

Aline Andréia Nicolli
Organizadora



ESTABELECENDO CONEXÕES

saberes e culturas dos povos indígenas na Universidade



Edufac

Apoio Financeiro

Programa de Educação Tutorial/SESu/MEC



Aline Andréia Nicolli
Organizadora



ESTABELECENDO CONEXÕES

saberes e culturas dos povos indígenas na Universidade





Estabelecendo conexões: saberes e culturas dos povos indígenas na Universidade

Aline Andréia Nicolli (org.)

ISBN 978-65-88975-99-2 • Feito Depósito Legal

Copyright© Edufac 2024

Editora da Universidade Federal do Acre (Edufac)

Rod. BR 364, Km 04 • Distrito Industrial
69920-900 • Rio Branco • Acre // edufac@ufac.br

Editora Afiliada



**Associação Brasileira
das Editoras Universitárias**

Diretor da Edufac

Gilberto Mendes da Silveira Lobo

Coordenadora Geral da Edufac

Ângela Maria Poças

Conselho Editorial (Consedufac)

Adcleides Araújo da Silva, Adelice dos Santos Souza, André Ricardo Maia da Costa de Faro, Ângela Maria dos Santos Rufino, Ângela Maria Poças (vice-presidente), Alexandra Pinheiro Cavalcante Costa, Carlos Eduardo Garção de Carvalho, Claudia Vanessa Bergamini, Délcio Dias Marques, Francisco Aquinei Timóteo Queirós, Francisco Naildo Cardoso Leitão, Gilberto Mendes da Silveira Lobo (presidente), Jáder Vanderlei Muniz de Souza, José Roberto de Lima Murad, Maria Cristina de Souza, Sheila Maria Palza Silva, Valtemir Evangelista de Souza, Vinicius Silva Lemos

Coordenadora Comercial • Serviços de Editoração • Revisão Textual

Ormifran Pessoa Cavalcante

Logo do PET Indígena

Glauco Capper/Ufac

Imagens da Capa

<https://www.petcomunidadesindigenasufac.org/>

Arte da Capa e Projeto Gráfico (Designer)

Rogério da Silva Correia

Universidade Federal do Acre
Biblioteca Central

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E79e Estabelecendo conexões: saberes e culturas dos povos indígenas na Universidade [Recurso Eletrônico] / Aline Andréia Nicolli organizadora – Rio Branco: Edufac, 2024.
80 p.

ISBN: 978-65-88975-99-2
Vários autores.
Inclui bibliografia.

1. Cultura indígena - Amazônia. 2. Indígenas da América do Sul - Brasil. 3. Índios - Identidade étnica - Amazônia. I. Nicolli, Aline Andréia (Org.). II. PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas. III. Título.

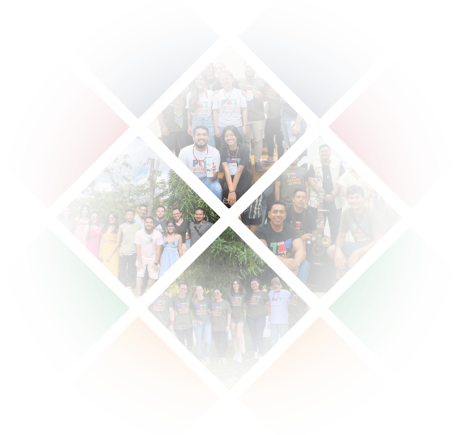
CDD: 980.41

Bibliotecária: Alanna Santos Figueiredo - CRB 11º/1003

Estabelecendo conexões: saberes e culturas dos povos indígenas na Universidade

Aline Andréia Nicolli
(Organizadora)

Compõem este livro seis textos produzidos pelas petianas e petianos do Grupo, que relatam as atividades que se propuseram a fazer, nos meses de novembro e dezembro de 2022 e janeiro de 2023, em 12 encontros desenvolvidos no âmbito de uma ação pautada no princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, no âmbito do curso de extensão, intitulado Uma Imersão Multidisciplinar na História e na Cultura dos Povos Indígenas no Contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina. A intenção desta publicação é garantir às leitoras e leitores que todos os nossos esforços são eivados de um único objetivo: promover reflexões sobre o fato de não existir uma “cara de índio”, mas sim uma identidade, que torna cada indígena pertencente a um povo (Kambebe, 2017 – esta sinopse é uma adaptação a partir do texto de apresentação desta obra).



SUMÁRIO

Conversa inicial	9
Aline Andréia Nicolli	
Capítulo I	
Cultura em movimento: festivais indígenas e etnoturismo	11
Wuriu Costa Silva Manchineri Wanderson Rodrigues Domingos Kaxinawá Angela Nunes Silva Manchineri	
Capítulo II	
Panorama da literatura indígena no Brasil.....	19
Clécio Ferreira Nunes Huni Kuin Quéren Souza de Castro Manchineri	
Capítulo III	
Lutas e movimentos dos povos indígenas no Brasil contemporâneo – Parte 1	31
Elcio Severino da Silva Filho Manchineri Ruwi Costa Silva Manchineri Francisco Batista da Silva Manchineri	
Capítulo IV	
Lutas e movimentos dos povos indígenas e educação – Parte 2.....	46
Elcio Severino da Silva Filho Manchineri Francisco Batista da Silva Manchineri	
Capítulo V	
Povos indígenas e a psicologia do bem viver.....	53
Ketlen Lima de Souza Apurinã José Ruy do Nascimento Etcandiné Xokó	
Capítulo VI	
Saberes e Culturas dos Povos Indígenas do Acre: algumas reflexões a partir de experiências Huni Kuin e Apurinã	65
Alvaro Ferreira de Moura Apurinã, Ernizia Borges Sereno Kaxinawá Paulo Henrique Apurinã	
Sobre as Autoras e os Autores	75
Sobre a organizadora	79



CONVERSA INICIAL

Tomamos a liberdade de apresentar às nossas leitoras e leitores, o Programa de Educação Tutorial (PET). Este foi criado em 1979 no âmbito de um conjunto de iniciativas de fortalecimento do Ensino Superior, com denominação inicial de Programa Especial de Treinamento. Assim, até 1999, esteve submetido à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), passando depois para o Ministério da Educação.

Em 2005, após a publicação de outros dispositivos legais (Lei nº 11.180/2005, posteriormente regulamentada pelas Portarias nº 3.385/2005, nº 1.632/2006 e nº 1.046/2007 e a Portaria nº 976, de 2010), ocorrem significativos ajustes no Programa, com o intuito de lhe imprimir um caráter mais institucional e dinamizador. Atualmente, o PET, segundo dados disponibilizados pelo Sistema de Gestão do PET (SigPet, 2023), possui 839 Grupos ativos no Brasil. Destes, 53 estão em IES localizadas na região Norte, sendo 9 na Universidade Federal do Acre.

O Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas, responsável pela publicação da presente obra, surgiu então, na Universidade Federal do Acre (Ufac), em 2010. Nos seus 14 anos de existência tem investido no desenvolvimento de diferentes ações e/ou atividades de ensino, pesquisa e extensão, de forma que suas produções possam ser disponibilizadas à comunidade.

Assim sendo, compõem este *e-Book* seis textos produzidos pelas petianas e petianos do Grupo, que relatam as atividades que se propuseram a fazer, nos meses de novembro e dezembro de 2022 e janeiro de 2023, em 12 encontros desenvolvidos no âmbito de uma ação pautada no princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, no âmbito do curso de extensão, intitulado Uma Imersão Multidisciplinar na História e na Cultura dos Povos Indígenas no Contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina.

Sendo assim, no Capítulo I, sobre *Cultura em movimento: festivais indígenas e etnoturismo*, expomos aspectos da cultura indígena no Acre, com foco específico nos principais festivais realizados e suas implicações para o etnoturismo nas aldeias.

O Capítulo II apresenta saberes para delinear um *Panorama da literatura indígena no Brasil*. Nos Capítulos III e IV problematizamos os saberes referentes às *Lutas e aos movimentos dos povos indígenas no Brasil*.

No Capítulo V abordamos a *Psicologia do bem viver* e, por fim, no Capítulo VI estão elementos que caracterizam os *Saberes e as culturas de povos indígenas*, mais especificamente, dos povos Huni Kuin, encontrados no estado do Acre, e Apurinã, do Sul do Amazonas.

Finalizamos garantindo às leitoras e leitores que todos os nossos esforços são eivados de um único objetivo: promover reflexões sobre o fato de não existir uma “cara de índio”, mas sim uma identidade, que torna cada indígena pertencente a um povo (Kambeba, 2017).

Rio Branco, Acre, agosto de 2024.

Aline Andréia Nicolli
Tutora

CAPÍTULO I

Cultura em movimento: festivais indígenas e etnoturismo

Wuriu Costa Silva Manchineri
Wanderson Rodrigues Domingos Kaxinawá
Angela Nunes Silva Manchinery

Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos.

(Krenak, 2019)

Introdução

Este texto apresenta o relato de uma experiência desenvolvida com base nos princípios da indissociabilidade entre as atividades de ensino, pesquisa e extensão que pautam o Programa de Educação Tutorial (PET) e, mais especificamente, as ações do Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas, da Universidade Federal do Acre (Ufac). A ação à qual nos referimos caracterizou-se como um curso de extensão, intitulado *Uma imersão multidisciplinar na história e na cultura dos povos indígenas no contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina* que foi desenvolvido ao longo dos meses de novembro, dezembro de 2022 e janeiro de 2023, em 12 encontros, em parceria com representantes do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas, Ufac. Um dos encontros abordou questões sobre os muitos eventos que estão sendo realizados, especialmente, nas regiões do Vale do Juruá e Tarauacá/Envira. Diante do exposto, buscamos problematizar com quem participou do nosso Encontro, aspectos sobre as seguintes questões: principais festivais indígenas realizados no estado do Acre; a representatividade dos festivais indígenas; e como eles podem alterar a dinâmica econômica nas comunidades indígenas.

Assim, inicialmente, destacamos que os festivais indígenas acreanos desempenham um papel crucial na preservação e promoção da cultura, tradições e identidade dos povos indígenas da região. Esses festivais oferecem uma oportunidade única para as comunidades indígenas compartilharem seus conhecimentos, expressões artísticas, rituais, música, dança, culinária e artesanato com o público em geral.

Uma das principais importâncias dos festivais indígenas acreanos é o reconhecimento e a intensificação da dessemelhança cultural entre cada povo. O Acre abriga uma rica nação de povos indígenas, os Ashaninka, Huni Kuin (Kaxinawá), Yawanawá, Manchineri, entre outros. Cada agrupamento possui sua própria língua, costumes, crenças e práticas tradicionais, e os festivais oferecem uma possibilidade de rompimento de preconceito e de reconhecimento das diferenças, uma vez que se caracterizam como espaços de interações munidas de muito respeito e reconhecimento mútuo.

Além disso, os festivais indígenas contribuem para a salvaguarda das tradições ancestrais. Muitas dessas comunidades enfrentam desafios como o contato com os não indígenas, a perda de terras e recursos naturais, o constrangimento cultural e a assimilação de saberes não indígenas. Os festivais proporcionam momentos de isolamento, distanciamento, por meio dos quais os indígenas podem assegurar vivamente o plantio, inspirar conhecimentos tradicionais às gerações mais jovens e ressignificar o sentido de equivalência e pertencimento.

Por outro lado, esses eventos também têm sido um impulso importante para o turismo cultural, pois atraem visitantes de diferentes partes do Brasil e mesmo do exterior, interessados em ver a cultura originária e participar de atividades, como oficinas de artesanato, danças tradicionais, cerimônias e rituais. Isso gera oportunidades de concepção de renda para as comunidades indígenas, incentivando o negócio de produtos artesanais e a ampliação de atividades turísticas sustentáveis.

Outra contribuição importante é a informação e o provimento do respeito pelos direitos dos povos indígenas. Os festivais indígenas servem como uma vitrine para conhecer a disputa dessas comunidades para o resguardo de seus territórios, a salvaguarda ambiental e dos direitos humanos. É uma oportunidade de chamar a atenção para as questões indígenas, lutar contra estereótipos e precon-

ceitos, e de promover o reconhecimento da dessemelhança cultural e buscar um contato mais respeitoso.

Dito de outra forma, os festivais indígenas acreanos são de extrema importância para a conservação da cultura, fortalecimento das identidades, o provimento da diversidade, a geração de renda e o conhecimento sobre os direitos indígenas. Esses eventos desempenham uma função primária na edificação de um universo mais inclusivo, em que o lugar, as vozes e os valores dos povos indígenas sejam reconhecidos, respeitados e valorizados.

Em síntese, de um lado, a economia, de acordo com Gualberto (2016), pode ser definida como o conjunto de atividades desenvolvidas pelo homem visando à produção, distribuição e consumo de bens e serviços necessários à sobrevivência e à qualidade de vida. Por outro lado, quando falamos em economia dos povos indígenas, naturalmente ela pode ser caracterizada como sendo a necessidade de suprir a subsistência da comunidade, o que remete à ideia de que as atividades econômicas dentro dos territórios indígenas são desenvolvidas apenas com intuito de suprir a necessidade daquele determinado povo.

No estado do Acre, uma das principais atividades que resultam em ganho pecuniário às populações indígenas, são os festivais que, conjugados com o turismo, numa abordagem do etnoturismo, garantem o desenvolvimento econômico nos Territórios Indígenas.

Desde 2016, o Acre avança na promoção de festivais indígenas, de forma a conservar a tradição dos povos originários, sua cultura, espiritualidade e as expressões das etnias, momentos em que também buscam se (re)organizar economicamente.

