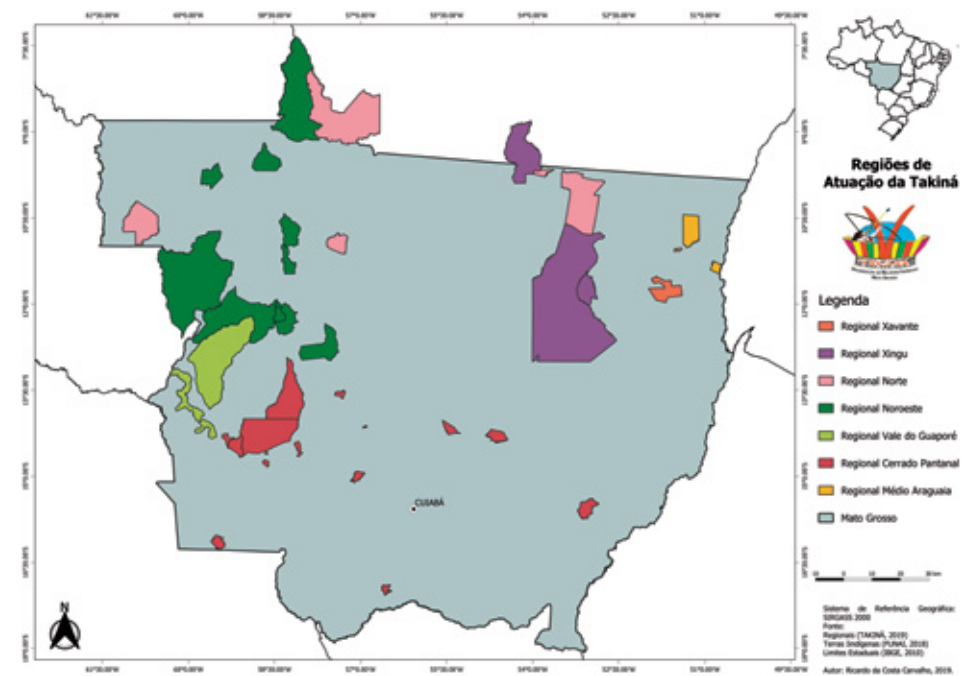
No entanto, as mulheres indígenas são vistas por alguns movimentos feministas como “submissas”, por exercer trabalhos domésticos e cuidar dos filhos, sem direito à representação ou à incidência nos processos decisórios. São criticadas por não compartilhar as mesmas visões políticas, de cunho classista e de gênero. Há relatos recorrentes de tentativas de entidades feministas externas para influenciar as pautas, os discursos e a linguagem usados pelas mulheres indígenas. Visões ou ações como esta revelam o desconhecimento do universo feminino indígena e de suas lutas históricas, além de uma negligência epistêmica de caráter neocolonizador.

As mulheres indígenas vêm ocupando cada vez mais os espaços públicos e de representação política dentro e fora de suas comunidades. E assim se destacam ao representar as suas próprias questões de gênero. No plano nacional, o movimento de mulheres indígenas conta com a deputada federal Joenia Wapichana e com Sônia Guajajara, presidente da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), símbolo da luta das mulheres indígenas com projeção internacional. Em Mato Grosso, Chiquinha Paresi é uma liderança histórica na luta pela educação intercultural indígena, que também apoia as associações de base local e regional, como a Takiná.

A Takiná: conquistas, debates e desafios

O movimento das mulheres indígenas de Mato Grosso começou no ano de 2005, com a mobilização de sete mulheres que buscaram apoio para realizar um encontro para discutir a questão das mulheres. Em 2006, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) realizou um seminário na aldeia Umutina, no município de Barra do Bugres, com o apoio da OPAN, quando foi criada a Comissão de Articulação de Mulheres Indígenas (Coami). No início, segundo Maria Alice S. Cupudunepá⁸⁷, uma das pioneiras nesse processo, estas sete

mulheres encarregaram-se do trabalho de mobilização e de articulação das mulheres indígenas. O processo desenvolveu-se ao longo de três anos, através de palestras, com a participação de 20 mulheres. Como resultado das reflexões na Coami e a necessidade de institucionalizar o movimento de mulheres indígenas, elas fundaram em 2009 a Organização de Mulheres Indígenas Takiná. A primeira Assembleia Geral aconteceu na aldeia Santana, da Terra Indígena Bakairi, no município de Nobres, ali articulada por Neusa Bakairi.⁸⁸ A entidade assumia como missão representar 43 povos indígenas, distribuídos em sete regiões do Estado (Xingu, Médio Araguaia, Noroeste, Cerrado Pantanal, Vale do Guaporé, Norte e Xavante).



Fonte: OPAN (2020).

⁸⁷ Maria Alice, do povo Umutina, uma das fundadoras da Organização Takiná, é reconhecida pelo seu pioneirismo. Ela coordenou vários projetos da Takiná e hoje presta assessoria às atuais gestoras da entidade.

⁸⁸ Neusa Baikari, da aldeia Santana, uma das pioneiras no movimento de mulheres indígenas, atuou na sua comunidade como liderança nos conselhos de saúde local e da associação local e na ação pastoral religiosa. Articuladora do grupo das mulheres que fundaram a Takiná, hoje está no conselho fiscal da entidade.

A Organização tem como objetivo principal a melhoria da qualidade de vida das mulheres e suas famílias, através da elaboração e desenvolvimento de projetos, primando pela sustentabilidade de suas comunidades. Para isso, a garantia dos territórios, através dos processos de demarcação e homologação, é uma condição necessária e um dos focos de sua atuação. A preservação da biodiversidade é outra pauta importante, intimamente ligada à sustentabilidade social e cultural, à soberania alimentar e à produção de artesanato. Em alguns povos a comercialização de artesanato contribui significativamente para a geração de renda e o sustento das famílias, e propicia independência financeira para aquisição de produtos que contribuem para a autoestima e os cuidados pessoais. Essa renda também possibilita a participação das mulheres em eventos, cursos de formação, intercâmbios e mobilizações.

A violência contra as mulheres dentro e fora de suas comunidades, como agressões físicas, psicológicas, morais e patrimoniais, é atualmente uma das maiores preocupações da Organização. Junto com a Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (Fepoint) e a OPAN, a Takiná realizou em dezembro de 2019, na aldeia Santana, a oficina “Lei Maria da Penha e a violência contra a mulher indígena”, que contou com a participação de 44 mulheres. Ao lado das mulheres indígenas que conduziram a oficina, por meio de palestras e debates, participaram a promotora de Justiça de Diamantino (MT) e a representante da Câmara Técnica da OAB e da Câmara Setorial da Assembleia Legislativa de Mato Grosso. Os representantes do poder público puderam sanar dúvidas a respeito das práticas de violência doméstica e dos caminhos dos sistemas legais e de justiça para o enfrentamento das situações de violência, quando não há solução no ambiente familiar ou comunitário. Esta oficina deu início a um ciclo de discussões, encontros e oficinas por todo o Estado, a exemplo da iniciativa da Associação Indígena das Mulheres Rikbaktsa em 2019, com apoio da OPAN.

As mulheres indígenas viram que uma das formas para abordar esses temas, com a qual se sentem mais seguras, é junto a outras mulheres indígenas,

mesmo que não de sua própria etnia. No mesmo sentido, destaca-se o aumento da presença de mulheres indígenas nas universidades de Mato Grosso, nos cursos de Assistência Social e Psicologia, que podem contribuir com suas comunidades. Estas estudantes atuam também na gestão das organizações indígenas, inclusive a Takiná, direcionando projetos e ações que contemplam a temática da violência doméstica.

Para Sacchi (2014), em comparação com o movimento das mulheres “brancas”, a diferença se refere às experiências históricas e sociopolíticas a que estão submetidas as mulheres dos grupos étnicos. As indígenas lutam, sobretudo, pela garantia constitucional de seus territórios, através de processos de demarcação e homologação. E, de maneira concomitante, a gestão territorial sustentável, as políticas públicas nas áreas da saúde, educação e cultura que respeitem seus modos de vida, a busca por maior visibilidade e representação política, o combate às formas de violência contra a mulher, a defesa do meio ambiente, o reconhecimento dos direitos da mulher indígena.

Nas entrevistas com as mulheres da Takiná, observamos que havia diferenças na maneira das mulheres indígenas conceberem suas lutas e seus direitos - principalmente quanto aos conceitos ocidentais de feminismo e de igualdade de gênero. Maria Elizandra, Boe-Bororo, conselheira fiscal da Takiná, nos apresentou estes elementos a respeito dos direitos das mulheres:

“Eu achava que a mulher era deixada de lado, que não tinha muita vez na fala, quando comecei a conhecer esses dois mundos. A mulher tem um poder na comunidade, é diferenciado, eu não posso colocar a forma da mulher indígena como o da mulher branca. Os homens têm mais vez que as mulheres brancas. No povo indígena, acredito que esse feminismo que nós estamos procurando não é igual ao da mulher branca, porque a mulher branca, ela tem que buscar seus direitos. Da mulher indígena, não, ela já está lutando junto com os homens, porque são lutas iguais, pelos territórios, pelos mesmos direitos” (Maria Elizandra, entrevista em setembro de 2019).

Para ela, as mulheres indígenas dentro das comunidades têm uma forma diferente de se organizar e de ter poder diante das divisões de trabalho, da organização da casa e da tomada de decisões. Elas não participam sempre das reuniões formais, mas elas opinam com seus maridos sobre os temas antes das reuniões e na volta delas. Elas lutam de forma igual com sua comunidade para o bem de todos eles, principalmente pela questão do território. Os relatos indigenistas enfocam a participação histórica das mulheres em reuniões e nos espaços comunitários de discussão e decisão, ainda que apenas com a presença física ou a influência doméstica. Assim, é necessário refletir sobre a atuação política dessas mulheres no âmbito doméstico – o que é muitas vezes desconsiderado, não obstante a influência significativa na tomada de decisão pelos homens. Afinal, as mulheres indígenas são o pilar de sustentação dos territórios, dadas as diversas funções que desempenham em suas comunidades.

A sociedade Boe-Bororo, de acordo com Renate Viertler (1978), organiza-se através da descendência matrilinear, de modo que os filhos pertencem ao clã materno. O que não significa que a sociedade seja matriarcal - mas as relações parentais e políticas se dão de forma diferenciada. A antropóloga afirma que as mulheres são um ponto de referência em algumas práticas culturais, como nos rituais que elas acompanham e participam de trocas e de prestações de serviço entre cunhados. Notamos nesta pesquisa a preocupação de identificar a forma própria deste povo de compreender o papel da mulher na construção das relações sociais. Os gêneros masculino e feminino podem ser percebidos de vários modos, de acordo com o contexto social.

Adriana Bakairi, da TI Bakairi, afirmou na entrevista que o feminismo na sociedade ocidental não era o mesmo que as mulheres indígenas da Takiná defendiam. Para elas, não há divisão entre homens e mulheres na luta pelo território, pela sustentabilidade social e ambiental e pela geração de renda.

“Na questão de gênero, a questão feminista, toda a bandeira de luta do feminismo ocidental que nos tem sido trazido não se adequa ao

nosso sistema indígena, porque não há uma divisão entre homens e mulheres, (é) sempre em conjunto, é coletivo, a esposa e o marido. A mulher não tem voz (no espaço público), ela tem sim dentro de casa. A quem o marido vai recorrer quando tiver que tomar a decisão, a mulher é fundamental por causa disso, ela conversa direto com o marido, ela não fala no espaço público, são muito tímidas, em casa tem o poder da fala e de decisão junto com o marido” (Adriana Bakairi, entrevista em dezembro 2019).

Observamos assim que elas se preocupam mais com trabalho coletivo, envolvendo ambos os sexos, conforme podemos identificar na fala que segue:

“Não vejo a divisão de tarefas de gênero por causa disso. No movimento indígena, ela tem pautado muito a questão coletiva, o homem e a mulher, quando vão ao movimento, só tem uma bandeira de luta, principalmente a demarcação do território. Quando você lê, todas aquelas frases que o feminismo traz, eu vejo que nada se adequa a nossa organização tradicional, porque a luta nossa é maior pela garantia e pela demarcação do território. Somente depois da garantia de demarcação vem a questão da saúde e educação, porque não tem como você lutar pela saúde e educação diferenciada sem a garantia do território” (idem).

Identificamos, por sua vez, um alinhamento político e discursivo entre a Takiná e o Movimento Nacional de Mulheres Indígenas – conforme o documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas - “Território: nosso corpo, nosso espírito”, realizada em Brasília em 2019:

“O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso

não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós” (Brasília, DF, 14 de agosto de 2019).⁸⁹

De um lado, elas estão cada vez mais inseridas em fóruns para a construção de propostas de políticas públicas nos campos de educação, saúde, meio ambiente e mudanças climáticas, entre outros, nos espaços de representação comunitária e de movimentos e na arena política institucional brasileira, como o poder legislativo. Com a Organização Takiná, as associadas conquistaram maior protagonismo nos debates de políticas públicas, participando mais das reuniões externas. Elas saem mais da aldeia para participar de encontros, para compartilhar e adquirir novas experiências de vida.

“Eu sinto, depois que comecei a participar da Takiná, algumas vezes me sentia para baixo, o povo não entendia o que era. Agora o povo entende e hoje sou reconhecida, elas dizem que sou a frente, a defensora das mulheres. Me sinto orgulhosa principalmente na minha aldeia, quando tem encontro elas já sabem e podem ir participar, elas já me enxergam como liderança” (Neusa Bakairi, entrevista em setembro 2019).

