



NEPAN

# ATUALIZAR O MITO

PRÁTICAS INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

ALANA MANCHINERI  
ALESSANDRA MANCHINERY  
CELIA COLLET  
JEFFERSON SAADY  
MIGUEL SILVA  
PAMELA APURINÃ  
SOLEANE MANCHINERI  
WENDEL MANCHINERI

# **Atualizar o mito: práticas indígenas na universidade**

Célia Collet

Nepan Editora  
Rio Branco - Acre  
2018



N E P A N

**Projeto Gráfico:** Raquel Ishii  
**Diagramação:** Marcelo Alves Ishii

Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas - Neapan

CONSELHO EDITORIAL

|  |  |
|--|--|
| Agenor Sarraf Pacheco - UFPA                   | Livia Reis - UFF                               |
| Ana Pizarro - Universidade Santiago/Chile      | Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro - UFAM         |
| Carlos André Alexandre de Melo - UFAC          | Marcela Orellana - Universidade Santiago/Chile |
| Elder Andrade de Paula - UFAC                  | Marcia Paraquett - UFBA                        |
| Francemilda Lopes do Nascimento - UFAC         | Maria Antonieta Antonacci - PUC/SP             |
| Francielle Maria Modesto Mendes - UFAC         | Maria Chavarria - Universidad San Marcos       |
| Francisco Bento da Silva - UFAC                | Maria Cristina Lobregat - IFAC                 |
| Francisco de Moura Pinheiro - UFAC             | Maria Nazaré Cavalcante de Souza - UFAC        |
| Gerson Rodrigues de Albuquerque - UFAC         | Miguel Nenevê - UNIR                           |
| Hélio Rodrigues da Rocha - UNIR                | Raquel Alves Ishii - UFAC                      |
| Hideraldo Lima da Costa - UFAM                 | Sérgio Roberto Gomes Souza - UFAC              |
| João Carlos de Souza Ribeiro - UFAC            | Sidney da Silva Lobato - Unifap                |
| Jones Dari Goettert - UFGD                     | Tânia Mara Rezende Machado - UFAC              |
| Leopoldo Bernucci - Universidade da Califórnia |  |

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Ficha elaborada pela Biblioteca Central – UFAC

---

A886a Atualizar o mito: práticas indígenas na universidade / organizado por Manchineri (et al). – Rio Branco: Neapan Editora, 2018.

107 p.

Vários autores.

ISBN: 978-85-68914-22-9

1. Estudantes indígenas – Universidades. 2. Indígenas - Etnologia. 3. Indígenas – Pesquisas – Acre. I. Título.

CDD: 305.80098112

---

Bibliotecária: Alanna Santos Figueiredo - CRB 11º/1003

## SUMÁRIO

**PREFÁCIO** 05

**INTRODUÇÃO** 10

**ESTUDANTES E CONHECIMENTOS INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE** 20

Alana Manchineri

Alessandra Manchinery

Celia Collet

Jefferson Saady

Soleane Manchineri

Wendel Manchineri

**CONHECIMENTOS INDÍGENAS NA ESCOLA ISA MELLO** 36

Alana Manchineri

Jefferson Saady

**EDUCAÇÃO SUPERIOR E AÇÕES AFIRMATIVAS PARA ESTUDANTES INDÍGENAS** 45

Alessandra Manchinery

Soleane Manchineri

**DO AVÔ AOS NETOS: TRAJETÓRIAS DE VIDA DE DOIS ESTUDANTES MANCHINERI DO PET INDÍGENA** 56

Soleane Manchineri

Wendel Manchineri

**“ESSA AÍ É ÍNDIA MESMO”:** NOTAS DE UMA UNIVERSITÁRIA APURINÃ SOBRE MISTURA, TRANSFORMAÇÃO E HISTÓRIA 64

Pamela Apurinã

**MITOS MANCHINERI: BONS PARA PENSAR A ATUALIDADE** 70

Soleane Manchineri

Wendel Manchineri

**OS JAMINAWA NA CIDADE DE RIO BRANCO** 80

Jefferson Saady

**AS BELAS PALAVRAS-ALMA ANTE O DIZER FALACIOSO** 99

Miguel Silva

## Prefácio

De fato, não acredito [no fim da antropologia] (...), esses povos mesmos vão em breve dar origem a eruditos, a historiadores de suas próprias culturas, e assim aquilo que foi nossa antropologia vai ser apropriado por eles, e ela será algo interessante, e importante. Então, nem tudo está acabado; isto posto, a velha concepção de antropologia está morta. (Claude Lévi-Strauss, entrevista a Eduardo Viveiros de Castro)

Que este livro esteja saindo agora, alguns anos depois de ter sido vivenciado, penso que tem suas vantagens. O espírito da desaceleração é mais que bem vindo nesse momento de produtivismo acelerado, associado aos ataques do ultraliberalismo à pesquisa e ao ensino público, espaços em que o pensamento pode (podia ou poderia) acontecer.

O fato é que a poeira baixou e os textos que pareciam muitas vezes ligados a experiências do momento, debates e reflexões locais, escritos ligeiros para publicação, começam a demonstrar uma densidade distinta. Esse distanciamento pos-

sibilita uma leitura igualmente distanciada, de que vou buscar tirar vantagem aqui.

Vou começar com minha experiência, falando em primeira pessoa. Pude acompanhar os autores em seu projeto entre 2013 e 2014. Penso que tive sorte, pois cheguei ao grupo em seu momento de maior maturidade, um tempo de efervescência. Organizamos em 2013, junto com parceiros do MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin, um grupo de trabalho no Simpósio da Pós-Graduação em Linguagens e Identidades da UFAC, onde parte dos textos aqui publicados foram apresentados. Pude acompanhá-los nas atividades da escola, em debates e apresentação com professores da rede pública. Participei do grupo de estudos em mitologia e antropologia. Ao longo desses encontros pude conhecer o grupo, ler seus textos, fazer orientações e tantas outras coisas. Porém, pude principalmente aprender muito e me transformar com o grupo.

Uma das coisas que aprendi foi a melhor perceber o racismo inerente às relações entre as pessoas e os saberes na academia. Isso já fazia parte de meu cotidiano na Universidade da floresta, onde a diferença, ao mesmo tempo em que abunda, é meticulosamente controlada por esses instrumentos de enquadramento e homogeneização: discriminação racial, preconceito linguístico, machismo e outras discriminações de gênero, apartheid social, cientificismo, especismo etc.

Eu, que passei anos frequentando e pesquisando escolas indígenas, foi apenas indo à escola com os autores e acompanhando sua atuação, vendo-ouvindo suas experiências que pude compreender melhor a dimensão do racismo epistêmico e o quanto ele está arraigado em nossas práticas de homogeneização social.

Foi assim que passei a compreender melhor também os textos que aqui se apresentam, pois eles tratam em grande parte dessa articulação entre limpeza étnica, uma de tantas diferenças (social, linguística, de gênero etc) que levam a adaptação ao majoritário ou à exclusão mesmo, e o compromisso colonialista de nossa matriz epistemológica, o naturalismo e sua ontologia.

Acredito também que muito do que aprendi com o grupo em nossas leituras e debates em mitologia e antropologia tenha me influenciado, no ano de 2014, enquanto editava o filme O sonho do nixi pae. O filme traça a trajetória do MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuin entre 2009 e 2014, tomando como marco narrativo o mito-canto do kape tawã, o jacaré-ponte. Assimilar nossa trajetória ao mito que vinha sendo cantado ao longo dos anos por Ibã foi minha maneira de “atualizar o mito”, para atualizar aqui a expressão de Soleane que, ao que me parece, pode funcionar como a chave que abre-fecha o livro-mito que ora se apresenta.

Como no caso do MAHKU, aqui também o mito funciona como uma ponte, uma experiência transformadora. Não se trata, portanto, de um livro que refere a experiências de transformação. O que se tem em mãos é um livro-mito que consiste ele próprio em palavras-ponte, tecidas e trançadas como ato de transformação. A experiência, que pode parecer acabada na narração, é um constante processo atualização. Tal processo de atualização nunca está acabado, pois, no plano do mito, presente, passado e futuro se atravessam e reconfiguram misteriosamente, ou seja, a experiência do tempo é vivida de outro modo que aquele configurado no tal “processo histórico”. Esse livro participa do movimento mítico justamente por atualizar o mito, por uma prática de emergência e insistência. Essa aí é índia mesmo!

Essa chave mítica da atualização, que despista a persistente lógica da representação e abre o texto para outras dimensões, tal como a da prática, deve isso a uma estratégia de escrita. O texto de Miguel, ou vovô Miguel em família, é ele próprio uma atualização da fala sagrada dos Guarani, que, entre outras coisas, tal como as práticas de guerra, levou Pierre Clastres a criar a expressão de “sociedades contra o Estado” para se referir aos ameríndios das terras baixas do continente.

“Atualizar o mito” pode, portanto, nomear essa estratégia, definir essa prática de uma escrita menor (uma dessas práticas indígenas a que o título se refere). Isso porque uma escrita menor não é aquela do pensamento de um coletivo minoritário, mas aquela escrita que uma minoria faz “em” ou “contra” (em contraste mais do que contrário a) um pensamento majoritário, no caso, o pensamento acadêmico. E aqui já fica difícil confundir a canibalização do outro com políticas afirmativas de inclusão (ainda que muitas vezes elas acabem se confundindo).

Para finalizar, uma palavra sobre as práticas indígenas do título. O pensamento mítico (o mesmo pensamento selvagem da bricolage) não se opõe à prática, não conhece a oposição teoria/prática.

Inspirados ou não pela noção de “práticas científicas” de Isabelle Stengers, a coincidência de campo semântico (ou mesmo conceitual, o da práxis marxista) me sugere a conexão. A autora escreve em *No tempo das catástrofes* (2015 [2009]): “Escrevi muito sobre as ciências, e, notadamente, contra sua identificação com uma abordagem neutra, objetiva, racional, enfim. Não se tratava de atacar as práticas científicas, mas de defendê-las contra uma imagem de autoridade alheia ao que constitui sua relativa confiabilidade.” (p. 63)

Penso que as práticas indígenas na universidade, se soubermos aprender com elas, nos mobilizam justamente para isso: contra essa “imagem de autoridade” da Ciência, com C maiúsculo de Capitalismo (e de Colonialismo), defendermos a possibilidade de uma prática de pensar e agir pautada na afirmação da diferença. Afora isso, o homem branco já falou demais.

**Amilton Pelegrino de Mattos**  
**(LABI/UFAC – Floresta)**

## Introdução

Ao propor o projeto para o PET indígena (Programa de Educação Tutorial para Comunidades Indígenas da Universidade Federal do Acre/MEC) queria formar um espaço onde pudesse trabalhar *com* os indígenas, neste caso, com os estudantes indígenas da Universidade Federal do Acre. Onde eles pudessem estudar e produzir a partir de seus interesses e especificidades. Onde a dinâmica não fosse centrada na ação *do* antropólogo *sobre* os indígenas.

Como conta Alessandra Manchinery sobre sua experiência no PET, *o mais importante foi que tivemos a oportunidade de dialogar com professores, pesquisadores e alunos de diversas áreas sem que os mesmos interferissem em nosso ponto de vista, tornando essa troca de opiniões em um diálogo intercultural.*

Formamos o grupo em 2010. Neste momento participavam Wendel Manchineri e Soleane Manchineri (ambos estudantes de História), Alana Manchineri (Ciências Biológicas), Jefferson Saady (História), Alessandra Manchinery e

Adenire Manchineri, (ambas do curso de geografia). Depois, em 2013, chegaram Pamela Apurinã e Miguel Silva Guarani, estudantes do curso de Ciências Sociais. Alguns outros estudantes tiveram passagem rápida pelo grupo. Hoje, alguns já se formaram e outros estão quase se formando, fechando um ciclo de trabalho muito enriquecedor para todos, que queremos compartilhar através desta publicação.

Também alguns professores trabalharam em parceria conosco, como o Professor Amilton Mattos da Licenciatura Indígena da UFAC de Cruzeiro do Sul com quem realizamos o grupo de estudos sobre mitologia indígena, o registro audiovisual de palestras e atividades na Escola Isa Mello e também o Grupo de Trabalho “Possibilidades criativas de encontro entre universos indígenas” no Simpósio Linguagens e Identidades de 2013; a Professora Socorro Craveiro do PET Educação Física, com quem desenvolvemos o trabalho de brincadeiras e jogos indígenas em diversas escolas de Rio Branco e a Professora Maria de Jesus Morais do PET Geografia com quem fizemos alguns trabalhos em parceria.<sup>1</sup>

O grupo de estudos sobre mitologia foi um momento importante do trabalho do PET quando pudemos entrar em contato com mitos e estudos sobre mitos. Os estudantes, principalmente de história, transformaram seu olhar para seus mitos, olhar para sua importância e seu valor, como ainda não tinham encontrado espaço na academia para fazê-lo, sendo esta forma de narrativa considerada inferior e primitiva. Pudemos tratar a oralidade, o pensamento selvagem e a bricolagem como formas ricas de expressão e pensamento, o que foi novo no contexto de uma instituição preconceituosa quanto

---

<sup>1</sup> Aproveito aqui para agradecer aos professores Amilton Mattos e Maria de Jesus Morais pela contribuição para o pagamento da diagramação tornando possível a publicação deste livro.

às formas de conhecimento e expressão indígenas, como é a universidade. As leituras sobre os mitos trouxeram muitas histórias à tona.

No capítulo *Mitos Manchineri: bons para pensar a atualidade* Soleane Manchineri e Wendel Manchineri fazem um desdobramento destes encontros. Estudantes do curso de História, trouxeram os mitos de seu povo como ferramenta de compreender e lidar com situações que vivem atualmente, em suas vidas na cidade. Trazendo uma outra forma de conhecimento que não a história para lidar com suas vidas, com o tempo e com os acontecimentos, mostram que a explicação histórica é apenas uma forma, entre tantas outras, de entender o mundo. Também, que não é por eles viverem fora da aldeia que estão afastados da cosmologia manchineri, *como se ela só funcionasse na floresta*. Eles mudaram de lugar, mas isso não faz com que eles tenham rompido com a linha de parentesco e conhecimentos que os ligam aos demais Manchineri e aos seus saberes.

Os outros artigos deste livro também refletem e apresentam o trabalho destes anos no PET. Os temas abordados, como os indígenas na universidade, os indígenas na cidade, história e mitologia, identidade, o trabalho do PET, são aqueles que sempre permearam nossos estudos. Temos aqui expressas suas preocupações e ações políticas e intelectuais, a relação com a forma oral e escrita enquanto *indígenas-universitários-que-vivem-na-cidade*, as influências que recebem da academia e também os desvios em relação a elas.

Cada autor ou autores têm sua singularidade, mostrando a diversidade do grupo em relação à etnia, gênero, história e interesse pessoal, curso, etc. E também uma unidade neste movimento de diversidade. Todos sendo diversos juntos.

O livro é, como diz Alana Manchineri, um trabalho “triplamente reflexivo”, nele está a reflexão dos estudantes sobre os seus temas de interesse, sobre suas próprias vidas e sobre o trabalho em grupo no PET. Encontraremos aqui uma etnografia *sobre* indígenas na universidade e na cidade, se olharmos seus relatos e exemplos, e também *de* indígenas na universidade e na cidade, pois lemos suas análises como pesquisadores.

O capítulo *Estudantes e Conhecimentos Indígenas na Universidade: Reflexões Sobre o PET Indígena da Universidade Federal do Acre* foi escrito em conjunto pelos estudantes mais antigos do PET e trata de alguns temas importantes no trabalho no grupo: como é ser indígena e pesquisador ao mesmo tempo; o cotidiano de trabalho de um grupo de acadêmicos indígenas e questões que o perpassam como preconceito, autorreflexão, transformações, ação política, relação com seu grupo familiar; a relação entre os saberes indígenas e os da academia; e o impacto das palestras e atividades do grupo sobre o próprio grupo e sobre as demais pessoas e instituições.

Fomos construindo o trabalho como uma experimentação. Não havia um modelo a seguir. O importante era que os indígenas fossem ativos no projeto e que neste espaço pudesse existir o conhecimento que traziam de suas trajetórias de vida, família, política, acadêmica.

Foi um percurso com muita diversidade, divergência, crises, conflitos, e assim pudemos construir um rico espaço de debate, produção de conhecimento e autoconhecimento, e fazer política na universidade e em outros espaços educacionais.

Alana Manchineri diz que *o PET proporcionou uma*

*transformação social e de identidade em nossas vidas: pude compreender a importância real das atividades que realizamos ao poder nos identificar como grupo de indígenas dentro da Universidade. Construímos uma identidade coletiva e desconstruímos vários preconceitos já estabelecidos para um grupo tão diverso quanto o nosso e tão representativo. Pessoalmente posso destacar minha vida política antes PET e pós PET, deixar de me enxergar como uma “índia pela metade” após as leituras. Os encontros e as atividades ampliaram minha responsabilidade social e política enquanto Manchineri da cidade, percebi que meu papel era para além de ser apenas mais uma universitária indígena, meu papel é ser uma liderança e utilizar os conhecimentos adquiridos nesse período para desconstruir a imagem de “índia” romantizada.*

Este processo ao qual Alana se refere iniciou-se no grupo de estudos do PET quando entramos no estudo da antropologia. Deste momento emergiram muitos questionamentos e também mudanças de perspectivas pessoais-acadêmicas que levaram às ações posteriores nas escolas, nas palestras, nos artigos, nas articulações políticas, no posicionamento em relação aos cursos e à universidade e na vida de cada um.

O sentimento de serem “índios pela metade”, como ela diz, era geral. A própria existência do grupo como espaço de criação e de afirmação foi acionando uma outra relação com a identidade. A relação entre “identidade indígena” e origem-floresta-pureza era muito forte para eles. A possibilidade de sair desta visão e construir outra relação efetivou uma transformação. Importante não tanto pelo fortalecimento da chamada identidade indígena, mas principalmente por colocá-los numa referência criativa com sua relação com o mundo, quebrando a ideia de identidade estática e passando a usá-la de forma prática como discurso, possibilidade de aliança, pos-

sibilidade de potencialização em relação a si, aos demais e à universidade.

Xanupa Apurinã fala do *trabalho transformador do PET Indígena externamente com as crianças, jovens e professores, mas principalmente o trabalho transformador interno dele. Nós indígenas enfrentamos dificuldades de nos autoafirmar como tal, consequência de uma colonização e de uma lista de características para ser enxergada como indígena (cabelo liso e duro, pele morena, usar cocar, andar nu, falar o idioma...)*. O PET nos proporcionou um olhar para dentro de nós. Particularmente através do *PET tive muito orgulho de ser quem sou, mestiça, filha de uma Apurinã. Não sou a indígena com traços “tradicionais” como a sociedade quer me enxergar, sou fruto de uma miscigenação, por isso enfrentei dificuldades de me enxergar e ser aceita como Apurinã, por escutar as “vozes externas” que diziam o que eu era ou deixava de ser, sendo que bem perto de mim (no caso minha família) existiam provas concretas do que eu sou. Uma das mudanças que se intensificou principalmente depois do PET foi a aceitação do meu nome, tanto eu como meus irmãos fomos batizados com nosso nome na língua, mas não usávamos por medo e preconceito. Hoje me apresento em todos os lugares como Xanupa e me orgulho disso. O trabalho desenvolvido no PET, primeiro em nós indivíduos e depois pelo que ele nos preparou para fazer foi extremamente importante principalmente por ter incentivado nossa autonomia.*

Ela fala sobre isso no capítulo “*Essa aí é índia mesmo*”: *Notas de Uma Acadêmica Apurinã Sobre Mistura, Transformação e História*. Ele pode ser escrito por ela se afirmar e acreditar que tinha coisas a dizer e que seu saber e seu conhecimento eram relevantes. A ideia que ela trazia anteriormente é que não teria nada a dizer, que teria antes que fazer um projeto de pesquisa e aprender a escrever um artigo nos moldes acadêmi-

cos formais para poder escrever algo. Quando ela se propõe a escrever a partir da experiência que já tem, vê que tem muito a dizer, e que o pode fazer através de sua linguagem. Aliás, só pode fazer a partir de si, de outra forma o texto não seria uma contribuição singular à antropologia, e sim, muito provavelmente uma reprodução de modelos anteriores.