Por fim, ressaltamos que o presente texto está estruturado de forma a apresentar ao leitor, mesmo que de forma breve, aspectos sobre economia de maneira geral, e economia indígena, bem como sobre os festivais indígenas realizados no estado do Acre e suas perspectivas culturais, históricas e econômicas.

Alguns aspectos teóricos

No Acre, existem 34 Terras Indígenas (TIs) reconhecidas pelo governo federal e distribuídas em 11 dos 22 municípios acreanos. Muitas delas recebem tu-

ristas, especialmente quando há realização dos festivais. Por isso, apresentaremos alguns desses festivais realizados em TIs acreanas.

Festival Atsa ou *Festival da Macaxeira*. Acontece em Mâncio Lima, interior do Acre. O evento atrai aproximadamente 3.000 pessoas do Brasil, de alguns países da América Latina e da Europa. Para quem visita o local é possível conhecer o artesanato e a culinária indígena, como fazem uso da macaxeira; apresenta-se a cultura, os cantos, danças, pinturas na língua tradicional e no português. Além disso, ocorre o uso das medicinas, feitas pelos próprios indígenas, e as lideranças falam sobre elas, pois são os que mais detêm conhecimento. É um festival que celebra a base da economia do povo Puyanawa. As barracas oferecem um potencial de conhecimento do que fazem com a macaxeira, com um cardápio sofisticado e variado; artesanato; disponibilizam uma trilha com extensão de 11 quilômetros. Além de aquecer a economia dentro da aldeia, o festival tem o objetivo de resgatar a tradição do povo que habita a região conhecida como Barão, na fronteira do Brasil com o Peru.

Festival Yawanawa (Yawa). Segundo Tashka (2007) foi através dos festivais que seu povo conseguiu fortalecer uma cultura que estava adormecida: “Em 2001, quando os Yawanawa estavam com uma cultura muito enfraquecida, fizeram uma reflexão de quem éramos antes, quem éramos naquele momento e de quem queríamos ser no futuro. Depois trabalhamos uma política de fortalecimento do que a gente pensava que havia perdido na nossa cultura. Mas nós não havíamos perdido nada, estava tudo guardado no coração dos velhos”. O Festival tem se tornado uma referência de celebração da Cultura ancestral do povo Yawanawa e, ao longo dos tempos, foi se tornando muito turístico. Ele é um momento para celebrar e se conectar com a natureza, os rituais sagrados dos Yawanawa, já que as curas, o uso do rapé, as danças, os artesanatos fazem parte do festival.

Mariri Yawanawa, realizado na aldeia Mutum, Terra Indígena do Rio Gregório, próximo ao município Tarauacá, distante 400 km da capital do Acre. O Festival Mariri Yawanawa é organizado pelos povos indígenas de cinco aldeias da região. As preparações vão desde a limpeza da aldeia que irá receber os visitantes, até a realização/apresentação de canto, dança, brincadeiras tradicionais, artes, manifestações culturais e espirituais do povo. Embora participem turistas do Brasil e do exterior, ele conta prioritariamente, com a presença de indígenas, já

que foi pensado para complementar as atividades do Festival Yawanawa que, com o tempo, se tornou muito turístico.

Encontro Huni Kuin Yube Inu é um festival anual do povo Huni Kuin. É realizado na Aldeia Boa Vista, Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão. A aldeia está localizada a aproximadamente seis horas de canoa motorizada da cidade mais próxima, Jordão. A região é acessada somente por via fluvial ou aérea, sendo considerada uma das mais isoladas do país. Com esse Encontro buscam fortalecer os vínculos entre as aldeias, valorizar a cultura tradicional e promover a troca de experiências e saberes entre gerações. Além de um momento de união e fortalecimento cultural, o festival é um evento espiritual, quando são realizadas rezas pela floresta e pela humanidade. As atividades que acontecem durante o festival são: caminhadas, banho com ervas medicinais, cerimônia de *Nixi Pae* (ayahuasca), *Bawe* (colírio medicinal) e *Sananga* (colírio medicinal), pinturas com *kenes huni kuin* (grafismos tradicionais do povo), rodas de músicas ritualísticas. Além disso, inclui-se no festival a culinária tradicional e o artesanato. Nas últimas edições do Encontro Huni Kuin, participaram em média 400 indígenas de 14 aldeias das terras indígenas dos rios Jordão, Tarauacá e Humaitá, além de visitantes de 20 diferentes nacionalidades.

Retiro Espiritual Shanenawa. Este evento é realizado na capital acreana, Rio Branco, e integra o Projeto Aldeia Urbana, que visa trazer os costumes da aldeia para a cidade. Na sua primeira edição, realizada em 2021, o povo Shanenawa reuniu diversos turistas do Brasil e de outros países. As atividades deste festival incluem o banho de ervas medicinais, defumação medicinal realizada pelo pajé, participação em brincadeiras tradicionais, danças, cantos e pinturas tradicionais. Essa foi a forma que os indígenas escolheram para demonstrar a cultura da etnia e gerar experiências com trabalho de cura e saberes da floresta.

Festival Espiritual Nukini. É realizado na Aldeia Recanto Verde, a 30 km de Mâncio Lima. O festival conta com a realização de cerimônias tradicionais com medicinas da floresta amazônica; há também muitas apresentações culturais de música e cantorias na língua e apresentações das danças que fazem parte da cultura Nukini. O festival ocorre na Aldeia Recanto Verde, conhecida como portal de entrada para o santuário ecológico e místico do Parque Nacional da Serra do Divisor, na divisa com o Peru. É o ambiente ideal para o turista que pretende “fugir” do estresse das grandes cidades e que planeja recarregar-se das energias positivas.

Festival Nuke Manuti Peyrani. Este Festival é realizado na Aldeia Morada Nova dos povos Shanenawa, no município de Feijó, estado do Acre, distante 360 km da capital Rio Branco, na margem esquerda do rio Envira. Shanenawa significa “povo do pássaro azul”. O evento proporciona aos visitantes a participação e acompanhamento de várias atividades tradicionais, com uso das medicinas sagradas, como: *pacari* (oração em forma de cânticos), *uni* (ayahuasca), *nawe putu* (rapé), *fetxeshti* (colírio), *kampo* (medicina do sapo), pintura corporal com desenhos ancestrais e uma linda exposição de artesanatos tradicionais.

Festival Inu Vakevu. É um Festival realizado pelo povo Nukini (Povo da Onça) que reúne aldeias de quatro etnias diferentes. Além de apresentações culturais, o evento conta com cerimônias espirituais que fortalecem o povo, sua cultura e espírito. Segundo o cacique Paulo Nukini, “são realizadas apresentações de lança, arco e danças com participação de homens e mulheres”.

Festival Mani Mutsa. Este Festival é realizado na aldeia São Francisco, localizada próximo ao município de Feijó/Envira. Mani Mutsa, em tradução para o português, significa Festival da Banana. Trata-se de um evento consolidado e aguardado tanto pelos indígenas de dentro e de fora da aldeia quanto pelos turistas. Durante o festival, os participantes têm acesso às brincadeiras tradicionais, tais como: o *txara* – brincadeira do arco e flecha; *binu ureã* – brincadeira envolvendo o lançamento de lança; e o *atasa betse*, brincadeira envolvendo a macaxeira. Vale ressaltar que o festival é composto pelas cerimônias com *Nixi Pae* (Ayahuasca) e as canções tradicionais deste povo.

Festival Nuku Manã Ibunu Huni Kui. Acontece na Terra Indígena Colônia 27 (Aldeia Pinuya), localizada a 5 km de Tarauacá, com acesso terrestre, a 410 km da capital Rio Branco. Essa Terra é uma referência no Acre quando o assunto é reflorestamento e sustentabilidade. Na aldeia é possível conhecer as belezas naturais, os encantos e as sagradas medicinas: *betxe shekea* (colírio), *nixi pae*, *reshke* (rapé), *raukui* (banho de ervas sagradas) e *kampum* (kambô), que trazem curas para o corpo, espírito e pensamento.

Após apresentarmos de forma breve, alguns dos festivais realizados pelos povos indígenas no estado do Acre, vale destacar que eles difundem à população não indígena (os nawa) a cultura e o modo de vida indígenas. Além disso, alteram a dinâmica das aldeias, uma vez que costumeiramente, sua atividade econômica

remete à ideia de uma economia de subsistência, direcionada apenas à promoção de venda em contexto urbano, de artesanatos e outros produtos indígenas.

Contudo, com a organização dos festivais surge o etnoturismo, que se difere daquele turismo de empreendimentos que visa ao acúmulo de capital, pois a atividade econômica indígena, embora ganhe novas características e se afaste da subsistência, busca promover, em seus territórios, a valorização da sua cultura, a divulgação de seus produtos artesanais e a promoção da melhoria da qualidade de vida.

Dito de outra forma, é durante os festivais que a dinâmica econômica indígena ganha um novo contorno, pois as populações indígenas promovem, em seus territórios, sua administração econômica, por meio da venda de artesanatos, pinturas corporais e outros produtos indígenas, e incorporam o etnoturismo como atividade financeira complementar, alterando a forma de captação de recursos, pois gerará renda para o povo e os auxiliará na manutenção da comunidade.

Algumas reflexões finais

Utilizamos a ação de extensão, desenvolvida pelo nosso Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades indígenas, como um espaço para divulgar aspectos da cultura e da economia desenvolvida pelos povos indígenas, especialmente, os festivais que acontecem no estado do Acre. Estes, de um lado, promovem a cultura e, de outro, divulgam o modo de viver dessas populações. Também abordamos aspectos da representação dos festivais às populações indígenas, em seus territórios, bem como às populações não indígenas, que residem próximas às aldeias e que frequentam os festivais, ou ainda, aos turistas, que chegam com o intuito de apreciar e aprender os aspectos culturais dessa determinada população. Além disso, conseguimos evidenciar que os festivais assumem características do etnoturismo, com oferta de atividades que os auxiliam a obter renda para manutenção de suas aldeias e de sua população.

Referências

ETNOTURISMO: nove aldeias acreanas que atraem turistas por suas tradições culturais. **Portal Amazônia**, 2022. Disponível em: <https://portalamazonia.com/estados/acre/etnoturismo-9-aldeias-acreanas-que-atraem-turistas-por-suas-tradicoes-culturais>. Acesso em: 2 jul. 2022.

GADELHA, Alcinete. Povo yawanawá celebra renascimento espiritual durante Festival Mariri no Acre. **Portal G1**. Disponível em: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2019/08/20/>. Acesso em: 2 jul. 2022.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GUALBERTO, Luciano. O que é economia. **75 FEA USP**. Disponível em: <https://www.fea.usp.br/economia/graduacao/o-que-e-economia>. Acesso em: 2 jul. 2022.

LIMA, Demerson de Sousa; CORIOLANO, Luzia Neide. Turismo comunitário em terras indígenas no estado do Acre: a experiência do festival de cultura indígena Yawanawá. **Anais Brasileiros de Estudo Turístico**, Juiz de Fora, v. 5, n. 3. p. 1-79., Set./Dez., 2015.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

TASHKA, Joaquim. **Festival Yawá ensina o mundo a viver em paz**. 2007. Disponível em: <https://www.terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/52685>. Acesso em: 2 jul. 2022.

CAPÍTULO II

Panorama da literatura indígena no Brasil

Clécio Ferreira Nunes Huni Kuin
Quéren Souza de Castro Manchineri

*Sua ação é válida
Meu caro índio
Sua ação é válida
Válida ao índio*
("Cara de Índio", Djavan, 1978).

Introdução

Este texto apresenta o relato de uma experiência no bojo das atividades de um curso de extensão, intitulado *Uma imersão multidisciplinar na história e na cultura dos povos indígenas no contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina*, desenvolvido ao longo dos meses de novembro e dezembro de 2022 e janeiro de 2023, em 12 encontros.

Um dos encontros foi intitulado "Literatura Indígena Brasileira: Pele Silenciosa, Pele Sonora", ministrado por dois indígenas graduandos e participantes do grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas da Ufac. Seu objetivo era permitir aos participantes acessarem bases teóricas e obras literárias, por meio do estudo de alguns gêneros da literatura indígena, conhecidos na universidade, para desenvolver assim, um olhar indígena e não-indígena para obras indígenas, produzidas e divulgadas por indígenas graduandos da Ufac. Por isso, nos propuemos a desenvolver um Encontro, no contexto do Curso de Imersão citado. Metodologicamente falando, nos ateremos a um relato da nossa experiência sobre a criação e realização da atividade que envolveu a literatura indígena brasileira.

O período de construção da atividade foi superior a 2 meses, isto é, de setembro a novembro de 2022, e a execução foi no início de dezembro do mesmo ano. Escolhemos o período da manhã para realizarmos a atividade, que ocorreu

de forma presencial na sala do Grupo PET, localizada no bloco do Centro de Educação, Letras e Artes (Cela, Ufac). Ressaltamos que o motivo para criar e executar a atividade partiu da necessidade de expansão e divulgação do conhecimento da literatura indígena, considerado desde as obras literárias, os autores e as autoras, até a necessidade de formação de leitores críticos e conscientes sobre as literariedades e textualidades indígenas brasileiras.

As abordagens de ensino utilizadas foram interativas para que os participantes pudessem atentar para os aspectos que discorriam sobre a importância de conhecer a literatura indígena brasileira. Assim, a perspectiva sociointeracionista, defendida por Vygotsky, foi utilizada como condição epistemológica fundante quando do desenvolvimento das atividades para que, em duplas e/ou em grupos, pudessem apresentar resultados significativos de aprendizagem.