Naqueles espaços antes ocupados predominantemente pelos homens indígenas, nota-se agora a presença das mulheres, tais como a escola e o posto de saúde. Também, nas associações indígenas a partir do ano 2000, em cargos de liderança e na gestão de projetos. O processo de formação e participação das mulheres indígenas contribuiu para a criação de novas associações de base, que fortalecem as reivindicações das comunidades. Esse aspecto da

participação das mulheres foi apontado por Maria Helena Matos:

“Na trajetória histórica do movimento indígena no Brasil, as mulheres indígenas criaram, no início de sua participação, associações com o intuito de fortalecer as reivindicações e ações do movimento ampliado, cuja coordenação se concentrava nas mãos das lideranças masculinas” (MATOS, 2012, p. 148).

Com o surgimento da Takiná, a mobilização interna despertou ainda mais o interesse em compreender os procedimentos administrativos, financeiros e políticos de uma organização. O envolvimento das mulheres indígenas nos cursos de formação tem proporcionado maior conhecimento técnico e maior autonomia para a gestão da organização e dos recursos. Desde os primeiros movimentos, as mulheres demandaram o apoio da OPAN para suas atividades. A participação de ONGs e de instituições governamentais nesses processos tem se mostrado importante para que as mulheres se apropriem dos mecanismos de organização e de defesa dos seus direitos. Através do trabalho indigenista, a OPAN apresenta-se como uma intermediadora, facilitando o diálogo intercultural e a compreensão de conteúdos e de ferramentas de gestão organizacional e associativa. Como indigenistas, temos buscado contribuir na formação para a elaboração de projetos, na gestão das associações e nos processos de representação política.

Atualmente, um dos desafios que a Takiná enfrenta está no fortalecimento do papel das conselheiras regionais, no âmbito das suas comunidades. Para a diretoria, é difícil e oneroso fazer visitas regulares aos 43 povos que a organização representa – o que torna a atuação das conselheiras regionais indispensável para que a Takiná alcance as suas bases.

Outro desafio está na busca por editais de financiamento para seus projetos. No momento, algumas demandas das mulheres indígenas estão sendo atendidas por meio do Conselho Gestor do Subprograma Territórios Indígenas REDD

⁸⁹ Disponível em <<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito>>.

+ de Mato Grosso,⁹⁰ que conta com a participação da Takiná. Ao lado desta iniciativa, outros projetos já foram executados ou estão em andamento, apoiados pela Coordenação Ecumênica de Serviço (CESE), o Fundo Socioambiental Casa e a Embaixada da Noruega.

Desde abril de 2020, no contexto da Covid-19, a Takiná tem colaborado decisivamente no combate ao novo coronavírus nas comunidades indígenas, com orientações e doações de insumos (máscaras, sabão, álcool gel e cestas básicas). Junto aos órgãos responsáveis, como a Funai, a Sesai e os Polos Base, a organização de mulheres indígenas tem pressionado os governos locais para a atenção diferenciada a essas populações mais vulneráveis e mais distantes dos centros de referência do sistema de saúde.

Para o ano de 2021, a Takiná tem em vista a continuidade de suas atividades e projetos, com as palestras, o encontro anual, as reuniões de diretoria, o planejamento, a articulação com parceiros e governos, as formações específicas e as visitas presenciais.

Concluindo

Podemos concluir, assim, que existem diferenças entre as lutas femininas indígenas e não indígenas. Todavia, estes movimentos estão em constante diálogo e trocas e também possuem pautas em comum. Na sociedade moderna ocidental a igualdade de gênero é uma pauta valorizada de um modo diferente da que se observa entre as mulheres indígenas de diferentes povos. As lutas envolvem temas diversos, e não apenas aqueles ligados à questão de gênero feminino. A luta das mulheres indígenas está associada à demarcação do seu território e à melhoria das condições de vida nas áreas da saúde, da educação e da geração de renda. O que não impede que o tema da violência contra a

mulher seja discutido e enfrentado por elas. Os objetivos que norteiam a Organização Takiná visam o interesse coletivo, não somente o das mulheres indígenas.

No início a Organização de Mulheres Indígenas Takiná contava com a participação de 20 associadas, e houve desde então um aumento expressivo – hoje são aproximadamente 120 associadas. Do mesmo modo, mais fortalecidas nos processos organizativos das associações, o envolvimento delas nos debates e na proposição de políticas públicas aumentou.

As especificidades étnicas, culturais e territoriais nos colocam desafios e cenários diferenciados, aos quais precisamos estar atentos. Neste sentido, um dos desafios da atuação indigenista são as formas e as metodologias adequadas para tratar as questões de gênero – o que demanda um equilíbrio de gênero nas equipes, para que se possa acessar universos distintos e, ao mesmo tempo, propiciar um diálogo comunitário construtivo. Trabalhar estas questões junto às comunidades indígenas requer uma escuta atenta, um diagnóstico preciso, com base em princípios sociais e culturais específicos de cada povo – para não reproduzir discursos e conceitos acadêmicos ou eurocêntricos distantes das realidades locais. Feminismo, patriarcado e machismo, que são os conceitos em debate nas sociedades ocidentais, podem fazer sentido para determinados grupos de mulheres indígenas, mas para outros não.

90 Subprograma Territórios Indígenas para o Programa de Redução das Emissões do Desmatamento e da Degradação REDD+ Early Movers de Mato Grosso. Disponível em <https://www.icv.org.br/projeto_especial/rem-mt-subprograma-territorios-indigenas>.



Encontros de mulheres da Takiná. Fotos: Arquivo/OPAN.

Bibliografia

- AGUILERA, Antônio Hilário. 2001. Currículo e cultura entre os Bororo de Meruri. Campo Grande: Editora UCDB.
- CALADO, Joana das Neves. 2018. Uma análise histórica das relações entre os movimentos feministas e a luta pelo sufrágio feminino do Brasil (1910-1934). In: RAMPINELLI, W. J.; ARAÚJO, G. & PROZCZINSKI, D. (orgs.). Revoluções, contrarrevoluções e agitações políticas 1900-1950. Florianópolis: Insular.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBELP, Dominique. 2009. Movimentos feministas. In: HIRATA; H.; LABORIE, F.; LE DOARÉ, H. & SENOTIER, D. (orgs.). Dicionário crítico do feminismo. São Paulo: Editora Unesp.
- GOLDENBERG, Mirian & TOSCANO, Moema. 1992. A revolução das mulheres: um balanço do feminismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Revan.
- MATOS, Maria Helena Ortolan. 2012. Mulheres no movimento Indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. Coletânea de Gênero e Povos Indígenas. Brasília: GIZ; Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- PAULA, Joy de. 2019. Qual a diferença entre feminismo e femismo? Arte/Ref, 8 de março, <<https://arteref.com/arte/curiosidades/qual-a-diferenca-entre-feminismo-e-femismo>>.
- SACCHI, Ângela. 2003. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. Revista ANTROPOLÓGICAS, vol. 14 (1-2), p. 95-110.
- _____. 2014. Violências, direitos e etnicidade: diálogos de gênero no universo indígena. Trabalho apresentado na 29a. Reunião de Antropologia, Natal (RN).
- SANTOS, Fabiane Vicente. 2012. Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente (Humaitá: LAPESAM/GISREA/UFAM/CNPq/EDUA), ano 5, vol. 8 (1), p. 94-104.
- SEGATO, Rita. 2011. "Gênero y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. In: BIDASECA, K. A. & VAZQUEZ, V. L. (orgs.), Feminismos y poscolonialidad. descolonizando el feminismo desde y en America Latina. Buenos Aires: Godot, p. 17-48.
- SILIPRANDI, Emma. 2009. Mulheres e agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar (Tese de doutorado). Brasília: Universidade de Brasília.
- SOUZA, Catiúscia Custódio. 2018. O movimento indígena e a luta por emancipação. Curitiba: Appris.
- TROTSKY, Leon. 2008. A revolução traída. São Paulo: Centauro.
- VIERTLER, Renate B. 1978. As aldeias Borôro: alguns aspectos de sua organização social. São Paulo: EDUSP.

MANEJO DO PIRARUCU ENTRE OS POVOS DENI E PAUMARI: REFLEXÕES SOBRE ETNODESENVOLVIMENTO, ECONOMIA INDÍGENA E AUTONOMIA

Leonardo Pereira Kurihara⁹¹, Antonio Miranda de Andrade Neto⁹²,

Diogo Henrique Giroto⁹³, Felipe Rossoni⁹⁴, Gustavo Falsetti V. Silveira⁹⁵,

Magno de Lima dos Santos⁹⁶, Renato Rodrigues Rocha⁹⁷ e Thiago Mota Cardoso⁹⁸

Introdução

Desde os anos 1970, a OPAN se pautou por uma orientação de ação transformadora da sociedade brasileira, centrada na defesa dos povos indígenas, na garantia de seus direitos e na proteção de seus territórios, cultura, organização social e autonomia. A defesa dos territórios tradicionais sempre ocupou posição central nas linhas de ação da OPAN. Ao longo de sua história de atuação a instituição contribuiu diretamente com a demarcação de 13 milhões de hectares, no estado do Amazonas, em parceria com os

91 Biólogo, mestre em Agricultura do Trópico Úmido e indigenista. Gerente de Projeto do Programa Amazonas, OPAN.

92 Ecólogo. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

93 Administrador e técnico agrícola. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

94 Biólogo e mestre em Biologia de Água Doce e Pesca Interior. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

95 Cientista social e indigenista. Coordenador do Programa Amazonas, OPAN.

96 Licenciado em Ciências Agrárias e técnico em Agrofloresta. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

97 Historiador. Indigenista do Programa Amazonas, da OPAN.

98 Biólogo e doutor em Antropologia. Professor do Departamento de Antropologia da UFAM.

povos Kulina, Kanamari, Katukina, Deni, Zuruaha, Kanamati/Jarawara, Apurinã, Marubo, Matis, Kurubo, Mayoruna, Paumari, Jamamadi, Tenharim e Parintintim. Em Mato Grosso, desenvolvemos trabalhos pela defesa de mais de três milhões de hectares de terras indígenas com os povos Paresi, Cinta Larga, Arara, Karajá, Kayabi, Enawene Nawe, Nambikwara, Manoki, Myky e Xavante de Marãiwatsédé.

O trabalho indigenista da OPAN sempre esteve fundamentado em um diálogo intercultural, costurando ações entre o universo não indígena e o indígena, ancorado pelas demandas apresentadas pelos próprios povos. Nos últimos anos, a OPAN vem investindo na proposição e acompanhamento de experiências no campo do etnodesenvolvimento através do fortalecimento e promoção de formas sustentáveis de manejo e circulação da produção por meio de cadeias de valor que resultam em benefícios sociais, culturais, ambientais e econômicos. Por meio dessa temática, as equipes indigenistas buscam problematizar a importância da valorização cultural e refletir com os indígenas sobre segurança alimentar e as práticas de consumo e apropriação de tecnologias de manejo e produção.

Neste contexto de trabalho da OPAN com os povos indígenas delinea-se uma situação cada vez mais comum: um grande esforço dos indigenistas na formação e desenvolvimento de atividades cada vez mais precisas, planejadas e cronometradas, como base para o sucesso de seus projetos voltados para uma melhoria das condições de vida e de ampliação de autonomia destes povos, e, ao mesmo tempo, um enorme esforço para que estas novas atividades e lógicas não resultem no seu oposto: aumento da dependência externa e maior erosão de sua cultura, pelo soterramento das lógicas simbólicas e práticas que alicerçam suas características de vida e trabalho.

Desde outubro de 2008, a OPAN vem atuando de forma contínua com o povo Deni do Xerua e os Paumari do Tapauá em ações de apoio à proteção dos territórios e uso dos recursos da sociobiodiversidade. Entre os anos de 2009 e 2011, foram aplicadas metodologias de diagnóstico, etnomapeamento e

avaliação ecológica participativa nas aldeias, num processo local que resultou nos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) desses povos. A partir de 2013, em parceria com eles, a OPAN vem buscando implementar parte dos PGTA, colaborando principalmente com a implementação e estruturação do manejo sustentável do pirarucu.

A lógica e o modo de operação do mercado, muitas vezes, vão de encontro ao modo de organização e pensamento indígena. Esse cenário é um dos desafios apresentados no horizonte das cadeias produtivas para as organizações indigenistas e para os povos indígenas que se propõem a realizar projetos voltados para a melhoria de suas condições de vida. Nesses projetos o “como fazer” é mais importante que o resultado financeiro e muitas vezes a meta almejada é de maior autonomia, de coletividade e de força política dos povos e associações envolvidas no processo, subvertendo a lógica do mercado e colocando em pauta um novo paradigma no “desenvolvimento” socioeconômico das comunidades amazônicas.

Embora ainda careçam de estudos etnográficos mais aprofundados as especificidades das várias experiências indígenas na implementação dos chamados projetos sustentáveis de manejo, produção e comercialização, o forte comprometimento dos povos indígenas com estas novas formas de territorialização sugere que estas iniciativas já se configuram como importantes elementos da sociocosmologia destes povos.

O objetivo deste artigo é relatar o processo de implementação do manejo do pirarucu pelos povos Deni e Paumari, de modo a promover reflexões sobre etnodesenvolvimento, economia indígena e autonomia.

O manejo do pirarucu na Amazônia

Os peixes são seres presentes na vida cotidiana dos povos que habitam a Amazônia. Longe de serem apenas “recursos naturais” ou “objetos ictiológicos de manejo”, os peixes estão presentes nas cosmologias, são percebidos como sujeitos nas interações com os humanos e portadores de agência e cuidados

por entes do mundo “encantado” das águas. Isto não é diferente com os pirarucus (SASS, 2014).