Ainda desfazendo as fronteiras entre universidade, política e subjetividade, o capítulo *Do avô aos netos: trajetórias de dois estudantes Manchineri* retrata como o trabalho do PET foi imbricando as vidas dos estudantes, seus povos, suas famílias. Nele Wendel Manchineri e Soleane Manchineri tratam do caminho que fizeram até chegar à universidade e depois o percurso na universidade. Mostram como o trajeto iniciado por seu avô José Urias, lutando pela demarcação das terras dos Manchineri, tem agora continuidade com seus netos que estão na universidade, formando-se para prosseguir nas conquistas para seu povo e suas famílias. Agora, dentro de um novo momento, uma nova realidade.

Jefferson faz a reflexão de que *o PET Comunidades Indígenas teve como maior ganho a expansão do entendimento do “ser índio” no Brasil nos dias de hoje. Talvez não porque foi e é precursor nas políticas públicas educacionais e sociais na cidade de Rio Branco no que concerne tratar a questão dos povos indígenas na universidade e para fora dela, mas por trazer em nosso próprio íntimo a principal ferramenta para todo esse processo, nossa memória e nosso sentimento de pertencimento. Foi através de todos os meandros já citados, que pudemos nos ver de dentro para fora e qual nosso papel também enquanto atores sociais e políticos.*

Desde o início, o PET Indígena se colocou como objetivo trazer para a universidade os saberes indígenas, como forma de expandir e enriquecer os cursos e debates da UFAC.

Consideramos muito importante trazer os indígenas para dentro da universidade, mas não para colocar mais um nível de domesticação para eles, ao contrário, urge que possamos aprender com eles, transformando a universidade em diversidade, de fato.

No capítulo *Educação Superior e Ações Afirmativas Para Estudantes Indígenas*, Alessandra Manchinery e Soleane Manchineri fazem uma análise das políticas de ação afirmativa no Brasil a partir de suas experiências na UFAC. Elas partem de suas histórias de vida para chegar à participação na universidade e à crítica ao modo como vem sendo desenvolvidas essas políticas e como ainda são tratados os conhecimentos indígenas na universidade.

Ao longo do trabalho do PET foram sendo produzidos artigos e apresentações orais, e assim nos fomos fazendo pesquisadores, pensadores, escritores, políticos, indígenas, em contato com o público, com o mundo da academia, com a escrita, como também com preconceitos e fantasias idealizadoras. O capítulo *Os Jaminawa na Cidade de Rio Branco* de Jefferson Saady é resultado deste processo. Ele trata do tema que vinha estudando desde que iniciou no PET, focando especificamente em como vivem as famílias jaminawa que residem em Rio Branco: como chegaram até lá, como e onde vivem hoje, qual sua relação com os parentes de outros municípios e das aldeias.

Também Miguel Silva encontra aqui um espaço para expressar suas ideias de forma muito própria no último capítulo, *As Belas Palavras-Alma Ante o Dizer Falacioso*. Ele trata da violência, da homogeneização, do racismo, dos genocídios, da submissão ao Estado desde a invasão europeia. Finalizando o livro com um chamado aos indígenas a ter clareza do

momento pelo qual passamos, de sua história, e a “lutar, permanecer e resistir”.

Através da experiência na escola Isa Mello em 2013 tudo o que vínhamos trabalhando nos anos anteriores se materializou, tudo o que vinha sendo pesquisado e estudado, ali tomou corpo, nas atividades propostas, na relação com os professores, na identificação com os alunos indígenas e na volta à escola dos indígenas do PET, agora como pesquisadores universitários.

No capítulo *Conhecimentos Indígenas na Escola Isa Mello* Alana Manchineri e Jefferson Saady relatam o nosso trabalho na escola que se localiza no Bairro Vitória, de grande concentração de população indígena na cidade de Rio Branco. A experiência foi marcante para as crianças que se depararam com indígenas universitários levando para elas propostas de aprendizado sobre questões relativas aos indígenas, através de brincadeiras, jogos, filmes, histórias e outras atividades. Tratando temas como a diversidade, a política, o preconceito e a invisibilização dos indígenas nas escolas e sociedade. Experiência importante para as crianças indígenas da escola, que puderam se reconhecer nos estudantes do PET e nas temáticas tratadas, e também para os professores, que se deparam com a lei nº 11.645/2008 porém não foram preparados para tratar das histórias e culturas indígenas durante sua formação. E, principalmente para os indígenas do PET, que fizeram uma ponte passado-presente, lembrando suas passagens pela escola, quando eram discriminados e anulados como indígenas, e puderam agora sentir a força de retornar ao espaço escolar como universitários indígenas.

Foi muito bonito ver como aquelas crianças indígenas dissolvidas na totalidade escola podiam, ao final das ati-

vidades, talvez pela primeira vez ali, falar dos seus pais e avós indígenas, de sua história familiar. Na escola, este espaço de homogeneização das pessoas onde se deixa fora do portão a singularidade para poder sobreviver a esta instituição. E também ali os estudantes indígenas da UFAC podendo exercer sua diferença, falar de sua história, falar de indígena para indígena.

O livro reflete esta experiência de um grupo de estudantes indígenas em uma universidade amazônica, a partir da reflexão deles. Nesta prática algumas fronteiras fundantes da universidade são borradas, como objeto e sujeito da pesquisa, indígenas verdadeiros e urbanos, pensamento oral e escrito, vida acadêmica, política e pessoal e conhecimentos tradicionais e modernos. Mostrando a possibilidade e a necessidade de abrir espaços nas universidades para a entrada da diversidade de conhecimentos, de formas de pensamento, de expressão e de fazer.

# Estudantes e conhecimentos indígenas na Universidade Federal do Acre<sup>1</sup>

Alana Manchineri  
Alessandra Manchinery  
Celia Collet  
Jefferson Saady  
Soleane Manchineri  
Wendel Manchineri

Aqui escrevemos a muitas mãos, dos estudantes mais antigos do grupo e da coordenadora. Poderemos perceber ao longo do texto as diversas perspectivas presentes. Ora escreveremos como “nós”, os componentes do grupo, inclu-

1 Este capítulo é baseado em outro texto publicado pelo Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED)/Setor de Etnologia/Departamento de Antropologia/Museu Nacional-UFRJ “Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil [recurso eletrônico]: povos indígenas e os novos contornos do programa de educação tutorial/ conexões de saberes / organização Ana Elisa de Castro Freitas. - 1. ed. - Rio de Janeiro: E-papers, 2015. Disponível para download gratuito em: <http://www.laced.etc.br/livros> - À venda em versão impressa no site da Editora E-papers: <http://www.e-papers.com.br>.

sive a coordenadora, ora escreveremos como “nós”, os estudantes indígenas, ora como “eu”, um dos estudantes, e depois outro. Ora saímos da primeira pessoa (eu, nós) e vamos para a terceira pessoa (ele, ela, eles), quando nos referimos apenas aos estudantes indígenas ou a algum deles em especial. Não poderia ser diferente. Não cabe mais na academia - ou não deveria caber - o saber do professor-tutor escrevendo sobre os discursos indígenas. Foi assim que sempre trabalhamos no PET, tentando partir da interação, da troca, da experiência de multiplicidades.

### **Atividade nas escolas**

Desde o início do grupo realizamos atividades de extensão nas escolas de Rio Branco, visando esclarecer questões preconcebidas sobre os povos indígenas, como as ideias de que são selvagens, preguiçosos, que têm muita terra, que são todos iguais e que estão se aculturando e acabando. Desenvolvemos metodologias próprias para cada faixa etária através de jogos e brincadeiras indígenas (uma parceria com o PET Educação Física), filmes e desenhos animados, narrativas indígenas, textos e palestras.

Com o conhecimento da lei nº 11.645/2008 nossas atividades ganharam maior amplitude. Durante as visitas às escolas, conversávamos com os professores que quase sempre desconheciam a lei e, quando conheciam, diziam não ter formação adequada para trabalhar com as histórias e culturas indígenas. A partir daí ficamos ainda mais interessados em desenvolver atividades e pesquisar materiais que servissem de base para o trabalho dos professores.

Durante os anos de 2013 e 2014 desenvolvemos atividades na Escola Municipal de Ensino Fundamental Isa

Mello, escolhida por estar localizada no bairro Vitória, o de maior concentração de indígenas de Rio Branco. Ao mesmo tempo em que trabalhávamos com as crianças estávamos formando os professores que acompanhavam as atividades. Essa experiência foi muito impactante para os estudantes do grupo do PET, principalmente por eles recordarem do que passaram quando eram alunos do ensino fundamental e se verem refletidos nas crianças. Agora, que eles estão na universidade.

## **Pesquisas**

Além das atividades de extensão, o PET Indígena da UFAC vem desenvolvendo estudos sobre a questão indígena, tendo como temas: mitologia, transformações, tratamento dado aos indígenas nos livros didáticos, indígenas na cidade, conteúdos indígenas na disciplina geografia (em parceria com o PET Geografia), povos indígenas no Brasil e relações de parentesco.

Fizemos também atividades que visavam a inserção dos saberes indígenas nos diversos cursos da instituição, como Educação Física, Geografia, Ciências Sociais, Química, Física e Pedagogia. Levando a eles, através dos cursos regulares, palestras, participação em seminários a possibilidade de abertura a formas não eurocêntricas de conhecimento.

Fizemos um seminário permanente do grupo, onde eram estudados em conjunto textos de etnologia e compartilhadas informações sobre as pesquisas individuais desenvolvidas pelos estudantes sobre os seguintes temas: mitos e narrativas tradicionais, os Jaminawa nas cidades do Acre, indígenas em fronteira, história dos Manchineri, cosmologia guarani, questões relativas à identidade.

Além destas pesquisas, Alana Machineri desenvol-

veu junto com a coordenadora uma pesquisa auto reflexiva sobre o PET indígena registrando e analisando todas as atividades, acontecimentos e processos do grupo e seus participantes. Aqui pretendemos mostrar alguns dos principais aspectos observados no decorrer do trabalho do grupo, enfocando os desafios que enfrentamos na realização de pesquisas e demais atividades na universidade.

Como é ser pesquisador indígena na universidade hoje? Como conciliar ser pesquisador e ser indígena? Como trazer os conhecimentos indígenas para dentro da academia? O seu saber é “saber-indígena” ou “saber”? Como se apropriar dos saberes tradicionais como dado de pesquisa? O conhecimento é coletivo ou pode ser apropriado individualmente com propósitos acadêmicos? Que influências o trabalho no PET traz para a identificação étnica dos estudantes? Estes e outros questionamentos perpassaram o trabalho dos estudantes indígenas do PET.

Assim, como estudantes indígenas podemos experimentar espaços na academia e contribuir com um saber acadêmico que não mais coloque o indígena como objeto do processo. Como pesquisadores podemos colaborar ativamente para uma educação superior múltipla, que cria possibilidades tanto para os estudantes indígenas quanto para os não indígenas no contato com outras formas de conhecimento.

Desde o início uma importante questão esteve presente entre o grupo: a ambiguidade indígena/pesquisador. Como explicar para um parente (avó, tio, pai) que o mito que está sendo contado ou o saber transmitido irá para um espaço extrafamiliar podendo se transformar de história-de-família em dado-de-pesquisa? Ou não contar? O saber é coletivo ou individual? O estudante indígena é indivíduo ou parte de um

coletivo?

## **A pesquisa auto reflexiva**

Ao compartilharmos nossa experiência queremos contribuir para o debate sobre o interessante e recente fenômeno no Brasil: a chegada dos estudantes indígenas na universidade. Foi com este objetivo que nos propomos a realizar, além das diversas pesquisas feitas pelos estudantes indígenas, uma pesquisa auto reflexiva, tendo como foco o próprio grupo e suas relações internas e também com os demais setores da universidade e da sociedade.

O trabalho do antropólogo que estuda a educação escolar indígena geralmente se confunde com o seu envolvimento nos processos educativos práticos. No caso desta pesquisa reflexiva isso também acontece, pois, as pessoas envolvidas são ao mesmo tempo pesquisadores e parte do objeto de estudo. Esta característica da pesquisa é vista por nós não como um problema metodológico a ser superado, mas como uma grande possibilidade de abertura para diversas dimensões do processo estudado, e, portanto, um fator de enriquecimento.

A reflexão que pretendemos realizar se mostra dupla, pois tomamos como tema não somente as atividades do PET, mas também o próprio fato desta pesquisa ser realizada por uma antropóloga e uma estudante indígena, com participação dos demais pesquisadores do PET.

Alana Manchineri, a estudante que pesquisa sobre o grupo se pergunta: como trabalhar com o meu objeto de pesquisa que me faz ter que ser duplamente ou triplamente reflexiva. Sou indígena, sou pesquisadora e sou pesquisadora de indígenas pesquisadores. Para trabalhar com questionamentos

dentro deste grupo, que da mesma forma também são meus questionamentos, olhar para um grupo de acadêmicos indígenas transformando em dados de pesquisa. Meu objetivo é elaborar questionamentos e conclusões relacionados a ocasiões que passamos desde o início do grupo PET, que possivelmente poderão ser expandidas a muitas outras realidades de indígenas em universidade no Brasil, na América e já em várias universidades pelo mundo.

### **Índigena pesquisador**

Com o início do PET indígena na UFAC, nós estudantes indígenas começamos a ter a oportunidade de trazer nossos conhecimentos externos, familiares, tradicionais, e pontos de vista específicos para a universidade, ou para um pequeno espaço dentro desta, pois até então, na maioria das vezes, éramos tratados sem distinção, ou com distinção negativa. Ao entrar neste grupo, nos deparamos com a seguinte questão: somos indígenas e pesquisadores, somos indígenas-pesquisadores. Como lidar com a ambiguidade de realizar uma pesquisa relacionada à temática indígena sendo um membro do grupo estudado? Como se relacionar com todas as questões que surgem diante da recente chegada dos indígenas às universidades, e à UFAC de Rio Branco mais especificamente?

É muito importante que trabalhos acadêmicos sejam desenvolvidos por indígenas sobre eles mesmos, sobre seus povos e seus saberes. Somos os pesquisadores e o “objeto” também. Como e quando fazer esta distinção (ou não a fazer)? Mais especificamente: como elaborar pesquisas abordando experiências, vivências, preconceitos sofridos, que dizem respeito aos próprios pesquisadores e seus povos?

Para início das atividades o grupo estabeleceu um

cronograma de leituras, disciplinas, minicursos, debates, palestras sobre questões da etnologia e indigenismo. Este cronograma teve objetivo de estabelecer um alicerce para a pesquisa de cada estudante. E desde o começo surgiu a seguinte questão: como é ser pesquisador indígena na universidade? Como será a aceitação dos trabalhos de acadêmicos indígenas pela comunidade acadêmica? Podemos ousar sermos acadêmicos diferentes? Qual o espaço existente ou possível para pesquisas que partam dos conhecimentos, cosmologias e modos de vida indígenas? Como elaborar de forma acadêmica os conhecimentos que também fazem parte de nossa experiência pessoal e familiar?

Entramos em contato com a teoria antropológica sobre a relação entre cultura e identidade, etnografias sobre nossos povos, história dos indígenas no Brasil e na Amazônia ocidental, diversidade linguística, mitologia, xamanismo, para que pudessemos valorizar, relembrar, reelaborar nossos conhecimentos e subjetividades, e ainda dialogar com os conhecimentos “acadêmicos” que antes eram tomados como uma matriz única.

A seguir relatamos algumas experiências para que conheçamos mais concretamente o que se passa entre os pesquisadores indígenas na UFAC de Rio Branco.

## **Descobertas, preconceitos e desafios**

Wendel Manchineri logo que entrou no grupo sempre se referia aos indígenas como “eles”, “eles, os indígenas”. Não se incluía como indígena, apesar de saber ser Manchineri, de viver com seus familiares manchineri, e de ter vivido parte de sua infância em uma aldeia. Ao que parece, ele próprio tinha o sentimento de não ser “completamente” indígena por

viver na cidade e compartilhar de muitos aspectos da cultura urbana de Rio Branco. Aos poucos, com os encontros, cursos, leituras e debates, ele foi se dando conta de que a identidade indígena não passaria pela manutenção de uma cultura original intocável e fixa. Ele começou a perceber que poderia ser “completamente” e “verdadeiramente” indígena morando na cidade e cursando universidade. A partir de determinado momento ele passou a utilizar o “nós” para falar dos indígenas, o que fez grande diferença no seu posicionamento frente aos demais universitários, a sua identidade e seu valor pessoal.

A propósito, ele, como todos nós, tem para contar muitos casos de discriminação na universidade pelo fato de ser indígena, principalmente na sala de aula. Outros estudantes perguntavam a ele o que estava fazendo ali, por que não voltava para sua aldeia, pois lugar de índio é na floresta. Ele se sentia isolado e discriminado nas atividades. Relata também que muitas vezes suas ideias e opiniões não eram levadas a sério por professores e alunos, sendo consideradas fora do contexto.

Quanto a seus interesses de pesquisa estes giram em torno do movimento indígena, inspirado por sua história familiar, principalmente em seu avô, figura importante na luta pelos direitos dos Manchineri. A partir de um questionamento interno: qual seu papel político dentro do coletivo? Ele decidiu pesquisar a política indígena, o que resultou, em 2015 na monografia “História do Povo Manchineri”.

Outros estudantes são inspirados por seus pais, irmãs, tias. Sempre a influência familiar é primordial e está presente em todas as atividades. A família aparece entre nós como princípio fundamental de vida, de incentivo e modelo a ser seguido. Ainda que vivamos na cidade e compartilhemos de outras culturas, é mantida a característica (observada por

muitos etnógrafos em vários povos indígenas) da família e o parentesco serem as instituições fundantes de nossos modos de organização e sistemas de valores.

Soleane Manchineri se pergunta: como separar a questão familiar da luta do movimento indígena no Acre? Ressaltando que dentro do grupo Manchineri temos a relação do apoio familiar e que temos uma história de lutas desde as correrias que faz com que tenhamos um orgulho familiar. Vemos pais, tios, primos participantes de um projeto familiar manchineri de lutas. Como abordar estas questões tentando elaborar uma pesquisa dentro de um grupo ao qual pertencemos? Não esquecendo de que em determinados momentos somos indivíduos estudando e construindo nossas vidas, mas participantes de um projeto maior, um projeto de um grupo familiar étnico. No qual iremos buscar nossos direitos individualmente, mas que contemplará o grupo étnico ao que pertencemos.