Em termos metodológicos, destacamos que o relato de experiência se baseia em uma reflexão objetiva sobre determinados acontecimentos. Assim sendo, este relato analisa aspectos acerca da significância do desenvolvimento da atuação extensionista, em uma ação formativa, mostrando aspectos positivos e negativos que identificamos no período da organização e no momento da ministração do curso. De modo geral, trazemos detalhes do curso realizado, bem como dos resultados obtidos, dando destaque à teoria, prática e aos conhecimentos adquiridos a partir da experiência vivida. O relato de experiência sobre a temática “Literatura Indígena Brasileira: Pele Silenciosa, Pele Sonora” é posto como um novo desafio aos petianos, pois a temática abordada é desafiadora, principalmente, quando se trata de expor com estudantes indígenas e não indígenas questões pouco discutidas no âmbito acadêmico.

Primeiramente, decidimos abordar a literatura indígena brasileira para mostrar aos participantes elementos que compõem a cosmovisão e as textualidades indígenas. Embasando-se nessa linha de raciocínio, foram realizadas reuniões presenciais e por meio do Google Meet para debatermos os pontos que trariam mais destaque e relevância ao entendimento da literatura indígena brasileira e à importância dessas discussões em instituições de ensino. Optamos por dividir, de forma geral, a apresentação em dois aspectos: panorama teórico sobre o que é a literatura indígena/aborígine, indigenista e indianista (teoria) e literatura indígena/aborígine, indigenista e indianista presentes em obras literárias (prática).

Através das experiências adquiridas com o compromisso de preparar e desenvolver o encontro, asseguramos que o processo trouxe novos aprendizados, relacionados à diversidade da literariedade do nosso país, o Brasil, bem como questionamentos sobre o porquê da literatura indígena não ter a mesma relevância e valorização atribuídas às obras literárias de autores não indígenas.

Breve relato das nossas escolhas

A literatura de autoria indígena é instrumento de manutenção e sobrevivência das culturas indígenas no Brasil. Trata-se, deste modo, de narrativas que representam um conjunto de vozes das mais diversas etnias invisibilizadas ao longo de mais de cinco séculos no país.

Contribuindo com tal entendimento, Pereira (2022, p. 81) assegura que

os escritores/as e pensadores/as da literatura indígena, ao mesmo tempo que escrevem sobre seus costumes, crenças, ritos, mitos e demais saberes tradicionais e ancestrais, reivindicam seus direitos, ou seja, seu fazer literário é inerente a sua trajetória de vida e luta política no Movimento Indígena.

Em relação à escolha das obras, optamos por compartilhar entre nós uma pasta virtual por meio da plataforma *Google Drive* e lá, fomos inserindo textos de Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé, Eliane Potiguara, Márcia Kambeba, e percebemos o quão vasta são as obras literárias indígenas. Com tal prática, compreendemos que “a literatura indígena brasileira traz perspectivas de comunidades consideradas periféricas frente a cultura hegemônica nacional. [...] Os textos indígenas brasileiros demonstram, portanto, vontade de afirmação cultural e identitária” (Thiél, 2012, p. 40).

Por fim, diante da diversidade encontrada, optamos por utilizar neste momento, as obras aqui elencadas.

Do livro *Saberes da floresta*, escrito por Márcia Wayna Kambeba, publicado no ano de 2020, pela editora Jandaíra, escolhemos dois poemas, intitulados “O Ensino das Águas” e “Lugar de Índio”. A obra possui várias produções poéticas que abordam saberes diversos e promovem o conhecimento cultural indígena, além de trazer amplas possibilidades sobre novas formas de ensino aprendizagem. Em “O Ensino das águas”, o poema eloquente de Marcia Kambeba, somos imersos em uma jornada poética que explora a profunda conexão entre a natureza e a cultura

indígena. Por meio de palavras cuidadosamente escolhidas, Kambeba tece uma tapeçaria de imagens líricas que nos convida a ouvir a sabedoria das águas e a aprender com as mensagens que fluem dos rios e das correntezas. Através de metáforas ricas e simbolismo inerente, ela explora a grande importância das águas para a vida, a espiritualidade e a identidade das comunidades indígenas. O poema transcende o tempo e espaço, como um chamado urgente à reflexão e à conscientização sobre a história e a cultura indígenas. Kambeba oferece uma visão profunda da experiência indígena, compartilhando uma perspectiva autêntica e apaixonada que emerge das próprias vivências.

Com relação ao poema “Lugar de Índio”, é uma expressão poética ressoante com um manifesto de resistência, empoderamento e orgulho indígenas. Kambeba nos lembra que o lugar dos indígenas é tanto no tecido da sociedade quanto na preservação de suas tradições ancestrais. Este poema é um convite para ouvirmos, compreendermos e valorizarmos a riqueza das vozes indígenas que enriquecem a tapeçaria cultural do Brasil e do mundo.

Outro livro a que recorreremos no encontro é intitulado *Ideias para adiar o fim do mundo*, com autoria de Ailton Krenak. A obra sintetiza duas conferências ministradas pelo escritor em Portugal em 2017. Devido ao tempo do encontro e à necessidade de se promover um maior repertório sobre autores e obras literárias indígenas, não lemos e nem discutimos o livro em sua íntegra, mas estudamos o capítulo intitulado “Do sonho e da terra”, que aborda o período de tensão nas interações políticas entre o governo brasileiro e as comunidades indígenas. O teor desse capítulo destaca a persistência histórica dessa tensão, agravada por mudanças políticas recentes e pela governança, caracterizada como genocida e ecocida. Enfatiza a necessidade de capacitar as comunidades indígenas para autogerenciamento e preservação cultural, independentemente das medidas governamentais.

As obras de Daniel Munduruku escolhidas para leitura, reflexão e debate, intitulam-se *Coisas de índio: versão infantil*; *A origem dos filhos do estrondo do trovão*; e *Um dia na aldeia: uma história Munduruku*. A seleção das obras deu-se de forma cuidadosa a partir da consideração de alguns elementos que caracterizavam a ação que desenvolvemos, mais especificamente, em relação ao tempo que tínhamos disponível para sua execução e o público inscrito.

Em *Coisas de índio: versão infantil* (2019), os leitores são convidados a explorar as riquezas das culturas indígenas do Brasil, de maneira envolvente e acessível. Através das palavras do autor, as crianças são levadas a uma jornada fascinante pelo mundo dos povos originários, descobrindo suas tradições, valores e histórias emocionantes. Com sensibilidade e respeito, o livro desmistifica estereótipos e preconceitos, mostrando a importância da diversidade cultural e da preservação das identidades indígenas. Uma narrativa inspiradora, que encanta, o respeito pela herança cultural e a valorização das diferenças.

No que tange à obra *A origem dos filhos do estrondo do trovão*, Munduruku reverbera em sua escrita um mito do povo Tariana, sendo mais específico em contar como se deu a criação dessa nação. O livro oferece uma emocionante exploração de identidade, cultura e tradição, enquanto mergulha nas raízes da mitologia indígena Tariana. No dizer de Munduruku (2020, local 14) “os Tarianas estão presentes no Amazonas, mais precisamente no Alto Rio Negro, mas também estão presentes na Colômbia. Pertencem ao tronco linguístico Aruak e somam uma população aproximada de 1.500 pessoas”.

Outra obra de Munduruku estudada foi *Um dia na aldeia: uma história Munduruku*, onde somos convidados a vivenciar um dia singular na vida da nação Munduruku através dos olhos de um jovem protagonista. É escrita com maestria e cativa leitores de todas as idades para mergulharem nas tradições e rotinas desse povo indígena. Ao longo das páginas, somos guiados por um relato envolvente revelador das relações profundas entre a natureza e os costumes da comunidade. Desde a alvorada até o crepúsculo, acompanhamos o cotidiano, os rituais, as brincadeiras e a sabedoria ancestral que permeiam a vida na aldeia. O autor nos transporta para uma vivência autêntica e sensível, aproximando-nos das particularidades da cultura Munduruku. *Um dia na aldeia* é mais do que um livro, é uma janela para compreendermos e valorizarmos a riqueza cultural indígena. Com linguagem acessível e ilustrações cativantes, a obra convida a refletir sobre a harmonia entre ser humano e natureza, e a importância de preservar e celebrar a diversidade cultural que enriquece nosso mundo.

Alguns aspectos que caracterizam a ação

A ação foi desenvolvida na Ufac e sua organização ocorreu de forma híbrida, isto é, tivemos reuniões *online* e presencialmente para tratarmos do que e como abordar a temática. Logo, o livro escolhido para dar suporte de forma teórica se chama *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*, que faz parte da coleção Práticas Docentes. Foi escrito por Janice Thiél e publicado em 2012, pela editora Autêntica. Vínhamos pensando no tema desde setembro de 2022, e por ser a literatura indígena complexa e ainda marcada por estereótipos, sendo vista como primitiva ou não muito desenvolvida, nossa proposta se pautou na desconstrução dessa perspectiva e na formação de um leitor crítico e consciente em relação à estrutura, gêneros, textualidades, autores e autoras dessa literatura.

Para Thiél (2012, p. 51)

Ser leitor de obras literárias indígenas significa que as “dimensões operativas culturais e críticas” precisam ser ativadas para que a leitura se desenvolva partindo do que já se conhece das convenções de leitura. Só então pode-se experimentar novas construções discursivas e, finalmente, negociar interpretações decorrentes do diálogo entre o preexistente e o novo.

Para isso, não bastava apenas apresentar obras e autores indígenas; refletimos que era necessário abordar sobre a conceituação de literatura indígena, assim como as concepções de literaturas indianistas e indigenistas. Segundo Thiél (2012, p. 27-9)

O termo indianista refere-se à produção literária brasileira do período romântico, voltado para a construção de uma identidade nacional [...] os autores das obras indianistas não são índios. Obras como *O Guarani* e *Iracema*, de José de Alencar, pertencem a essa categoria [...] (já) a obra indigenista é produzida a partir de uma perspectiva ocidental e escrita e traduzida pelo não índio. Para seu autor, o mundo indígena é o tema e o índio é seu informante, mas não agente da narrativa. A produção indigenista visa a informar não índios sobre um homem e um universo que lhes são alheios[...] (e) a produção indígena é [...] realizada pelos próprios índios conforme os meios e códigos que lhes são peculiares. As produções textuais indígenas transitam entre tradições, discursos, modos de produção e recepção no que tange a sua expressão estético-literária.

Sob essa perspectiva e por ser a literatura indígena complexa, isto é, marcada por textualidades, composições multimodais, aspectos visuais da narrativa e gêneros literários, este, por sua vez, englobando os relatos cerimonial e popular, relato mítico, relato ensaístico, gênero memorialístico, foi indubitável apresentar

não somente uma, mas sim, algumas obras literárias indígenas, assim como mais de um autor e autora indígenas. Porém, estávamos cientes de que não conseguiríamos abordar todos os livros e textos, nem autores e autoras indígenas, devido ao tempo do encontro, e nesse sentido, tivemos que escolher os autores e autoras já citados, bem como algumas de suas obras. Optamos pela qualidade, apresentando e discutindo sobre tais registros literários, mas indicamos autores e obras outras para conhecimento das vastas produções já existentes. Para tal, nos propuemos a conhecer mais sobre os escritores indígenas e seus trabalhos.

Então, compreendemos que “a literatura indígena brasileira traz perspectivas de comunidades consideradas periféricas frente a cultura hegemônica nacional. [...] Os textos indígenas brasileiros demonstram, portanto, vontade de afirmação cultural e identitária” (Thiél, 2012, p. 40).

Da mesma forma, Márcia Kambeba exterioriza que “os escritos indígenas existem para esse fim, deixar aos novos uma continuidade de legado. Existem para que lembrem que a cultura é um tesouro que não se pode deixar roubar ou perder” (Kambeba *apud* Dorrico *et al.*, 2018, p. 44).

A literatura indígena pode não ser “capaz de mudar o mundo, [mas, com certeza] é capaz de mudar pensamentos errados, estereótipos, preconceitos. Ela aproxima mundos, constrói pontes, gera elos, amarra sonhos. Faz despontar horizontes” (Munduruku, 2016, p. 189). Autores e autoras indígenas trazem consigo, em suas escritas, saberes e vivências, contam sobre si, mas também, sobre o próximo, constroem na literatura, representações ancestrais, já que a literatura indígena é “uma arte ancestral, decorrente da antiga contação de histórias e fruto das narrativas orais” (Jacob, 2020. p. 93).

No mais, Pereira (2022, p. 92), reforçando dizeres já expressados, cita que

A literatura indígena vem se desenvolvendo como um potente, criativo e performático instrumento de resistência para os escritores/as indígenas que lutam diariamente contra a violência física e epistêmica perpetrada historicamente aos seus ao longo de mais de cinco séculos.

Paralelamente, o líder indígena, ambientalista, filósofo e poeta, Ailton Krenak, em 1999, já problematizou a falta de publicação no que concerne aos escritos indígenas

Quase não existe literatura indígena publicada no Brasil. Até parece que a única língua no Brasil é o português e que aquela escrita que existe é a escrita

feita pelos brancos. É muito importante garantir o lugar da diversidade (...) nosso encontro – ele pode começar agora, pode começar daqui a um ano, daqui a dez anos, ele ocorre todo tempo (Krenak, 1999, p. 29).

Da mesma forma, como ressalta Krenak sobre os escritos indígenas, há e sempre houve um apagamento e uma invisibilidade no tocante às línguas e, por conseguinte, nas textualidades indígenas no Brasil, isto é, o prevaletimento da língua do colonizador, no caso do Brasil, a língua portuguesa usurpa as escritas e as diversidades literárias dos povos ameríndios cá existentes, e impossibilita que obras literárias nativas sejam divulgadas em línguas indígenas que são grafadas.