Enquanto vidas que importam aos diversos povos das águas e das florestas amazônicas, os peixes também são importantes como parte dos itens alimentares e de um conjunto de práticas de pesca. A pesca é uma forma sociotécnica importante para a relação com os peixes e, num sentido materialista e nutricional, de obtenção de proteína animal para as populações locais da Amazônia. O consumo de pescado nos territórios rurais pode chegar a 800g/dia (CERDEIRA et al., 1997; BATISTA et al., 1998; FABRÉ & ALONSO, 1998). Essas são as maiores taxas de consumo do mundo, o que torna inquestionável a importância dos peixes para as comunidades ribeirinhas amazônicas (FAO, 2000).

Para as populações tradicionais, a pesca é uma das principais atividades culturais, estando integrada à agricultura de coivara, à caça e ao extrativismo vegetal como fontes fundamentais da alimentação e muitas vezes como forma de inserção nos complexos circuitos econômicos das florestas e dos rios. Neste sentido, visando fortalecer a gestão territorial, é fundamental o apoio às iniciativas de manejo pesqueiro junto às populações locais, contribuindo não apenas com o fortalecimento da economia local e regional, mas também com a proteção, conservação e recuperação dos ambientes e da biodiversidade imprescindíveis à reprodução física e cultural das presentes e futuras gerações dos diversos povos e comunidades.

O pirarucu é o maior peixe de escamas de água doce do mundo, podendo atingir até três metros de comprimento e pesar cerca de 200 quilos. Endêmico da Bacia Amazônica, esse peixe sempre teve alta importância cultural e econômica, chegando a ser o principal recurso pesqueiro da Amazônia brasileira em tempos coloniais e pós-coloniais, ao longo dos séculos XIX e XX (VERÍSSIMO, 1895; SANTOS & SANTOS, 2005). No final da década de 1960 tem-se uma sequência de acontecimentos que resultam no aumento da pressão de captura na pesca: aumento dos centros urbanos, a introdução de novas tecnologias de captura (a exemplo das redes “malhadeiras” industrializadas) e incentivos

fiscais para a pesca, além da decadência da cadeia produtiva da juta. Neste cenário, as populações de pirarucu começaram a apresentar significativos sinais de sobreexploração, diminuindo consideravelmente sua abundância e o tamanho médio dos indivíduos capturados (ISAAC et al., 1993; DA SILVA et al., 2013; CASTELLO et al., 2013). Em 1975 o pirarucu foi incluído na Convenção Internacional que trata do controle de comércio exterior, já na tentativa de combater o risco de extinção. E, em 1996, ficou proibida a captura e comercialização de pirarucu no Amazonas, ressalvada a previsão de permissão para a pesca em áreas manejadas.

Pesquisas sobre a biologia e a ecologia do pirarucu, assim como estudos econômicos para dimensionamento de produção pesqueira, foram realizadas pelo Instituto de Desenvolvimento Mamirauá (IDSM) nas várzeas de Mamirauá, e ensejaram em 1999 no primeiro projeto de manejo comunitário de pirarucu submetido e aprovado pelo Ibama (DA SILVA et al., 2013). Na mesma época, o estudo integrado entre pescadores locais e pesquisadores respaldou o método de contagem do pirarucu, uma das grandes ferramentas do manejo (CASTELLO, 2004).

Este esforço dos pescadores de Mamirauá e de organizações governamentais e não governamentais teve como resultado a construção do sistema de manejo sustentável de pirarucu que conhecemos hoje no Amazonas. Neste sistema, o protagonismo é das comunidades locais (grupos de manejo), que, diante da perspectiva de diminuição dos estoques de pirarucu e outras espécies, realizaram um processo de reordenamento do “jeito de fazer” a gestão dos recursos pesqueiros em seus territórios. A partir do manejo, as comunidades locais discutem e pactuam regras e normas coletivas, nas quais são definidas as questões de zoneamento de ambientes (reprodução/berçário, pesca), planos operacionais e divisão de benefícios e a previsão de advertências e punições para quem não cumprir os acordos.

Dentre as etapas, o método de contagem de pirarucu é certamente um dos pontos mais importantes para esse sistema de manejo. Este método foi

desenvolvido com base no conhecimento tradicional dos pescadores varzeiros de Mamirauá. O procedimento tira proveito de uma característica biológica do pirarucu, a necessidade de complementar a sua respiração com ar atmosférico. Quando o peixe sobe à superfície para respirar, ele pode ser detectado por um pescador experiente, que identifica a “boiada” do peixe e consegue classificá-lo por tamanho - pequeno (“bodeco”, peixes entre 1m e 1,5m) ou grande (“pirarucu”, acima de 1,5m). A técnica descrita é, fundamentalmente, uma sistematização e uma padronização de procedimentos, na forma de um protocolo. A partir de testes práticos com pescadores “experts”, cujos resultados foram analisados estatisticamente, foi possível viabilizar a aplicação deste protocolo, com embasamento técnico suficiente, de modo a permitir a sua replicação e o monitoramento comparativo, ao longo do tempo e em diferentes áreas ou regiões (CASTELLO, 2004; DA SILVA et al., 2013).

Na perspectiva da ciência da pesca, de um lado, e das normativas legais, de outro, o manejo se efetiva através da elaboração de um Plano de Manejo, que é apresentado pelos grupos e comunidades pretendentes aos órgãos reguladores – o Ibama, para a tramitação da documentação, as emissões de cotas de abate, as guias de transporte e as relatorias técnicas; o ICMBio, que acompanha o manejo em Unidades de Conservação federais; a SEMA/AM, nas Unidades de Conservação estaduais; e a Funai, no caso das terras indígenas. Submetido e aprovado este Plano de Manejo, são anualmente autorizadas as cotas de abate, condicionadas ao relatório técnico anual do manejo onde são apresentadas as informações detalhadas de todo o processo, incluindo a biometria (tamanho, peso, sexo e estágio reprodutivo) de todos os animais abatidos.

A cota autorizada pelo órgão ambiental é de no máximo 30% do total de indivíduos adultos (1,5m ou maior) contados, além de outras variáveis consideradas pelo Ibama, como o tamanho da população de pirarucus no local, a relação entre o número de pirarucus adultos e juvenis contabilizados, a estrutura da unidade de manejo, o tempo em que o manejo vem sendo realizado no local, bem como a capacidade de captura e comercialização da respectiva unidade.

Atualmente, no Amazonas há 33 territórios protegidos que possuem iniciativas de manejo de pirarucu implementadas, das quais sete são terras indígenas, uma unidade de conservação municipal, sete unidades de conservação estadual, seis unidades de conservação federal e doze áreas de acordo de pesca⁹⁹.

Os Deni e o manejo do veê

Desde 2004 o povo Deni do Xerua realiza contínuas atividades comunitárias de proteção territorial, impedindo qualquer atividade de pesca predatória dentro dos limites da Terra Indígena Deni. A organização comunitária para as atividades de proteção territorial dá início ao ciclo do manejo sustentável do pirarucu. Somente a partir de 2017 os Deni optaram por realizar a pesca para a comercialização desta espécie. Ao longo deste processo, as atividades coletivas de manejo do pirarucu têm sido associadas pelo povo Deni à conquista de autonomia sobre seu território tradicional e à garantia de sua integridade física e cultural.

Os Deni do Xerua somam uma população de aproximadamente 1000 pessoas, que se distinguem em seis subgrupos nomeados: Makhuideni, Kunivadeni, Varashadeni, Bukuredeni (originários do rio Cuniuá), os Havadeni (originários do rio Juruá) e os Minudeni (grandes anfitriões, originários do Xerua).

Atualmente a população de uma aldeia Deni pode ultrapassar 300 pessoas, diferentemente dos relatos históricos que apontam a predominância de aldeias com baixa concentração populacional, relativamente autônomas e habitadas predominantemente por apenas um subgrupo nomeado. Como os Deni costumam ressaltar, nas aldeias atuais “o povo é todo misturado”, referindo-se à composição multigrupal que nos dias de hoje constituem as cinco aldeias localizadas no rio Xerua.

⁹⁹ São áreas reconhecidas por lei, onde diferentes usuários criam de forma coletiva regras de acesso ao recurso pesqueiro. Uma vez publicado em Diário Oficial, os acordos de pesca têm reconhecimento jurídico e são utilizados como instrumentos de gestão territorial.

Embora, a partir dos relatos atuais, possamos atribuir às aldeias antigas certa unidade sociopolítica, isso não indica a existência de fronteiras étnicas ou geográficas rígidas. Ao contrário, historicamente esta territorialidade estava marcada por fluxos constantes de aproximação e distanciamento, que modelavam as relações de alteridade e a rede de interações entre humanos e não humanos.

Entre os principais fatores relatados acerca de cisões e dispersão, que contribuíram para a dissolução das pequenas aldeias e a concentração de diversos subgrupos em aldeias maiores, estavam os feitiços e os surtos epidêmicos que acompanharam a chegada dos “patrões” às cabeceiras dos igarapés onde se localizavam estas aldeias. Esta mesma dinâmica está presente nas mitopoéticas Deni:

“Contam nossos bisavôs que primeiro o Ve’è (pirarucu) e a sua irmã Mizuri (juruti) eram gente, os dois eram irmãos gêmeos. Ve’è abandonou a aldeia dele para mudar para outra aldeia. A irmã dele, Mizuri, ficou na aldeia. Mais de cinco anos depois avisaram para o Ve’è que a família dele havia acabado, só tinha ficado a Mizuri e sua criação mutum. O Ve’è voltou para a aldeia da irmã dele. Perguntou para ela sobre os parentes, ela disse que todos morreram por causa do tumor, doença, malária e outras epidemias. Outro dia de manhã foi ao cemitério e soprou shina (rapé). Os parentes dele todos ressuscitaram. A irmã dele preparou um beiju para ele, até que beiju acabou. Ela tirou palmeira de pupunha e deu para eles e viraram macaco cairara.

Outro dia de manhã foi para a canoa remando na proa e ele na popa. O mutum sempre voava da canoa até que o Ve’è ficou com raiva e matou o mutum da irmã dele. Ela ficou com raiva e virou juriti, voando para um galho de árvore. O Ve’è ficou preocupado, chamou sua irmã e ela não quis voltar. Ela estava com raiva por causa de seu mutum. Ve’è e sua irmã Juriti se pintaram com breu

*e urucum. A irmã virou a pomba juriti e o irmão virou pirarucu. Hoje, quando a juriti canta o pirarucu sobe para ver sua irmã. Essa é a nossa história do pirarucu. Hoje queremos continuar fazendo o manejo do pirarucu...”*¹⁰⁰

A história mítica do ve’è contada acima remete a uma determinada imagem da natureza e da cultura, segundo a qual a pessoa pirarucu segue uma trajetória de transformação corporal (de humano e pirarucu), embora preservando a sua “humanidade”, provocada pelas relações entre parentes e pelo efeito epidêmico do contato. É uma história que remete a uma filosofia e moral Deni e, ao mesmo tempo, serve de explicação para os movimentos e a dispersão dos grupos indígenas, em razão das epidemias e do avanço da indústria extrativista na região.

Ainda muito recentemente, uma grave epidemia de sarampo causou a morte de 67 pessoas Deni em 1992, o equivalente a 12% da população à época (PEZZUTI, 2009). De modo que, os impactos do extrativismo predatório, marcado pela constante exploração da força de trabalho e pelo avanço de doenças infecciosas, respondem ainda hoje por reconfigurações significativas no sistema sociopolítico dos Deni, bem como a alteração de hábitos alimentares e de moradia.

No início dos anos 2000 o povo Deni passou a pressionar o Estado brasileiro para o reconhecimento oficial de seu território, finalmente homologado em 2004. O manejo do pirarucu, por sua vez, vem compor uma unidade indissociável de conquistas que marcam uma etapa de superação das relações de exploração e do sofrimento vivenciados.

No fluxo das fissões e fusões que animam a dinâmica de sociabilidade dos subgrupos nomeados entre os Deni, a luta para assegurar a autonomia sobre

100 Texto escrito pelos indígenas Deni durante as oficinas sobre tradução e conceitos para elaboração de projetos, promovidas pela OPAN entre 20 e 24 de março e 26 e 31 de outubro de 2017, na aldeia Boiador, na TI Deni.

o território tradicional serviu como um importante elemento propulsor de aproximação entre os grupos locais, na medida em que os limites do território recém-conquistado passam a definir o processo de construção da identidade étnica Deni. Não por acaso, as ações comunitárias de vigilância territorial, que corresponde à primeira etapa do ciclo do manejo do pirarucu, têm início logo após a demarcação da terra indígena, quando os últimos não indígenas desocuparam a área. Encaixam-se neste processo, a criação da Associação do Povo Deni do Rio Xeruã (Aspodex) e a incorporação de novas estratégias de gestão territorial.

O monitoramento populacional do pirarucu, etapa fundamental para a liberação da cota de abate e a comercialização, tornou-se um importante indicador de autonomia e domínio territorial, que acompanha a recuperação da integridade física e cultural pelos Deni. Concomitante à recuperação dos estoques desta espécie, antes superexplorada pelos antigos “patrões”, a população das aldeias voltou a crescer, com crianças e velhos, uma vez cessados os surtos de sarampo e tuberculose. As atividades comunitárias, que são requeridas pelo protocolo do manejo do pirarucu – reuniões de avaliação e planejamento, atividades de contagem de lagos, vigilância territorial e pesca coletiva – movimentam agora a dinâmica de socialidade Deni.

A pesca e comercialização do pirarucu na TI Deni começou em 2017, quando foram capturados 50 indivíduos (peixes), com a participação direta de mais de 100 moradores das cinco comunidades do rio Xeruã. Desde então, em três anos foram comercializados um total aproximado de 14 toneladas de pirarucu, gerando uma receita em torno de 80 mil reais. Todo esse recurso obtido com a comercialização foi destinado ao fundo da Associação do Povo Deni, com objetivo de garantir a sustentabilidade das atividades de manejo e vigilância do território.