Nós vemos nossa passagem pela universidade como continuidade de um processo de luta política que se iniciou com gerações anteriores, parte de um projeto comunitário. Pensamos o conhecimento adquirido na universidade não apenas pelo seu conteúdo acadêmico, mas também como meio de compreender melhor a sociedade em que vivemos para poder agir sobre ela em benefício da comunidade. “Comunidade” pensada aqui não mais através de um recorte geográfico, seguindo o modelo de uma aldeia isolada na floresta, mas vista como algo formado a partir de laços de parentesco e convivência.

A luta atual passa pela apropriação do título universitário e dos conhecimentos acadêmicos como armas e emblemas para serem usadas na arena política, e, portanto, por uma transformação pessoal e fortalecimento familiar.

Soleane, estudante de História, pesquisa mitos de seu povo. Ela diz que uma das grandes dificuldades que encontra é fazer-se reconhecer os mitos como narrativas tão verdadeiras e sérias como as históricas tratadas no seu curso. Ela relata comentários que demonstram a necessidade de o conhecimento indígena ser apresentado como um saber atual e importante e não como primitivo, ultrapassado e sem valor.

A estudante redescobriu o valor dos mitos para si e para seu povo no processo de pesquisa do PET, quando começou a entrar em contato com os mitos manchineri e ver como estes são complexos e depositários de muita sabedoria. Através de sua pesquisa, ela percebeu como os mitos tradicionais são tão atuais que a possibilitam entender o processo que ela está passando hoje com sua família na cidade de Rio Branco. Reconhece dilemas, soluções e questões de sua vida nos mitos. As narrativas tradicionais manchineri a fazem entender o parentesco, a alimentação, as interdições, os valores, as atitudes antigas e contemporâneas suas e de seus parentes. Neste processo, passo a passo, ela foi reconhecendo o valor dos mitos de seu povo. (sobre este tema ver capítulo *Mitos Manchineri: bons para pensar a atualidade* neste livro).

Quando iniciou no grupo ela dizia não ter exemplos ou experiências de sua vida e de seus parentes para contar. Iniciada a pesquisa sobre os mitos abriu-se um canal em suas memórias, começou a jorrar lembranças. Parece que não havia esquecido realmente, mas agora ela atribui valor às suas experiências, a partir das muitas identificações que estabelece entre aquilo que é relatado nos mitos e nos textos etnográficos sobre seu povo e sua vida pessoal e familiar.

Outra questão suscitada pela pesquisa dos mitos, desta vez de natureza metodológica: como registrar os mitos

familiares e analisá-los tendo-os como uma herança familiar? Como chegar para seu avô e pedir para ele narrar um mito, que será contado para uma neta, mas para uma neta-pesquisadora que fará com este conhecimento algo diferente, que analisará ou publicará ou contará este mito em um contexto diferente do tradicional?

Soleane percebe que têm que ser sensível e cuidadosa, e discernir quais mitos podem ser publicados, quais devem ficar entre a família, em que contexto podem ser contados. Descobre a sinceridade que deve ter com os familiares sobre o objetivo da narração do mito, sob pena de ela mesma vir a desrespeitar seus princípios familiares e comunitários. Em suma, uma pesquisadora-indígena é pesquisadora, mas sobretudo indígena, e não deve se mover apenas pelos objetivos acadêmicos e sempre respeitar os conhecimentos e as regras de seu povo.

Uma das dificuldades que ela vem encontrando é a resistência de parentes que apesar de conhecerem muitos mitos não querem contar. Pensamos sobre o assunto e nos pareceu que o “esquecimento”, o “não contar” significa mais que uma simples indisposição pessoal, principalmente se é algo que se repete com outros membros. O esquecimento é uma espécie de memória, uma memória não revelada, e portanto, uma memória significativa por expressar a dor de lembrar, a dor de relatar. Para algumas pessoas, como a mãe desta pesquisadora que não gosta mais de contar as histórias que sabe, o silêncio relata as violências que ela e seu povo sofreram e a fizeram “esquecer”.

## **O “índio romântico”**

Um tema que se evidenciou desde o início do tra-

balho do grupo refere-se às experiências que os estudantes passam ao não se enquadrar no modelo de “índio” romântico, selvagem, original.

Nós refutamos esta imagem: não moramos na floresta, mesmo que alguns de nós tenha passado parte da infância em aldeia não andamos pelados, nem com colares e brincos de pena e miçanga e nem pintados a todo o momento. Queremos desfazer uma imagem fixada no imaginário das pessoas de que somos pessoas puras e sem conflitos dentro da comunidade. Esta imagem que denota para uns a mais linda harmonia e tranquilidade e para outros o atraso para o desenvolvimento de uma sociedade contemporânea.

O espaço reservado aos indígenas no imaginário geral, e especificamente dos acadêmicos não indígenas e muitas vezes também dos professores, é aquele relacionado à floresta, ao passado, às origens, à natureza. Não somos assim. Somos indígenas, temos nossa rede de parentesco muito forte, temos nossa história ligada às lutas políticas indígenas, somos descendentes dos povos originários da América. Não precisamos nos “fantasiar” de índio para agradar a uma visão sobre nós. Somos indígenas, vivemos na cidade, cursamos a universidade e infelizmente temos que lidar diariamente com questionamentos contrários ao ir para aula ou dar uma palestra de calça jeans, tênis e mochila. Entrando neste assunto podemos fazer uma retrospectiva dentro do próprio grupo PET, que passou por um processo de reflexão sobre os preconceitos que passávamos e passamos. E neste sentido, o processo de construção de uma identidade étnica sem um padrão romanizado foi de extrema importância para nós, tanto em nosso processo de auto-afirmação quanto em nosso posicionamento nas palestras acerca de preconceitos sobre os indígenas.

Está sempre presente a dificuldade de estar entre dois mundos e das consequências sobre nosso reconhecimento étnico. Alessandra Manchineri diz: quando estou com pessoas que moram na aldeia não sou considerada totalmente Manchineri, quando estou na cidade não sou considerada totalmente “índia” porque não sei falar Manchineri e não moro na aldeia, então quem sou eu?

Por que seríamos totalmente alguma coisa se na nossa vida não somos totalmente coisa alguma, somos jovens, estudantes, indígenas, que vão a igreja ou não, que gostam de novela ou não. Por que a cobrança de sermos *totalmente* indígenas? Para ajudar nesse processo fizemos leituras relacionadas à diferença entre cultura e identidade, sobre aspectos relacionados às nossas atitudes e não somente ao nosso estereotipo clássico: cabelos lisos, olhos um tanto puxados e pequenos, pele morena, etc. Há textos e relatos sobre as transformações que a cultura sofre, seja ela dos brancos, indígenas ou negros, e sobre como ninguém pode exigir de um povo a não falar a língua originária pois esta foi perdida por conta dos assassinatos e extermínios que sofreram.

Fizemos estudo sobre etnicidade, tratamos o tema, tanto teoricamente quanto pessoalmente e assim nos preparamos para as pesquisas e também para as palestras nas instituições de ensino com o objetivo de desfazer preconceitos sobre os indígenas. É muito interessante perceber nesta experiência que os conhecimentos acadêmicos colocados muitas vezes em contraposição aos saberes tradicionais, puderam se encontrar gerando esclarecimentos a partir do encontro da teoria com as experiências dos indígenas.

Talvez tenha sido nas palestras realizadas em instituições de ensino que os conflitos decorrentes entre a imagem

romantizada do “índio” e os “índios de carne e osso” tenham aparecido com mais expressão.

Nestas palestras falamos dos equívocos acerca do chamado “índio”. Sobre os preconceitos mais acentuados que indígenas sofrem no decorrer de suas vidas. Ao fazer as palestras pudemos perceber o quanto é importante a dissolução destes preconceitos para que as pessoas que não têm conhecimento sobre os povos indígenas possam respeitar as diferenças e a diversidade entre povos.

Sobre a diferença da cultura e identidade dos povos indígenas, que discutimos dentro do PET a partir de várias leituras, ela possibilitou a nós como integrantes do grupo a aceitação e autoafirmação de uma identidade indígena dentro de uma cultura dinâmica que está em constante transformação, assim como qualquer cultura.

Começamos então a perceber que poderíamos manter nossa identidade, mesmo que estivéssemos nos transformando culturalmente. Entendemos que cultura e identidade, embora andem juntas, são distintas. E isso teve um efeito muito grande sobre os membros do grupo, que mesmo nos identificando como indígenas, passamos a nos sentir indígenas completos e não meio-indígenas pelo fato de não vivermos na aldeia e sim na cidade ou por sermos universitários. Devido a todos os questionamentos acerca de sermos ou não indígenas, de falarmos ou não nossa língua, de termos ou não traços biológicos, a partir deste trabalho dentro do grupo PET pudemos mostrar para muitos indígenas urbanos que o que de fato nos faz pertencer a um grupo étnico não é somente um estereótipo.

Esta imagem romantizada de “índio” puro e na-

tural fez com que nos deparássemos com alguns questionamentos duros de pessoas que assistiram nossas palestras, o que remete lembrar que existe algo complexo como é fazer uma apresentação que desfaz preconceitos contra os povos indígenas e ao mesmo tempo sermos alvo de comentários agressivos contra nós. Ainda, nas palestras nos esperavam vir com roupas tradicionais manchineri ou até mesmo sem muita roupa, e quando chegamos de jeans e camiseta e falando em português, a primeira pergunta é: “você são indígenas?”.

Nestas palestras, ainda outras perguntas e afirmações revelam o desconhecimento da sociedade brasileira sobre os indígenas, o que foi responsável por gerar tensão nos encontros entre estudantes indígenas e não-indígenas, até mesmo na universidade, como:

- “Mas vocês não são mais indígenas, porque moram na cidade e se vestem como branco...”.

- “Índio mora na aldeia e fala sua língua”.

- “Mas como as índias se depilam?”.

- “Os índios deveriam preservar a sua cultura”.

- “Agora eu sei que índio bebe Coca-Cola”.

- “Todo índio recebe dinheiro do governo e não precisa trabalhar”.

- “Esses índios são todos vagabundos, meu filho não vai chegar hoje porque aqueles índios fecharam a estrada sem motivo, tem é que bater em todos e mandar trabalhar”.

Sobre este confronto, Wendel, estudante de História, se pergunta: como nós podemos nos mostrar sendo indígenas atuais se no ensino fundamental o livro de História só mostra aquele nativo do primeiro contato dos colonizadores?

E que ganhou este nome “índio” por acharem os colonizadores que estavam chegando às Índias Orientais”.

\*\*\*

Neste trabalho revelamos uma parte das experiências e questionamentos sobre a vivência e reflexão construídas todos os dias dentro do Programa de Educação Tutorial Comunidades Indígenas na Universidade Federal do Acre. Destacando temas como as barreiras aos saberes indígenas e aos estudantes indígenas na universidade, as dificuldades em ser indígena e pesquisador de seu povo, o conflito entre a imagem romantizada de “índio” e os indígenas reais.

São temas de resistência, de luta, que mostram a situação dos estudantes indígenas pelo lado da falta, das barreiras, da discriminação. Gostaríamos de salientar, entretanto, que o trabalho do grupo PET, das pesquisas, das atividades de estudo, das atividades nas escolas, foi realizado de forma muito positiva. Mostrando que, se por um lado, nos deparamos com situações negativas, por outro lado, sabemos transformar o desafio de lidar com elas em um momento produtivo, criativo e de abertura de espaços e comunicação.

# **Conhecimentos indígenas na Escola Isa Mello**

Alana Manchineri  
Jefferson Saady

O grupo PET – Comunidades Indígenas desenvolveu atividades diversas em escolas da Cidade de Rio Branco, como apresentação e narração de mitos indígenas, exibição de filmes, propostas de aulas sobre culturas indígenas, realização de brincadeiras e jogos indígenas.

No ano de 2013, tivemos como propósito a elaboração de um projeto sobre conhecimentos indígenas a ser desenvolvido na Escola de Ensino Fundamental Isa Mello. Fizemos a escolha desta escola devido sua localização no bairro Vitória, sendo este o lugar na Cidade de Rio Branco com maior presença indígena. Todos os membros do grupo PET participaram no desenvolvimento das atividades que consistem na realização de brincadeiras e jogos indígenas, projeção

de filmes, narração de mitos indígenas e propostas de aula sobre a questão indígena.

A experiência foi extremamente rica. Constatamos o impacto do trabalho sobre os alunos indígenas da escola, a valorização de seus próprios saberes, brincadeiras e mitos. Realizando também uma troca de saberes entre indígenas e não indígenas, dentro e fora da universidade.

Os indígenas são e estão mais presentes do que nunca em contato com outros seguimentos da sociedade brasileira. Na Escola Isa Mello, localizada no bairro Vitória, região do bairro São Francisco, o PET Indígena encontrou principalmente alunos pertencentes às etnias Apurinã e Huni Kuin.

Queríamos com este projeto, além da valorização dos saberes indígenas, trazer os estudantes enquanto indígenas para a escola.

O tempo de existência do nosso grupo dentro da universidade propiciou a construção de um sólido saber teórico e metodológico acerca de como tratar as questões indígenas e indigenistas. Foi com base na leitura de textos, aulas expositivas, palestras, encontros, e sobretudo a própria experiência dos componentes do grupo PET com seus *mais velhos*, que foi possível colocar em prática algo que pudesse dar conta dos conhecimentos indígenas dentro do ensino público brasileiro, que na realidade mais próxima seria a cidade de Rio Branco.

Com o intuito de “fazer pegar” a Lei nº 11.645/2008, que torna obrigatório o ensino das histórias e culturas indígenas nos currículos escolares, pudemos no início do ano de 2013, elaborar um material didático contendo mitos, brincadeiras indígenas e vídeos retratando as culturas de diversos povos presentes no Brasil e no exterior, para trabalhar

juntamente com crianças em uma única escola durante todo o ano.

## **Desconhecemos as diferenças**

Uma nova realidade política se desenha no Brasil contemporâneo, notadamente na busca de direitos civis, conquista de espaços até então restritos à sócio-diversidade, etc. Há décadas travadas e com profundas marcas na memória coletiva, as lutas sociais em prol do reconhecimento ao movimento indígena no Brasil, que vem buscando demarcações de terras, condições de acesso a serviços como saúde e educação, a valorização dos conhecimentos tradicionais e sua efetividade dentro de um novo contexto político, resultam em novos caminhos a serem trilhados.

A formulação de políticas públicas que respondam às demandas de direitos sociais específicos tem aparecido dentro deste cenário como a mais flexível solução para um contexto histórico carente de uma real visibilidade aos anseios das chamadas minorias sociais.

Nosso país, sendo muito diverso, desperta através da própria multiplicidade de rostos, diversidade religiosa, pluralidade étnica, variedade cultural, dentre outras nuances, para justamente, a partir desse mosaico, afirmar-se enquanto múltiplo, conglomerando uma heterogeneidade que se opõe ao mascaramento imposto pela ideia de *um único povo* que vigorou (e ainda vigora - infelizmente) durante séculos em nosso país. Essa homogeneidade sempre é anunciada por meio dos *fatores biológicos* de raça.

E é no processo de homogeneização que se esconde as diferenças sociais, étnicas, de gênero, e tantas outras. Ela gera a ideia de *uma única cultura*, que camufla os processos so-

ciais e históricos pelos quais passaram os povos indígenas e de matrizes africanas, caracterizado pelas mais brutas situações de opressão e exploração de sua dignidade.

O discurso da mestiçagem no Brasil enquanto ideia de *convivência amável* entre os povos, não mostra as diferenças, e sim, as oculta, as ignora e as despreza, pois estabelece uma comunhão que não condiz com a realidade, basta estudarmos os livros de história e geografia do Brasil dos planos didáticos nacionais.

### **Os saberes indígenas são desconhecidos**

Quando o grupo PET Comunidades Indígenas iniciou suas atividades na Escola Isa Mello, tínhamos como propósito fazer uma leitura da realidade que se apresentava na escola no momento em que estávamos ali, perceber os alunos e notar a diversidade entre eles. Porém, vimos que ao iniciar as conversas acerca da presença de alunos indígenas na escola, havia um certo receio nas afirmações.

A deficiência de conteúdos acerca dos povos indígenas nos currículos e a característica homogeneizadora da escola gera uma carência de conhecimento por parte dos alunos da própria realidade que os cerca, criando um fosso entre a realidade social externa e a realidade escolar.

Na escola, começávamos sempre as atividades perguntando aos alunos sobre a presença de colegas indígenas ali na sala de aula. Risos, olhares desconfiados e inquietações sobre o que é *ser indígena* saíam espontaneamente; porém, certa curiosidade entre os pequenos se instalava, atentos para saber a resposta.

Então, a conversa partia para o tema da presença de povos indígenas no Estado do Acre, no Brasil, na cidade

de Rio Branco e mesmo dentro da escola na qual estávamos realizando a referida atividade. Em seguida começávamos a perguntá-los sobre o que sabiam sobre o modo de vida dos povos indígenas, suas relações com as realidades urbanas, seus saberes, suas brincadeiras, etc.

Falávamos para as crianças como as brincadeiras indígenas são importantes instrumentos para transmitir ensinamentos e realidades sobre o modo de vida de suas sociedades, suas atividades econômicas, rituais, cosmologia. Também nos apropriamos das brincadeiras e jogos para tratar de questões importantes da atual realidade dos povos indígenas.

Por exemplo, a brincadeira *A plantação de melancia* era realizada por nós chamando atenção para o fato de como as terras indígenas são tratadas hoje no cenário político brasileiro, sendo usurpadas de seus reais donos.

A brincadeira inicia-se assim: o dono de uma plantação de melancias percebe que sua propriedade está sendo invadida. Alguém com más intenções retira melancias da plantação. Com o passar do tempo, as melancias diminuem em quantidade, e em uma situação de esperteza o dono da plantação descobre que a causa do desaparecimento das frutas se dava pelo roubo por alguém de fora.

Aproveitamos a realização dessa brincadeira para abordar de modo lúdico as situações em que fazendeiros, grileiros, mineradoras, o grande capital agropecuário e as companhias elétricas passam por cima dos direitos dos povos indígenas. Visamos com ela tratar a justificativa do grande capital de que índios não produzem e não usam terras de forma necessária e satisfatória, e que, por outro lado, barragens e criação de gado, seriam importantes, pois podem gerar energia, empregos e lucro.

A condição que o capital conhece, mas finge desconhecer, é a de que os povos indígenas não se baseiam na produção exacerbada de bens e muito menos na exploração ilimitada das terras que lhe são declaradas. Para os indígenas suas terras são muito mais que um recurso econômico, tendo significados relativos a seus valores culturais, históricos, cosmológicos. São, para muitos povos, o lar de seus espíritos, antepassados e seres xamânicos. A preservação desses lares é o que mantém suas comunidades vivas e saudáveis, organizadas para continuarem com suas tradições e costumes. A caça, pesca e coleta de frutos também não é possível sem a existência dessas áreas e dos seres invisíveis que habitam suas matas.

Tentamos transmitir, de forma lúdica e consciente, que os indígenas no Brasil ainda precisam muito mais do apoio de outros segmentos da sociedade brasileira para a real efetivação das políticas públicas de preservação dos seus saberes e conhecimentos. Hoje, muitos são os indígenas que buscam nas aldeias e nas cidades maneiras de continuarem defendendo suas comunidades e preservarem a memória de seu povo.