Agora no século XXI, temos o encontro de literariedades indígenas como forma de resistência ao aniquilamento imposto pelo colonizador sobre as línguas nativas, por mais que a literatura indígena ainda esteja ganhando espaço e reconhecimento em termos de publicações, autorias, diversidade literária, dentre outras. A língua do colonizador ainda segue como padrão para publicações, e isso deixa explícito que se o/a autor/a indígena quer fazer com que suas obras tenham notoriedade, faz-se necessário se submeter ao sistema linguístico do outro, do colonizador.

No encontro proposto por nós, sobre a literatura indígena, tentamos evidenciar tal problemática com os presentes, quando abordamos sobre as diferenças entre a literatura indianista, indigenista e indígena, e reforçamos quando trabalhamos o poema de Márcia Kambeba “Lugar de Índio”, formando assim, leitores críticos e responsáveis no tocante às diversas textualidades e literariedades indígenas brasileiras. Fator este que consideramos de suma importância para reflexões sobre obras de autoria indígena.

Reflexões finais

Para podermos refletir sobre a literatura indígena do nosso país traremos alguns pontos reflexivos que compreendemos como acontecimentos históricos de apagamento da cultura de vários povos.

A partir da documentação histórica existente, com a chegada dos portugueses (inesperada pelos povos originários) no Brasil, em 1500, ocorreu um choque cultural entre esses povos com vivências culturais diferentes. De um lado, uma nação (os portugueses) cujo domínio da escrita foi utilizado para a descrição

do novo território. Do outro, povos originários, ágrafos, que ainda não possuíam uma representação da escrita. Dessa forma, a produção literária limitou-se somente aos portugueses, deixando documentos permanentes com pré-julgamentos e conceitos estereotipados das pessoas do território brasileiro por um longo tempo, que ainda permeiam a historiografia até os dias de hoje.

Com a ambição do homem branco pelas riquezas naturais do Brasil, os indígenas tornaram-se o primeiro grupo a ser escravizado no país. Para que essa exploração ocorresse, os nativos de Portugal tiveram que justificar sua exploração identificando-os como demoníacos e primitivos. Os índios foram obrigados a não praticarem mais suas formas culturais de viver e a não mais se comunicarem com suas línguas nativas. Quando essa exploração de trabalho escravo se iniciou, a expressão cultural indígena tornou-se impossível de ser praticada; eles foram catequizados pelos jesuítas e obrigados a aprender a língua portuguesa. Atualmente, o português continua sendo a língua oficial, com maior domínio da fala e escrita do país.

Para que o contexto histórico de apagamento cultural seja mais explícito, a primeira escrita sobre os índios encontra-se na carta de Pero Vaz de Caminha, 1500, onde ele diz o seguinte: “[...] já ali havia dezoito ou vinte homens [...] eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas [...]”. Quando o Pero Vaz cita que os homens estavam nus e não cobriam sua “vergonha”, ele afirma a partir da sua concepção de mundo que todas as pessoas devem estar vestidas, pois em seu contexto de vida, isso é obrigatório para não ser visto como um “selvagem” ou “primitivo”. Além da carta de Pero Vaz ter desrespeitado a vivência dessas pessoas, ele registra, permanentemente, um julgamento pré-moldado sobre os índios, assim, se encaixando em literatura indigenista, trazendo aspectos ocidentais do novo ambiente de exploração, e o índio como não agente da narrativa.

Ainda no que concerne à chegada, ou melhor, à invasão colonial realizada pelos portugueses em 1500, Jacob (2020, p. 92) expõe que

Com a chegada do colonizador, o índio foi violentamente coberto, conforme bem retratado no poema “Erro de português” de Oswald de Andrade [...]. Mas por fim, encontrou na literatura uma forma de se desnudar e expor à sociedade a memória e o presente de suas mazelas, buscando despir o branco de seus preconceitos e ignorâncias.

Vale ressaltar que o indígena ainda possui muito para despir, se considerar as representações grotescas dadas por viajantes, como Pero Vaz de Caminha, em seus relatos de viagens, que somente invisibilizam, oprimem e mascaram as vivências dos povos ameríndios que já estavam no território. Porém, irremediavelmente, “a literatura produzida pelos povos tradicionais vem se sedimentando como instrumental de resistência contra esse processo” (Jacob, 2020, p. 93).

Agora, considerando a menção sobre a literatura indigenista, é notório que ainda está sendo utilizada em escolas, em livros por toda a sociedade brasileira. Realização de Processo Seletivo, para Ingresso no Ensino Superior Ousamos dizer que o aprendizado dessas escritas vindas do europeu são, meramente, estórias contadas para a justificativa dos recorrentes genocídios, etnocídios e linguicídios dos povos nativos, sendo ocultada uma veracidade ocorrida no Brasil, iniciada no século XV. Em sala, esse cenário foi discutido, dando um retorno positivo para nós, ministrantes e alunos, que transformamos a aula em um bate-papo de como a literatura indigenista influencia em criar preconceitos contra os povos indígenas existentes, sem saber por nós, indígenas, como somos, como gostamos de viver e em quê acreditamos.

Para terminar, gostaríamos de enfatizar que o retorno às reflexões e debates acerca da literatura indígena brasileira, assim como a participação dos cursistas nas leituras das obras aqui expostas, tornou-se um incentivo para que continuemos dialogando sobre essa perspectiva literária no âmbito acadêmico, e em outros espaços da sociedade, como forma de divulgar as obras e os autores que versam sobre a ancestralidade, a resistência e a identidade indígena.

A literatura indígena brasileira desempenha um papel essencial na nossa sociedade, revelando perspectivas únicas e profundas, que enriquecem o panorama literário e cultural do país. Essas vozes literárias não apenas compartilham histórias e sabedorias ancestrais, mas também desafiam estereótipos, promovem a compreensão intercultural e fomentam um senso de pertencimento para as comunidades indígenas e para toda a nação. Ao reconhecer e valorizar a importância da literatura indígena, não apenas celebramos a riqueza da diversidade cultural do Brasil, mas também enriquecemos nossas próprias visões de mundo, ampliando horizontes e promovendo um diálogo mais inclusivo e enriquecedor.

No trecho da canção “Cara de Índio”, magistralmente composta por Djavan, as palavras “Sua ação é válida / Meu caro índio / Sua ação é válida / Válida ao índio” reverberam como um chamado contundente à valorização das ações empreendidas pelos povos indígenas. Nesse verso, vislumbra-se a evocação direta da necessidade de reconhecer, tanto para si próprios quanto para a sociedade em geral, as iniciativas e seu impacto transformador. Essa reflexão ressalta não apenas a importância de respeitar, apoiar e celebrar as contribuições significativas dos indígenas para a cultura, história e desenvolvimento do Brasil, mas também aponta para a literatura indígena como uma autêntica corroboração dessas contribuições.

As obras literárias produzidas por escritores/as indígenas não atendem apenas aos leitores indígenas, mas também têm o potencial de alcançar um público mais amplo e permitem uma conexão íntima com as vozes autênticas dessas comunidades, iluminando suas experiências e perspectivas.

O papel das obras indígenas transcende fronteiras culturais, permitindo que leitores não indígenas tenham a oportunidade (e por que não dizer, o dever) de mergulhar nas ricas narrativas de autoria indígena. Isso não apenas enriquece a compreensão da diversidade do Brasil, mas também promove um diálogo mais inclusivo e enriquecedor entre culturas.

Referências

BRASIL. Ministério da Cultura. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Brasília: MEC, [s.d].

DJAVAN. Cara de Índio. EMI Records Brasil Ltda. 1978. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_PV_nRY8PmE. Acesso em: 31 ago. 2023.

DORRICO, Julie. *et al.* (org). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

JACOB, Livia Penedo. **As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena**. 2020. 233f. Tese (Doutorado em estudos de literatura) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. *In*: NOVAES, Adauto (org). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

MUNDURUKU, Daniel. **A origem dos filhos do estrondo do trovão**. São Paulo: Callis, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio**: uma quase autobiografia. Porto Alegre: Eldebra, 2016.

PEREIRA, Alex Viana. Literatura de autoria indígena brasileira: histórias, direitos e protagonismo. *In*: SANTOS, Francisco Bezerra dos (org). **Linguagens, literaturas e culturas indígenas**: diálogos teóricos e práticos. Maranhão: Tutóia, 2022. p. 73-95.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CAPÍTULO III

Lutas e movimentos dos povos indígenas no Brasil contemporâneo – Parte 1

Elcio Severino da Silva Filho Manchineri
Ruwi Costa Silva Manchineri
Francisco Batista da Silva Manchineri

O Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história que realmente precisa ser contada (Paulo Chaves, 1983)¹.

Reflexão inicial

Este texto apresenta o relato de uma experiência desenvolvida no âmbito do Curso de extensão, intitulado *Uma imersão multidisciplinar na história e na cultura dos povos indígenas no contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina*. Em um de seus encontros, trabalhou-se com o tema “Lutas e Movimentos dos Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo” com o intuito de se realizar análises e reflexões acerca das semelhanças e contrastes existentes entre luta e movimento.

Naquele encontro foram realizados breves apontamentos sobre o que cada um representa e seu grau de importância. É necessário que o leitor passe por um processo de imersão na história de formação do Brasil, para que assim compreenda como surgiram as lutas e os movimentos e suas relações com o processo de emancipação e autonomia, diante de uma tutela forçada pelo Estado, na busca incansável pela plena efetivação de direitos estabelecidos nas Constituições Federais homologadas até 1988 e, da mesma forma, nesta, que ainda permanece em vigor. Sendo assim, destaca-se que as lutas têm um caráter absolutamente singu-

¹ Disponível em: <https://sintibref-pe.org.br/posts/o-brasil-foi-descoberto-ou-invadido#:~:text=Como%20afirma%20o%20professor%20de,e%20sim%20de%20uma%20conquista.%E2%80%9D>.

lar, enquanto os movimentos representam a somatória de toda essa singularidade de lutas e as transformam em algo plural, que abrange anseios coletivos.

Posteriormente, discorreremos sobre o movimento indígena Brasileiro, que se caracteriza como um dos mais organizados do mundo, tendo como representação maior, no Brasil, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). Essa articulação reúne várias de suas organizações de base, instituídas por região, tais como: a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime); Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpin Sudeste); Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul); Grande Assembleia do Povo Guarani (Aty Guasu); Comissão Guarani Yvyrupa; Conselho do Povo Terena e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Percebe-se assim que as cinco regiões do Brasil possuem uma organização de representação legítima, e que o conjunto delas forma a base da Apib.

Elementos da história

Há quem pense que a luta dos povos indígenas iniciou na década de 1980, quando o país estava prestes a instituir uma nova Constituição Federal, posto que as reivindicações indígenas, durante a assembleia constituinte, resultaram na proposição de dois artigos: 231 e 232. No entanto, para compreendermos o presente é necessário entendermos o passado, e todo o processo histórico pelo qual os nossos parentes passaram – e que ainda passam para existir. É nesse contexto que a frase *resistir para existir* sintetiza a natureza do que é luta e do que é movimento enquanto métodos de sobrevivência e reivindicação, pois os povos indígenas experimentam, na verdade, um processo de sobrevivência, luta e resistência contínua desde a invasão, em meados de 1500.

Por isso, cabe mencionar que durante o período de invasão, documentos denotam a existência de pelo menos 5 milhões de indígenas e 1.200 a 1.500 troncos linguísticos (Baniwa, 2006), os quais, em sua maioria, com o passar dos anos, foram dizimados. Dessa forma, Ricardo *et al.* (2023), em publicação do Instituto Socioambiental (ISA), apontam a existência de 266 povos indígenas e 160 troncos linguísticos no Brasil. Tal informação é consideravelmente interessante porque leva a refletir diante do censo do IBGE (2010), que informa dados divergentes, indicando a existência de 305 povos e 274 troncos linguísticos. Tal divergência

nos faz pensar, sendo válido perguntar: o que houve com esses povos de 2010 a 2022? Será que houve genocídio de 39 povos?

As questões acima apresentadas evocam uma verdade dolorosa, relativa à vontade do Estado brasileiro de promover um apagamento estratégico dos povos indígenas perante a sociedade e as instituições, e confirma a possibilidade de haver genocídio a curto prazo. Tais questionamentos permitem identificarmos ainda, pelo menos, dois eixos de pensamentos e acontecimentos históricos atinentes à temática indígena: 1) existência de etnocídio nesse intervalo de tempo; e 2) que houve um apagamento histórico, social, político e cultural dos povos indígenas.

Não é uma surpresa pensarmos que, historicamente, existe um projeto político contínuo, pautado inclusive na política de embranquecimento, para erradicar a tradição escravocrata, mas que, na verdade, estabelece uma política de exclusão, perseguição e extermínio do negro e do indígena a partir da negação das suas identidades, história e raízes, e que revela a interface entre epistemicídio e etnocídio como parte desse projeto.

Considerar que os povos indígenas precisavam, e ainda precisam reinventar a própria existência talvez seja uma maneira de pensarmos a dinâmica de sobrevivência. Para tanto, antes de darmos continuidade, cabe ainda uma pergunta: qual a diferença entre luta e movimento indígena?

Ainda que tenham interfaces, a luta e o movimento carregam especificidades, singularidades e particularidades, nunca com anseios individuais, mas sempre com um aspecto subjetivo ou singular, enquanto o movimento possui um caráter plural e politicamente organizado, tendo em vista uma organização via terceiro setor para reivindicar seus direitos constitucionais e originários.