A comercialização do pescado capturado é realizada mediante um arranjo produtivo local, da Aspodex com a Associação dos Produtores Rurais de Caruarari, que representa as comunidades agroextrativistas do Médio Juruá.

O fortalecimento destes elos locais da cadeia de valor é fundamental não só para conferir sustentabilidade econômica à atividade, mas também para alimentar interações e redes de trocas, assim como as dinâmicas de construção da alteridade.

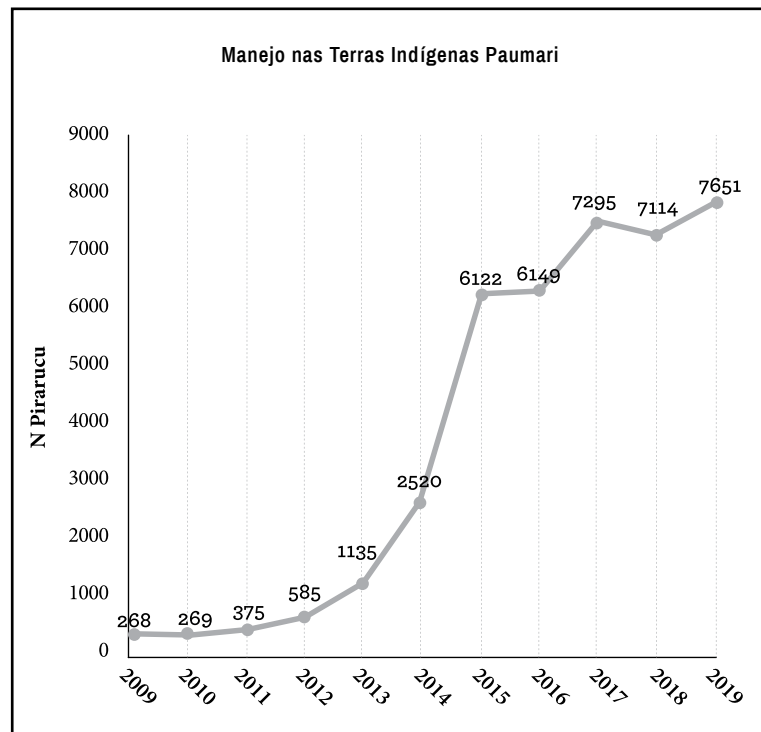
Manejo do pirarucu pelos Paumari

Conhecidos como “povo da água”, os Paumari historicamente habitam ambientes aquáticos no médio Purus e seus afluentes, na região sul do Amazonas. Assim como para os Deni, os peixes estão incorporados à sua sociocosmologia e a pesca proporciona a sua principal fonte de subsistência. Por mais de um século, os Paumari vivenciaram relações de comércio articuladas ao mercado regional e global, sem benefícios mais justos – uma dinâmica mercantil predatória, na qual os Paumari forneciam pescado e, também, facilitavam a entrada em seu território de barcos pesqueiros vindos dos centros urbanos, ocasionando a redução a níveis críticos dos estoques pesqueiros de algumas espécies, como o pirarucu e o tambaqui (PEZZUTI et al., 2011).

Em 1998 foram demarcadas três terras indígenas Paumari no rio Tapauá (Terras Indígenas Paumari do Lago Manissuã, do Lago Paricá e Cuniuá). Para reagir a esse cenário predatório e alcançar maior domínio sobre seu território, o povo Paumari vem nas últimas décadas trabalhando fortemente na organização e na mobilização social, assim como nos processos de gestão territorial através do manejo do pirarucu.

Em vista dos recursos pesqueiros limitados nos lagos que compõem seu território, os Paumari do rio Tapauá decidiram permanecer cinco anos (entre 2009 e 2013) sem permitir a pesca de pirarucu e a venda ilegal aos comerciantes da região, e tampouco a entrada de barcos pesqueiros comerciais. Resultou daí que a população de pirarucus vem aumentando exponencialmente nos últimos anos, o que comprovou a eficiência das ações de manejo dos lagos realizadas pelos Paumari (PETERSEN et al, 2016). No ano de 2009 haviam

sido contabilizados 268 pirarucus (juvenis e adultos); em 2019, após dez anos do início do manejo, o número de pirarucu contado alcançou 7.651 peixes (juvenis e adultos).



Em 2013, os Paumari fizeram a sua primeira pesca comercial de pirarucu legalizada, e desde então eles realizam uma despesca anual. Nesses sete anos de manejo, foram comercializados pelos Paumari aproximadamente 107 toneladas de pirarucu manejado, gerando uma receita de aproximadamente 665 mil reais. A forma de divisão da receita obtida com a venda foi idealizada coletivamente, por meio de um sistema de pontuação da participação efetiva em todas as atividades que envolvem o manejo ao longo do ano (reuniões de

planejamento, sistema de vigilância, contagem, pesca, reuniões de avaliação). Parte da receita obtida com a comercialização (30% do total) é destinada a um fundo comum, em torno de 120 mil reais por ano, para apoiar as atividades de manejo e assegurar a sua sustentabilidade no médio prazo.

Hoje, com o manejo cada vez mais fortalecido, avaliamos que o povo Paumari transformou não só a gestão territorial, mas a qualidade de sua vida do ponto de vista social, ecológico, ambiental e econômico. Estão livres dos arrendamentos dos lagos e alcançaram maior autonomia para a comercialização do pescado. Além disso, constataram também um aumento no estoque de peixes e outras espécies, que eles utilizam em sua alimentação, como matrinxã, jaraqui, quelônios e outras antes sobre-exploradas. Inclusive, há relatos da presença nos lagos de tambaqui, espécie que havia desaparecido dos registros nos últimos anos.

Em 2019, o povo Paumari instituiu a Associação Indígena Povo das Águas (AIPA), enquanto pessoa jurídica, com o objetivo de “defender os direitos e interesses do povo, atuando nas áreas de gestão territorial e ambiental, educação complementar, saúde indígena, cultura, atividades produtivas, alternativas econômicas sustentáveis e controle social de políticas públicas”. O trabalho e a organização do povo Paumari vêm sendo valorizados na opinião pública nacional, sendo mais respeitados pela população do entorno, até mesmo por antigos invasores das terras indígenas. Os resultados dessa experiência foram amplamente reconhecidos, através do Prêmio Nacional da Biodiversidade (MMA, 2015), a Certificação de Tecnologia Social pela Fundação Banco do Brasil (2015) e o Selo de Identificação da Participação da Agricultura Familiar (SIPAF), têm servido de inspiração para outros povos e comunidades de manejadores.

Etnodesenvolvimento: autonomia, economia indígena, e mercado, o que está em jogo nesse dilema?

Entre os principais entraves que limitam a autonomia e o desenvolvimento pleno da atividade de manejo do pirarucu pelos grupos indígenas Deni e Paumari, podemos destacar: a) o acesso ao mercado e à comercialização;

b) a interlocução com órgãos governamentais responsáveis pela regularização do manejo; c) a pouca representatividade ou participação nos espaços de tomada de decisão relacionados à cadeia de valor do pirarucu manejado; d) a questão da escalabilidade, ou da adequação de modelos de manejo das ciências pesqueiras às diferentes circunstâncias sócio-ecológicas e econômicas.

O isolamento geográfico dos Paumari, com referência aos meios de transporte, é um dos principais fatores que dificultam uma relação direta com o mercado regional e nacional – o que afeta as negociações e os valores de venda. Por vezes, os grupos de manejadores se sujeitam a entregar a produção pesqueira a um atravessador, por preços aviltados e sem garantia de pagamento – esta percepção dos manejadores foi corroborada através de uma análise do processo de comercialização, no diagnóstico recentemente realizado por OPAN, CSF e demais parceiros (ROSSONI et al, 2018). É de fundamental importância, assim, os esforços conjuntos para melhorar a articulação e a mobilização, em busca de canais diretos de comercialização que valorizem todo o contexto do manejo do pirarucu e as especificidades socioculturais locais e, também, viabilizem um preço mais justo para a atividade pesqueira. A compreensão da noção de valor do ponto de vista indígena, intrínseca aos mundos sociais dos Deni e dos Paumari, é um aspecto relevante para examinar o modo como os preços são definidos nos respectivos circuitos econômicos.

A distância das Terras Indígenas dos centros urbanos, do mesmo modo, dificulta a articulação entre as organizações locais indígenas e os parceiros e órgãos governamentais responsáveis pela regularização do manejo. Ainda mais, sobretudo nos órgãos federais, com as constantes substituições em seus cargos de gestão.

Dentre as medidas para fortalecer o manejo local, é importante garantir a representatividade e a participação de lideranças indígenas nos espaços de tomada de decisão (fóruns, encontros, grupos de trabalho, reuniões técnicas e assembleias regionais e nacionais). Os mecanismos de *advocacy* aproximam

os interessados e permitem influenciar a elaboração e a execução de políticas pautadas nas demandas locais.

Não obstante os benefícios do manejo do pirarucu para os povos Deni e Paumari que foram apontados, bem como os entraves existentes, devemos reconhecer que as políticas etnodesenvolvimentistas, assim como outras práticas implementadas por entes governamentais, não se mostram suficientes para alavancar o “desejado” protagonismo indígena. De modo que, pactuando aqui com os argumentos defendidos por Hector Díaz-Polando (1991), que a “solução” da problemática étnica não se resolve com a aplicação de “políticas” indigenistas, mas requer substancialmente a ação política dos próprios indígenas.

Para muitos povos indígenas, além de tudo, o pirarucu é mais que um recurso ou uma mercadoria existente na água, o que torna seu manejo sustentável um desafio ainda maior. Com isso, a implementação de projetos de cunho técnico ou econômico precisam abrir-se a diálogos realmente interculturais, superando restrições à comunicação entre universos de significados diversos e promovendo uma verdadeira ação política dos indígenas – como bem diz Mauro Almeida (2013):

Supor a existência de peixes na água constitui um compromisso ontológico, onde a palavra “compromisso” equivale a “pressuposto”. No fim das contas, talvez apenas em um pesque-pague ou em um lago, e ainda assim apenas como um ato de fé no futuro baseado no passado, é possível assegurar que um cardume exista neste exato momento antes de pescá-lo, e menos ainda no próximo ano e nos anos seguintes. Essa fé é o pressuposto de todo “plano de manejo sustentável”. Talvez as águas sejam profundas e pouco conhecidas em sua dinâmica ecológica, talvez estejam sendo afetadas pela poluição ou por efeitos inesperados da própria pesca; talvez os peixes se vinguem dos predadores deixando de seguir o trajeto reprodutivo anual, talvez os entes encantados do fundo interfiram nos planos dos humanos. Ontologias de pescadores amazônicos reconhecem no

mundo subaquático populações apenas ocasionalmente acessíveis aos sentidos, como em encontros de crianças com caboclinhos ou com encantos do fundo, ao mesmo tempo em que esses mesmos pescadores participam de experimentos de “manejo sustentável” que pressupõem a contabilidade exaustiva de “tudo que existe” sob a água.

Neste contexto, enfim, o maior desafio que se coloca aos projetos de “integração do índio” nas economias e mercados regionais e globais e nas políticas dos Estados nacionais, está na necessidade de uma “fusão de horizontes” entre os regimes de conhecimento dos indígenas e os dos não indígenas, sem hierarquias ou sobreposições reducionistas.

Agradecimentos

Agradecemos primeiramente aos povos Deni e Paumari por toda a relação de parceria e confiança nessa caminhada. Agradecemos também ao Rinaldo Arruda pela contribuição nas ideias e na introdução desse artigo. Em especial, gostaríamos de agradecer as organizações de fomento Usaid, Fundo Amazônia/ BNDES, Petrobras (Programa Socioambiental), Serviço Florestal dos Estados Unidos (USFS), as quais, por meio de suas fontes de apoio, vêm possibilitando o trabalho da OPAN junto aos povos indígenas Deni e Paumari.



Povo Paumari em reunião sobre o manejo de pirarucu. Foto: Adriano Gambarini/OPAN.



Pesca manejada de pirarucu dos Paumari.
Foto: Adriano Gambarini/OPAN.

Bibliografia



Deni durante pesca experimental de pirarucu.
Foto: Adriano Gambarini/OPAN.