Outras brincadeiras foram realizadas como, por exemplo, *Corre Cotia* que mostra como as brincadeiras indígenas tratam do universo da floresta, seus animais e plantas. Essa brincadeira é muito difundida na cidade de Rio Branco, e poucos conhecem sua origem indígena.

Já a narração de mitos indígenas nas salas de aula mostrava às crianças outras formas de pensar o mundo e expressar seu pensamento. Os mitos contam histórias que aconteceram *antes do tempo, no tempo em que os animais falavam* e tratam de questões importantes para os indígenas tratarem de sua realidade, de sua vida. Os mitos não têm tempo, e por isso são sempre atuais. Serem levados para a sala de aula é algo

muito importante pois abrem para as crianças novas formas de lidar com o tempo, com a história, com os fatos e com a diversidade.

As experiências da narração dos mitos para as crianças, juntamente com as brincadeiras, funcionam como ferramenta de transmissão dos saberes indígenas e afirmação do valor que possuem para esses povos, além de tornar possível a aproximação de realidades diferentes até então desconhecidas por aqueles alunos. As brincadeiras e mitos são formas através das quais as crianças podem compreender mais facilmente os modos de viver e de pensar dos povos indígenas. É importante frisar que antes de cada atividade falamos sobre o povo indígena que a realiza, atentando para a diversidade das culturas indígenas.

Na escola Isa Mello houve uma grande experiência em vários sentidos, principalmente diagnosticar a ignorância que resulta em distorções a respeito dos indígenas. Lá pudemos ouvir afirmações como *minha mãe falou que os índios fedem e são feios*, que resulta da imagem construída em torno destes sujeitos.

O ensino sobre as histórias e culturas indígenas nos currículos escolares brasileiro, através da lei nº 11.645/2008, ainda que precise se afirmar, permite a superação dessa lacuna durante a formação escolar. É nesse sentido que o trabalho realizado pelo grupo PET Comunidades Indígenas contribui para o fortalecimento e o respeito das diferenças dos povos indígenas no Brasil, rompendo com uma tradição elitizada e excludente.

## **O projeto e o material utilizado**

O material produzido para ser distribuído entre os

professores da referida escola era dividido em dois módulos, o primeiro sobre os diversos mitos indígenas e algumas análises feitas por teóricos especializados na área, e sobre as brincadeiras. O segundo material versa sobre atividades de sala de aula tendo como tema o aumento da população indígena no Brasil nas últimas três décadas, levando em consideração fatores como natalidade e auto declaração, e ainda sugestões de vídeos sobre a realidade indígena, voltados para crianças.

O maior desafio é sem dúvida a capacitação de professores que estão atuando na chamada formação continuada, e muito mais ainda daqueles que estão nos cursos de licenciatura nas universidades. A ausência de cadeiras obrigatórias nas universidades que tratem das temáticas indígenas nos cursos das diversas áreas de conhecimento torna falha a eficiência de leis como essa.

A elaboração de material específico como livros, vídeos e outros subsídios didáticos, bem como o acesso a esse material juntamente com a formação de professores preparados para ministrarem esses conhecimentos em sala de aula, possibilitarão enfrentar preconceitos que resultam na criação de estereótipos e convencionalismos sobre os povos indígenas.

\*\*\*

Todos os encontros foram regados de curiosidade e anseios em *falar* por parte dos próprios alunos, queriam dizer que conhecem um colega que é índio, têm um vizinho que é índio ou mesmo seus avós eram índios. Mas as afirmações só apareciam depois de maior envolvimento e confiança com as atividades e com os membros do PET.

Portanto, se nos últimos anos os movimentos indígenas e suas mobilizações têm alcançado maior visibilidade

como atores sociopolíticos, exigindo mais espaço nas decisões que envolvem seus contextos, em outro extremo, a experiência na escola Isa Mello evidencia o despreparo, o desconhecimento, e a desinformação generalizada acerca da realidade dos povos indígenas dentro das escolas brasileiras.

Enfim, o projeto foi uma experiência rica para todo grupo, pois fomos os transmissores de experiências adquiridas dentro da universidade e fora dela para os alunos indígenas e não indígenas. Também, por outro lado, aprendemos muito no convívio com as crianças, pois elas, como nós, fazem parte de uma cidade indígena, constituída de indígenas, descendentes dos povos originários no Acre. Elas formam para nós um espelho do que fomos e do que somos.

# **Educação superior e ações afirmativas para estudantes indígenas**

Alessandra Manchinery  
Soleane Manchineri

Eu Alessandra Manchinery quero destacar, particularmente, minha história de vida, na cidade e na Universidade, o modo como cheguei e como fui tratada na Universidade.

Eu nasci em 1983, na cidade de Rio Branco, passei apenas dois anos na aldeia por causa da saúde de minha mãe e da defesa pela terra que era a luta de meu pai. Ele, Senhor José Severino ou Zé Urias como ele é conhecido, foi índio-seringueiro e chegou ao ensino médio com muita luta. A educação que ele nos deu foi de resistir aos preconceitos e seguir adiante estudando.

Nos meus primeiros dias de aula no jardim de infância já sentíamos como éramos tratados com diferença, não a diferença ao respeito, mais a diferença ao preconceito por sermos indígenas. No Ensino fundamental meu pai me

levou para estudar em Brasília, talvez por lá eu tivesse uma educação melhor. Inseri-me no movimento indígena nacional, e pude conhecer as realidades dos povos indígenas do Brasil. Mas a minha luta se travaria ao chegar ao ensino superior. Em 2007, passei para cursar geografia na UFAC. Nesta época não existia programa de ações afirmativas, como cotas. Mesmo entrando sem as cotas, todos que me viam perguntavam se eu era cotista ou se a FUNAI tinha me colocado na UFAC.

Esta universidade em 2007 tinha apenas três indígenas em seu total, que eram duas Manchineri e uma Yawanawá. Para falar a verdade, a gente se orgulhava disso, pois em nosso pensamento mostrávamos para o 'branco' que nós também éramos e somos capazes. Mas isso não mudou muita coisa com relação a ótica do 'branco' sobre nossas raízes e culturas. Fui muitas vezes vista como incapaz, nem por isso desisti do curso, mesmo tendo que trabalhar e ter ajuda de meus irmãos para me manter. Isso somente me incentivou a continuar e a mostrar para mim mesma que eu devia continuar para ajudar em um futuro próximo o meu povo.

Alguns alunos na UFAC não me aceitavam na sala de aula, mas tiveram que conviver comigo. Tive apoio de alguns professores e assim consegui orientação acadêmica e bolsas, pois entre os anos de 2007 e 2009 não havia programas de ações afirmativas que abrangessem a causa indígena. Então, para conseguir bolsa tínhamos que primeiro ser voluntários e depois concorrer com projetos de pesquisa. Em 2010 surgiu o primeiro programa de ações afirmativas especificamente para indígenas, o PET Comunidades Indígenas.

\*

Nasci em 1985, na cidade de Rio Branco, Acre. Meu nome é Soleane de Souza Brasil Manchineri, sou indí-

gena e pertença ao povo Manchineri. Morei na aldeia só até os quatro anos de idade, pois vivíamos numa época de transformação-imposição de valores aos povos indígenas. Meu pai trabalhava indo e vindo da aldeia Extrema (localizada na terra indígena Mamoodate) para a cidade de Sena Madureira fazendo transportes de mercadorias e, às vezes, de boi para criação e comercialização. Sempre que meu pai ia a cidade nos levava também.

Moramos durante dois anos em Sena Madureira, em barcos, não tínhamos residência na cidade, somente na aldeia. Isso possibilitou ao meu pai observar a educação local e a querer uma educação formal para seus filhos, no caso, eu e meus irmãos. Mas como não tinha emprego, o sonho foi adiado, pois não tínhamos condições de nos mantermos na cidade.

Depois de dois anos e alguns meses meu pai foi convidado por um amigo a trabalhar na FUNAI como vigilante noturno e morar em Rio Branco. Aproveitando que meu avô já morava lá, começamos a estudar na cidade. Os mais velhos, com idade já avançada, os mais novos, na idade adequada. Pulando um pouco a cronologia ocidental, hoje estamos, a maioria de nós da família Severino e Brasil, fazendo faculdade na UFAC. Os nossos sonhos nos levam a crescer mais. Cada dia que passa, conquistamos nosso espaço tanto em nossa sociedade Manchineri, como na sociedade não indígena.

### **As ações afirmativas**

As ações afirmativas no ensino superior são ações extremamente importantes para os povos indígenas. Estar na universidade agora permite que no futuro próximo jovens indígenas possam defender seu povo, ou seja, que haja a consolidação da formação e o retorno para as bases indígenas.

Pretende-se aqui analisar a política de ação afirmativa voltada para estudantes indígenas e o processo seletivo adotado na Universidade Federal do Acre (UFAC), discutindo também a permanência no meio acadêmico e seu desenvolvimento social e profissional, bem como a ausência de disciplinas sobre questões indígenas nos cursos da universidade.

Os programas de ações afirmativas destinadas a estudantes indígenas, negros e 'brancos' de classe baixa, todos eles estão agregados em um único item constitucional, sem nenhuma especificação cultural, como se não bastasse a negligência dos direitos indígenas e o roubo de suas terras.

Esses programas, no entanto, ainda são tratados como se fossem concessões e não como direitos dessas pessoas à universidade pública.

Além disso, temos muitos problemas sobre o modo como estão se formulando e executando os programas de ações afirmativas. Em sua maioria o tema exclui quase que integralmente a participação dos discentes indígenas. No caso da Ufac em Rio Branco, existem pouquíssimos projetos que trabalham com indígenas, excetuando apenas o PET Comunidades Indígenas e alguns poucos projetos de professores desta instituição. A universidade possui um programa de licenciatura indígena em Cruzeiro do Sul, mas existem alunos indígenas na universidade que não desejam licenciatura e estão espalhados por diversos cursos, que não estão preparados para recebê-los.

De maneira simples podemos compreender que as cotas, apesar de ser uma forma de ingresso de indígenas e não indígenas nas universidades não bastam por si. Precisamos de meios que possam possibilitar a permanência dos mesmos na universidade.

Com esse objetivo o Ministério da Educação lançou o Programa Bolsa Permanência destinados a indígenas,

quilombolas e não-indígenas de baixa renda. Esse programa tem como objetivo dar suporte para os estudantes destes segmentos. Assegurar a permanência desses estudantes indígenas é criar meios que permitam a moradia e a auxílio financeiro, pois muitos indígenas vêm do interior do Acre, e os que moram na cidade têm mais dificuldade conseguir emprego.

Mas a questão não para por aí. Podemos ter indivíduos indígenas na universidade sem termos contempladas a sua participação efetiva como indígenas, com seus conhecimentos e práticas diferenciados.

Como podem propor algo sem antes haver um diálogo entre a comunidade acadêmica e os indígenas? Como unir a diversidade étnica a comunidade acadêmica? Promovendo, por exemplo, encontros para apresentações de trabalhos científicos entre indígenas e não indígenas, garantindo o respeito real à diversidade cultural existente no Estado do Acre. É indispensável fortalecer as linhas de pesquisas sobre os povos indígenas existentes na academia, criando incentivos para os bacharéis darem continuidade em suas pesquisas.

Tratar desta temática é dialogar sobre a formação e o futuro de estudantes indígenas, bem como garantir a permanência na universidade. A universidade precisa fazer um diálogo envolvendo as várias etnias existentes no Brasil, em especial no estado do Acre. O movimento indígena, por sua vez, vem lutando para assegurar permanência destes estudantes na universidade, porém falta realizar um diálogo que fortaleça alianças entre saberes de indígenas e não indígenas.

Pensamos que essa é a situação não apenas no Acre, mas está ocorrendo na implantação dos programas de ações afirmativas em universidades de todo o território brasileiro. Estão ocorrendo, em sua maioria, sem consulta, sem acordos, e sem diálogos entre indígenas, instituição e o próprio governo.

Isso faz com que nós indígenas fiquemos às margens do abismo, sem direito a voz, a tomadas de decisões, e na invisibilidade nas instituições acadêmicas.

## **Os indígenas e os conhecimentos indígenas**

No processo de afirmação do direito dos povos indígenas à educação, consagrou-se a ideia de que essa educação não deve ser a mesma oferecida pelo Estado aos demais, mas que deve respeitar a condição de diferença cultural e linguística e as formas tradicionais de conhecimento, além de procurar oferecer igualdade de condições de acesso e qualidade do serviço público com relação aos demais membros do Estado.

O direito à diferença encontra seu norte na formulação de uma política específica que permita a expressão cultural, ao mesmo tempo em que prepara os alunos dessa educação diferenciada para conviver em um espaço público multiétnico.

Para a consolidação do direito indígena à educação é preciso a participação nas decisões, o respeito aos conhecimentos tradicionais e suas formas de transmissão e a autonomia das populações indígenas sobre seus objetivos.

Assim, é fundamental o diálogo interno à universidade como forma de estabelecer decisões e formulação de leis e de regimentos.

No campo específico dos direitos dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que se consagra o direito à autodeterminação e gestão do próprio futuro, os textos internacionais não definem parâmetros participativos para além do mecanismo da consulta, o que, em última instância, implica na reprodução da hegemonia monocultural: ou se aceita ou se recusa, mas não se participa da formulação da pergunta fundamental sobre a qual se faz a consulta. A fala a seguir esclarece como é tratado o saber indígena.

O conhecimento tradicional é pouco valorizado, nossa cultura só é valorizada pelos outros quando é pra ser “exótica”, uma coisa para admirar e não pra ser levado a sério, o que nos desvaloriza porque faz a gente parecer peças de museu (Xanupa Apurinã, PET- Indígena, 2014).

Parece-nos que o direito à educação superior e também os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas não tem muito interesse para os governantes brasileiros, tendo pouco valor, ou talvez nenhum. Destacamos que o conhecimento tradicional é tão importante para os povos indígenas como a terra. Pois os conhecimentos tradicionais para os indígenas não são somente um meio empírico de sobrevivência, mas um meio que fortalece as culturas, a cosmologia, o enriquecimento, a proteção da terra. Neste sentido o conhecimento tradicional tem extremo valor, e é repassado de geração para geração, como se mostra no diagrama 1.

Esse diagrama mostra como são valorizados os conhecimentos tradicionais entre os povos indígenas, questões que a educação do ‘branco’ não dá muita importância dentro das Universidades.

Compreendemos que o mundo não é de um único jeito, somos múltiplos, com visões de mundo distintas, que se traduzem em epistemologias também distintas. Para que as visões de mundo e as lógicas de construção de conhecimento dos acadêmicos indígenas possam ser acolhidas nas universidades, entendemos ser necessário promover debates em torno desse tema, tendo em vista o diálogo entre os seus conhecimentos e os conhecimentos ocidentais, para além da ciência e da técnica que envolve as práticas de ensinar. Entendemos ser essa, também, uma possibilidade de explicitar as tensões entre regulação e emancipação presente nas práticas de ensino,

além de nos proporcionar um alargamento de nossa compreensão de mundo.

Lembrando que na demanda indígena pelo ensino superior está colocada a busca de reconhecimento da necessidade do diálogo com seus conhecimentos tradicionais, isso implicaria numa verdadeira revolução do sistema de ensino superior no país, surgimentos de outros saberes, outros cursos, outras grades curriculares.

Diagrama 01 - Fortalecimento dos Conhecimentos Tradicionais



Tem-se reivindicado um lugar na universidade, não apenas para aprender a elaborar e gerir projetos em terras indígenas, mas também para acompanhar a complexa administração da questão indígena no nível governamental, distribuída entre diversos ministérios. Os indígenas querem ter condições de dialogar com essas instâncias administrativas sem mediadores `brancos`. Ocupando, de modo qualificado, autônomo e em prol de suas coletividades, os espaços de representação que vêm sendo (ou vinha, no contexto anterior do país) abertos à participação indígena em conselhos, comissões e grupos de trabalho ministeriais em áreas como as de educação, da saúde, do meio ambiente, da agricultura, dos direitos humanos, para citar as mais importantes. Desejam poder viver de suas terras ou nas cidades, aliando seus conhecimentos com outros oriundos do acervo técnico-científico ocidental, que lhes permitam enfrentar a situação de definição de um território finito.

Para isso, queremos apreender seletiva e criticamente os conhecimentos da *grande tradição ocidental*. Queremos participar de uma vida política de modo a entendê-la e instrumentalizá-la, sem incorporá-la, senão ao nosso modo e na medida de nossas tradições e vontade de mudança. Bastam as cotas? Cremos que não. Há muito por começar a fazer.

Um grande desafio é a hegemonia cultural, a imposição romântica da chamada cultura indígena. Ao mesmo tempo em que nos impõem *modernização* e *desenvolvimento*, nos responsabilizam pela manutenção de tradições e a preservação da floresta. É necessário garantir uma educação de qualidade, saúde e o direito de viver nossos costumes tanto na aldeia quanto na cidade e, conseqüentemente na universidade.

Para tanto, as cotas e as bolsas foram o início de uma conquista pelos povos indígenas e suas organizações para

a manutenção e sobrevivência de suas tradições, porém, ainda não é o suficiente.

É fundamental a atuação dos próprios indígenas através de uma participação construtiva na discussão, elaboração e implementação das políticas públicas. Envolvendo-nos, dessa forma, com as questões das nossas próprias comunidades, assim como com as questões sociais do nosso país e do mundo.

Esta também é uma guerra pela sobrevivência! Estamos constantemente sendo atacados, pela discriminação da sociedade e pela indústria do indígena genérico e folclorizado. Resistimos entrincheirados em nossas culturas, tradições e valores milenares, herança de nossos antepassados.

Este é um dos desafios de sermos protagonistas do nosso próprio futuro. A política do protagonismo tira os indígenas da invisibilidade diante do restante da sociedade brasileira para sermos os donos de nossos próprios destinos.

A universidade deve ser o berço do questionamento, da investigação, da pesquisa. Deve a universidade transmitir e produzir conhecimento. Apenas transmitir o saber, sem se posicionar como lugar crítico desvirtua sua função, e é nesse posicionamento que estamos nos colocando. O saber deve ser discutido e criticado, assim como seus programas de ações afirmativas. É imprescindível, para tanto, que a universidade interaja com a comunidade, sob pena de estar negando a si mesma, afastando-se da realidade que a circunda.

Finalizando, frisamos que, apesar dos conteúdos específicos da legislação serem adequados aos deveres assumidos no plano internacional, eles não atendem atualmente aos elementos necessários para tornarem efetivos os direitos

dos povos indígenas brasileiros no que diz respeito a uma das funções essenciais da educação definida na Constituição de 1988, a participação no espaço público interétnico.

### **Referências**

BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, v. 134, n. 248, 23 dez. 1996. Seção I, p. 27834-27841.

HORTAL, O. PL 7200/2006 - uma visão crítica (2006). Disponível em: <http://www.universia.com.br/materia/imprimir.jsp?id=11602>

SOUZA LIMA, A.C; BARROSO, M.M. (orgs.) *Povos indígenas e universidade no Brasil: contextos e perspectivas, 2004-2008* . Rio de Janeiro: E-papers, 2013. (Abrindo Trilhas; 2).