A intenção de realizar o encontro para discutir “Lutas e Movimentos dos Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo” foi motivada pelo aspecto central da necessidade de apontar semelhanças e modificações entre os dois conceitos, bem como indicar que ambos integram o mesmo processo de organização política e social, de representação legítima desses povos, e que carregam sua importância à medida que existem para defender e garantir os direitos desses povos.

Ao longo da história brasileira, foram vários os momentos nos quais os povos indígenas encamparam lutas com caráter de revoltas e revoluções. Exemplificam o exposto a Revolta dos Cabanos, evidenciada nos livros de história,

revelando o contexto de chacina e genocídio contra os povos indígenas que se alastra desde o século XVI, em que se faz uso da violência e da força como método de dominação para instituir um país “civilizado”. Ironicamente, o país carrega o “progresso” como lema, pois contrasta com as outras tantas lutas que não foram contadas, ou seja, que foram estrategicamente ocultadas: são essas que devemos considerar.

Krexu (2021) disse certa vez, “os livros de história não representam os povos indígenas, porque os livros de história não foram escritos pelos povos indígenas”. Isso diz respeito ao processo de combate à colonialidade que permanece viva, o qual só podemos superar com a decolonialidade, quando podemos problematizar todos os conceitos, perspectivas, estruturas e a própria episteme eurocêntrica, produtos gestados durante a colonização. Vale ressaltar que o que foi ocultado nas lacunas da historicidade brasileira, referente ao processo de colonização e extermínio de povos indígenas e da população negra, refletiu após alguns séculos, no surgimento da contraditória democracia racial, que tem a falácia de que o Brasil é um país que superou o racismo ou ainda pior, que nega a existência do racismo.

Trazemos, diante disso, para o campo da análise e do debate a teoria das *meias verdades*, defendida por Almeida (2018), atual ministro dos Direitos Humanos. Esse autor acredita na possibilidade de entendermos que as *meias verdades* podem não ter se tornado verdades reais, pois a narrativa que prevalece é a do colonizador, a qual só será superada a partir da desconstrução de uma estrutura já estabelecida. Logo, o combate ao racismo estrutural é urgente, já que se configura como uma estrutura racialmente dominante, de uma classe hegemônica, que utiliza narrativas estabelecidas acerca da população negra e indígena, porém sem o amparo científico que uma história precisa ter.

Pensar a partir da ótica decolonial reforça nosso posicionamento de combate direto e incisivo perante a presença da colonialidade, que permaneceu como herança do sistema colonialista, que estabelece relações de poder sobre as estruturas institucionais, relações sociais, políticas e culturais.

Retomando a análise sobre a Constituição Federal de 1988, esta é a primeira constituição que cita diretamente os direitos dos povos indígenas. Embora nos moldes da democracia liberal burguesa, é a constituinte que reconhece e garante

o direito dos povos indígenas, na teoria, e que estabelece o processo – quase – completo de integração desses povos à sociedade pós-moderna.

Trata-se no entanto, de um cenário que exige a mobilização para que se garanta a manutenção e o respeito aos poucos direitos conquistados pelas lutas e movimentos, estes então, têm sua existência perfeitamente justificada. Ambos, luta e movimento, fazem parte do mesmo processo ou de processos ulteriores, em que um origina o outro, ou ainda, que o movimento provém da luta. Nesse contexto, existem lutas que são comuns a todos os povos, como exemplo a contínua reivindicação por educação, saúde, segurança e demarcação de terra, que são as principais políticas públicas cobradas pelo movimento.

Assim, o exposto nos leva a pensar que há uma tendência preexistente da constituição do movimento como resultante da luta, mas que de modo geral, a própria luta, enquanto método de reivindicação e resistência histórica, não deixa e não deixará de existir, principalmente para os povos indígenas e, por isso, mediante as análises iniciais, ressaltamos que não cabe construir uma definição teórica sobre o que é luta e sobre o que é movimento, pois acreditamos que podemos estabelecer definições prévias de suas diferenças e semelhanças a partir das reflexões e análises que fazemos do passado e presente.

A luta como processo atemporal

Partimos do pressuposto de que toda luta se caracteriza como um processo atemporal, o que reforça o que foi dito anteriormente, sobre a luta estar presente em qualquer contexto da vida. Além disso, a incidência das lutas encampadas pelos povos indígenas é histórica, é quase como um legado repassado entre as gerações, o chamado pacto geracional, afinal a luta é atemporal porque o projeto de extermínio também o é, então a resistência perpassa o contexto de gerações.

Desse modo, todas as lutas travadas, desde o século XVI, e que resultaram no genocídio de milhares de indígenas, representantes de diferentes povos, reforçam que o desenvolvimento, o progresso, a influência geopolítica, a expansão territorial e o acúmulo de riquezas sobressaem sobre a própria condição humana, especialmente, a condição humana digna e plena, e resultam na construção de narrativas que segregam, indicando aqueles que são superiores e aqueles que

são inferiores, aqueles que têm alma e os que não têm, entre os civilizados e os bárbaros.

Hoje, sabemos que o Brasil é um país que carrega a miscigenação entre brancos, negros e indígenas, mas o que muitos fazem questão de não saber é que para isso acontecer, houve um processo extremamente violento contra as mulheres negras e indígenas e, justamente por não quererem saber, continuam a disseminar *fake news* sobre a história do violento e criminoso processo de formação do Brasil.

Nosso dever, então, é desconstruir a falácia de uma narrativa que conta a história de um país de forma romantizada, baseada em livros de história que forjam heróis, de submissões, anuências e, principalmente, conformidade. Para isso, não precisamos nos tornar especialistas em luta e movimento, mas precisamos reconhecer que as lutas e os movimentos foram fundamentais, no decorrer da história, e que são necessários atualmente, para garantir a sobrevivência de direitos e de povos. Assim, nosso papel está feito e, de acordo com Boff (2014), “cada ponto de vista é a vista de um ponto”, e o ponto de vista ao qual fomos acostumados a ver é o do colonizador, logo, o presente texto tem como propósito, da mesma forma que o encontro que organizamos para problematizar tais conceitos, fazer com que possamos ter a vista de um ponto proveniente dos povos indígenas e da população negra.

No início do século XX, tivemos o resultado desse processo de incidência com a instituição do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) por meio do Decreto nº 8.072/1910, estabelecido como fruto de reivindicações e cobranças ao governo federal, como uma proposta e demanda internacional do XVI Congresso de Americanistas, ocorrido em Viena, Áustria. A criação de um órgão específico para tratar sobre a temática indígena surge num momento em que a luta já passa por um processo de organização mais orgânica por parte dos povos indígenas.

Mediante as inúmeras denúncias de massacre aos povos indígenas no território brasileiro, o SPI inaugura uma visão progressista de Marechal Rondon, tendo como cerne o caráter de um órgão que prestasse assistência, proteção, assim como viabilizasse a criação de propostas de demarcação de terras, tal como diz Abreu (2015, p. 2): “o SPI buscou garantir a posse de terras aos índios através

da concessão de terras devolutas. Inúmeras propostas foram feitas pelo SPI de criação de terras indígenas e que foram negadas pelos governos estaduais”.

Em 1939, surgiu pela primeira vez, o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), tendo como princípio a consulta e formulação da política indigenista brasileira. Foi nesse contexto da integração coercitiva que foram iniciadas as discussões sobre a inserção de ações educacionais e condições de medidas sanitárias para os indígenas já contactados em suas comunidades.

O SPI, por sua vez, durante sua existência, sofreu ataques severos a sua estrutura e *modus operandi*, quando houve desmonte e desarticulação (articulada), e perdeu de vista sua essência e propósito indigenista formulado por Rondon, sendo destituído em 1967. Como resultado da destituição do SPI, ainda em 1967, durante a ditadura militar, foi criada, por meio da Lei de nº 5.371/1967, a Fundação Nacional do Índio, atualmente denominada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), órgão do governo federal que coordena e executa a política indigenista.

Como dito, a Funai foi criada em 1967, no período em que a ditadura militar entrou em dissolução, no início do curso da redemocratização. Tal período é ocultado quando se trata de informações sobre povos indígenas, o que não significa que não houve sofrimento com a implementação da ditadura, ao contrário, ele só não foi objeto de registro, mas se faz presente e marca a memória dos mais velhos, pois foram eles que sofreram com as perseguições, violências e até mesmo com a tortura.

O que queremos é, na verdade, fazer com que o leitor compreenda que ainda que não tenhamos registros oficiais sobre determinados contextos históricos, não significa que eles não existiram ou que não foram nocivos.

Cabe aqui fazer uma pausa e registrar, até para que não se perca no tempo, o que ocorreu com o povo Yanomami, durante o (des)governo de Jair Bolsonaro. Em poucos anos, conseguiu-se trazer de volta aspectos de barbárie para os povos indígenas, posto que as imagens sensíveis e revoltantes lembraram os campos de concentração da Alemanha nazista, que marcam a história da humanidade como um retrocesso do próprio ser, de desumanização e do ser enquanto sujeito. Por isso, as perguntas que não podemos deixar de apresentar são para refletirmos sobre: quais relatos teríamos, sobre o processo de genocídio dos povos indígenas,

se garantíssemos a eles a possibilidade de contar sua versão dos fatos? Qual seria a narrativa de tudo o que já foi vivido a partir da visão dos próprios indígenas?

Retornando ao contexto da criação dos órgãos de coordenação e proteção dos direitos indigenistas, devemos ressaltar que eles são provenientes das árduas lutas dos povos indígenas, que reivindicavam junto ao Estado brasileiro, a implementação de mecanismos de controle social para trabalhar as devidas tratativas a respeito dos povos indígenas. Portanto, a luta travada pelas muitas lideranças indígenas, junto com parceiros de Organizações não Governamentais (ONG), se somou à luta empreendida durante o processo de reivindicação de direitos constitucionais, se tornando fundamental e determinante para a efetivação de direitos na prática, e da mesma forma, para a conquista de muitos outros direitos que vieram posteriormente, comprovando a lógica de que nada é dado, tudo é conquistado e conquistado mediante a luta.

Percebe-se que a luta dos povos indígenas ganhou força e foi ficando cada vez mais em evidência e organizada. Em contexto local, por exemplo, podemos olhar à história de resistência e luta do Povo Puyanawa, no Estado do Acre, mais especificamente, jurisdicionado no município de Mâncio Lima, que não obstante, carrega o nome de quem foi o grande responsável pelas famosas correrias, perseguições e matança desse povo e, naquela região do Juruá, que reforça a imagem do Brasil como o país da anistia, que predomina a narrativa do colonizador e da colonialidade.

Logo, exteriorizar apenas alguns dos muitos fatos históricos que ocorreram, exerce o papel de complementar informações que reforçam a necessidade da luta como um processo atemporal, tendo em vista que a luta que aconteceu há cem anos é a mesma de hoje, com um conjunto de muitas outras demandas, sendo a luta pela terra, a principal delas. Dizem que a luta pela mãe-terra é a mãe de todas as lutas. Assim sendo, não é só a terra em que pisamos, mas é a terra enquanto fonte de vida para a nossa e para as futuras gerações.

Nesse contexto, surge a demanda para fundar o movimento indígena, tendo uma amplitude maior e capilaridade política. Podemos visualizar que organizar-se de forma político-institucional é o processo mais comum entre aqueles que desejam reivindicar seus direitos. Quando você reúne demandas que são comuns entre muitos, você a fortalece como uma ação emergente e prioritária.

Movimento indígena como consequência

Inicialmente cabe ressaltar que a origem do movimento indígena reside justamente, no processo de organização que se dá a partir da luta. Assim descreve Baniwa: o “Movimento indígena, segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (BANIWA, 2006. p. 58). Isso denota a importância fundamental da luta, o espírito de coletividade para a conquista de muitos direitos e, da mesma forma, de ser institucionalizada para que ocorra efetivamente o surgimento do movimento indígena. Assim, a própria luta carrega interfaces do movimento, posto que são ações interligadas, que coexistem em perfeita harmonia.

O movimento, como consequência, demonstra o processo inicial de organização via, especialmente, ONG, que objetivam unir o conjunto de todas as reivindicações comuns entre os povos de determinada região, e centralizar numa organização, a representação legítima desses povos. Por isso, ainda no final do século XX, quando se buscava a autonomia para os povos indígenas, para que não fossem mais tutelados pelo Estado, as organizações de representação legítima dividiram-se por regiões no Brasil e, dentro de uma mesma região, lutavam por seus direitos. Isso não significa dizer que não existiam organizações indígenas antes da Constituição Federal de 1988, mas sim que, somente depois de sua promulgação, as organizações de representação regional começaram a surgir e a se fortalecer a partir de suas bases.

Destaca-se então que a própria Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) teve sua fundação em 1989, ou seja, alguns meses após a promulgação da Constituição. Logo, a nosso ver, o fator determinante de transformação entre luta e movimento, foi, e ainda é, o processo de institucionalização e centralização dessa representação legítima.

Já no início do século XXI, com a maioria das organizações indígenas regionais atuando, durante a assembleia do Acampamento Terra Livre, a maior mobilização dos Povos Indígenas no Brasil, em 5 de novembro de 2005, surge a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), que, como mencionado, se caracteriza como a representação nacional dos Povos Indígenas no Brasil. Por meio atuação política dessa Articulação se garantiu a implementação do Conselho Nacional de

Política Indigenista (CNPI), da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (PNGati) e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai).