- ALMEIDA, Mauro. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". In: Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, p.7-28.
- BATISTA, V. S.; INHAMUNS, A. J.; FREITAS C. E. C. & FREIRE-BRASIL D. 1998. Characterization of the fishery in river communities in the low-Solimões/high-Amazon region. Fisheries Management & Ecology 5, p. 419-435.
- CASTELLO, L. 2004. A method to count pirarucu Arapaima gigas: fishers, assessment and management. North American Journal of Fisheries Management, v.24, p. 379-389.
- CASTELLO, L.; MCGRATH, D. G.; HESS, L. L.; COE, M. T.; LEFEBVRE, P. A., PETRY, P.; MACEDO, M. N.; RENO, V. F. & ARANTES, C. C. 2013a. The vulnerability of Amazon freshwater ecosystems. Conservation Letters, , p. 1-13.
- CASTELO, L.; STEWART, D. & ARANTES, C. C. 2013b. O que sabemos e precisamos fazer a respeito da conservação de pirarucu (Arapaima spp.) na Amazônia. In: FIGUEIREDO, E. S. A.(org.). Biologia, conservação e manejo participativo de pirarucus na Pan-Amazônia. Tefé: IDSM, p. 17-31.
- CERDEIRA, R. G. P.; RUFFINO, M. L. & ISAAC, V. J. 1997. Consumo de pescado e outros alimentos nas comunidades ribeirinhas do Lago Grande de Monte Alegre. Acta Amazonica, 27(3), p. 213-227.
- DA SILVA, R. B.; TORRES GONÇALVES, A. C. & MARINHO, J. C. 2013. Contagem e Censo Populacional de Pirarucu. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM).
- DÍAZ-POLANCO, H. 1991. Autonomía regional: La autodeterminacion de los pueblos indios. Mexico: Siglo Veintiurn.
- FABRÉ, N. N. & ALONSO, J. C. 1998. Recursos ícticos no Alto Amazonas: sua importância para as populações ribeirinhas. Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi, sér. Zool.,1, p. 19-55.
- FAO - Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura. 2000. The state of world of fisheries and aquaculture. 2000 Reports. Rome: FAO Information Division.
- ISAAC, V. J.; ROCHA, V. L. C. & MOTA, S. 1993. "Considerações sobre a legislação da 'piracema' e outras restrições da pesca na região do médio Amazonas". In: FURTADO, L.; LEITÃO, W. & MELLO, F. (eds.). Povos das Águas – realidade e perspectivas na Amazônia. Belém, MCT/ CNPq/ MPEG, p. 188-211.
- PETERSEN, T. A.; BRUM, S. M.; ROSSONI, F.; SILVEIRA, G. F. V. & CASTELLO, L. 2016. Recovery of Arapaima sp. populations by community-based management in floodplains of the Purus River, Amazon. Journal of Fish Biology.
- PEZZUTI, Juarez & CHAVES, Rodrigo Pádua. 2009. Etnografia e manejo de recursos

naturais pelos índios Deni, Amazonas, Brasil. *Acta Amazonica* [online], vol. 39, n. 1, p. 121-138.

PEZZUTI, J. C. B.; LIMA, Pantoja, J.; ALMEIDA, A. A.; BORGES, D.; FALSETTI, G. V.; PENNA, F.; SUAREZ, M. A. & Barbosa, S. P. 2011. Estudo para elaboração de um Plano de Manejo Pesqueiro das Terras Indígenas Deni e Paumari. Relatório Técnico. Não publicado.

ROSSONI, F.; ALVARENGA, F. R. P. & CAMPOS-SILVA, J. V. 2018. Manejo comunitário de pirarucu em áreas protegidas do Amazonas: situação atual e oportunidades de fortalecimento da produção e comercialização. *Conservação Estratégica & Operação Amazônia Nativa*. Relatório Técnico. Não publicado.

SANTOS, G.M., SANTOS, A.C.M. 2005. Sustentabilidade da pesca na Amazônia. *Estudos Avançados*, v. 19; n. 54, p.165-182. (Dossiê Amazônia brasileira II).

SASS, Walter. 2004. *Ima Bute Denikha – Mitos Deni*. Carauari: COMIN.

VERÍSSIMO, J. 1895. *A pesca na Amazônia*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Francisco Alves.

REDE FORTE, PEIXE GRANDE: A EXPERIÊNCIA DO COLETIVO DO PIRARUCU NO FORTALECIMENTO DA PESCA MANEJADA EM ÁREAS PROTEGIDAS DO AMAZONAS

Felipe Rossoni¹⁰¹, Antonio Miranda de Andrade Neto¹⁰², Diogo Henrique Giroto¹⁰³, Gustavo Falsetti V. Silveira¹⁰⁴, Leonardo Pereira Kurihara¹⁰⁵, Magno de Lima dos Santos¹⁰⁶, Renato Rodrigues Rocha¹⁰⁷, Ana Cláudia Torres¹⁰⁸, Adevaldo Dias¹⁰⁹, Fernanda Alvarenga¹¹⁰, Hamilton Casara¹¹¹, João Vítor Campos e Silva¹¹², João da Mata¹¹³, Manoel Cruz¹¹⁴, Ocemir Salve Santos¹¹⁵, Pedro de Araujo Lima Constantino¹¹⁶ e Saíde Barbosa¹¹⁷

101 Biólogo e mestre em Biologia de Água Doce e Pesca Interior. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

102 Ecólogo. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

103 Administrador e técnico agrícola. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

104 Cientista social e indigenista. Coordenador do Programa Amazonas, OPAN.

105 Biólogo, mestre em Agricultura do Trópico Úmido e indigenista. Gerente de Projeto do Programa Amazonas, OPAN.

106 Licenciado em Ciências Agrárias e técnico em Agrofloresta. Indigenista do Programa Amazonas, OPAN.

107 Historiador. Indigenista do Programa Amazonas, da OPAN.

108 Mestre em Ciências Humanas. Coordenadora do Programa de Manejo de Pesca do Instituto de Mamirauá.

109 Especialista em Gestão Ambiental. Presidente do Memorial Chico Mendes.

110 Administradora e especialista em Desenvolvimento Sustentável. Consultora Independente.

111 Analista ambiental. Coordenador de Manejo Sustentável de espécies de vida livre, IBAMA/AM.

112 Biólogo, doutor em Ecologia. Instituto Juruá e Faculty of Environmental Sciences and Natural Resource Management, Norwegian University of Life Sciences.

113 Engenheiro agrônomo e analista Ambiental. Coordenador de Produção e Uso Sustentável, ICMBio.

114 Liderança comunitária. Presidente da Associação dos Produtores Rurais de Carauari.

115 Técnico em Pesca. Presidente da Associação dos Comunitários que Trabalham com Desenvolvimento Sustentável do Município de Jutai.

116 Biólogo e mestre em Ecologia. Coordenador de Projeto do Serviço Florestal dos Estados Unidos.

117 Técnico em Pesca. Consultor independente.

Introdução

Este artigo descreve o surgimento e a consolidação de uma rede de colaboração, o “Coletivo do Pirarucu”, estruturado a partir de um objetivo comum, de fortalecer o manejo comunitário do pirarucu como atividade que concilia conservação da biodiversidade, desenvolvimento local e melhoria da qualidade de vida das populações humanas em áreas protegidas e territórios tradicionais no Amazonas.

A Amazônia é um dos ambientes mais emblemáticos do mundo, pois representa cerca de metade de todo o remanescente florestal tropical e a mais alta diversidade de espécies do mundo. Além disso, a Amazônia abriga uma diversidade cultural impressionante, com diferentes sistemas humanos que evoluíram em um complexo ambiente de floresta, recortado por uma imensa e diversa rede hidrográfica formada por rios, lagos, paranás e igarapés. Devido a essa enorme riqueza, a Amazônia também representa uma grande fronteira de desenvolvimento, no sentido de progresso econômico, para os países que compartilham seus limites geográficos. Nesse contexto, estratégias integradas que alinhem o bem-estar de populações indígenas e comunidades locais é uma necessidade imperativa para garantir um futuro sustentável e socialmente justo na região.

Entre as estratégias articuladas locais para o fortalecimento de atividades produtivas sustentáveis, alinhando produção, geração de renda e bem estar social, está uma rede de pescadores(as) manejadores(as) de pirarucu do Estado do Amazonas e seus parceiros, governamentais e não governamentais. As reflexões aqui apresentadas são baseadas nos documentos e memórias dos encontros do “Coletivo do Pirarucu” e apresentações e relatórios de atividades das organizações integrantes, assim como na experiência prática dos autores e suas instituições.

O pirarucu é o maior peixe de escamas de água doce do mundo, podendo atingir até três metros de comprimento e mais de 200 quilos. Trata-se de uma das espécies de maior importância cultural e econômica na história da colonização

da Amazônia, chegando a ser o principal recurso pesqueiro ao longo dos séculos XIX e XX. Diante da grande pressão pesqueira, as populações selvagens de pirarucu foram sobre exploradas e extintas em muitas localidades e a pesca comercial da espécie foi afinal proibida em todo estado do Amazonas. Para reverter esse cenário, comunidades locais, em parceria com pesquisadores, ONGs e governo, deram início na década de 1990 ao manejo sustentável da espécie em seus ambientes naturais, na região do médio rio Solimões, paisagem da grande várzea de Mamirauá. Desde a primeira iniciativa e a comercialização, há pouco mais de 20 anos, o manejo de pirarucu ganhou escala e representa uma das inovações sociais mais impressionantes que já surgiu na Amazônia, por conciliar a conservação da biodiversidade com o desenvolvimento local e melhoria da qualidade de vida das populações tradicionais.

O manejo de pirarucu é realizado por comunidades indígenas e ribeirinhas que protegem lagos e rios ao longo de todo o ano. Graças à biologia da espécie e aos conhecimentos tradicional e científico foi possível desenvolver uma metodologia de estimativa de estoque (contagem de peixes) nos ambientes aquáticos e determinar cotas de captura sustentáveis, anualmente autorizadas pelos órgãos de controle da atividade, embasadas em legislação federal e estadual que regulamentam a atividade. Parte da produção é consumida pelas comunidades locais, outra é comercializada nas sedes municipais, sendo o maior volume destinado para a indústria (frigoríficos) e posterior venda nas grandes cidades da região norte e sudeste. Além da carne, a pele do pirarucu é também bastante valorizada pela indústria da moda: após processo de curtume, o couro é comercializado como matéria prima para artigos de vestuário e produtos exóticos e sustentáveis em mais de 30 países.

Com o sistema de proteção e a pactuação de regras internas, as áreas de manejo são classificadas em a) zonas onde a captura é permitida e b) zonas de proteção integral (a exemplo dos locais conhecidos como sítios de reprodução e berçários), ambas asseguradas pelo zoneamento e pelas regras locais do manejo. As capturas acontecem em zonas pré-definidas, realizadas

com critérios de número e tamanho mínimo de abate – o que tem resultado em índices incríveis de recuperação populacional da espécie. No Médio Juruá, por exemplo, em 11 anos de manejo os lagos apresentaram um crescimento de 425%, segundo pesquisas científicas recentes. Na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Uacari e Reserva Extrativista (RESEX) Médio Juruá, cerca de 8.560 hectares de sistemas aquáticos estão hoje sob regime de manejo; nessas áreas, as populações de pirarucu aumentaram cerca de 30 vezes quando comparadas às áreas não manejadas na mesma região.

Além da proteção do pirarucu, diversas outras espécies animais são também beneficiadas e ocorrem em maior densidade nos lagos sob manejo, com impactos positivos em toda a cadeia trófica: jacaré-açu (*Melanusuchus niger*), tartaruga-da-Amazônia (*Podocnemis expansa*), tracajá (*Podocnemis unifilis*), peixe-boi (*Trichechus inunguis*) e tambaqui (*Colossoma macropomum*). Somado a isso, toda a paisagem também tem sua proteção garantida, não havendo desmatamentos associados às áreas protegidas onde ocorre o manejo do pirarucu. Estas características demonstram que este sistema de manejo é uma ferramenta excepcional para a conservação participativa da biodiversidade. Como sociedade, portanto, estamos diante de um modelo que promove a sociobiodiversidade no seu sentido mais amplo, de baixo custo para tamanhos benefícios ambientais, sociais e econômicos, parcialmente valorados para as populações locais e ainda não estimado para a sociedade brasileira e mundial, sobretudo quando se trata da conservação da floresta amazônica, importantíssimo bioma para a manutenção da agricultura no país e o equilíbrio do clima no planeta.

Para as comunidades locais, o manejo de pirarucu é muito mais que uma fonte de renda; o manejo é uma atividade que integra pessoas, que resgata a coletividade, a equidade de gêneros e de gerações, que mobiliza e fortalece a organização social e que garante de forma espetacular a segurança e a soberania alimentar de inúmeras famílias. É, sobretudo, uma grandiosa estratégia de gestão territorial. Para o povo indígena Paumari do rio Tapauá, por exemplo, o

manejo realizado nos últimos 12 anos é sinônimo de muito orgulho, autoestima fortalecida e melhorias em diversos aspectos: desde a recuperação do pirarucu e muitas outras espécies, a fartura alimentar do dia-a-dia, a participação das mulheres e jovens no manejo, o aumento da renda familiar, a autoafirmação étnica e seu reposicionamento sócio-político local e regional, num território historicamente espoliado (pessoas e recursos naturais) por agentes externos, desde barcos pesqueiros a madeireiros clandestinos.

Vale ressaltar também que a vigilância constante dos ambientes aquáticos funciona como uma importante ferramenta de proteção e gestão territorial em grande escala. Comunidades indígenas e não indígenas frequentemente se associam para garantir a proteção de extensas áreas de floresta, impedindo a ação de pescadores, caçadores, garimpeiros e madeireiros ilegais, a exemplo do médio rio Juruá, onde o povo indígena Deni do rio Xerua protege suas terras em parceria com comunidades vizinhas, dentro e fora das unidades de conservação da região.

Contudo, apesar destes amplos benefícios, o manejo de pirarucu ainda enfrenta diversos entraves, sobretudo mercadológicos, que dificultam o desenvolvimento pleno da atividade. Neste sentido, a elaboração, implementação e consolidação de estratégias que ataquem os entraves comerciais e financeiros são necessárias para consolidar este modelo de conservação alinhado ao desenvolvimento socioeconômico e, assim, maximizar seis impactos positivos, sobretudo no aspecto de renda justa aos protagonistas do manejo, as populações locais.

Nos últimos anos, estes problemas vêm sendo pontuados por diferentes grupos de manejadores e de organizações de apoio em suas diferentes regiões de atuação. Alguns entraves são: baixa rentabilidade na atividade; infraestrutura precária e exigências sanitárias incompatíveis com a realidade de comunidades rurais amazônicas; baixo acesso a financiamentos e às políticas públicas disponíveis; carência de recursos para vigilância, prevenção e controle ambiental sobre a pesca ilegal e conservação dos estoques pesqueiros; baixo acesso a capacitações técnicas, de diferentes áreas/temas e níveis.