# **Do avô aos netos: trajetórias de vida de dois estudantes manchineri do PET Indígena**

Soleane Manchineri

Wendel Manchineri

O presente texto traz relatos e experiências de vida de jovens Manchineri que pertencem à família do Senhor José Severino da Silva, o Zé Urias, residem na cidade de Rio Branco (AC) e estudam na Universidade Federal do Acre. Um dos nossos principais desafios como estudantes, como jovens e indígenas é garantir a nossa formação e superar as dificuldades impostas por algumas sociedades não indígenas ao longo dos mais de 517 anos. Queremos apontar para questões éticas, políticas e estéticas que tratem de nossa reprodução e circulação enquanto seres vivos, móveis, que necessitam de abrigo, alimento e que, a todo o momento, recriam o mundo. Iremos abordar, através de observações pessoais como estudantes e jovens indígenas, nossa experiência de vida dentro da universidade e como criamos alternativas de sobressair ao sistema que nos foi imposto.

Eu, Soleane, mulher, indígena, mãe, estudante, apresentarei em um diálogo direto e crítico a minha vinda para a cidade. Sou de família indígena, neta e filha de indígenas seringueiros. Não imaginava jamais que um dia ingressaria em uma faculdade. Na aldeia, a nós é ensinado desde criança ser uma boa mãe e boa esposa. Isso fez com que eu não pensasse em fazer um curso superior, mas a vida no centro urbano mostrou que isso é necessário.

No ano 2006, foi a primeira vez que passei no vestibular da UFAC, mas acabei desistindo por motivos econômicos. Ainda na tentativa de ter uma graduação, cursei Pedagogia Intercultural Indígena na Universidade Estadual do Amazonas, no município de Pauini (AM), curso que ao concluir me daria a possibilidade de dar aula nas aldeias do povo Apurinã. Porém também não conclui. No ano de 2012, ingressei novamente na Universidade Federal do Acre, no curso de História Bacharelado com o intuito de realizar um sonho que nasceu da necessidade de adaptação ao lugar onde moro desde os sete anos de idade, que é Rio Branco, Acre.

No começo da vivência na cidade tive muitas dificuldades, pois minhas habilidades estavam baseadas na oralidade. Tive facilidade de compreender o que os outros falavam, mas isso não era o suficiente. Não conseguia expressar de forma clara minhas ideias e posicionamentos e poder mostrar para a sociedade não indígena que ser indígena não é vergonhoso e, tão pouco, inferior. Era preciso muito mais que discursos para que as pessoas nos reconhecessem como indígenas. Uma questão de dignidade a minha identidade de ser indígena.

Trabalhando como guia de turismo, no período de 2003 a 2008 pude perceber o quanto é importante ser Manchi-

neri e ter nascido dentro de um povo que preserva sua cultura e é conhecedor do meio em que vive. A história e tradição oral são repassadas de pais para filhos, o que também fizeram meus pais.

Neste período, fiz alguns cursos técnicos para me qualificar e contava as narrativas do meu povo para turistas e em escolas públicas, onde me convidavam. Particpei de vídeos com meu avô e alguns programas que mostravam a Amazônia e Acre.

Em 2011, como indígena Manchineri, dentro da universidade, entrei no PET Indígena. Nele pude continuar a divulgar a diversidade de culturas indígenas existentes no Estado. Apesar de haver no Acre 16 etnias, percebe-se que há uma relação de negação e desprezo pela cultura indígena por parte de uma grande parcela da população. Não sei ao certo que caminho percorrer, pois a questão não está só no preconceito, mas na concepção de como os indígenas são vistos e tratados com indiferença numa sociedade em que há vários povos indígenas convivendo entre não indígenas.

Esse motivo nos levou como membros do grupo PET, a desenvolver um projeto intitulado “Desfazendo Preconceitos”, com objetivo de mostrar nas escolas as brincadeiras e histórias indígenas, entre outras atividades. Estávamos diante de um grande desafio, o de mostrar o lado bom das sociedades indígenas, pois os indígenas ainda são motivo de *vergonha* pelo fato de serem considerados preguiçosos e atrasados, pessoas incapazes de ingressar numa vida dita moderna e fora dos *padrões* de floresta.

Neste trabalho, ouvimos várias vezes as crianças dizerem o que achavam dos povos indígenas, algo negativo

que seus próprios pais falavam. Mas quando fazíamos nosso trabalho, percebíamos que elas (as crianças) nos recebiam com carinho, ternura, e víamos que o que estávamos fazendo daria resultado mais tarde. Embora pareça pouco, o trabalho que fizemos tornou-se muito significativo frente a tantas deficiências que existem nos estabelecimentos de ensino.

Com mais experiência no que fazemos e inserindo nosso trabalho no âmbito da lei nº. 11.645, que garante o ensino sobre as culturas indígenas nas escolas, buscamos levar até os estudantes um pouco do que as crianças vivem nas aldeias, brincadeiras, mitos, canções e a alegria de compartilhar o diferente. Em paralelo a esse trabalho, criamos um novo contexto de discussões e diálogos na academia: um grupo de estudos antropológicos para estudar sobre as diversas sociedades indígenas.

Assim, resta-nos abordar de forma sensível a mentalidade da diversidade étnica e racial mencionada acima. Nosso trabalho foi um início, temos muita estrada a percorrer para desmitificar o imaginário dos que pensam que todos os indígenas são preguiçosos e pedem nas ruas de Rio Branco. Sem esquecer como é gostoso dar um novo sentido às tradições indígenas, suas narrativas e seus costumes, vivendo, revivendo momentos deixados para trás e muitas vezes esquecidos pelo fato de não serem valorizados nos tempos atuais.

Ressaltando que os jovens que moram na cidade e cursam uma faculdade, inclusive eu, não deixaram de ser indígenas, mas cada um tem sua contribuição garantida ao seu povo. Não deixaram de lado sua identidade e carregam em sua história lutas, muitas ganhas ou perdidas, mas não desistidas. O embate começou, vamos garantir e assegurar nossos direitos que já foram conquistados à custa de muito sangue derramado de nossos antepassados.

Eu Wendel Manchineri nasci na cidade de Rio Branco, mais foi na aldeia que dei os primeiros passos. Por motivos de saúde, fomos morar em Sena Madureira com meus pais e, por conseguinte, minha avó materna se responsabilizou pela minha criação e junto a ela retornei para a cidade de Rio Branco (AC).

Meu pai tralhava de barqueiro na cidade de Sena Madureira, e também fazendo fretes para a Fundação Nacional do índio, da qual recebeu, anos depois, o convite para trabalhar de vigia. Meu pai sempre nos incentivava a estudar e dizia que deveríamos ser alguém diferente dele, pois, não tendo alternativa, ele começou a trabalhar muito cedo como índio-seringueiro. Esse foi um dos motivos pelos quais nós de uma família de sete irmãos optamos pela vida na cidade para que pudéssemos estudar e garantir um futuro promissor com direitos a educação e saúde de qualidade.

Em toda minha infância e adolescência estudei em escolas públicas. Em março de 2010, ingressei na instituição de ensino superior. Consegui passar no último vestibular que foi realizado sem cotas para indígenas. Ingressei na Universidade com um objetivo de me graduar em bacharel em História e em um futuro próximo ajudar a meu povo e a minha família. Isso é de alegria e orgulho, pois somos poucos jovens indígenas que estudam em instituição de ensino superior.

O primeiro período da faculdade foi para mim um desencontro e desencantamento, pois não é fácil um jovem indígena se manter na cidade. Não pudemos contar com a ajuda financeira de meu pai, já que ele mora no Peru, e não sabemos ao certo o seu rumo. Minha mãe também não pode nos

dar auxílio financeiro, pois com a decadência da União das Nações Indígenas (UNI) ela não conseguiu um emprego com rendimento equivalente ao sustento de toda família, e para complementar temos que trabalhar.

Dentro da universidade defrontei-me com racismo e preconceito, pois alguns não indígenas nos tratam com indiferença e como se fossemos pessoas inferiores. Por esse motivo não fiz muitas amizades.

Em 2010 fui contemplado com a criação do programa PET Comunidades Indígenas, um programa de ações afirmativas dentro da universidade, e passamos a trabalhar em um projeto, com finalidade de desfazer pré-conceitos dentro da academia e outras instituições. No grupo, apresentamos palestras, cursos, seminários, com objetivo de levar informações aos estudantes em geral. Na universidade podemos perceber que há receio, ou melhor, preconceito com relação às culturas indígenas. E vimos essa como uma oportunidade de desconstruir preconceitos e construir valores relevantes para culturas indígenas. Essa também foi uma possibilidade de transformar nossa vida no meio não indígena.

Em nossas palestras visamos desconstruir argumentos como aqueles que afirmam que indígena tem sempre que andar pelado, que ganha muito dinheiro, que tem muita terra e que é preguiçoso e que todos os indígenas são iguais. Com isto visualizamos que estávamos enfrentando o pré-conceito, estabelecido e construído a partir de uma visão ocidental da história, da invasão das terras indígenas, história essa que construiu de forma negativa o olhar sobre as populações indígenas.

Na universidade também vemos muitos que são a

favor da causa indígena, ao lado de muitos outros que nos criticam sem fundamento e mesmo por racismo.

Quero lembrar que a presença indígena hoje no campus UFAC e no campus Cruzeiro do Sul se torna visível, mas de forma geral nossa presença é quase que um incômodo, pois somos vistos através de uma lente romântica. Dizem para nós, que nunca deveríamos sair de nossas aldeias, que devemos permanecer na floresta. Por morarmos na cidade somos considerados *civilizados, destribalizados, desaldeados, desterritorializados*. Por esse motivo muitos indígenas não assumem sua identidade de indígena para não serem discriminados.

Buscamos assegurar os nossos direitos conquistados na constituição de 1988, tal constituição que levou muitas lideranças indígenas a saírem de suas aldeias e, de forma igual conquistar seu espaço onde quer que fosse, e não mais fazer guerras com flechas, mas agora com uma caneta na mão, trazer novas conquistas para os povos indígenas, inclusive o meu povo Manchineri.

No decorrer de minha experiência como universitário, percebi que a luta continua. Temos um papel preponderante e relevante na sociedade para que cada indígena possa ter seu espaço garantido e reconhecido. Foi o que fizemos ao desenvolver um projeto relacionado à lei nº. 11.645 que garante no ensino das escolas o direito de conhecer os povos indígenas existentes no Brasil, em particular no Acre. Ressaltamos a importância de existirem trabalhos que envolvam as culturas e tradições indígenas para que a sociedade perceba o quão rico é o nosso país, não só pelos recursos naturais, mas pela diversidade de culturas existente.

## **Nosso avô, Zé Urias**

Neste artigo quisemos relatar a nossa experiência, dois jovens Manchineri da família do Senhor José Severino da Silva, o Zé Urias. Ele veio primeiro para a cidade, lutar pelos Manchineri, pela implementação de políticas de governo, e enfrentou problemas como preconceito, racismo, a negligência aos dispositivos constitucionais e a não priorização dos povos indígenas por parte do governo, o tratamento genérico que tem sido dado aos povos indígenas e ainda a criminalização das lideranças indígenas.

Nós, agora, jovens Manchineri nos deparamos com os mesmos temas, e continuamos, na cidade e na universidade, a luta no intuito de assegurar os direitos garantidos aos povos indígenas e deixar no passado a forma tutela que o governo exercia sobre os indígenas. Agora num novo contexto em que nós mesmos podemos lutar e conquistar nosso ideal, sem deixar ou esquecer que somos indígenas. Também, com a mesma finalidade, não deixar a herança indígena ser esquecida e desprezada, como tem ocorrido ao longo dos séculos. Garantindo de forma estratégica o direito à educação de qualidade, saúde e, o que para nós pensamos ser de grande importância: a voz que fora emudecida durante muitos anos.

# **“Essa aí é índia mesmo” : notas de uma universitária apurinã sobre mistura, transformação e história**

Pamela Apurinã

O objetivo desse trabalho é tratar dos estereótipos colocados nos indígenas, gerando dificuldade de auto identificação por parte dos próprios indígenas. Uso como base a minha experiência como indígena pertencente ao povo Apurinã. Nascida na cidade, quando criança tive contato com a comunidade. As visitas eram esporádicas, sempre em datas comemorativas ou visitas de saúde. O tempo mais longo que me fixei na aldeia foi por volta dos 10 anos de idade, quando pude observar mais o cotidiano da minha aldeia, o que hoje uso para fazer análises dos conflitos que tive para me auto identificar como indígena do povo Apurinã.

Em pleno século XXI ainda se tem dúvidas se realmente existem índios no Brasil, e mais, se os que existem são

*índios de verdade*. Essa dúvida é mais política do que cultural, aceitar que existe Jaminawa, Huni Kuin, Manchineri significa aceitar que existe o *diferente*, e perceber esse *diferente* significa se adequar. Infelizmente há uma parcela da população brasileira que acredita somente nessa imagem da *verdadeira essência*, naqueles indígenas de 1500. Para os indígenas essa imagem só atrapalha. Com todo o impacto histórico e cultural da formação brasileira foi necessária uma readaptação, num primeiro momento para sobreviver e depois para poder continuar a sua própria cultura.

Viveiros de Castro (2014) fala sobre “um ‘estado de espírito’, um ser e não um modo de aparecer”. É necessário se *sentir* pertencente a um povo para poder ser indígena e depois vir a continuar a afirmação desse *estado de espírito*. Há algum tempo isso está mostrando resultados. Indígenas que antes se sentiam *sem cultura* hoje reagem totalmente diferente, percebem que essa cultura está viva e readaptada para o mundo dito *moderno*.

Uma das maiores causas do problema da identificação como indígena é a disseminação da ideia do *índio verdadeiro*, encaixado em estereótipos cultivados e repassados na sala de aula, no discurso comum, nos comentários preconceituosos. Na busca por essa imagem perfeita acabamos formando o argumento para quem quer se aproveitar desse discurso fazendo o indígena se sentir inferior.

Com os estereótipos criados é difícil dizer quem é índio ou não, já que existe uma tabela de opções para caracterizar, gerando dúvidas até em quem é indígena. Uso-me como exemplo: tenho pele clara, cabelos cacheados, não fui criada na comunidade, não falo fluentemente na língua (apenas poucas palavras) e moro na cidade. Quem vê já pensa e

diz “aculturada” ou diz que não sou “índia de verdade”. Comentários comuns para os indígenas fruto dessas miscigenações decorrentes da colonização brasileira. Esse discurso de desqualificação é consequência de um processo histórico que tende a deixar o *outro*, o diferente sempre à margem. Ele foi criado e constantemente alimentado pelos que querem essa descaracterização étnica, que acreditam que os índios devem se extinguir.

Sou Apurinã pelo lado materno, apesar de que a família paterna também é de descendência indígena, mas não sabem de que povo. Minha bisavó paterna foi uma dessas *pega no laço*<sup>1</sup> e nunca revelou sua identidade. Lembro que quando saía com minha avó materna e ela me apresentava: *Essa é minha neta, ela já é kariú (branca)* ou *Ela já não mais índia*.

Esse choque sempre houve na nossa família, a estranheza de alguns traços e tom de pele geravam comentários desse tipo até na aldeia. Interessante perceber que esse tipo de discurso é adotado até entre indígenas.

Meu avô materno me explicou, quando indaguei sobre o porquê de sermos “diferentes”: como eu, ele também é fruto dessa miscigenação. Com a exploração da borracha na região amazônica no final do século XIX e início do XX, vieram muitos nordestinos em precárias condições, viagens exaustivas e sem mulheres para nossa região, encantados pelas *oportunidades* que aqui ofereciam. Ele conta que em paradas para abastecer o barco com água e comida, era comum encontrar *índios brabos*. Numa dessas paradas encontraram minha tataravó que acabara de fugir de um ataque em sua aldeia. Era comum na época haver ataque entre os clãs e entre os po-

1 A expressão é utilizada na região para se referir às mulheres indígenas que eram aprisionadas e levadas para se casar com os brancos que passaram a ocupar a região com a empresa seringalista.

vos. Ela estava assustada com o que aconteceu, então, aqueles homens que saíram para abastecer começaram a cercá-la, formando um círculo. A intenção era tomá-la. Numa tentativa de escape acabou correndo em direção do homem que viria ser meu tataravô. Meu avô ainda reforçava a história dizendo: *Ela mordeu ele todinho, azunhou ele, mas ele disse que ela era dele e ninguém ia mexer nela.*

Quando minha mãe faleceu, os laços com a aldeia foram rompidos. Já adulta retornei e tive novamente contato com as histórias, rituais, comidas e com isso começou a nascer em mim uma consciência de identidade. Daquele momento em diante senti que era Apurinã, isso foi notado até entre meus familiares. Hoje quando volto na aldeia ganho elogios do meu avô: *Esse aí é índia mesmo, Osana.* Comentando com a minha avó.

O que cria também uma dupla consciência, pois onde vamos seremos sempre o *outro*, na cidade somos vistos de uma forma e quando estamos na aldeia funciona de outra, isso acontece por não exercemos um papel fixo em nenhum desses lugares, estamos em constante movimentação entre esses dois mundos.

Esse *novo mundo* traz vários desafios. O primeiro deles é entender a situação indígena atual. Minha experiência foi com o movimento indígena, ali pude ver quais eram as lutas e necessidades. O segundo era saber quem eram esses *parentes*<sup>2</sup>. Percebi ali, com almas como a minha, com várias fisionomias, o tamanho da importância dessa miscigenação. O terceiro é a constante luta da afirmação da identidade como indígena, a luta contra os estereótipos. Hoje, muitos de nós moram ou nasceram na cidade, usam relógio, sapatos, abrem

---

2 Como os indígenas de diversas etnias se chamam entre si.

conta no banco, trabalham com carteira assinada, tem carro, estão na universidade, entre outros vários exemplos.

Ser índio transformou-se em sinônimo de orgulho identitário. Ser índio passou de uma generalidade social para uma expressão sociocultural importante do país. Ser índio não está mais associado a um estágio de vida, mas à qualidade, à riqueza e à espiritualidade de vida. Ser tratado como sujeito de direito na sociedade é um marco na história indígena brasileira, propulsor de muitas conquistas políticas, culturais, econômicas e sociais (Baniwa, 2006:39).

Essa é a nova realidade, deixamos de ser tutelados há 28 anos com a Constituição de 1988, que nos garante o direito de viver nossa própria cultura e nos transforma juridicamente em cidadãos capazes. Entretanto, outros setores da sociedade insistem em nos tratar como se fossemos incapazes.

Em junho de 2013 ingressei no curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Acre pelas cotas indígenas. Em setembro fui selecionada para a bolsa do Programa de Educação Tutorial Comunidades Indígenas. No curso, comecei a experiência de ser *aceita* como indígena, mas foi no grupo de estudo do PET que fui aprendendo com os desafios. O PET teve um impacto muito forte sobre nós, principalmente através do trabalho de contribuir na implementação da lei 11.645, desmistificando o indígena dos livros – selvagem, romântico, bestial – usando como referência nossas próprias experiências de vida, e valorizando a importância do ensino de histórias e culturas indígenas nas instituições de ensino.

A desqualificação do indígena é algo sério, como foi dito antes, essa imagem preconceituosa acaba trazendo uma dificuldade de aceitação, mas hoje somos em torno de

898,9 mil indígenas declarados (IBGE, 2010), estamos crescendo. Uma realidade inversa do que se pensavam: que os indígenas iriam se extinguir. Fatores importantes para esse crescimento é a afirmação da identidade e o movimento de etnogênese. Teremos que aceitar a diversidade do Brasil que não é só negra e branca, é também indígena. Por isso a necessidade de uma nova educação e discurso para o entendimento da problemática indígena, que sempre esteve presente mais nunca teve a devida atenção. E cada vez mais os indígenas serão autores e protagonistas de sua história.