Atualmente, o movimento indígena se estrutura em uma escala de representação, na qual a Apib se encontra como representação nacional, e suas organizações de base são as representações regionais. Estas, por sua vez, têm suas próprias organizações de base nos Estados, sendo tal estrutura, ousamos dizer, uma das mais organizadas do mundo, posto que as reivindicações se dão por meio das organizações, tendo o Acampamento Terra Livre como principal espaço de reivindicação junto aos três poderes centrais – executivo, legislativo e judiciário, durante o período do mês de abril de cada ano.

Na terceira década deste século, mais precisamente, em 2023, iniciou-se um ano histórico para os Povos Indígenas, especialmente se considerarmos que viemos de quatro anos obscuros e perversos, principalmente para os indígenas. Assim, 2023 se torna um marco histórico de conquistas plenamente positivas, sobretudo, para o movimento indígena, posto que depois de muita resistência e luta, ocorreu a ocupação e a retomada de espaços politicamente estratégicos para os povos indígenas, dentre eles, várias cadeiras no poder executivo e legislativo nacional e estadual.

Para além da ocupação de cadeiras do poder legislativo no Congresso e/ou Assembleias Legislativas, ocorreu, como resultado das lutas e, depois do movimento indígena organizado, a implementação do Ministério dos Povos Indígenas (MPI). Esse Ministério é comandado por Sônia Guajajara, uma liderança indígena e deputada federal. Na esteira do exposto, o Governo Lula, ajusta também a Fundação Nacional do Índio, tornando-a Fundação Nacional dos Povos Indígenas, sob a presidência da primeira advogada indígena e da primeira mulher indígena a se tornar parlamentar, a liderança indígena Joenia Wapichana. Joenia protagonizou as reivindicações de 2019 a 2022, ao defender a proteção dos direitos indígenas perante o Congresso Nacional. Por fim, ainda em 2023, a Sesai passa a ser gerenciada pelo líder indígena e ex-vereador Weibe Tapeba.

Essas conquistas, diante de um governo federal progressista, restabelece a retomada de um protagonismo indígena dentro do próprio governo, refletindo a posição política que os povos indígenas já possuem no âmbito dos movimentos regionais e nacional. O êxito em ocupar essas autarquias vem possibilitando a

inserção de indígenas em órgãos de controle social, como é o caso da Funai e Sesai, que têm suas unidades descentralizadas e configuram-se como Coordenações Regionais da Funai e Distritos Sanitários Especiais Indígenas da Sesai.

Com Joenia Wapichana na Presidência da Funai, e Weibe Tapeba como secretário da Sesai, esses órgãos descentralizados vêm sendo ocupados por indígenas em todo o Brasil, o que, especialmente pela representatividade, fortalece o movimento indígena.

Embora o ano de 2023 seja um marco histórico para os povos indígenas, é mister registrar que tais conquistas só foram possíveis por conta da persistência, perseverança e resiliência de muitas lideranças indígenas espalhadas pelo Brasil, as quais no passado, seja nesse século ou no anterior, estiveram presentes e foram determinantes para fortalecer as lutas e, conseqüentemente, o movimento indígena.

Por fim, destacamos que, no próprio poder legislativo, no Congresso Nacional, em 1982, Mário Juruna se tornou o primeiro indígena Deputado Federal e, por meio de seu mandato, o movimento indígena reconheceu a importância de ter uma cadeira no Congresso e, mais do que isso, que é possível ter um indígena sentado nela. Desde então, o movimento indígena se organiza e pleiteia vagas nos poderes executivo e legislativo, nos âmbitos municipais, estaduais e federal.

Depois, somente em 2018, tivemos um segundo mandato parlamentar indígena, por meio, como já mencionado, de Joenia Wapichana, pelo Estado de Roraima. Ela foi a primeira mulher indígena a se tornar Deputada Federal. Agora, poucos anos depois, a eleição de 2023 nos apresenta um recorde de candidaturas indígenas e a eleição de Sônia Guajajara, pelo estado de São Paulo, e de Célia Xakriabá, pelo estado de Minas Gerais.

No período de 1982 a 2023, muitos indígenas ocuparam cargos de vereadores(as), nas câmaras municipais, de deputados(as) estaduais, nas assembleias legislativas, e de prefeitos(as) em muitos municípios do Brasil, principalmente naqueles em que o quantitativo de indígenas supera o de não indígenas. Dessa forma, 2023 evidenciou de fato, o sucesso do movimento indígena no cenário político brasileiro, posto que após muitos anos de luta, esse movimento começou a ser reconhecido e valorizado pelos povos indígenas e por não indígenas. Esse sucesso estabelece um simbolismo muito forte e garante que possamos olhar para o

passado e reconhecer que as lideranças indígenas que se sacrificaram, possibilitaram a conquista desses direitos e a ocupação desses espaços. Assim, se nenhuma gota de sangue foi em vão, espera-se também que nenhuma outra gota de sangue volte a ser derramada, pois não queremos mártires, apenas direito e respeito.

Considerações finais

A compreensão de que luta e movimento coexistem e se manifestam em perfeita harmonia serve para percebermos que a “lógica” de desassociar um do outro, como se fossem conceitos e ações distintas, não procede, visto que sua relação de sincronismo é absolutamente admirável. Logo, entre suas semelhanças e diferenças conceituais, até o processo de transformação, como ocorre num caso-ló, interpretamos que o movimento começa a existir quando passa pelo processo de institucionalização, onde gera-se uma organização não de um povo, mas de forma a representar de forma legítima muitos povos, por isso, carrega o caráter plural e as pautas de políticas públicas mais comuns e fundamentais para os povos indígenas. Como dito no decorrer no texto, as lutas sempre vão existir, assim como elas sempre irão originar e determinar o que o movimento indígena precisa fazer e como agir.

Hoje, o movimento indígena exerce a função de representar seus povos e levar suas demandas para os poderes públicos. Tal ação vem tendo êxito quando se trata de ocupar esses espaços e impõe a necessidade de se articular a outros agentes governamentais e não governamentais para reforçar o propósito coletivo a ser conquistado.

Se atentarmos, por exemplo, para a votação que esteve em andamento neste ano de 2023, no Supremo Tribunal Federal (STF), referente ao marco temporal, percebe-se que a disputa envolve a tese do indigenato. Por isso, diversos advogados indígenas fizeram sustentação oral, mediante a presença dos Ministros do STF, para atestar como essa tese ruralista é extremamente nociva aos povos, seus territórios e à nação brasileira, como um todo.

Portanto, a dimensão de tempo e espaço é uma forma de compreendermos que determinadas lutas ocorrem em qualquer tempo, mas não necessariamente no mesmo espaço, e isso revela o teor significativo e onipresente do movimento, que constrói elos entre essas lutas que são travadas em diferentes espaços de

tempo. A própria luta revela seu teor onipresente e sua existência atemporal, ou seja, o movimento se manifesta como um processo de organização político-institucional transfigurado como método de reivindicação, ao tempo em que a luta não deixa de existir.

Por fim, precisamos registrar uma diferença entre a luta *de* povos indígenas para o movimento *dos* povos indígenas, pois uma revela o caráter singular e subjetivo, e a outra revela o caráter plural e coletivo/geral. Podemos citar, por exemplo, a *luta* das mulheres Munduruku contra o avanço do garimpo ilegal, que tem trazido sequelas para muitas mulheres indígenas daquela região do Estado do Pará (PA), ou ainda, o processo de retomada pelo povo Pataxó do seu território originário e tradicional no Estado da Bahia (BA), que tem sido palco de conflitos com ruralistas e com o próprio Estado. Também é o caso dos povos Kaiowá e Guarani, no processo de retomada de seu território, no Estado de Mato Grosso do Sul (MS), que tem ocasionado derramamento de sangue indígena; a *luta* do povo Nawa no processo de retomada territorial, autodemarcação e reafirmação de sua identidade. Citamos ainda, uma *luta* que gera expectativa há mais de 20 anos, dos povos Manchineri e Jaminawa pela demarcação de seu território, denominado Riozinho do Iaco, no Estado do Acre.

Nota-se, por meio desses exemplos, que as lutas estão ocorrendo em vários espaços ao mesmo tempo, e que, por causa delas, as reivindicações das diferentes comunidades se tornam base do movimento indígena em todas as esferas de atuação – local, municipal, estadual e nacional, que, por sua vez, realizam outras denúncias e viabilizam outras ações.

Logo, o *movimento* indígena institucionalizado só consegue ter esse caráter onipresente e força de reivindicação devido à estrutura favorável de organização que vem sendo adotada, capaz de demandar soluções ao governo federal para lutas específicas a partir das organizações descentralizadas presentes na própria base, ao tempo que o movimento consegue obter conquistas que vão beneficiar a todos, como ocorreu com a implementação da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (PNGati) e do Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI).

Conforme o exposto, a terra se torna a principal causa dos conflitos, afinal, a história das guerras baseia-se na busca pela expansão territorial dos países

do ocidente e oriente no processo de colonização, logo, quase todas as mazelas e ameaças aos direitos constitucionais dos povos indígenas têm relação com a terra, como a tese do marco temporal. Assim, enquanto os ruralistas – e muitas pessoas desinformadas – dizem que “existe muita terra para pouco índio”, nós acreditamos que existe um só planeta, que não suportará tanta ganância.

Logo, se o homem capitalista não compreender que devemos coexistir com a natureza, o mundo terá seu fim decretado. Tal fim premeditado já está “ piscando ” para a humanidade por meio do colapso climático e ambiental, tendo interface com o social, o político e o cultural. Krenak (2019) está certo, quando diz que nós, povos indígenas, temos ideias para adiar o fim do mundo e, vamos além, dizendo que temos a solução. Talvez, a revolução que o mundo precisa seja desencadeada pelos povos indígenas, sendo que o movimento indígena será determinante nesse processo.

Como dito no início, o objetivo deste texto não era conceituar o que é luta e o que é movimento, assim como não era tornar alguém especialista em ambos, posto que o almejado era tão somente construir breves definições, seu processo de surgimento e a existência na conquista dos direitos constitucionais e originários dos Povos Indígenas, bem como situar no contexto histórico brasileiro possíveis exemplos daquilo que defendemos enquanto luta e enquanto movimento, carregando suas diferenças e semelhanças, coexistindo numa simetria singular e plural. Assim, as análises e explicações que foram feitas no decorrer do texto, nos fazem pensar que se fôssemos defini-las brevemente, teríamos a luta como uma ação singular (de reivindicar), enquanto o movimento, caracteriza-se por desenvolver ação plural que concentra toda a singularidade e a transforma numa ação direcionada ao povo indígena, no particular, e aos povos indígenas, no plural, entendendo que o fluxo e a luta precede o movimento, por meio do instrumento de institucionalização, sendo a luta a ação, e o movimento o método.

Enfim, o que era para ser um relato de experiência referente ao seminário “Lutas e Movimentos Indígenas no Brasil”, tornou-se um espaço de contextualização histórica, análise, reflexão, apontamento, e por fim, breves definições.

Tudo isso, enquanto nosso propósito, se configura como um convite para o leitor compreender a importância fundamental do processo de organização dos povos indígenas por meio de suas lutas, como também, mediante seu movimen-

to, para acima de tudo, garantir a existência de seus direitos; depois, para cobrar do Estado brasileiro o cumprimento do que consta nos Artigos nº 231 e 232 da Constituição Federal de 1988; e continuar avançando na ocupação e retomada de espaços institucionalmente estratégicos junto aos três poderes.

Convidamos também o leitor, especialmente, não indígena, a se somar à luta e ao movimento indígena, pois toda forma de ajuda é bem-vinda desde que se entenda que os indígenas são protagonistas, e que os parceiros da causa são coadjuvantes, pois é preciso que sejamos protagonistas de nossa própria história.

Como palavras finais ousamos dizer que, somente quando a humanidade entender o sentido da luta e do movimento indígena, o bem viver indígena e sua compreensão de mundo, poderemos caminhar rumo a um mundo mais justo e sensivelmente humano. Diferente disso, continuaremos a seguir rumo ao progresso autodestrutivo.

Referências

ABREU, Alzira Alves de. Verbete: Serviço de Proteção aos Índios (SPI). *In: Dicionário histórico-biográfico da primeira República*. São Paulo: Editora FGV, 2015.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BANIWA, Gersem. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/Museu Nacional, 2006.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

QUEM SOMOS (2023). Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>. Acesso em: 19 jul. 2023.

RICARDO, Fany; KLEIN, Tatiane; SANTOS, Tiago Moreira dos. **Povos indígenas no Brasil – 2017 a 2022**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2023.

CAPÍTULO IV

Lutas e movimentos dos povos indígenas e educação – Parte 2

Elcio Severino da Silva Filho Manchineri
Francisco Batista da Silva Manchineri

Não há nenhuma diferença entre a importância, o valor, o significado da ciência dos brancos e das ciências indígenas (Gersem Baniwa, 2021).

Reflexão inicial

Este texto apresenta o relato de uma experiência desenvolvida com vistas a atender aos princípios da indissociabilidade entre as ações de ensino, pesquisa e extensão do Grupo PET (Programa de Educação Tutorial) Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas, da Universidade Federal do Acre (Ufac), com a participação de representantes do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas. A ação à qual nos referimos caracterizou-se como um curso de extensão, intitulado *Uma imersão multidisciplinar na história e na cultura dos povos indígenas no contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina*. Este foi desenvolvido ao longo dos meses de novembro, dezembro de 2022 e janeiro de 2023, quando foram realizados 12 encontros. Um desses encontros foi denominado de “Lutas e Movimentos dos Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo”. Seu objetivo foi realizar análises e reflexões acerca das semelhanças e contrastes existentes entre luta e movimento. Alguns de seus desdobramentos incluíram a atividade de formação de professores que atuam nos anos iniciais do Ensino Fundamental, sendo esta problematização atinente ao contexto educacional.