Além da busca pela eficiência no processo produtivo e comercial – com melhorias na infraestrutura, acesso a financiamentos, políticas públicas e capacitações – é necessário desenvolver instrumentos econômicos que possam valorar os benefícios sociais e ambientais do manejo, convertendo-os em benefícios econômicos para os povos e comunidades tradicionais em áreas de incalculável importância ecossistêmica e social. Neste sentido, a superação destes desafios depende de estratégias adequadas à realidade das áreas protegidas e que perpassam toda a cadeia produtiva.

A partir de mobilizações institucionais no contexto do componente Cadeias de Valor Sustentáveis do “Projeto Parcerias para Conservação da Biodiversidade da Amazônia” – iniciativa executada tecnicamente pelo Serviço Florestal dos Estados Unidos (USFS), o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e a Fundação Nacional do Índio (Funai), com apoio financeiro da Agência de Desenvolvimento Internacional dos Estados Unidos (Usaid), algumas estratégias coletivas foram sendo identificadas e pactuadas entre os grupos de manejo e suas organizações parceiras, durante as primeiras reuniões e oficinas do projeto, fortalecendo relações já existentes e oportunizando a agregação e integração de novos parceiros. Desta interação, viabilizada com apoio financeiro e pautada em ações integradas a partir de discussões coletivas, identificou-se a necessidade de realização de um diagnóstico para entender a situação do manejo de pirarucu em cada uma das áreas, suas necessidades e possibilidades para articulação de uma cadeia de valor justa, economicamente e socialmente.

Elaborado de forma participativa, entre 2017 e 2018, o “Diagnóstico do Manejo de Pirarucu” foi uma construção que contou com a contribuição imprescindível dos vários parceiros que compunham a mobilização inicial do projeto, sendo a coordenação do estudo a cargo da Operação Amazônia Nativa (OPAN) e da Conservação Estratégica Brasil (CSF). O estudo proporcionou informações-chaves para subsidiar o desenvolvimento de estratégias de fortalecimento da cadeia de valor, sobretudo da base produtora, e oportunizou

a criação de um espaço de diálogo e troca de experiências, consolidado como um coletivo, o “Coletivo do Pirarucu”.

Mobilização, composição e funcionamento do Fórum

O “Coletivo” se formou quase espontaneamente, a partir das mobilizações para o referido projeto e o processo de elaboração do estudo diagnóstico. Certamente uma das razões foi a sua dinâmica participativa e a coesão dos envolvidos em torno do fortalecimento do manejo de forma cooperada.

Entre as principais motivações, apontada na elaboração do estudo, a constatação do aumento significativo na escala do manejo que, entretanto, não se refletiu no aumento da rentabilidade dos produtores e, ainda, levou a certa competição entre as áreas de manejo. Diante disso, buscou-se reunir os grupos/territórios de interesse (previstos no recorte espacial do projeto), levantar as informações acerca destes grupos/territórios, analisá-las em diferentes escalas e, fundamentalmente, alimentar um fluxo de informações entre os componentes do novo fórum. Assim, o “Coletivo” surgiu inicialmente como um espaço de diálogo e de trocas de experiência – e atualmente desenvolve propostas e estratégias coletivas em diferentes elos da cadeia, desde a qualificação de procedimentos, pesquisas para controle de qualidade higiênico-sanitária nas áreas de manejo e ações comerciais para abertura de mercado, como também o acesso e o controle social das políticas públicas.

Mais de 50 pessoas estão envolvidas diretamente na rede – pescadores, técnicos e integrantes de instituições parceiras –, que representa aproximadamente 4 mil manejadores de povos indígenas e comunidades tradicionais, em cerca de trinta áreas do estado do Amazonas, entre Reservas Extrativistas, Reservas de Desenvolvimento Sustentável, Terras Indígenas e Acordos de Pesca.

Estas áreas onde o “Coletivo” atua estão localizadas em 17 municípios, nas calhas dos rios Negro, Solimões, Juruá e Purus: Alvarães, Anori, Barcelos, Beruri, Carauari, Fonte Boa, Itamarati, Japurá, Juruá, Jutaí, Lábrea, Marañ,

Novo Airão, Tapauá, Tefé, Tonantins e Uarini. Atualmente, integram também a rede as seguintes instituições parceiras:

- Organizações não governamentais de base comunitária: Associação dos Produtores Rurais de Carauari (Asproc), Associação do Povo Deni do Rio Xerua (Aspodex), Associação dos Trabalhadores Rurais de Juruá (Astruj), Associação dos Trabalhadores Agroextrativistas do Médio Purus (Atamp), Associação dos Produtores Agroextrativistas da Assembleia de Deus do Rio Ituxi (Apadrit), Associação Indígena do Povo das Águas (AIPA), Associação dos Produtores Agroextrativistas da Colônia do Sardinha (Aspacs), Associação dos Comunitários que Trabalham com o Desenvolvimento Sustentável do Município de Jutai (ACJ), Associação dos Moradores do Rio Unini (Amoru), Associação Agroextrativista de Auati-Paraná (AAPA) e Federação de Manejadores e Manejadoras de Pirarucu de Mamirauá (Femapam);
- Organizações não governamentais de apoio técnico: OPAN, Memorial Chico Mendes (MCM), Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM) e Instituto Juruá (IJ);
- Organizações governamentais: ICMBio, Ibama, Funai e USFS;
- Organizações de cooperação internacional e outros parceiros: Usaid; Agência de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento Sustentável do Governo da Alemanha (GIZ); Sindicato de Bares e Restaurantes do Rio de Janeiro (SindRio); Instituto Maniva e Universidade Federal Fluminense (UFF).

Uma de suas maiores fortalezas do “Coletivo” é a sua composição múltipla: uma rica diversidade, composta por escopos institucionais diferenciados, pescadores, representantes de organizações de base, técnicos de extensão, pesquisadores e agentes governamentais. Mas, acima de tudo, o que mantém o Coletivo coeso e alinhado em suas perspectivas é o alto grau de conhecimento de causa na base, a compreensão e o domínio técnico do sistema de manejo como um todo e o entendimento consensual de que as melhorias, para serem robustas

e duradouras, devem ser construídas de forma horizontal e participativa.

Para o funcionamento da rede, realizam-se encontros presenciais três vezes ao ano, com a participação de pelo menos um representante de cada organização de base (manejador ou representante de sua associação), técnicos de organizações apoiadoras diretas destes grupos de manejo (gestores de UCs, técnicos do ICMBio, Ibama, Funai e ONGs). Eventualmente, por demanda ou consulta técnica, podem ser convidados técnicos e especialistas em assuntos específicos (por exemplo, da CONAB, do MAPA, do MPF, da Vigilância Sanitária, de empresas prestadoras de serviços especializados etc.). Para os encaminhamentos apontados nos encontros, é indicado um responsável (individual ou grupo de trabalho), que levará os resultados na reunião seguinte.

Conquistas coletivas

Desde o início de sua atuação, o “Coletivo” vem alcançando resultados importantes para o fortalecimento do manejo, dos quais podemos pontualmente destacar:

- Arranjo comercial inovador liderado por uma organização comunitária (Asproc), incluindo o desenvolvimento da marca coletiva “Gosto da Amazônia”, para aproximar o universo da gastronomia ao manejo sustentável de recursos naturais da floresta, para sua comercialização de forma justa;
- Comercialização anual de cerca de 300 toneladas de pirarucu, de diferentes regiões, com preço cerca de 60% maior que a média encontrada nos mercados locais, se posicionando como alternativa viável ao modelo estruturado de intermediação por atravessadores e/ou patrões.
- Melhor entendimento da cadeia do couro de pirarucu no cenário dos couros exóticos, com aumento de cerca de 15% do preço da pele de pirarucu pago por um dos principais compradores;
- Revisão e aumento do preço mínimo do peixe manejado no Programa

de Aquisição de Alimentos (PAA – Doação Simultânea), da Companhia Nacional de Abastecimento (Conab). O preço antes estipulado de R\$ 7,29/kg havia sido rebaixado pela Conab para R\$ 4,50/kg, porém com a mobilização do “Coletivo” foi atualizado para R\$ 7,83/kg;

- Inclusão do manejo do pirarucu como atividade passível de receber subvenção através da Política de Garantia de Preços Mínimos dos Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio);
- Discussão de normas técnicas para obtenção de produtos orgânicos oriundos do extrativismo sustentável orgânico, incluindo produtos de origem animal, como o pescado de manejo sustentável;
- Ganho de força política no acesso a políticas públicas, com atuação no âmbito federal;
- Expansão da venda do pirarucu de manejo (carne e couro) fora da Amazônia, a partir da abertura e consolidação dos mercados das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo;
- Captação de recursos para investimento em melhorias na infraestrutura (flutuantes, barco e equipamentos) e qualificação de processos (gestão de informação e rastreabilidade dos produtos, com desenvolvimento e implementação de sistema em curso); e formação e aperfeiçoamento de pessoas (gestão, manejo e governança das organizações);
- Prêmio de Inovação do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), em função da experiência e da metodologia alinhadas à aceleração de cadeias de produção local e aos objetivos de desenvolvimento sustentável;
- Melhorias de processos locais, com trocas de experiências entre grupos manejadores –boas práticas de pesca, pré-beneficiamento, organização social para produção e comercialização;
- Fortalecimento da identidade e da unidade entre os manejadores e empoderamento das organizações de base.

Além disso, é oportuno destacar que os resultados práticos do manejo do

pirarucu conciliam a conservação da biodiversidade e a qualidade de vida na Amazônia e, portanto, estão alinhados aos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) definidos pela Organização das Nações Unidas (ONU). No caso da rede colaborativa, destacamos:

- Reduzir a pobreza e aumentar a segurança e a qualidade alimentar nos territórios;
- Manter famílias em ambiente mais seguro e saudável;
- Promover a inclusão de mulheres e jovens em uma atividade econômica;
- Promover o crescimento econômico sustentado local, com distribuição de renda mais justa;
- Fornecer alimento que assegura padrões de produção e de consumo sustentáveis;
- Proteger a floresta em pé e combater efeitos das mudanças climáticas a partir do uso sustentável da sociobiodiversidade.

Aprendizados e perspectivas

A composição diversificada do “Coletivo” oferece uma excelente complementariedade de expertises: os pescadores manejadores oportunizam o conhecimento sobre os mais incríveis detalhes operacionais da atividade e as dificuldades do dia a dia do manejo; e em termos práticos, a aplicação de todas as melhorias e avanços pretendidos. As organizações de base (associações comunitárias e indígenas) representam a via de conexão segura e eficiente entre a base, os órgãos públicos e os agentes externos e, de forma relevante, contribuem para a operacionalização dos processos formais de implementação, comercialização e acesso a políticas públicas.

As organizações não governamentais apoiadoras, representadas pela OPAN, IDSM, MCM e IJ, trazem seus respectivos conhecimentos técnicos e “jeitos de fazer” para contribuir no processo: a OPAN e seu longo caminho de pouco mais de 50 anos, favorecendo o protagonismo indígena, com autonomia e de forma sustentável, apoiando seus modos de organização social e a qualificação

técnica de práticas de gestão territorial e de recursos naturais; o IDSM, por sua vez, desde os primórdios do manejo de pirarucu desta iniciativa nas várzeas de Mamirauá com sua inestimável capacidade em pesquisas científicas básicas e aplicadas, extensão rural e uma robusta estrutura para capacitações e treinamentos técnicos e operacionais. O MCM tem seu foco em ações de apoio ao fortalecimento da organização dos povos da floresta, na execução de projetos demonstrativos locais e na influência sobre as políticas públicas regionais e nacionais. O Instituto Juruá, fundado recentemente, a mais nova instituição a integrar o Coletivo, já nasceu como resultado das pesquisas colaborativas executadas no médio rio Juruá, incluindo pesca, pirarucu e manejo; seu escopo institucional dispõe de um significativo approach técnico e científico, de nível internacional.

A participação efetiva das organizações governamentais tem proporcionado um ambiente produtivo de discussões qualificadas, para os encaminhamentos práticos mais aproximados aos grupos de manejo e suas realidades, resultando na qualificação de processos práticos e operacionais e em melhorias no fluxo de informações entre as áreas protegidas e os respectivos órgãos gestores. As organizações de cooperação internacional têm viabilizado um suporte indispensável para a manutenção de uma rede ativa e conectada, bem como conhecimentos e conexões complementares para alcançar os resultados em vista.

Para as organizações de base, o fortalecimento do manejo representa maior soberania alimentar, segurança social e geração de renda justa. Para as organizações de apoio direto, o fortalecimento do manejo representa a consolidação de uma robusta ferramenta de gestão territorial, equidade social e autonomia dos povos tradicionais. Para as organizações de pesquisa e extensão, o fortalecimento deste modelo reforça o entendimento de que a conservação da biodiversidade aliada ao desenvolvimento humano local é factível, replicável e transformadora de realidades, no sentido mais amplo de “conservação da Amazônia”.

É nossa perspectiva que o Coletivo do Pirarucu continue superando os desafios, em prol dos objetivos de consolidação de um modelo de cadeia de valor sustentável.

Agradecimentos

Os autores agradecem a todos os integrantes e organizações parceiras do Coletivo do Pirarucu, por acreditarem na ideia de construção coletiva, não apenas com sua presença, mas assumindo as responsabilidades necessárias para implementar os encaminhamentos pactuados.



Pesca manejada de pirarucu.
Foto: Adriano Gambarini/OPAN.

Bibliografia



Diego e José Lino Paumari atravessando pirarucu pelo varadouro. Foto: Dafne Spolti/OPAN.



Seminário sobre o manejo sustentável de pirarucu e formação do coletivo que busca a valorização da atividade. Foto: Dafne Spolti/OPAN.