## **BIBLIOGRAFIA**

IBGE, **Censo**. Disponível em <http://censo2010.ibge.gov.br>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é*. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf) Acesso em 17 de agosto 2017.

BANIWA, Gersem. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília/Rio de Janeiro: MEC:Secadi; Laced/Museu Nacional, 2006.

# **Mitos manchineri: bons para pensar a atualidade**

Soleane Manchineri  
Wendel Manchineri

Para nós Manchineri o mito é uma narrativa na perspectiva de passar conhecimento e experiência de uma geração a outra. Essa forma de transmissão de saber, que para muitos é primitiva, é a forma mais sublime de liberdade e expressão do homem, que tem elementos comuns com os sonhos, e muitas vezes, não difere da realidade podendo usar toda liberdade no tempo.

Podemos através dos mitos, transmitidos oralmente, compreender como os Manchineri expressam ter aprendido seus costumes e técnicas. Como são realizados seus rituais de passagem como, por exemplo, da fase de uma menina que se torna moça ou um casamento.

Entretanto, nós, jovens universitários manchineri,

percebemos ao entrarmos novamente em contato com nossos mitos que eles não dizem respeito apenas ao passado ou à vida na floresta. Fomos aos poucos entendendo seu valor como norteador de nossas vidas. Podemos entender muito de nossa realidade atual, da nossa vida na cidade, de nossa relação com os brancos através dos nossos mitos.

É isso que queremos abordar aqui. Vamos contar os mitos do povo Manchineri a partir da própria fala dos Manchineri, citando dois mitos dos antigos: *O surgimento do Milho* e *A mulher e a cobra*. Depois abordaremos sua visão na atualidade, nossa, como Manchineri.

Antes do contato com os brancos, os dois povos que atualmente são conhecidos como Manchineri e Piro, chamavam-se Yine que quer dizer “gente ou pessoa”. Hoje continuamos sendo Yine, e no Peru somos oficialmente conhecidos como Yine.

Nessa época, o povo era muito numeroso. Havia muitas brincadeiras e competições de arco e flecha à distância, festas, danças, cantorias, caçadas, pescarias e coletas de frutas. Produzíamos artefatos como colares, flechas, panos, cusmas, capangas e chapéus. As cerâmicas eram potes, panelas, pratos e copos.

Segundo Peter Gow (1991) os processos sociais Piro, e, portanto o parentesco piro, podem ser caracterizados pela transformação de *outros* em humanos e de humanos em *outros*, ao longo do tempo. Para os Piro esse processo de transformação começou *há muito tempo atrás* nas narrativas míticas, quando o mundo foi feito, e terminarão em algum momento no futuro, quando o mundo acabar.

Nos dois mitos que trataremos, contados por Lu-

cas Manchineri, observamos o que Peter Gow (1997) menciona sobre os Piro:

Para qualquer pessoa Piro o parentesco principia com a fabricação de humanidade logo após o nascimento, e termina com a produção de alteridade logo após a morte. Para o povo Piro, essa série complexa de processos foi iniciada pelos *giyaklune*, os seres míticos, e a fala é o meio pelo qual se toma conhecimento disso. (Gow, 1997:44)

*Tsrunnini ginkakle*, histórias da gente de antigamente, é uma forma muito especializada de discurso, pois elas são a corporificação plena da temporalidade humana na fala. Sabem-se essas histórias porque elas foram contadas pelos *tsrunni*, a pobre gente velha e morta, os antepassados desconhecidos dos Piro hoje vivos. Tudo o que os vivos sabem dos *tsrunnilhes* chega somente através das histórias a seu respeito contadas pelas pessoas mais velhas. Os velhos são a fonte dessas histórias porque eles próprios conviveram com pessoas mais próximas do tempo dos *tsrunni*. Os Manchineri, como os Piro, também aprenderam seus costumes e técnicas com os *tsrunni maxinerune hinkakle pirana*.

## **Surgimento do milho**

Há muito tempo atrás o povo Manchineri não tinha conhecimento do milho e do seu cultivo. Certo dia, um homem foi caçar, quando ele chegou ao deserto da mata bem longe da aldeia, começou a procurar jabuti no meio das tabocas caídas e do balseiro, tinha muito vestígio de anta, muita quebradeira nas tabocas onde fazia a trilha. Quando o homem atentamente procurando o jabuti ia passando perto de um balseiro muito grande de tabocas caídas ele escutou um peido que dizia:

- Shijne.... Aqui tem milho, aqui tem milho. E nada dele perceber este peido.

Quando andou mais ou menos três metros, escutou novamente o mesmo peido que dizia a mesma palavra:

- Shijne... Aqui tem milho, aqui tem milho.

Com este barulho o homem ficou em pé escutando este peido, e o peido repetiu, ele marcou a direção do peido e ficou pensando. Depois falou assim:

- Quem será que está peidando, falando o nome de milho? O que seria o milho que a voz está falando?

Então ele resolveu ir olhar o que era, saiu bem devagarzinho na direção do peido. E a anta já tinha parado de peidar. Quando ele chegou perto onde estava o barulho do peido, ele espantou a anta e falou:

- Há! Era anta que estava peidando!

E continuou andando. Quando ele chegou onde estava o barulho do peido, ele viu uma pequena árvore cheia de juta toda quebrada, foi porque a anta passou. Pensou assim:

- Será que é essa pequena árvore que o peido da anta estava dizendo que aqui tem milho?

Ele falou assim:

- Eu acho que isso é o milho. E pensou novamente.

- Será que a gente pode comer? Eu vou levar algumas espigas de milho para eu experimentar e comer e três para eu plantar.

Então ele fez o paneiro de palha de jarina e levou o milho para casa. Quando chegou em sua casa, pediu para a mulher cozinhar o milho, experimentou e comeu, gostou e

logo botou o nome da planta. Disse:

- O nome dessa planta vai ser *yineru shijne* (milho do manchineri).

Ele pegou essas três espigas de milho e pediu para a sua mulher guardar, enquanto ele foi procurar um local para plantar o milho e achou, e plantou o milho. A mulher disse:

- Vamos buscar mais milho, marido.

- Vamos.

Quando chegaram lá, a anta já tinha acabado com o milharal, mas ele disse:

- Nós já temos semente que eu plantei.

E voltaram para casa. Passou um mês, e foi olhar onde tinha plantado o milho, e o milharal estava tão bonito que ele ficou muito satisfeito. E viu que o milho estava maduro, e dava para comer, levou para casa e mandou cozinhar.

Quando comeu, achou bom e logo botou novamente o nome da planta. Disse:

- O nome vai ser *yineru shijne*, milho da gente. Que as novas gerações manchineri vão continuar chamando este nome, *yineru shijne*.

Essa estória conta como o Manchineri pegou o milho. A anta, que era seu cunhado, guardava o segredo de plantar o milho, mas o homem Manchineri foi mais esperto que seu cunhado anta, plantou a semente e até hoje planta. Não ficando na dependência.

## **A mulher e a cobra**

Dizem que tinha um casal morando nesta terra.

Este casal tinha duas filhas solteiras, elas não podiam se casar porque não havia outras pessoas ou outro povo.

Cada vez que o pai procurava alimento todas iam junto. Um dia, o velho foi mariscar rio acima, ia flechando todo tipo de peixe. Chegaram num lugar distante. As meninas vinham atrás, brincando na praia como de costume. A filha mais velha era mais gaiata.

Mais ou menos meio dia, o sol estava bem quente, eles viram uma cobra no balseiro. Ela estava se aquecendo. A filha mais velha ficou parada uns minutos olhando e pensou *se você fosse um homem eu dormiria esta noite com você*. A moça não falou, apenas pensou.

Meia noite, ela estava dormindo sentiu uma mão passando nos seios dela. Então acordou e viu que era uma pessoa. Quando chegou a coragem, a moça perguntou-lhe:

- Quem é você?

Ele respondeu:

- Sou aquela cobra que, quando você ficou parada olhando para mim e falou 'se você fosse um homem eu dormiria com você', sou a pessoa que você quis dormir.

A moça lembrou que ela tinha pensado assim quando viu a cobra. Só que, naquele momento, não era uma cobra, era um homem verdadeiro. Ela aceitou passar a noite juntos. E foi assim até que a moça ficou grávida.

A cobra se transformava em homem e não havia diferença. O homem dizia para a moça para que toda a manhã fosse ao porto. Ela fazia isso, quando chegava ao porto encontrava muito peixe dentro da canoa. O homem aparecia somente pela noite e nunca se deixava ver. Os pais da menina não sabiam o que ela estava fazendo.

Mas, com o passar do tempo, a barriga foi aparecendo, os pais perguntaram à filha. Ela disse que sempre estava chegando um homem e foi ele que a engravidou. Ela sempre saía em busca de frutas para comer, até que chegou a época de ganhar nenê, nasceu um menino.

Quando a criança tinha três meses de vida a mãe começava a fazer atividades cotidianas da casa. Um dia, ela combinou com a irmã para irem buscar mandioca no roçado. Deixou o filho com a avó, dando conselhos para que não dormisse até ela voltar do roçado. A velha concordou. Quando a criança começou a chorar, ela colocou-o na rede, balançou e ficou cantando para o neto, mas, o sono atacou e ela dormiu na rede com a criança no seu colo. Quando a velha acordou viu uma cobra no seu peito e a cabeça bem pertinho da sua boca.

Com o susto, a velha, jogou a cobra em cima do fogo. Quando foi caindo ela se transformou em pessoa e começou a chorar novamente. Aí a velha teve pena dele e o tirou do fogo. Quando chegou a mãe da criança deu carão em sua mãe e disse:

- Eu falei para você não dormir.

Quando era mais ou menos seis horas da tarde, o pai da criança estava no caminho chamando a sua mulher. Perguntando-lhe o que aconteceu com a criança. Ela respondeu que a mãe dela havia queimado. Daí o pai levou o filho, e a mãe começou a andar pelo mundo, encontrando muitos animais que falavam a mesma língua que ela falava.

Aqui termina a história, segundo os velhos que a contaram.

## Os mitos manchineri hoje

Os Manchineri resistiram ao longo período de dominação imposto a eles por outros povos e pelo homem branco. Isso trouxe consequências como a perda de muitos hábitos por parte de alguns grupos, como o de falar na própria língua. Suas casas foram modificadas ao longo do tempo. Houve uma grande transformação em sua cultura e readaptação das tradições deixadas pelos *tsrunni*, mas não deixamos de ser Manchineri que luta, resiste e persiste na atualidade. Lutando pelos direitos à educação, saúde e uso da terra, fonte de renda e sobrevivência para os Manchineri que vivem da floresta até hoje. Outros vivem nas cidades buscando o conhecimento do branco para não ficar na dependência do sistema do branco. É necessário criar meios e condições de assimilar novas tecnologias que vão surgindo a cada ano.

Hoje lidamos com uma nova espécie de *outro*, o branco. Esse *outro* detentor de saberes e tecnologias que temos que dominar para viver atualmente. Assim temos que aprender com aquele que pegou o milho da anta. Hoje também estamos nos misturando com esse *outro*, convivendo, trabalhando, casando. Assim, o mito da mulher e da cobra tem muito a nos ensinar sobre como viver em uma situação ambígua, em uma situação de transformações e de contato com o diferente.

O primeiro mito, sobre a aquisição do milho, nos faz pensar sobre a dependência atual dos Manchineri desde o tempo dos seringais até hoje: Quantas sementes se *perderam*? O quanto os Manchineri se encontram dependentes do branco-cunhado-anta-outro por não terem a semente-domínio do que consomem? Agora temos que criar novas possibilidades de adquirir a cultura dos brancos sem perder nossa cultura, nossa identidade que é a mais valiosa semente. Um meio de

resistência ao mundo completamente globalizado que cria dependências nas pessoas que consomem em grande quantidade.

No segundo mito, percebe-se que o povo Manchineri sempre teve a necessidade e facilidade de se relacionar, ou melhor dizendo, que quando dois homens eram compadres (amigos) davam suas filhas em casamento para firmar uma aliança entre famílias. Às vezes seu compadre era de outro povo, sendo indígena ou branco, pois não era permitido o casamento entre primos paralelos, era considerado algo abominável para seus pais e todo o povo.

A mulher se submete a um *povo* diferente, a uma *natureza-tradição* diferente da sua (a cobra), porém, no mito a mulher não deixa de ser gente-Manchineri. Ela aprende o modo de ser, a *natureza* de seu marido cobra. Depois tem que ensinar ao filho sua própria *natureza-tradição* e este também aprende o modo de ser, a *natureza* de seu pai cobra, tornando-se assim uma criança ambígua que pode viver entre dois mundos distintos, aderindo tanto à *natureza* da mãe que é gente-Manchineri como a do pai, que era uma cobra.

Talvez exista na história manchineri fatos, como trocas de mercadorias ou até mesmo trocas de culturas que registrem consequências do contato entre Manchineri, outros indígenas e brancos que nos levaram a uma crise gerada (filho) pela mistura com outros-brancos-indígenas-cobra. Pois no mito dá a entender que o Manchineri deseja se misturar-relacionar, como a mulher com a cobra. Essa relação entre branco-outro-cobra gera filho (consequência) que são frutos da mistura que não é mais totalmente Manchineri e não se pode mais dominar. Algo deles vai para o mundo do outro e eles ainda procuram algo que os faça manter-se firme ante as novas necessidades que encontram em seu caminho.

Nossos mitos são a forma que temos de entender o mundo. O branco tem a História, que coloca os fatos em uma linha do tempo, ligados por relações de causalidade e ruptura. Muitos opõem mito e História, colocando o primeiro no lugar da invenção e da mentira e a segunda no lugar da verdade e da ciência. A nosso ver, o problema sobre a veracidade dos mitos nos afasta das questões mais interessante: como construímos nossas narrativas, nossas explicações? Como continuarmos a criá-las, a transformá-las e a relacioná-las com a nossa realidade?

### **Referências**

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

# Os jaminawa na cidade de Rio Branco

Jefferson Saady

Constantemente e como parte do cotidiano urbano central da cidade de Rio Branco, mulheres indígenas estendem a mão na espera de receber algo dos transeuntes. Sentadas sob marquises e sobre calçadas podem ser vistas sempre acompanhadas por uma criança de colo ou, quando da ausência de um adulto, irmãos dividem pedaços de papelão sobre o chão sujo das calçadas pedindo qualquer ajuda que seja. Homens adultos não exercem essa atividade.

Estas pessoas são indígenas Jaminawa e moram na periferia da cidade em bairros como Montanhês, Vitória (região do São Francisco) e Preventório (região da Sobral). Vistos aos olhos de quem passa como ‘índios pedintes’ e ‘desprovidos’ de uma imagem romantizada sobre os habitantes da floresta amazônica, estes sujeitos encarnam (Calavia Sáez, 2006) as piores imagens do imaginário amazônico e de sua utópica história.

Esta utopia faz-se presente ao lermos jornais locais das décadas de 80 e 90, onde nos deparamos com imagens fabulosamente pensadas sobre o futuro destes sujeitos quando da chegada da FUNAI e seus projetos de subsistência para os Jaminawa e Manchineri. Negligenciados e abandonados, chegando à cidade, muitos Jaminawa, não retornaram aos seus antigos lares.

No início da movimentação jaminawa pelas cidades acreanas, especialmente Rio Branco, esses protagonizavam matérias de jornais como sujeitos perigosos, arredios, *deculturados* e miseráveis. O que não se lia era que isso vinha ocorrendo pela mão do *homem branco*, como relembra Sáez (2006) ao citar uma matéria do jornal Gazeta de Rio Branco de 17 de setembro de 1997 que informa que os Jaminawa estariam vivendo numa favela da capital acreana, e uma outra atribui aos “Jaminawá” uma série de ataques que “aterrorizam os habitantes de um remoto seringal”.

Sob a presença da miséria, do preconceito e dos estigmas construídos sobre a existência destes sujeitos no contexto urbano das cidades, reelabora-se cada vez mais a ideia de um Jaminawa *não indígena*, principalmente aos olhos do Estado.

A presença de populações indígenas nos grandes centros urbanos do Brasil e mesmo nas menores cidades tem aparecido como uma questão a ser explicada pela existência de políticas públicas que influenciam a ida de jovens às cidades para estudar e trabalhar, e também pela ausência de políticas públicas dentro das próprias comunidades, que possam garantir serviços de boa qualidade de educação e saúde assim como incentivos à produção.

Há décadas, nos diferentes contextos citadinos, seja em Rio Branco ou municípios como Assis Brasil, Brasília ou Sena Madureira, os Jaminawa resistem às consequências da marginalização, discriminação e à negligência de sua memória.

Busco aqui elucidar a atual situação sócio-espacial destes sujeitos na cidade de Rio Branco: onde e em quais bairros e áreas estão residindo; quantos são em números por indivíduo e famílias; que tipo de auxílios recebem do Estado; onde buscam atendimento médico e se têm acesso à educação; que atividades homens e mulheres exercem à subsistência; há quanto tempo moram ou estão na cidade e quais foram os contextos que influenciaram na mudança da aldeia à cidade de Rio Branco.

Todas as informações aqui produzidas foram originárias de observação em campo, assim como a consulta de documentação específica, como, por exemplo, antigas edições de jornais locais e relatórios técnicos produzidos há mais de dez anos, bem como conversas informais com homens e mulheres Jaminawa<sup>1</sup>.

## **A movimentação espacial dos Jaminawa**

Antes de serem chamados *Jaminawa*, estes formavam vários grupos como Sapanawa (gente da arara), Xixinawá (gente do quati), Sharanawá (gente povo bom) e outros. O nome Jaminawa foi dado pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI em 1975, para designar essa coletividade étnica do tronco linguístico Pano que habitavam as margens dos rios

---

1 Este capítulo é baseado no Relatório Técnico produzido por mim em setembro de 2014, sobre os indígenas Jaminawa na cidade de Rio Branco; teve apoio integral do Edital Pequenos Apoios da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour/Governo do Estado do Acre.

Tahuamano, Acre, Iaco, Chandless, Purus, Ucayali e alguns outros afluentes do Envira.

Desde a década de 1870, os caucheiros peruanos forçaram os diversos grupos que viviam na região desses rios a recuarem na medida em que avançavam com a exploração do caucho. Assim, o primeiro contato que os Jaminawa tiveram foi com os peruanos que os forçavam à extração de madeira e caucho (Saady, 2014. *apud* Calavia Sáez, 2006).

Com o início desse processo os Jaminawa começaram a realizar suas andanças para fugir do arremetimento pelos peruanos que os incitavam a entrar em conflitos com outros grupos locais em uma tentativa posterior de os dominarem e os forçar a trabalhar nos cauchais em troca de moradia e *proteção*. Passaram pelo Seringal Icuriã, depois em 1920 alguns Jaminawa alcançaram o Igarapé dos Patos, estabelecendo-se no Seringal Maloca de posse de Otávio Correia. Foi durante esse período que habitaram as cabeceiras e afluentes do Rio Acre que ficam sabendo, através dos Manchineri que haviam passado pelo Seringal Petrópolis no Rio Iaco, que *o patrão de lá era bom*.