Cada breve apontamento dali extraído representa e seu grau de importância. Dessa forma, na Parte 1 o leitor encontrará elementos que caracterizam o processo histórico de formação do Brasil para assim, compreender como surgiram as lutas, os movimentos e suas relações com o processo de emancipação e au-

tonomia diante de uma tutela forçada pelo Estado. Poderá perceber que as lutas têm um caráter absolutamente singular, enquanto os movimentos representam a somatória de toda essa singularidade de lutas, e a transformam em algo plural, que abrange anseios coletivos.

Depois, em se tratando do movimento indígena brasileiro, destacamos que este se caracteriza como sendo um dos movimentos mais organizados do mundo. Por fim, neste espaço nos concentramos sobre a problematização de políticas públicas educacionais indígenas desenvolvidas no Acre, que foram precursoras para o processo de organização da Educação Escolar Indígena (EEI). Nesse contexto, são direitos garantidos pela Constituição Federal, de 1988, além da terra, da educação e da saúde, a preservação de suas identidades (línguas, culturas, tradições, modos de ser e de pensar).

No entanto, a análise da história do país, mesmo que breve, indica que o direito à educação atribuído aos povos indígenas foi inserido num processo de catequização, por meio do qual ocorria a negação de seus valores, cultura, história e de suas identidades e, quando houve a imposição de valores por parte daqueles que detinham o poder e assim objetivavam permanecer. Somente nas últimas décadas, é que em alguma medida, as instituições escolares têm assumido a função de acesso aos conhecimentos científicos e de valorização dos saberes tradicionais.

Lutas e movimentos dos povos indígenas na Educação no Acre

Desde a década de 1990, uma forte demanda social marca as lutas indígenas em prol da educação, no estado do Acre. Tais lutas foram assumidas pelos movimentos indigenistas, especialmente dos professores indígenas que, à época não eram reconhecidas juridicamente, mas, posteriormente foram apresentadas ao governo estadual.

Na pauta de reivindicação do aspecto jurídico, como primeira linha de ação, estava o objetivo de garantir a Formação de Docentes Indígenas. Conforme Silva (2019), nesse momento, em decorrência da mobilização do movimento indígena, institui-se a Coordenação de Educação Escolar Indígena, um setor que se articulava aos demais programas da Coordenação de Ensino da Zona Rural da Secretaria de Estado de Educação do Acre, e que assumiu a tarefa de realizar a

articulação entre as entidades formadoras para captar recursos e promover tais cursos.

Além disso, segundo Silva (2019), ainda nos anos de 1990, surgiu a necessidade de criar uma instituição de representação política dos professores indígenas do Acre. Logo, em 1997, os professores separaram uma equipe para representar a Comissão de Instituição de uma Política de Educação Escolar Indígena junto às entidades de apoio governamentais e, em 2000, foi criada a Organização de Professores Indígenas do Acre (Opiac), com os seguintes objetivos:

(a) Promover a Educação Escolar Indígena específica e diferenciada, de acordo com os interesses de cada etnia e divulgar junto às pessoas físicas, jurídicas, públicas, privadas e organizações não-governamentais, nacionais e internacionais; (b) Defender, perante os órgãos públicos, a implementação e melhoria de políticas educacionais e da legislação voltadas para a educação indígena específica e diferenciada; (c) Desenvolver ações com vistas a possibilitar condições adequadas à Educação Escolar Indígena diferenciada nas aldeias; (d) Preservar, registrar e divulgar as formas de manifestação cultural, de conhecimentos e as histórias próprias de cada povo indígena; (e) Representar e defender, judicial e extrajudicialmente os interesses das comunidades e dos professores indígenas associados, quanto as questões relacionadas ao direito a Educação Escolar Indígena específica e diferenciada, bem como às questões culturais dos povos indígenas do Estado Acre (Kaxinawa, 2002 *apud* Silva, 2019, p. 7).

Ainda segundo Silva (2019) a atuação da Opiac foi pautada, desde o início, nos resultados de um processo de avaliação das ações de EEI, conduzido por um grupo de professores indígenas entre 2000 e 2003, através de seminários e em diálogo permanente entre a Secretaria Estadual de Educação (SEE), Comissão Pró-Índio (CPI) e Ministério de Educação, bem como prefeituras. Assim, um conjunto de medidas legais fez com que as questões que envolviam a EEI passassem a fazer parte do rol de responsabilidades do Estado.

No entanto, boa parte dessas ações de formação de professores se desenvolveu no âmbito do Ensino Médio, embora já existissem algumas iniciativas visando a uma formação específica em nível superior, pois, nas oficinas realizadas, segundo alguns professores/acadêmicos, o debate girava em torno de políticas públicas de educação, valorização cultural, política linguística e ambiental, além de se constituírem ocasiões em que se renunciavam a concepção de um curso superior no Acre, com a finalidade de fazer formação de professores indígenas.

Dessa forma, acreditamos ser importante registrar que nos termos dos argumentos apresentados por Silva (2019), uma boa educação não é feita apenas priorizando-se a construção de escolas, mas também, pelo atendimento ao disposto no Art. 20 das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena, que indica o seguinte: “Formar indígenas para serem professores e gestores das escolas indígenas deve ser uma das prioridades dos sistemas de ensino e de suas instituições formadoras, visando consolidar a Educação Escolar Indígena como um compromisso público do Estado Brasileiro” (Brasil, 2012, p. 23).

Na esteira do exposto, o Plano Nacional de Educação (PNE) para o decênio 2014/2024, instituído pela Lei nº 13.005, de 2014, por sua vez, definiu diretrizes que devem guiar a educação brasileira nesse período, e estabeleceu metas a serem cumpridas ao longo de sua vigência, porém, em relação à Educação Escolar Indígena, podemos afirmar que atualmente se encontra com déficit político, social e legal por não cumprir o definido, especialmente, se considerarmos que segundo o MEC, as Escolas Indígenas diferenciadas e de qualidade, representarão, quando implementadas, uma grande novidade no sistema educacional do país e exigirão das instituições e dos órgãos responsáveis a definição de novas dinâmicas, concepções e mecanismos, tanto para que essas escolas sejam de fato incorporadas e beneficiadas por sua inclusão no sistema oficial, quanto para que sejam respeitadas em suas particularidades.

Sabe-se que todos os anos são elaboradas propostas de melhorias que, no entanto, nunca deixam de ser apenas “propostas”. As implicações dessa situação residem no fato de que a não existência de espaços decentes para a oferta de Educação Básica, de acordo com as especificidades dos estudantes indígenas, é algo muito sério, posto que, por exemplo, sob o aspecto da gestão escolar, mesmo as escolas indígenas que têm elaborado e aprovado seus Projetos Políticos Pedagógicos (PPP), por vezes, não estão autorizadas a certificar seus alunos.

É comum entre os agentes de governo as preocupações sobre o que o sistema de ensino irá exigir de todas as escolas, inclusive, em contexto de escolas indígenas, porém muitas vezes se desconsidera que a descrição como “diferenciada” e “específica”, muitas vezes, só pode se efetivar à luz de um ordenamento jurídico político próprio, que assegure o cumprimento dos princípios estabelecidos nacionalmente, para cada modalidade/espço educacional.

Segundo Silva (2019) a indiferença, por parte de quem gerencia a Educação Escolar Indígena, nas diferentes esferas estatais, fica evidente quando da inobservância de proposições apresentadas, como a solicitação para a criação de um sistema próprio de Educação Escolar Indígena, pautada ainda em 2009, no documento final da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (Coneei), e referenciada na II Coneei, de 2018. Além disso, verificamos que as Diretrizes da Educação Escolar Indígena (2012) indicam que Estados e Municípios devem oferecer, acompanhar e avaliar a Educação Escolar Indígena, mas estes acabam não respeitando/permitindo a participação dos povos na organização. Enquanto isso, os procedimentos formativos desenvolvidos são ultrapassados e não dão nem voz e nem vez às experiências escolares já existentes.

Nacionalmente, em 2009, ocorreu a criação dos Territórios Etnoeducacionais, por meio do Decreto Presidencial nº 6.861 de 27 de maio. A expectativa era que se pudesse articular, em contexto local, representantes do governo federal, dos sistemas de ensino, das organizações indígenas, indigenistas e da universidade para o diálogo, proposição, planejamento, execução e avaliação participativa das ações (Brasil, 2009). Nesse sentido, todavia, pouco ou nada, foi realizado.

Nos últimos anos, a formação de professores indígenas tornou-se uma das questões mais preocupantes para as comunidades indígenas, posto que as ações de expansão do número de escolas e, conseqüentemente, de ampliação do número de docentes, devidamente formados, não lograram êxito. O governo estadual continuou, e continua, não envidando os esforços necessários para resolver o problema, posto que não articula programas próprios para viabilizar ações formativas e, por isso, mostra-se dependente de ações e de recursos federais, e ao mesmo tempo, desinteressado em captar recursos por outros meios, de forma a assumir essa responsabilidade.

Em termos de formação específica de professores indígenas, no Ensino Superior, pode-se assegurar que o cenário não é muito diferente, e que os encaminhamentos andam lentamente no Estado, especialmente se considerarmos, por exemplo, que a única universidade pública do Estado contou com a oferta de apenas duas turmas: uma no âmbito do Curso de Formação Docente Indígena (do segundo semestre de 2008 a 2014); e outra no âmbito da Licenciatura Indígena (do segundo semestre de 2017 a 2022). Dessas duas turmas, tem-se registro de 94 egressos (Ferraz, 2023).

Para além das questões expostas, ao longo da realização das atividades que compuseram a ação denominada de Abril Indígena, realizada em 2022, o Grupo PET Conexões de Saberes, Comunidades Indígenas colheu várias manifestações de lideranças indígenas, que resultaram na publicação de uma Carta Aberta à Sociedade Acreana. Nela, tem-se outras demandas que denotam a fragilidade da Educação Escolar/Universitária Indígena no estado do Acre, tais como:

- (a) Formação inicial e continuada de docentes indígenas;
- (b) Produção de material didático específico, que atenda às especificidades da educação escolar indígena;
- (c) Fornecimento de merenda escolar conforme programa de alimentação saudável e adequada às necessidades e especificidades dos hábitos e da cultura indígena;
- (d) Implementação do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena (ou uma Câmara específica no Conselho Estadual de Educação) que dialogue com os Conselhos Municipais de Educação, de forma a fortalecer e consolidar ações específicas em escolas indígenas, tais como a implementação de Pré-Enem aos estudantes indígenas que frequentam o Ensino Médio;
- (e) Realização de Processo Seletivo, para Ingresso no Ensino Superior, com vagas nos diferentes Cursos, específicos para estudantes indígenas;
- (f) Cumprimento efetivo da Lei 11.645, de 10 de março de 2008, que tornou obrigatória a inclusão da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” nos currículos; e
- (g) Realização de processos de concessão de bolsas, em âmbito universitário, mais transparentes e menos burocráticos (Grupo PET, 2022).

Reflexões finais

Algumas considerações decorrentes das análises que fizemos podem ser pontuadas para destacar a dimensão e importância das reivindicações, aqui expressas de forma autônoma em relação aos professores indígenas, que acabam por fortalecer e ampliar as políticas educacionais e garantir um processo de cons-

trução conjunta das ações de Estado, por meio da cooperação e do diálogo. Estes devem ser os objetivos primários dos órgãos e instituições públicos, quando a intenção envolve o fortalecimento de todos os atores da Educação Escolar Indígena no Estado do Acre.

Ante o exposto, destacamos a evidente dimensão política da educação indígena, e expomos a necessidade de se fazer entender que a educação que os povos indígenas buscam deve ser diferente de todas as receitas ou fórmulas já divulgadas ou usadas, pois a luta se fundamenta na busca pelo apoio e, ao mesmo tempo, na autonomia em relação às instituições públicas, ou mesmo em relação às instituições não governamentais, de forma que se possa promover educação no e para o contexto indígena.

Referências

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. **Diário Oficial da União**, 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº 9.394/96 de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, 23 de dezembro de 1996.

BRASIL. Plano Nacional de Educação [2014 a 2024]. Instituído pela Lei nº 13.005/2014, determinou diretrizes, metas e estratégias para a política educacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, 25 de junho de 2014.

FERRAZ, Siglia Lima Mendes. **Práticas formativas de professores indígenas e suas contribuições para as comunidades tradicionais**. Programa de Pós-Graduação em Ensino de Humanidades e Linguagens. UFAC: Cruzeiro do Sul, Dissertação de Mestrado, 2023.

GRUPO PET CONEXÕES DE SABERES: COMUNIDADES INDÍGENAS. **Carta Aberta**. Rio Branco, 2022. Disponível em: <https://www.petcomunidadesindigenasufac.org/post/abril-indigena-carta-aberta>. Acesso em: 20 jul. 2023.

SILVA, José Alessandro Cândido da. Políticas de educação escolar indígena no Acre. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 35, n. 77, p. 321-338, set./out. 2019.

CAPÍTULO V

Povos indígenas e a psicologia do bem viver

Ketlen Lima de Souza Apurinã
José Ruy do Nascimento Etcaninde Xokó

Assim, senhor Nicetas, quando eu não era vítima das tentações deste mundo, dedicava minhas noites a imaginar outros mundos. Um pânico com a ajuda do vinho e outro tanto com de mel verde. Não há nada melhor do que imaginar outros mundos para esquecer o quanto é doloroso este em que vivemos. Pelo menos eu pensava assim naquele momento. Ainda não compreendia que imaginando outros mundos, acabamos por mudar também este nosso
(Umberto Eco, 2001).