- ALVARENGA, F. R. P. 2018. Estudo de mercado e da cadeia de valor do couro de pirarucu no Amazonas. Operação Amazônia Nativa. Relatório Técnico. Não publicado.
- ARANTES, M. L., & FREITAS, C. E. C. 2016. Effects of fisheries zoning and environmental characteristics on population parameters of the tambaqui (*Colossoma macropomum*) in managed floodplain lakes in the Central Amazon. *Fisheries Management and Ecology*.
- DA SILVA, R. B.; TORRES GONÇALVES, A. C. & MARINHO, J. C. 2013. Contagem e Censo Populacional de Pirarucu. Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM).
- CAMPOS-SILVA, J. V., & PERES, C. A. 2016. Community-based management induces rapid recovery of a high-value tropical freshwater fishery. *Scientific Reports*.
- CAMPOS-SILVA, J. V.; HAWES, J. E.; PERES, C. 2019. Population recovery, seasonal site fidelity, and daily activity of pirarucu (*Arapaima spp.*) in an Amazonian floodplain mosaic. *Freshwater Biology*.
- FREITAS, C. T.; MACEDO LOPES, P. F.; CAMPOS-SILVA, J. V.; NOBLE, M. M.; DIBALL, R.; PERES, C. A. 2020. Co-management of culturally important species: A tool to promote biodiversity conservation and human well-being. *People and Nature*.
- PETERSEN, T. A.; BRUM, S. M.; ROSSONI, F.; SILVEIRA, G. F. V. & CASTELLO, L. 2016. Recovery of Arapaima sp. populations by community-based management in floodplains of the Purus River, Amazon. *Journal of Fish Biology*.
- ROSSONI, F.; ALVARENGA, F. R. P. & CAMPOS-SILVA, J. V. 2018. Manejo comunitário de pirarucu em áreas protegidas do Amazonas: situação atual e oportunidades de fortalecimento da produção e comercialização. *Conservação Estratégica & Operação Amazônia Nativa. Relatório Técnico. Não publicado.*

BEM VIVER: PARA PENSAR OS CAMINHOS
DO HOJE E DO AMANHÃ

Rinaldo Arruda¹¹⁸

Esse artigo procura caracterizar o Bem Viver como um caminho possível e desejável para a superação do colonialismo e do desenvolvimentismo, propiciando um horizonte promissor para as sociedades humanas. Inicia-se com algumas considerações sobre o momento atual no mundo e no Brasil em especial, apontando o direcionamento anti indígena e anti ambiental do governo atual, evidenciando alguns dos equívocos dos argumentos que procuram justificar esse direcionamento. Comenta brevemente o contexto da pandemia do Covid-19 e o que ele nos revela de importante. Apresenta então a perspectiva do Bem Viver, mostrando sua universalidade como concepção compartilhada com muitos povos ancestrais e originários, com movimentos indígenas atuais e sua proximidade com concepções anti-colonialistas e pós desenvolvimentistas. E finaliza procurando explicitar suas implicações em vários âmbitos da vida social.

Bem viver: para pensar os caminhos do hoje e do amanhã

Vivemos um momento inusitado no Brasil e no mundo. Todas as expectativas positivas de incremento, apesar dos conflitos e retrocessos momentâneos, das políticas de enfrentamento da enorme crise ambiental, do combate às

118 Cientista social e doutor em Antropologia. Professor aposentado da PUC-SP. Ex-presidente da OPAN.

desigualdades sociais, do respeito à diversidade social e do incremento do diálogo intercultural caem por terra. O cotidiano de vida vem se transformando, em velocidade estonteante, num estado de quase barbárie, principalmente no Brasil de Bolsonaro, em especial no tocante ao desrespeito aos direitos indígenas e à proteção territorial e ambiental de seus territórios.

Desde o início do governo Bolsonaro o incentivo ao desrespeito aos direitos indígenas e às invasões de seus territórios, dos territórios dos povos e comunidades tradicionais e das áreas de conservação ambiental vem sendo dado pessoalmente pelo Presidente e por seus ministros. Em todos os ministérios a estrutura funcional do executivo vêm sendo desmontada e seus técnicos, substituídos por funcionários que pouco conhecem da dinâmica dos órgãos onde passam a atuar. Enfraquecem ou extinguem as práticas de eficiência através de perseguições políticas e negociatas, visando o aparelhamento do Estado e o benefício de seus apaniguados.

O próprio Exército, atuando junto ao Ibama na proteção da Amazônia, parece acumpliciar-se com tal direcionamento, contaminado por esse mesmo espírito que persegue, ataca, criminaliza e exonera os bons técnicos e funcionários por terem cumprido bem seu papel funcional e legal. Isso se vê na Funai, no Ibama, no ICMBio, na Educação, na Saúde, na Cultura. Os fiscais do Ibama recentemente denunciaram o despreparo do Exército na fiscalização da Amazônia e seu comportamento inadequado ao permitir que os infratores saibam previamente de sua ação, a tempo de se retirar.

A pandemia global que nos assola hoje veio piorar ainda mais a situação. Os indígenas encontram-se todos imobilizados em suas aldeias, com os serviços públicos semiparalisados, sem um plano especial para o enfrentamento da Covid-19, num contexto potencializado de perseguição aos povos originários e ao meio ambiente. As invasões de terras indígenas e unidades de conservação aumentaram juntamente com a impunidade.

As justificativas para tal direcionamento governamental se apoiam numa narrativa completamente equivocada e criminoso. Primeiro, opondo as medidas

sanitárias contra o coronavírus à economia, como se uma coisa excluísse a outra. Já temos exemplos no mundo inteiro de enfrentamento mais bem-sucedido à pandemia, os quais podíamos tomar como guia. Nos casos bem-sucedidos, os governos propuseram e possibilitaram medidas de isolamento pelo tempo que foi necessário. Estes governos definiram políticas públicas de suporte à população de baixa renda e aos demais, com apoio suficiente às suas necessidades para ficarem em casa. Não entraremos em detalhes aqui, pois esse tema, por si só, daria um outro artigo.

Com relação à questão das terras indígenas os principais argumentos contra seu reconhecimento são:

1. Os indígenas já têm muita terra e não fazem nada com ela. Eles querem é poder trabalhar e ganhar dinheiro. O problema não é terra. O problema são essas ongs aliadas dos “comunistas” ou dos americanos, ou dos interesses estrangeiros, sobre a Amazônia.

Esse argumento para alguns até parece verdade, será? É verdade que todos hoje, inclusive os indígenas, precisam de renda monetária, estamos todos dentro de um único mundo, no qual as trocas se fazem através do dinheiro. Mas, a renda monetária pode vir através de outros modelos econômicos, que preservem os ambientes naturais, a diversidade sociocultural e produzam renda. Há centenas de experiências locais bem-sucedidas, falta é organizar o modelo global, possibilitar as cadeias produtivas e a escala necessária. É um modelo que gere renda para todos ou para a maioria e não apenas para as elites, para uns poucos grandes proprietários de terra, para a indústria agropecuária, para os “agroboys”, parte da manada bolsonarista.

2. Precisamos desenvolver o país.

O que é o “desenvolvimento”? A própria palavra parece dizer: des envolver. Não estar envolvido. Ser apartado do mundo e de todos. Olhar o mundo como coisa e não como vida.

O tal de “desenvolvimento econômico”, no modelo de produção dominante no mundo de hoje, não produz justiça social, depende de um crescimento econômico sem fim, provoca uma crescente crise ambiental (a capacidade de suporte do planeta é finita) pois boa parte dos recursos naturais não consegue se renovar na mesma velocidade em que são gastos. O resultado é a mudança climática; a extinção das espécies; a desertificação de áreas cada vez maiores; o crescimento exponencial de lixo não degradável envenenando os rios, o oceano, o planeta; a degradação da vida social nas cidades e nas áreas rurais.

No fundo todos os argumentos podem ser reduzidos a um único: *queremos cada vez mais para nós – queremos privatizar e ter o controle do mundo inteiro:*

- Queremos explorar até o último “recurso” de todos os territórios;
- Queremos explorar e controlar todas as espécies vegetais e animais ou substituí-las por aquelas que sabemos explorar melhor;
- Só gostamos daqueles iguais a nós, todos os diferentes deverão se igualar a nós, se submeter ou morrer.

Covid-1 : momento de revelações e reflexões para o presente e para o futuro

A pandemia da Covid-19 é o momento em que essas constatações ficam até mais claras:

- Todos são atingidos, mas quem morre mais são os mais pobres, os que sofrem preconceito, os diferentes como os indígenas, quilombolas, comunidades tradicionais;
- A vida nas grandes cidades é sustentada pelos que estão no campo e por aqueles que produzem o necessário no dia a dia – alimento, limpeza, distribuição, produção direta;
- Fica claro também que as políticas públicas de seguridade social, de saúde, de educação e a diminuição da desigualdade social são a tarefa principal do Estado. O “tal de mercado” não está nem aí para as pessoas... Enfim, a relativa imobilidade desse momento da quarentena, ou semi

isolamento, permite ver quem é que faz as coisas fundamentais, prioritárias, que sustentam a vida dos humanos. E quais são elas! O próprio hábito do consumismo fica evidente. Ficando em casa, na aldeia, no nosso canto, percebemos que não temos necessidade de continuamente comprar coisas. Fica mais claro o que vale a pena e o que não vale. Saúde, segurança alimentar, moradia, espaço de vida e solidariedade.

E para que isso aconteça a base fundamental é o território:

- Por sua biodiversidade (todas as formas de vida), por sua capacidade de nos abrigar, alimentar e ensinar;
- Por nossa ligação de co-nascimento e de convivência histórica com nosso lugar de vida, o território.

O território não é qualquer pedaço de terra, não é uma mercadoria. O território é onde nascemos e nasceram nossos antepassados, onde nossos ancestrais aprenderam a entender aquele ambiente, a se harmonizar com ele. Os acidentes geográficos e a memória de tudo o que já se passou ali, é base de nossa identidade e de nosso horizonte de futuro.

Que direção seguir? A do Bem Viver parece a mais promissora

Hoje parece ser a hora, com base nesse vislumbre do que é fundamental e importante, de fortalecer a construção conjunta de um caminho, de presente e de futuro. Não um modelo fechado, mas *uma direção compartilhada* na busca do *Bem Viver*, filosofia e mundo em formação, inspirado nos conhecimentos ancestrais de quase todos os povos originários, em todo o planeta. O “Bem Viver” é a proposta de um novo caminho para as sociedades humanas. É inspirado por filosofias ancestrais que ainda vivem na atualidade em muitos povos indígenas. No povo Kichwa, do Equador e do Peru, hoje aparece com o nome de “Sumak kawsay”. Nos Aymara da Bolívia é chamado de “Suma Qamaña”. Os Guarani o expressam como “Teko Porã” e os Mbya como “Nhandereko”. Os Ashuar falam do “Waras Shiir”, e é conhecido como “Küme Mongen” pelos Mapuche. Aparece também entre os Zulu da África

do Sul na filosofia “Ubuntu” e em praticamente todos os povos indígenas, não só na América Latina, mas em todas as culturas antigas do mundo, em concepções assemelhadas. Por força das lutas indígenas a filosofia do bem viver foi adotada também por movimentos sociais mais amplos, e se encontrase até nas constituições da Bolívia e do Equador, além de alimentar movimentos sociais pelo mundo todo, inclusive na Espanha e Alemanha.

Mas, do que trata o bem viver? O que o distingue das várias formas de procura pelo bem-estar no mundo atual?

Vivemos hoje numa civilização mundial marcada por graves crises e impasses civilizatórios que não encontram saída nos marcos da mentalidade que, à direita ou à esquerda do espectro político, procuram solucioná-las. A solução perseguida dava-se pela procura do crescimento econômico como forma de produzir mais riquezas e acabar com a pobreza. Essa postura foi substituída, a partir do final da segunda Guerra Mundial pela ideia do “desenvolvimento econômico”, isto é, só o crescimento econômico não resolvia, pois a riqueza continuava mal distribuída e a injustiça social continuava predominando.

Russel Means, um líder Sioux que se tornou conhecido durante os episódios de Wounded Knee, em 1973, quando os indígenas opuseram resistência armada à imposição de uma administração imposta pelo governo norte americano, isolando sua área e declarando estado de sítio, analisou num discurso¹¹⁹ a mentalidade ocidental de origem europeia que vigora no mundo. Entre outras coisas, diz Means:

119 O discurso foi proferido por Russell Means em julho de 1980, no Encontro Internacional de Sobrevivência de Black Hills, no estado de Dakota do Sul, nos Estados Unidos. Destinando-se aos índios americanos resistentes ao genocídio da sua cultura, suas palavras atingem quem busca não reproduzir as estruturas colonialistas das teorias européias. De Marx a Newton, de Descartes a Locke, do mito da eficácia à fé na ciência, o pensamento europeu opera a desespirtualização do universo, e revela-se incapaz de deter a destruição do planeta. O discurso deste índio Oglala Sioux volta a dizer o que não deveríamos esquecer: a sobrevivência dos índios americanos, e também a nossa, é inseparável da sobrevivência de outras formas de vida. (<<https://chaodafeira.com/catalogo/caderno99/>>).

“Em termos da desespirtualização do universo o processo mental funciona no sentido de tornar uma virtude a destruição do planeta. Aí usa-se termos tais como “progresso” e “desenvolvimento” para disfarçar, do mesmo modo como se usa “vitória” e “liberdade” para justificar a carnificina no processo de desumanização. Um especulador de empreendimentos imobiliários, por exemplo, pode falar em “desenvolver” um pedaço de terra abrindo uma pedreira por lá. Desenvolvimento significa, na verdade, a destruição total e permanente, a própria terra removida. Mas a lógica europeia ganhou algumas toneladas de cascalho com as quais mais terra poderá ser “desenvolvida” construindo-se leitos de estradas. No final das contas, o universo inteiro está aberto - na visão europeia - a esta forma de insânia. ...