Entre os anos de 1968 e 1975, os Jaminawa trabalharam sob as ordens de Canísio Brasil, no seringal Petrópolis, na derrubada de matas e criação de pastos para fazenda. No tempo em que serviram a Canísio Brasil, os Jaminawa contraíram diversas doenças, entre elas: gripe, sarampo e rubéola. Uma forte epidemia de sarampo fez o grupo dispersar-se depois da morte de boa parte da população. José Correia conta que destes, alguns foram para o Rio Chandless, outros para o Peru e a maioria para as cabeceiras do Rio Acre. Em 1975, quando da chegada da FUNAI, os primeiros Jaminawa que obtiveram algum tipo de auxílio após os períodos de espólio

nos seringais foram os que se encontravam na região do município de Assis Brasil, dando fim assim a integração à empresa seringalista (Saady, 2014 apud Calavia Sáez, 2006).

No ano seguinte, 1976, a FUNAI deu início ao processo de demarcação de terra dos Jaminawa e Manchineri. Somente em 1986 esta foi concluída, e em 1991 foi homologado processo.

Durante o período de demarcação da T.I. Mamodate os Jaminawa começaram a movimentar-se em direção às cidades, inicialmente Assis Brasil, Sena Madureira e Rio Branco. Estes apareciam quase que semanalmente nos jornais locais sobre títulos de matérias como “Índios da etnia Jaminawa vivem sob pontes da capital acreana” ou “Índios pedem socorro na capital” (O Rio Branco, 1981, 1988).

Após a demarcação da terra, o *Projeto Café* idealizado por membros da FUNAI foi a alternativa pensada para que os Jaminawa pudessem exercer alguma atividade de subsistência dentro da área demarcada, mas o projeto era inadequado e não teve êxito.

Outra alternativa pensada foi o cultivo de mandioca e a produção de farinha a ser comercializada nas regiões próximas a Sena Madureira e Assis Brasil, mas a navegação pelos rios Envira e Acre duravam em média 15 (quinze) dias em época de cheias, e o que era pago pela farinha mal custeava o preço do combustível usado.

Nesse mesmo momento delicado e de muitas frustrações para os Jaminawa, foi criado, em 1985, o Núcleo de Cultura Indígena – NCI. A União das Nações Indígenas - UNI fez com que o movimento indígena frente tomasse força no contexto nacional de retomada à democracia e avançasse diante de seus propósitos e reivindicações.

Com a ida de José Correia para trabalhar na coordenação da UNI, segundo ele, os Jaminawa começaram a espalhar-se novamente. Em uma conversa que teve com o primo Antonio Curama na aldeia São Lourenço, José Correia recebeu o convite para morar nas cabeceiras do Rio Acre, já que todos os projetos que tentavam executar no Rio Iaco falhavam. Ainda, com o surgimento de problemas internos, os Jaminawa que viviam em Sena Madureira decidiram retornar à Assis Brasil. Com o aumento deles naquela região, fez-se necessário a reivindicação por uma nova terra, junto com os Manchineri. Em 1992 foi declarada a T.I. Cabeceiras do Rio Acre.

### **Sob os estereótipos: os anos de 1980 e 1990**

Diversas são as matérias jornalísticas veiculadas em jornais locais e até de circulação nacional sobre a presença dos Jaminawa na cidade de Rio Branco no período entre os anos de 1980 e 1990.

A análise desses jornais ajudou na compreensão do contexto sócio-espacial em que se encontravam os Jaminawa naqueles anos, movimentando-se entre várias localidades e em busca de alternativas que solucionassem os seus novos problemas, como falta de alimentos, roupas, divergências internas entre algumas famílias, necessidades de demarcação de terra, entre outros.

Pesquisas (Sáez, 2006; Castela, 2011) mostram que uma marcante característica dos Jaminawa é o que chamam de *seminomadismo* ou *nomadismo*. Ela explicaria a dispersão de grupos jaminawa por diferentes lugares, juntamente com as forçosas mudanças de localidade por ordem dos padrões nos seringais.

Entretanto, existem outras causas das movimentações espaciais como quando famílias inteiras deixam determinado lugar por morte ou falecimento de um membro e não por necessidade material. Todos os objetos e coisas que pertenciam ao falecido são queimados, inclusive a própria moradia.

Também, a terra demarcada para eles não era um lugar conhecido por eles, mas um espaço escolhido à sujeição ao projeto expansionista brasileiro que trazia junto consigo a agropecuária e a extração de madeira ao Acre.

O jornal O Rio Branco no ano de 1988, levou à circulação inúmeros boletins acerca da presença de índios vivendo sob pontes na capital acreana, e sobre famílias que começavam a construir moradias em regiões periféricas da cidade como o bairro São Francisco. No fim da década de 1980 e início da década de 1990, começava a tomar visibilidade o *problema* dos índios que viviam em Rio Branco.

O jornal Página 20 (1999) traz matéria feita com antropólogo Jorge Souza que realizou levantamento sobre a situação dos Jaminawa relatando que para eles a cidade se tornou um importante centro de coleta de roupas, utensílios de cozinha, alimentos e dinheiro, uma consequência talvez do costume ao qual foram submetidos quando viviam nos seringais e fazendas.

É possível considerar que parte dos estereótipos criados sobre os Jaminawa são oriundos do poder de influência que os jornais locais exerciam na época. Mas também é real afirmar que o modo como operavam para garantir a sobrevivência, chegando a roubar nos roçados de “brancos” para não passarem fome, como mostra matéria no jornal Gazeta do Acre (1988) foi resultado da subordinação a qual a

FUNAI no Acre exerceu sobre estes sujeitos, negligenciando a legitimidade de seus direitos.

## **Quem são os jaminawa que vivem em Rio Branco?**

Parte das famílias que foram observadas durante a realização desta pesquisa em 2014 procedem dos contextos que foram narrados anteriormente.

Ao todo, foram observadas dez famílias residindo na cidade de Rio Branco. Porém, não é verdade afirmar que este é o número total de famílias jaminawa que residem na capital acreana, pois quando da visita aos bairros e localidades onde se encontram, tivemos a informação de que cada casa tem muitos moradores, o que nos leva a crer na possibilidade de existir mais de uma família nas moradias em que não conseguimos encontrar os responsáveis.

A maioria dos membros destas famílias são jovens e crianças. Os mais velhos, homens e mulheres, exercem a responsabilidade de manter o lar no que diz respeito à comida, roupas e dinheiro.

Os indígenas Jaminawa que conseguimos identificar vivendo em Rio Branco, estão dispersos por várias localidades da cidade. Das dez famílias que possuem residência própria, sete estão vivendo em áreas periféricas e bastante carentes de saneamento básico e tratamento de esgoto. Outras três famílias estão agora residindo na Cidade do Povo<sup>2</sup>, porém, todas são oriundas de bairros periféricos, Vitória e Preventório.

Como suscitado, quase todas as famílias jaminawa que residem em Rio Branco estão dispostos em bairros e áreas

---

2 Programa habitacional em parceria do Governo do Estado do Acre com o Governo Federal.

afastadas do centro da cidade, são eles: Vitória, Montanhês (Região do São Francisco), Preventório (Região da Sobral) e Cidade do Povo. As famílias dividem-se segundo o quadro 01:

| Bairro ou região | Número de famílias | Quantitativo de indivíduos |
|------------------|--------------------|----------------------------|
| Vitória          | 1                  | 6                          |
| Montanhês        | 1                  | 5                          |
| Preventório      | 5                  | 20                         |
| Cidade do Povo   | 3                  | 19 aproximadamente         |
| <b>Total</b>     | <b>10</b>          | <b>50</b>                  |

Referente às famílias dos bairros Vitória e Montanhês, estas são as que possivelmente estão há mais tempo fixadas no mesmo lugar, ou seja, desde a chegada ao município de Rio Branco residem no mesmo bairro.

Observamos nos bairros Vitória e Montanhês a pavimentação esburacada e falha das ruas, a justaposição das casas em barrancos e algumas vezes quase que às margens das vias de acesso, assim como a falta de limpeza de matagais e a predominância de famílias pobres configura uma zona periférica e desassistida de grandes investimentos na saúde e segurança.

Segundo relatos, é possível considerar que a família do bairro Vitória, que por sua vez tem uma matriarca na liderança do grupo, seja a mais antiga vivendo na cidade de Rio Branco, há pelo menos dez anos, se considerarmos também as matérias de jornais. Sua matriarca é bastante conhecida por outras famílias, o que a torna referência quanto a alguém com quem desejamos conversar sobre o modo de vida dos Jaminawa na cidade.

No bairro Preventório, em uma área de invasão às margens do Rio Acre, as moradias das famílias jaminawa estão dispostas por entre outras moradias construídas de forma irregular e sem água encanada, tratamento de esgoto e saneamento básico. Algumas das vezes interligadas por trapiches,

ou quando da ausência desses, o único meio de se chegar a uma dessas casas é passando por esgotos e córregos que conduzem restos de comida, fezes e urina até o rio.

Outros fatores a que estão expostas estas famílias no bairro Preventório é o alto índice de criminalidade e a falta de perspectiva quanto a investimentos públicos em infraestrutura. Sendo uma área de mata ciliar, é inviável a permanência destas famílias por muito tempo ali, devido às cheias do Rio Acre.

Uma diferença notável entre as moradias da região do São Francisco e Preventório é que as casas identificadas como sendo de famílias Jaminawa, nos bairros Vitória e Montanhês (região do São Francisco) são completamente fechadas, tendo divisões internas, janelas e portas. As casas observadas no Preventório, algumas são construídas sobre altos esteios, com telhado em única água, com apenas duas paredes rodeando os limites das moradias, não sendo completamente fechada, e sem divisões internas. Lá não há iluminação pública nas ruas nem policiamento, o que torna a área extremamente vulnerável a roubos, assaltos e outras formas de violência, como nos foi relatado. Os Jaminawa com que conversamos nos disseram que raramente mantêm vínculos amigáveis com outros jovens a não ser com quem seja de algum outro povo indígena.

A Cidade do Povo é um conjunto habitacional recente, com casas de alvenaria com dois quartos. Lá eles continuam sofrendo o preconceito que sofriam em seus antigos bairros por serem indígenas.

Alguns jovens com quem conversamos, nos contaram sobre a resistência aos Jaminawa que vivem nas aldeias, não havendo qualquer vontade de retornarem.

Isto é evidente quando perguntamos porque vieram à cidade. A primeira resposta é que estavam em busca de oportunidade de trabalho, emprego, algo que pudesse gerar formas de se conseguir roupa, mantimentos, utensílios, etc. Pois na aldeia só produzem para o consumo familiar e não para comercializar. Depois, temos a continuação, quando conseguem algum *serviço*, seja em carpintaria, alvenaria ou como vigilante, não voltam mais, pois trabalho como estes não é fácil de se encontrar. Disseram-nos também que as facilidades com que conseguem atendimento médico, consultas e medicamentos, assim como escolas para as crianças estudarem é bem maior do que nas aldeias.

As mulheres são as grandes responsáveis na aquisição de recursos para compra de alimento. Elas *pedem* dinheiro e roupas por diversos bairros da cidade e pelo centro.

No centro da cidade elas têm pontos fixos na Av. Brasil, próximo ao edifício da Oi, na Av. Getúlio Vargas em frente ao restaurante do Clube Rio Branco, na Rua Epaminondas Jácome em frente à Praça da Bandeira, na Rua Marechal Deodoro próximo ao banco Itaú e por fim no Calçadão da Benjamin Constant. As mulheres jaminawa sentam-se nas calçadas acompanhadas de suas crianças, ou quando não, sozinhas. Sobre pedaços de papelão estendem a mão. Pessoas dão desde cinquenta centavos a cinco reais, outras preferem colaborar comprando alguma comida de rua (salgados) e entregar, duvidando *que possam fazer mal-uso do dinheiro*.

Todas as mulheres que acompanhamos dizem ficar no centro da cidade somente até às 12 horas, ou *até o sol estiver bastante alto*, como dizem, indicando que já está na hora de voltar para casa e cuidar das tarefas como cozinhar e cuidar das crianças.

Foi comum em nossas conversas com estas mulheres a supressão de detalhes sobre a atividade que exercem e o que os outros membros do povo Jaminawa pensam sobre esta prática de pedir. Todas no início da pesquisa afirmaram não ser Jaminawa. Depois, com o desenrolar da pesquisa, alegaram que os próprios membros do povo que vivem nas aldeias pedem para elas não se identificarem. Imaginamos que esta seja uma forma de permanecerem vivendo na cidade sem que lidem diretamente com os estereótipos construídos sobre a identidade e cultura Jaminawa.

Ao mesmo tempo, também observamos que mulheres Jaminawa que vivem nas terras indígenas, quando estão na cidade para resolverem problemas referentes à documentação e perdas de bens nas cheias dos rios, buscam no centro de Rio Branco ajuda dos transeuntes para conseguir sobreviver durante a permanência na cidade. Hospedam-se na casa de parentes que já vivem em Rio Branco por até três meses, tempo suficiente para conseguirem utensílios para casa e retirar seus novos documentos.

Algumas famílias possuem relações com parentes em outras cidades, como por exemplo Brasília e Sena Madureira. A família do bairro Vitória ausenta-se sempre que possível de Rio Branco, chegando a passar pelo menos um mês inteiro no município de Brasília, visitando parentes e amigos de outras etnias. Uma família no bairro Preventório também realiza a mesma dinâmica, e, quando se deslocam até o município de Sena Madureira, retornam com grande quantidade de milho, farinha e mandioca produzidos por eles próprios.

Os Jaminawa residentes em Rio Branco e os que residem nas aldeias vivem uma relação ambígua. Se por um lado continuam se relacionando, como no caso de hospedar

os parentes na cidade, por outro, os da cidade dizem que os da aldeia os *discriminam* e *negam* por viverem na cidade.

Estimamos em nosso levantamento que em torno de 40 a 50 pessoas do povo Jaminawa estejam vivendo da cidade de Rio Branco, divididos em 11 indivíduos na região do São Francisco, 20 no Preventório e os demais na Cidade do Povo. Em sua grande maioria recebem benefícios como o Bolsa Família e aposentadoria. Buscam atendimento médico nos centros de saúde comuns, pois alegam ser discriminados por serem Jaminawa quanto dirigem-se à Casa de Saúde Indígena - CASAI. Seus filhos frequentam as escolas de ensino regular do município.

## **Da aldeia à cidade**

Explicar os fatores que levaram os Jaminawa a serem o povo mais conhecido e estigmatizado das cidades do Acre pelas suas rápidas mudanças e movimentações por entre as cidades e aldeias é uma tarefa que requer muita compreensão da complexidade dos inúmeros fatores envolvidos. O amplo mosaico de potencialidades em que se dispõem é decorrente da imensa troca que exerceram em seus processos históricos com os não-índios e o amplo contexto sócio espacial que construíram, além de suas características culturais próprias.

Uma situação que muito tem preocupado as lideranças do povo Jaminawa é a grande intimidação que sofrem por parte de capangas e fazendeiros das regiões onde estão suas terras. Um exemplo é a Aldeia São Paulino, localizada entre os municípios de Sena Madureira (AC) e Boca do Acre (AM), este território jaminawa é cercado por fazendas. Suas lideranças, como o Cacique Francisco Jaminawa, sofrem ameaças de morte para deixarem de viver naquela área. Também

lidam com as cheias do Rio Purus, que trazem doenças e perdas materiais.

Fatores como estes potencializam a migração dos Jaminawa às cidades, sobretudo para a sede do município de Sena Madureira e Rio Branco. Não foram raras as vezes em que conversamos com mulheres jaminawa no centro de Rio Branco e estas nos disseram que estavam ali para conseguir ajuda financeira enquanto retiravam seus novos documentos e compravam novos utensílios devido a cheia do Rio Purus. Também nos disseram que chegam a ficar entre dois a três meses na cidade juntando o que conseguem, para só então voltar à aldeia.

Das famílias que conseguimos identificar vivendo em Rio Branco, algumas começaram com a vinda de um único indivíduo, posteriormente uma rede de parentesco se forma com a vinda de outros ao longo dos anos. Algumas já estão na cidade há mais de dez anos, outras há pelo menos cinco anos.

Provenientes de áreas distintas, T.I. Cabeceiras do Rio Acre, T.I. Mamoadate, e cidades de Assis Brasil e Sena Madureira, estas famílias parecem agora ter estagnado o processo de migração, uma vez que alegam estar conseguindo sobreviver com o que conseguem na cidade de Rio Branco.

No caso das mulheres Jaminawa que exercem atividades como o pedir nas ruas, reflete sobre elas uma série de avaliações discriminatórias. Elas afirmam que sempre quando perguntadas a que povo pertencem, dizem ser *Kaxinawá* ou que não sabem, como forma de se defender do estereótipo da ligação entre os Jaminawa com a figura do *índio pedinte e sem-terra*.

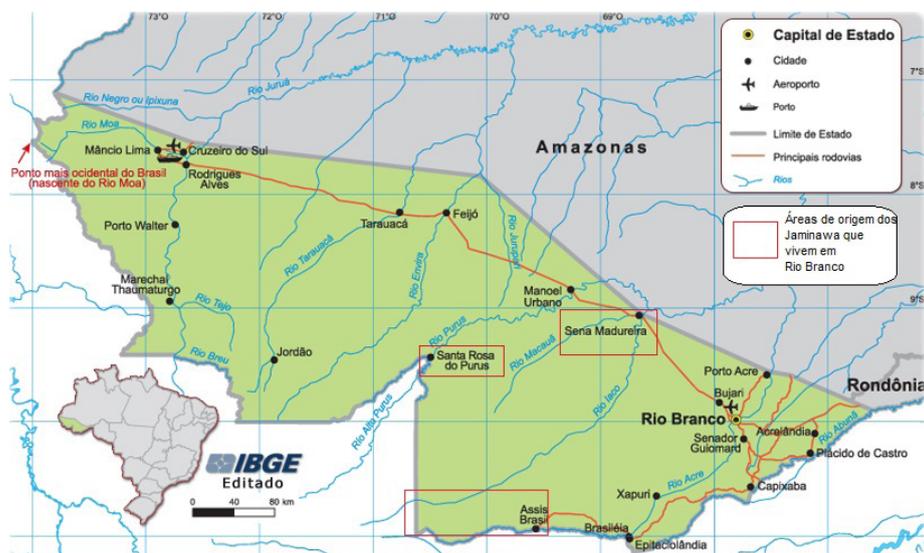


Figura 1: Atual mapa do Estado do Acre. As áreas em delimitação de cor vermelha revelam a origem geográfica das famílias jaminawa que vivem em Rio Branco.

Fonte: IBGE com alterações. 2014.

Ao mesmo tempo em que estão na cidade, os Jaminawa sofrem pressão por diversos lados para voltarem às terras que foram demarcadas para eles e os Manchineri, situação que nos leva a pensar porque este povo não integra de forma significativa as pautas das políticas indigenistas no Acre, sobretudo por serem notáveis em seu próprio cotidiano urbano, não só em Rio Branco, mas em diversas cidades do Estado.