Há um outro caminho. Há o caminho tradicional dos lakota e os caminhos de outros povos indígenas americanos. É o caminho que sabe que os seres humanos não tem o direito de degradar a Mãe Terra, que existem forças acima de tudo que a mente europeia já concebeu, que os seres humanos precisam estar em harmonia com todas as relações ou as relações eventualmente eliminarão a desarmonia. A ênfase desproporcional dos seres humanos nos seres humanos, a arrogância europeia em agir como se estivessem acima da natureza e de todas as coisas relacionadas, só pode resultar numa total desarmonia e num reajustamento que reduz os seres humanos aos seus devidos tamanhos, que lhes dá o gosto daquela realidade que está além do seu controle e alcance, e que restaura a harmonia. Não há necessidade de uma teoria revolucionária para que isto aconteça, pois isto está fora do controle humano. Os povos naturais deste planeta sabem disto e então não teorizam a respeito. A teoria é uma abstração, nosso conhecimento é real”.

Assim, o desenvolvimento econômico mostra-se também enganoso, pois, além de não produzir justiça social, continua dependendo de um crescimento econômico sem fim, razão de uma crescente crise ambiental. A capacidade de suporte do planeta é finita, isto é, boa parte dos recursos naturais não consegue se renovar na mesma velocidade em que são gastos. Além disso, todas as tentativas de se pensar o futuro do planeta, de suas formas de vida e das sociedades humanas na ótica do desenvolvimento, ainda que em termos de etnodesenvolvimento, ecodesenvolvimento e outras tentativas de reforma da perspectiva desenvolvimentista, têm se mostrado ineficientes já que, mesmo estas reformulações, encontram-se atreladas à ideia de que para se viver bem todos tem que ter sempre mais e mais. Pensa-se o humano como um ser de necessidades crescentes e infinitas, numa lógica de acumulação capitalista permanente.

Nesse contexto mundial, no final do século XX a proposta do “Bem Viver” emerge como um discurso impulsionado em especial pelos movimentos indígenas latino americanos contra o neoliberalismo; pela convergência entre estes movimentos e as ideologias de alguns movimentos globais (especialmente os anti/alter-globalização e os movimentos ambientalistas); e pelo desencanto com a ideia de desenvolvimento. A proposta do Bem Viver critica a teoria clássica do modelo de desenvolvimento ocidental e apresenta alternativas ao desenvolvimento embasadas nas tradições indígenas, apoiando seu pensamento na lógica de convivência dos grupos sociais e com a natureza. Nesse sentido, mostra convergência com a teoria de decrescimento de Serge Latouche, aproxima-se da noção de convivência humana de Iván Illich, encontra eco na ecologia profunda de Arnold Naes e alinha-se às propostas de descolonização de Anibal Quijano, Boaventura Santos e Edgardo Lander. (SAMPAIO & ALCÂNTARA, 2017).

Bem viver é viver bem, e não viver sempre melhor. Viver bem não diz respeito a ter sempre maior quantidade de coisas, mas sim ao sentimento em relação à vida; é viver a vida com plenitude, com satisfação e bem-estar. Isso só pode ser conseguido se todas as formas de vida dentro de seu contexto

local (humanas e não humanas) também o possam. Assim, bem viver deve sempre ser referido à vida real, isto é, em cada localidade e comunidade de vida em que cada um se encontra inserido. Portanto, não deve ser referido a um padrão de consumo dos países de capitalismo central tidos como o exemplo a ser seguido. Bem viver implica, portanto, em autonomia de decisão local, em compartilhamento comunitário, em diálogo permanente e entre os diferentes, na busca de consenso, nas relações de reciprocidade e compartilhamento.

Para os Guarani, como nos explica Meliá (2018):

“... a terra habitada pelos humanos é concebida como tekohá, lugar de vida e convivência com todos os seres que nela existem. Ñandé tekohá é o lugar onde somos o que somos, o lugar do nosso modo de ser e da nossa cultura. A palavra tekohá contém uma visão holística, isto é, significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, sociais, políticas, ecológicas e religiosas, de tal maneira que sem takohá não há tekó (sem lugar do ser não há modo de ser). O guarani precisa da terra com toda a sua vida incluída para poder viver sua cultura e para ser guarani. Para os Guarani isso é Bem-Viver, ou Teko Porã”.

Segundo Acosta (2016):

“O Bem Viver é parte de uma longa busca de alternativas forjadas no calor das lutas indígenas e populares. São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper com conceitos assumidos como indiscutíveis. São ideias surgidas de grupos marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados. (...O) Bem Viver não se trata de mais uma alternativa de desenvolvimento – não é mais um “sobrenome” do desenvolvimento, tal qual “desenvolvimento humano”, “desenvolvimento sustentável” ou “etnodesenvolvimento”. É uma alternativa ao desenvolvimento. Uma fuga ao desenvolvimento. Mais do que nunca é imprescindível construir modos de vida baseados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza, que não sejam pautados pela acumulação do capital”.

Como afirma Mamani (2010, p. 13) o conceito implica a reconstituição da identidade cultural de herança milenária, a recuperação de conhecimentos e saberes antigos; uma política de soberania e dignidade nacional; a abertura de novas formas de relação de vida (não individualista e mais comunitária), a recuperação do direito de relação com a Mãe Terra e a substituição da acumulação ilimitada individual de capital pela recuperação integral do equilíbrio e a harmonia com a natureza.

De acordo com Acosta (2016), o Bem Viver se afirma na simetria na relação entre indivíduo para com ele mesmo; entre indivíduo e sociedade e entre indivíduo e planeta, com todos seus seres, por mais equivocadamente insignificantes que possam parecer. A partir da harmonia destes três pressupostos é que se consegue estabelecer conexão e interdependência com a natureza da qual somos parte. Neste sentido, os povos indígenas demonstram um profundo respeito nestas relações, rompendo com a lógica capitalista e seu individualismo inerente. O Bem Viver supõe uma profunda transformação na relação sociedade-natureza, pelas mesmas razões e no mesmo grau que exige mudanças nas relações étnicas e culturais de poder.

Assim, a perspectiva do bem viver implica numa profunda mudança de paradigma, desconstruir as ideias dominantes sobre o Estado (instituinto Estados Plurinacionais/Pluriculturais); sobre a economia (descartando os ideais desenvolvimentistas), sobre a educação, sobre o Direito. Será necessário superar a colonialidade constitucional para permitir a convivência democrática de cosmovisões, saberes, epistemologias e práticas culturais diversas. O Bem viver supõe uma relação simétrica entre homem e natureza e a solidariedade entre indivíduos.

Sintetizando, o bem viver implica na criação de:

- Estados plurinacionais/pluriculturais com democracia participativa desde a base: construir uma nova história, nova democracia com respeito aos povos e comunidades tradicionais, à diversidade, à natureza e às diversas formas em que se expressam os planos espirituais de cada cultura;

- Uma economia sustentada nos princípios de solidariedade e reciprocidade, responsabilidade e integridade, embasada no plano comunitário e organizada por princípios diferentes tanto do capitalismo como do socialismo, isto é, numa lógica que não se apoie na permanente ampliação do consumo e da acumulação do capital. A responsabilidade é também a de promover condições de harmonia do ser humano consigo mesmo, entre os seres humanos e entre estes e outras formas de vida.

Nesse sentido os padrões de consumo devem se dar dentro de limites ecológicos possíveis e que possam ser do alcance de todos.

- A descentralização do poder e da economia deve ter papel fundamental. As necessidades humanas fundamentais não devem ser a meta do futuro e sim devem ser atendidas durante todo o processo de construção do “Bem Viver”, está no seu início e não no final;
- Deve incorporar a ideia de que o crescimento permanente é impossível, de que “é melhor com menos”;
- O trabalho deve ser visto como um direito e um dever. Pode-se pensar até em redução de tempo de trabalho e redistribuição de emprego. O comércio por sua vez, deve se orientar a partir da lógica social e ambiental e não da lógica de acumulação de capital;
- Deve-se evitar a privatização dos bens comuns, como a água, por exemplo. Busca-se a convivência sem miséria, sem discriminação e com menos coisas supérfluas, mas com tudo o que é necessário a uma vida digna e prazerosa. Deve-se combater a excessiva concentração de riqueza.

E qual é o modelo a ser seguido? A resposta é: não há modelo pronto a ser seguido! Há um horizonte descortinado a partir da proposta do Bem viver, segundo as concepções elencadas acima, que pode orientar a convivência e as soluções a serem encontradas num diálogo construtivo permanente. Não há modelo, há caminhos a serem descobertos e percorridos, em concordância, e com espaço para todas as experimentações “consensuadas”.

Tomando como exemplo, entre outros possíveis, a questão da saúde indígena,

vê-se bem que ela deve ser pensada como o resultado, e a condição, de uma vida orientada pelo Bem Viver. A própria noção de saúde integral, já adotada pelo Sistema Único de Saúde (SUS), pensa a saúde de forma ampla, apostando mais na prevenção (práticas de vida) do que apenas nas práticas curativas. No âmbito do SUS, e da saúde indígena, importa muito o contexto da vida indígena e a abertura para o diálogo intercultural. O diálogo intercultural não significa simplesmente a “tolerância” para com as práticas e conhecimentos indígenas. Significa a disposição dos trabalhadores em saúde indígena (desde o agente indígena de saúde até os profissionais não indígenas) de levar a sério o que dizem e pensam os indígenas. O que não significa apenas a aceitação de suas práticas porque “*sua cultura que deve ser respeitada*”. Significa uma postura permanente de procurar entender o significado do que estão dizendo e fazendo os indígenas com os quais se trabalha e, a partir dessa compreensão, que é sempre limitada e sempre em revisão do que se está entendendo, dialogar com eles a partir desse entendimento provisório, procurando caminhos comuns e, muitas vezes novos e criativos, para assegurar um bom estado de saúde para cada indivíduo e, principalmente, para a coletividade com a qual se convive.

É possível discordar de certas práticas de vida dos indígenas ou de outros agrupamentos sociais? Claro que sim, mas o diálogo intercultural implica primeiro na tentativa de entender o que estas práticas significam para os indígenas ou para o grupo de referência; significa também apresentar a eles, como o profissional de saúde entende quais deveriam ser as melhores práticas para se garantir uma boa saúde, com respeito às suas ideias e com abertura para rever suas próprias ideias, procurando caminhos conjuntos mais efetivos baseados num entendimento mútuo.

E agora?

O que essa reflexão nos sugere?

Que esse é um importante momento de resistência, de renovar formas e estratégias de organização e atuação, de desnudar a narrativa autoritária que serve

a banqueiros, a elites criminosas, aos interesses de poucos e também dos EUA.

Ocupar os espaços e denunciar *fake news* e todas as narrativas sem fundamentação nos fatos, na ciência e no conhecimento histórico.

E conversar muito, trocar ideias, pensar e atuar juntos, desenhando um horizonte comum que comporte todas as diferenças.

Há um antropólogo colombiano chamado Arturo Escobar, parte de um grupo grande de pensadores e ativistas sociais, que vem discutindo esses dilemas da atualidade e os caminhos de futuro, numa sociedade pós-colonial e pós-desenvolvimentista. Escobar escreveu um livro chamado “*Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*”. Traduzindo: um mutirão para o pós-desenvolvimento: lugar, meio ambiente e movimentos sociais nas transformações globais. O título é exemplar, pois aponta para o mais importante, não um modelo fechado, mas um fazer conjunto, num diálogo sempre negociado, em busca do bem viver.

Diálogo ancorado e relacionado ao lugar, ao meio ambiente e às formas socioculturais existentes. Levando em conta a biodiversidade, pluriétnica, justiça social, diálogo intercultural. Parece ser esta a melhor direção.

Bibliografia

- ACOSTA, A. 2016. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante.
- ESCOBAR, A. 2005. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (org.), A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectvas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO.
- ESCOBAR, A. 2010. Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- ILLICH, I. 1973. A convivencialidade. Lisboa: Europa-América.
- ILLICH, I. 1975. Celebração da consciência. Petrópolis: Vozes.
- LANDER, Edgardo. 2011. “El lobo se viste con piel de cordero”. America Latina en movimiento. Publicacion internacional de la Agencia Latinoamericana de Informacion, septiembre/octubre, p 1-7.
- LATOUCHE, Serge. 2009. Pequeno tratado do decrescimento sereno. São Paulo: Martins Fontes.
- MAMANI, F.H. 2010. Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofia, políticas, estratégias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- MEANS, Russel. 2020. Para a América viver, é preciso que a Europa morra. Cadernos de Leitura n. 99 (Série Intempestiva).
- MELIÁ, Bartolomeu. Teko-Porá: o Bem Viver. Acessado em 24/04/2018, <<http://www.raiz.org.br/o-bem-viver-guarani-teko-pora>>.
- NAESS, Arne 1995. “The third world, wilderness and deep ecology”. In Sessions, George (org.), Deep Ecology for the 21st Century. cap. 34, p. 397-409. Boston & London: Shambhala.
- QUIJANO, Anibal. 2011. Bien Vivir” Entre el “desarrollo” y la Des/Colonialidad del Poder”. Ecuador debate, n. 84, p. 77-87.
- _____ 2005. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO.
- SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce; ALCÂNTARA, Liliane Cristine Schlemer. 2017. Bem Viver: (de)colonização como processo de resistência das comunidades indígenas. XVII ENAMPUR, São Paulo.
- SANTOS, Boaventura de Souza. 2011. “Economia verde: la conciencia maxima del capitalismo”. America Latina en movimiento. Publicacion internacional de la Agencia Latinoamericana de Informacion, septiembre/octubre, p. 7-10.