É interessante deslocar o pensamento forjado pelos jornais, governo e sociedade, e vemos que quem é a população recente em Rio Branco são os chamados brancos, que ocupam esta região há pouco mais de um século. Possivelmente, os antepassados nômades dos Jaminawa já andavam por aqui há centenas de anos atrás. Também nunca foi de estranhamento ou rejeição o fato de muitos indígenas terem trabalhado (e

ainda trabalharemos) na construção da cidade. Estes, chamados *mansos*, são indígenas bem quistos, pois são explorados pelos brancos. Os *brabos*, os que relutam em se adaptar, como muitas famílias jaminawa, que *sujam* a cidade expondo a miséria e a violência a que são submetidos, eles e muitos outros povos indígenas, esses são indesejáveis.

São negados também como indígenas, há muitos questionamentos acerca de sua identidade. Dizem que índio na cidade não é mais índio e que não existe ‘índios-urbanos’. Em Rio Branco, como em todo país ainda se reifica a ideia de que o índio brasileiro é aquele que vive dentro das florestas. Além disso, desconhecem a diversidade de etnias, pensando que todos compartilham de uma mesma cultura (Collet; Paladino; Russo, 2014). É grande o número de pessoas que desconhecem a etnia, o povo ou a origem de determinado grupo que viva perto de si na periferia das cidades ou daquelas mulheres jaminawa que pedem no centro de Rio Branco, que são chamadas somente de *índias*.

Foi bastante comum em nossas visitas de identificação das famílias jaminawa em Rio Branco os momentos em que era preciso perguntar pelos “índios” pois os Jaminawa muitas vezes não são conhecidos por seu etnônimo específico. Quando das visitas na região do São Francisco, a busca por referências era sempre baseada na figura do “índio” e não dos Jaminawa. O mesmo quando da busca pelas famílias na região da Sobral, que só depois entendemos que os *Caboco* que falavam eram os Jaminawa.

Se por um lado as mulheres jaminawa usam do etnônimo *Kaxinawá* para esconderem a identidade Jaminawa, de outro, os não-índios utilizam dos termos “índio” e “caboco” para referenciar os grupos indígenas que vivem na cidade

e assim exercem automaticamente o cerceamento de sua identidade e seus direitos.

É admirável as formas de afirmação desses sujeitos, de se realocarem, reinventarem, refazerem a própria sociabilidade e demonstrarem que podem viver na cidade como Jaminawa. Talvez isso é que seja tão insuportável para a maioria da população.

Se para a maioria, a complexidade que é o modo de vida dos Jaminawa se apresenta como um embaralhado de sujeitos que perderam sua identidade e referenciais culturais na tentativa contínua de se reencontrarem perante o contexto urbano, os Jaminawa rompem com essa a perspectiva colonizadora e opressora, e se fazem presentes, visíveis, e perseverantes em sua diferença.

## Referências

- ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- ARRUDA, Rinaldo. *Fronteiras e identidades: os Manchineri e os Jaminawa na tríplice fronteira Brasil-Bolívia-Peru*. Soc. E Cult., v. 13, n. 1, p. 25-37, jan./jun. 2010.
- COLLET, Célia.; PALADINO, Mariana.; RUSSO, Kelly. *Quebrando Preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas*. Rio de Janeiro, LACED, 2014.
- PADILHA, Rosenilda. *Entre o Português e o Jaminawa: O bilinguismo e o ensino da língua oficial*. Dissertação de Mestrado – Fundação Universidade Federal de Roraima – UNIR, Guajará-Mirim, 2013.
- SAADY, Jefferson. *“A gente bebe em qualquer lugar, a gente é Jaminawa!” A Ritualização da bebida alcoólica entre os Jaminawa*. Monografia (Graduação) – Universidade Federal do Acre, 2014. 83p.
- SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

## Artigos em Jornais

CARVALHO, P. Jaminawa. A agonia de um heroico povo que perdeu a identidade. *Jornal A Tribuna*, Rio Branco, p 6D, 25, janeiro, 2001. Arquivo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Rio Branco – Acre.

Índio quer terra na terra. *Jornal Varadouro*, Rio Branco, junho, julho, 1981. Arquivo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Rio Branco – Acre.

Índios estão ameaçando deixar reserva no Acre. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11, novembro, 1981. Arquivo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Rio Branco – Acre.

Líder Jaminawa e Oswaldo falam aos vereadores. *Folha do Acre*, Rio Branco, 08 de junho de 1983. Arquivo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Rio Branco – Acre.

SILVA, José Correia da. O Povo muda. *O Rio Branco*, Rio Branco, 21, janeiro, 1988. Arquivo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Rio Branco – Acre.

## Relatórios Técnicos

FERREIRA, Fátima. *Levantamento da situação atual dos índios Jaminawa*. Rio Branco: Editora Fundação Elias Mansour.2001. Relatório de Levantamento.

FUNAI/ERA-Rio Branco. *Relatório de viagem: assentamento dos índios Jaminawa no Alto Rio Caeté*.Rio Branco, 1997. Relatório de Inspeção apud SALES SOUZA, Jorge Bruno. *Relatório do levantamento antropológico acerca da situação de mendicância de indígenas da etnia Jaminawa*. Rio Branco: Ministério Público Federal, 1999. Laudo Técnico.

SEVERINO DA SILVA MANCHINERY, Gerson. *Relatório de Viagem a Terra Indígena Mamoadate e Jaminawa do Guajará no Período de 04/09/2012 à 12/09/2012*. Rio Branco: Ministério da Justiça – Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Coordenação Regional de Rio Branco/AC – CRRB, 2012. Relatório de inspeção.

## Pesquisa na internet

AC – Enchente do Purus na Aldeia São Paulino, em Sena Madureira, atinge Povo Jaminawa – <http://racismoambiental.net.br/2014/02/>

ac-enchente-do-purus-na-aldeia-sao-paulino-em-sena-madureira-atinge-povo-jaminawa/ - Acesso em outubro de 2014.

Jaminawa da Aldeia São Paolino voltam a sofrer ameaças – <http://lindomarpadilha.blogspot.com.br/2014/09/jaminawa-da-aldeia-sao-paolino-voltam.html> - Acesso em outubro de 2014.

MPF/AM: Justiça determina retirada de invasores de território da etnia Jaminawa – <http://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/100205835/mpf-am-justica-determina-retirada-de-invasores-de-territorio-da-etnia-jaminawa> - Acesso em outubro de 2014.

# **As belas palavras-alma ante o dizer falacioso**

Miguel Silva

Colocar no debate, porque necessário: outras realidades, outros raciocínios e ações, o pensamento legítimo dos sem nome, dos ninguéns, os quais o discurso hegemônico tenta negar através do dizer de meias verdades, eis pois o grito estrídulo, daqueles que já foram definidos como “ sem fé, sem lei, sem rei e canibal”. Aos quais se impõe como uma das formas de luta, de fortalecimento e reinvenção das identidades das populações tradicionais indígenas, uma arma de enfrentamento e resistência contra o avanço das degradantes e desiguais estruturas que o Estado-nação engendra, através de um espaço de combate árido e que pretende, por meio da negação, sepultar com uma pá de cal, o peso de toda uma carga revolucionária. A unicidade deste grito que já toma forma, e materializado já se levanta e põe-se a caminho, rompendo as amarras da dominação imposta, restabelecendo, assim, as au-

tonomias subjugadas, as liberdades vigiadas, as esperanças banidas, e o direito de viver próprio de cada povo originário nos seus espaços ancestrais, com seus usos e costumes históricos.

Denunciar como hecatombes, os sistemáticos genocídios e massacres cometidos contra os povos ancestrais. Assassínatos não apenas de indivíduos, mas de culturas inteiras, de memórias. A apropriação das linguagens próprias ao universo não-indígena apontam para a evidência do conflito: de um lado a tendência à cristalização do pensamento e a homogeneização das múltiplas e diversas formas de manifestações culturais, de outro lado, os indígenas se abrem não apenas para o testemunho e denúncia do jugo, da pilhagem e da dominação, mas para a rebelião contra a imposição do esquecimento. Nega a negação da memória, delata a disposição à crônica justaposta, ao adjetivo negativo inconcluso, ao parágrafo oblíquo que oculta a magnitude do desastre sofrido por milhões e milhões de latino-americanos durante séculos e que tange a névoa escura que pretende tudo esconder, mostrando apenas o que é falso. Necessário se faz evidenciar as ânsias libertárias deste grito, que ecoa já a quatro-cantos, para que este registro não seja apenas o lamento que ecoa do fundo da memória de cinco séculos de assassinatos constantes, feito os tique-taques dos segundos, que teimosamente marcam este tempo que nunca passa, nunca amaina e nem fenece. Que esta intervenção não seja vazia dos elementos constitutivos das culturas ancestrais herdadas da névoa mais última-primeira, as quais a sanha megalomaniaca dos invasores, aqui desembarcada com as naus euro-ocidentais, teima em cravar suas garras de gárgula. As histórias, que o discurso colonizador vulgariza com a denominação de “mito”, porque vivas, insurgem-se como signo de resistência, em cada reunião ao pé do fogo de chão e em cada sonho nas noites mal dormidas dos

autóctones, dando conta de um tempo, mais antigo que o próprio tempo, quando a onomatopeia era contumaz, antes que a mãe terra, que o vento, que a água, que os irmãos pássaros, o irmão jaguar, o jabuti, dentre todas e todos, deixassem de falar com as gentes homens, com o propósito de exemplificar o valor das palavras, as formas do não, a negação pelo desuso das palavras e a força da revolta que o silêncio faz com que germine e floresça. Eis, a insinuação do princípio do veneno que há de combater o próprio veneno, que após imunizar os povos originários, abrirão os caminhos para o restabelecimento das relações similitudinárias, onde a autodeterminação é o pressuposto primário dos liames harmônicos entre todos os entes da *Yvy Marã Ey* (Terra Sem Mal), e a possibilidade para que retornem ao que outrora eram os encantos dos cantos inspirados e que o conquistador transformou em vagidos dissonantes.

Os levantes dos povos indígenas, na atualidade, evidenciam que o círculo do tempo está fechando-se em si mesmo, feito a *m'boy tenondé* (a jiboia ancestral), que delimita o espaço tragando a própria cauda, de onde se depreende que ante a impossibilidade das “belas palavras-alma”, a inevitabilidade do conflito e outras formas de luta já é chegada. Desde os Povos Chiapanecas, da Floresta Lacadoña , até o Povo Mapuche, do extremo sul do continente insurgem-se revestidos de resistências sedimentadas em outras exigências, não só aquelas que buscavam o reconhecimento cultural, o direito ao território, ou outras conquistas pontuais, porém a ampla, geral e irrestrita autonomia de gerir o devir de sua existência de acordo com as suas culturas ancestrais, bem como a autodeterminação, enquanto protagonistas, de “su buen vivir” segundo as suas concepções estéticas e históricas.

Nestes levantes, afloram as vozes tantas vezes ne-

gadas, encapsuladas pelos gemidos da dor e do medo-pânico, que ora uníssonas agigantam-se, feito o som do trovão criador, também trazem notícias, que as plumagens do peito do colibri, a leveza da folha que farfalha ao vento, a ternura da ode dos sapos e da sinfonia dos grilos em noite iluminada por jacy-tatá (estrelas), foram guardadas para serem reutilizadas em momento oportuno, já que as “palavras-almas” estando em “pé-de-guerra”, assumem novamente a condição de jaguar, e que estes esturros estão carregados de ferocidade; e aqueles que anteriormente foram tachados de canibais e cruéis, agora utilizam-se temporariamente das assonâncias, as paronomásias, as intrigas e o dizer enganoso dos *Juruá* (euro-descendentes. Atualmente para os M’bya, possui dois significados: “boca peluda” ou “da boca pra fora” em referência ao pouco valor, que estes outros conferem às próprias palavras), para que sirvam de repasto à sua renúncia “antropofágica”.

### **Povo brasileiro: os artifícios retóricos da dominação através do estado**

A ideia de “povo brasileiro” é uma construção forjada de um discurso falacioso, que tenta embusteiradamente transmitir um sentimento homogeneizante em torno do “amor pátrio”, onde gentes seriam livres e que de forma espontânea, pacífica, ordenada e igualitária, aglutinam e fundem as suas três “raças” constitutivas, sendo: os “brancos” investidos da “superioridade”, porque oriundos da Europa, onde “florescia o expoente máximo que uma civilização poderia alcançar” e, ainda, ungidos pela “racionalidade” do seu “Deus”, aportaram com o catecismo nas mãos, já que as espadas, os arcabuzes e os canhões da barbárie assassina desembarcariam concomitantemente, impondo o seu idioma, sua cultura, seus heróis, seus “valores” subjetivos éticos e morais. Movidos, ain-

da, pelo desejo de (des) envolver esta terra “inculta e ignóbil”, utilizaram-se de 15 milhões de homens, mulheres e crianças trazidas nos navios negreiros de todos os recantos da África e ainda os nativos que deveriam ultrapassar os 35 milhões de indivíduos, entretanto se os negros e os gentios, ambos não possuíam alma, ambos poderiam ser e foram escravizados, torturados, submetidos as mais cruéis sevícias, abatidos, sob qualquer pretexto, às dezenas de milhões. Se suas mulheres, se suas mães e se suas filhas foram estupradas, vilipendiadas, isso já é uma outra história a qual todos devem superar e esquecer, pois assim quer e ordena a pátria travestida de Estado. Para que irmanados possam constituir o Estado brasileiro que a todos abriga de maneira “igualitária e fraterna”, a “Pátria soberana”, que a cada grito de gol, e a cada subida em algum pódio de “competição” esportiva, não representa só a vitória sobre o outro, o estrangeiro, o inimigo comum batido, mas a superação de todas as diferenças e de todos os conflitos entre as classes sociais, é a oportunidade democrática da plebe explorada de gritar junto com a elite exploradora.

A nacionalidade é um artifício retórico utilizado ideologicamente pelo Estado, que através da dualidade tenta reforçar a submissão dos explorados do capitalismo:

Sob a forma política que os constitui como sujeitos de direito, os indivíduos se revelam desnudados de sua atomicidade. Uns são capitalistas e exploram, a maioria é trabalhadora e é explorada. A ideologia da nação constrói um espaço simbólico de amálgama por sobre classes. Assim, antes de ser burguês ou proletário, o indivíduo vislumbra pertencer a uma nação. A forma política estatal busca se duplicar como nação como meio de constituir uma unidade social para além das classes (Mascaro, 1976:79).

O Estado, embora se apresente como o guardião que proporciona a ordem e a segurança aos seus cidadãos, embusteiradamente reserva para si o monopólio da violência, através dos seus aparelhos coercitivos, contudo o grande passo do Estado tecnoburocrático rumo à dominação foi a “invenção” da bipartição em Estado/nação.

Ainda que, ora aqui ora mais além, dentre os *karai*, ergam-se vozes dissonantes, a denunciar a ignomínia da dominação que caracteriza essencialmente o Estado, fazem moucos os seus ouvidos, daqueles que se locupletam com a exploração de seus semelhantes, bem como daqueles que acostumados com os grilhões que lhe mantêm cativos, combatem aos que querem libertá-los, e tratam logo na desqualificação do dizer dissonante, taxando-os de “vã-filosofia”, “coisas de visionários” ou “loucos”, ou ainda os usam apenas como demonstração de sapiência para enfeitar suas conversas vazias nos botequins onde embebedam as suas inércias. Eis, pois, uma, dentre tantas destas denúncias e chamamentos:

Em algum lugar há ainda povos e rebanhos, mas não entre nós, meus irmãos: aqui há Estados. Estado? O que é isso? Pois bem! Agora abri-me vossos ouvidos, pois agora vos direi minha palavra sobre a morte dos povos. Estado chama-se o mais frio de todos os monstros frios. Friamente, também, ele mente; e essa mentira rasteja de sua boca: ‘Eu, o Estado, sou o Povo’. É mentira! Criadores foram os que criaram os povos e suspenderam uma crença e um amor sobre eles: Assim serviam à vida. Aniquiladores são os que armam ciladas para muitos e as chamam de Estado: suspendem uma espada de cem apetites sobre eles. Onde ainda há povo, ali o povo não entende o Estado e o odeia como um mau-olhado e um pecado contra os costumes e as leis (Nietzsche, 1962:66).

Urge, então que se posicione, se denuncie e se combata este verdadeiro escândalo que se abate sobre a humanidade, que através desta força regressiva chamada Estado, que traz embutida em seu âmago a sua natureza perniciososa, travestida em nacionalismos, e em tantas outras formas e técnicas de governo.

### **Raça e etnia: os outros nomes do racismo**

O Conceito de raça em sua essencialidade, mesmo na atualidade, fundamenta-se ainda em parâmetros biológicos que enganosamente trazem implícito *que estas diferenças determinam traços de comportamento*; segundo consta no dicionário da língua portuguesa, no verbete relativo à raça:

1. Conjunto de indivíduos cujos caracteres somáticos, tais como a cor da pele, a conformação do crânio e do rosto, o tipo de cabelo, etc., são semelhantes e transmitem-se por hereditariedade, embora variem de indivíduo para indivíduo. 2. O conjunto dos ascendentes e descendentes de família, uma tribo ou um povo, que se origina de um tronco comum. 3. Ascendência, origem, estirpe, casta. 4. Descendência, progênie, geração. 5. O conjunto de indivíduos com origem étnica, linguística ou social comum (Holanda, 1990:1180).

No afã de justificar a sua superioridade à dita “raça” branca não necessita mais utilizar-se dos conceitos inseridos na definição de “raça” baseada em preceitos biológicos, pois criou e passou a utilizar a palavra “Etnia”, que em síntese quer dizer a mesma coisa, porém seu uso torna-se mais palatável, portanto “politicamente correto”, contudo incorpora-se como mais uma forma para designar a mesma coisa, ou outra maneira de “pelar o macaco”, mas com a mesma magnitude, sendo que os macacos nesta história são sempre os mesmos.

Não há, portanto, como pensar os povos autóctones de um modo geral, sem partir da perspectiva da resistência; resistência a esse sistema que nos nega quando nos exclui e não nos aceita e quer; resistência a este Estado da dominação e ao seu grande mentor e mantenedor, do qual com sua estrutura, o “capital” de reproduz e se amplia; recusemo-nos a deixar de resistir! Pois enquanto vivos havemos de continuar, assim, como não desejam os donos e os lacaios do poder. Juntemos, então: nossas mãos, corpos, corações e palavras-almas, para que nossos gritos, ora estrídulos, digam da nossa insatisfação, e que ela não cessará até que a nossa emancipação seja finalmente conquistada, não importando a via, junte-se aí a secessão, a qual para nós nada diz.

Evidencie-se, contudo que não estancaremos, não retroagiremos, não capitularemos, não negociaremos, pois aprendemos a juntar nossos sonhos a outros sonhos, e a reunir de cada dor, de cada lágrima caída, forças para lutar, permanecer e resistir, pois não mais haveremos de morrer pacificamente.

## Referências

CHÂTELET, François, PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *As Concepções Políticas do Século XX – História do pensamento político*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

HOLANDA, Aurélio Buarque. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Fronteira.

MASCARO, Alisson Leandro. *Estado e Forma Política*. 1 Ed. São Paulo. Boitempo Editorial, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*, 3ª edição, São Paulo: Publicações Brasil, 1950.

SILVA, Daniel. *As Armadilhas do Consenso: O mito do Estado Protetor e a Servidão Repensada*. 2008. 180 p. Monografia (Habilitação em Ciência Política). Universidade Federal do Acre. Rio Branco, 2008.