Introdução

Este texto apresenta o relato de uma experiência desenvolvida no contexto de ações que primam pela indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão do Programa de Educação Tutorial (PET) Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas, da Universidade Federal do Acre (Ufac). A ação aqui delineada caracterizou-se enquanto curso de extensão, intitulado *Uma imersão multidisciplinar na história e na cultura dos povos indígenas no contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina*. Esse curso foi desenvolvido ao longo dos meses de novembro e dezembro de 2022 e janeiro de 2023, em 12 encontros. O último desses encontros abordou questões sobre “Os Povos Indígenas e a Psicologia do Bem Viver”. Iremos nos debruçar a partir de agora sobre esse tema.

Nosso objetivo era o de problematizar coletivamente o conceito do “bem viver”, de forma que os participantes pudessem compreender as diferenças de como bem viver se apresenta para os povos indígenas e para os povos não indígenas.

Dessa forma, considerando nosso percurso formativo e as possibilidades de contribuição com a ação, optamos por oferecer um encontro sobre o “bem viver”. A nossa escolha se pautou no fato de que, além de integrarmos o Grupo PET Conexões de Saberes, somos também estudantes do curso de Bacharelado em Psicologia da Universidade Federal do Acre. Assim, de alguma forma, estamos há algum tempo pesquisando sobre o tema.

Dito isso, cabe esclarecer que iniciamos o trabalho a partir da definição da ementa do nosso encontro, assim delineada: Psicologia, Bem Viver e Povos Indígenas; Conceito de Bem Viver; Breve Perspectiva Indígena do Bem Viver; Principais Características. Na proposta final, tivemos inversões, e ficou: Conceito de Bem Viver; Principais Características do Bem Viver; Breve Perspectiva Indígena do Bem Viver; Psicologia, Bem Viver e Povos Indígenas.

Breve relato das nossas escolhas

Considerando as leituras, assim como as trocas/indicações já realizadas, nos desafiamos a planejar o nosso encontro. Para isso, iniciamos considerando a importância de abordar o conceito de bem viver apresentado e defendido por Alberto Acosta, em 2016, no livro *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos possíveis*.

Fazemos referência ainda, para a presente análise, a duas publicações do Conselho Regional de Psicologia do Estado de São Paulo. A primeira, intitulada *Psicologia e povos indígenas*, de 2010, e a segunda, *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*, de 2016. Além disso, consideramos o Encarte Pedagógico X, do jornal *Porantim*, uma publicação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), intitulado *O Bem viver indígena e o futuro da humanidade* (dez. 2015). Também baseamos o estudo sobre o artigo “O Bem Viver dos Povos Indígenas: Crítica Sistêmica e Proposta Alternativa para um Mundo Pós-Capitalista”, que tem a autoria de Paulo Suess (2017).

O passo seguinte foi realizar a definição da metodologia de trabalho que utilizaríamos no dia do encontro. Consideramos a utilização de diferentes materiais, para serem disparadores da discussão/reflexão, como também, a importância do sequenciamento das ações do encontro. Pensamos na organização da turma em dois grupos para que cada um pudesse realizar a confecção de um car-

taz, que usasse recortes de revista. Um grupo faria um cartaz sobre o que seus membros entendem como bem viver, e o outro sobre o que o grupo não entende como sendo o bem viver.

Acreditamos que a partir dessa atividade inicial, conseguimos construir coletivamente um debate acerca da temática. Além disso, realizamos um levantamento de vídeos no *Youtube*. Nosso critério de escolha era o de que a fala fosse conduzida por indígenas e que abordassem as concepções de bem viver de seus povos. Em decorrência desse levantamento encontramos uma live intitulada “Ailton Krenak: O Bem Viver e o Sentido da Natureza”, com a mediação de Bruno Maia e Nina Arouca, disponibilizado no canal Escola Parque Live. Da mesma forma, no canal do Daniel Munduruku, encontramos uma série de vídeos sobre o tema, mas destacamos de forma específica os vídeos: “A arte do Bem Viver: Conversa com Kaká Werá”, no qual ele dialoga com um representante do povo Tapuia; e “Reflexões sobre o Bem Viver: Presente”, no qual o próprio Daniel Munduruku tece reflexões sobre essa concepção.

Buscando um pouco mais, descobrimos que a live do Ailton Krenak foi transformada em livro, com o título de *Caminhos para cultura do bem viver*, de 2021. Assim, reproduzir a live não se tornou uma opção interessante, por sua duração conter mais de uma hora e não promover tanta interação entre os participantes. Por isso, após a análise do material, concluímos que usá-lo atenderia de forma mais adequada, à proposta do encontro, por ter uma linguagem acessível e por ser de autoria de uma pessoa indígena, de grande representatividade para o movimento/direito indígena do país, que fala/escreve sobre a concepção de bem viver do seu povo e de outros.

Optamos, num segundo momento, por organizar a turma em 10 grupos. Com essa divisão, cada grupo fez a leitura, e depois a socialização do material que estava sob sua responsabilidade. Além disso, as discussões e socializações fomentadas por cada dupla foram enriquecidas com outros materiais que selecionamos com essa finalidade como, por exemplo, um vídeo que tratava dos rios voadores. A exibição deste vídeo curto (*reel*) serviu como complementação explicativa sobre a importância desse processo para a parte sul do continente americano. Depois de finalizarmos a socialização de todos os textos e apresentarmos o material complementar, reproduzimos o vídeo do Daniel Munduruku, intitulado “Reflexões sobre o Bem Viver: Presente”, como outra complementação do que foi conver-

sado, incluindo dessa maneira, outra pessoa indígena, de outro povo, mas que igualmente constrói/ocupa espaços para a luta indígena na sociedade brasileira.

Em termos iniciais, nascido em berço andino, o “Bem Viver” propõe o combate ao capitalismo e as suas relações de opressão a partir de outros modelos de sociedade, com/de base comunitária. O Bem Comum nada mais é do que o próprio bem particular de cada indivíduo, enquanto este é parte de um todo ou de uma comunidade. O Bem Comum é o propósito das pessoas singulares que existem na comunidade, “como o fim do todo é o fim de qualquer de suas partes”. Assim, estão na natureza: ar, água, terra, floresta e biodiversidade. Tais itens também podem ser sociais, intelectuais e culturais, assim como o sistema de saúde e educação, conhecimentos, tecnologias, internet, literatura e música. O conceito de Bem Viver (*Bien Vivir/Vivir Bien*) surge na região andina, na América do Sul, da Venezuela ao norte da Argentina – de um lado, deriva do Quechua e, por outro, do Aimara, que são indígenas originários daquela região.

Alguns aspectos teóricos sobre o “bem viver”

O livro *Caminhos para cultura do bem viver* (2021), apresenta 10 capítulos, embora suas subdivisões não se nomeiem como capítulos. Na seção intitulada “Conexão”, o autor expressa a importância de realizarmos a experiência sensorial com o espaço que estamos inseridos, para não vivermos no automático. Vale ressaltar que nesse período, especificamente, as pessoas de todo o planeta ainda viviam o distanciamento social, logo, buscar algum elemento da natureza (mineral, vegetal) para a conexão tornaria essa experiência prazerosa para todos os envolvidos. Dessa forma, saindo do modo automático, em um verdadeiro encontro, vencemos o desafio da distância.

No capítulo “A origem do Bem Viver” é explicitado que o início se dá a partir dos povos Quechua e Aimara, habitantes da Cordilheira dos Andes; eles possuem cosmovisões muito próximas uma da outra. A Cordilheira dos Andes foi colonizada por falantes de língua espanhola, espanhóis, nesse sentido, a palavra que conhecemos em português, bem viver, é uma tradução do espanhol, da palavra “buen vivir” que, por sua vez, é uma aproximação de *Sumak Kausai*, expressão que esses povos também compartilham com o sentido/significado aproximado. Portanto, “esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída

pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisaram nessa terra junto com a gente” (Krenak, 2021, p. 6).

Na parte que traz em seu título “O que não é o Bem Viver” se diferencia o que é bem viver, *buen vivir* e *sumak kausai*; aqui o autor introduz outro conceito: de bem-estar social, o que também chama de “viver bem”. Ele explica que quanto mais se faz tradução/distanciamento daquilo que os povos andinos acreditam como *sumak kausai* mais *buen vivir*/bem viver se transformam em elementos ocidentais, e sofrem de um esvaziamento de significado. Para demonstrar tal assertiva, fala da experiência do bem-estar social criado na Europa, logo após a Segunda Guerra Mundial, um tipo de organização política, econômica e sociocultural, no qual o Estado é o agente da promoção social e organizador da economia, com a intenção de distribuição de riquezas para todos, condição que não foi possível reproduzir para todos os países, se restringindo aos países muito ricos da Europa. Já o *buen vivir*/bem viver quando não esvaziado de sentido/significado, “pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. Pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos” (Krenak, 2021, p. 8-9).

No quarto capítulo o autor afirma, de maneira quase poética, que os “Rios Voadores”, título do capítulo, assim como o Bem Viver voou dos Andes para “cá” (Mata Atlântica, bioma em que Krenak está inserido), da mesma forma que eles voam e transportam vapor, oxigênio e água da Amazônia para a região sul do continente. Ele diz também que as pessoas desta região, especificamente os paulistas, só começaram a prestar atenção na devastação da Amazônia quando os rios voadores levaram a fumaça das queimadas realizadas nas florestas para essa cidade, transformando o dia em noite.

A discussão seguinte gira em torno da “Ideia de natureza”, título deste capítulo. O bem-estar, já citado anteriormente, se alicerça na ideia de que se pode consumir a natureza em nome dele, que se pode consumir/destruir a Terra. O autor tece uma crítica em relação à ciência e tecnologia, de que mesmo sendo usadas para reduzir algum dano, elas ainda têm o propósito de “aumentar a capacidade de exaurir esse organismo vivo”: o planeta (Krenak, 2021). A compreensão do *sumak kausai*/*buen vivir*/bem viver entende que o ser humano faz parte da eco-

logia planetária, que nosso corpo é um elemento de equilíbrio e regulador; o ser humano está dentro dessa biosfera, portanto, ele não deveria sobrepor-se à terra, mas pensar, ouvir e aprender, numa forma de equalizar seus sintomas de forma inteligente, já que se trata de dois organismos com essa capacidade intelectual, o que Krenak chama de dança cósmica.

Em outro capítulo, chamado “Terra como organismo vivo”, o autor chama nosso planeta de Gaia, considerando-o como parte da constelação da vida; os humanos, por sua vez, fazem parte da ecologia da Terra, e esta faz parte do cosmos, assim, a vida se compõe de corpos, planeta e cosmos e sua capacidade de abrangência ultrapassa essas possibilidades. Isso, porque cada povo constrói uma cosmovisão, suas narrativas sobre a criação do mundo e em muitas culturas indígenas, a criação do humano se dá na Terra, dentro dela e não fora. Em outras diferentes narrativas, fala-se de um fenômeno que levou bilhões de anos para fazer surgir o ser humano.

Em “Educação e Bem Viver”, Krenak (2021) tece uma crítica aos sistemas educacionais, que são os mesmos em todos os países. Afirma que a realidade será tão desfavorável que não será mais possível manter tais organizações; os educadores terão que buscar outras perspectivas e possibilidades de engajar a rede familiar das crianças e dos adolescentes. Além do engajamento familiar, dada a situação da pandemia, o isolamento social, deve também ampliar o uso de tecnologias para comunicação, porém, tais estruturas devem parar de formar profissionais/técnicos para operacionalizar o sistema, e sim, formar seres humanos para habitar uma Terra viva. Criar corpos vivos para uma Terra igualmente viva para que todos possam experimentar o Bem Viver, pois cada humano é uma construção social.

No capítulo com nome “Pandemia”, descreve sobre como não transformar “lugares maravilhosos” em sucatas; compartilha a ideia de uma relação entre a Covid-19 e a destruição da Terra. Quando a pessoa infectada atinge um dos estágios mais agudos da doença, quando se exige mais cuidado devido à falta de ar, precisa-se de meios artificiais para manter a sua respiração. O autor entende que Gaia fazendo uso de sua inteligência, está desligando milhões de nós para, quem sabe, possamos entender o recado. Assim como os humanos fazem/fizeram outros animais entrarem na lista de extinção, talvez tenha chegado a hora dos humanos entrarem nessa lista, como consequência de nossas próprias ações.

No capítulo seguinte “Ser Krenak” fala da experiência de ser uma pessoa do povo Krenak, que isso se constitui de maneira coletiva, um sentimento, uma responsabilidade social com o outro, uma forma de cidadania que “implica uma filiação com diferentes potências da vida aqui na Terra” (Krenak, 2021, p. 25). Para o povo Krenak, para usar um exemplo dado por ele mesmo, sua filiação remete-se ao rio Doce, Watu, o rio considerado como um avô do povo, cujo vínculo se concretiza ou não, pois o rio também é um ser dotado de vontade. Tanto assim, que houve o estabelecimento de comunicação entre o rio Doce e aquele povo indígena, antes do crime da Barragem de 2015, quando o rio já vinha denunciando, por meio de pessoas Krenak, a violência que vinha sofrendo. Logo, as culturas indígenas podem dar pistas para o bem viver, de como todos podem viver de forma criativa, desde que as pessoas estabeleçam uma relação respeitosa com a natureza. Por fim, ainda comenta de maneira interessante, que existem pessoas que gostam de conversar com carros, mas os Krenak conversam com rios e montanhas.

No último capítulo, nomeado por “Nossos ancestrais”, afirmação a existência de coisas em comum entre os povos indígenas, citando uma delas: “uma experiência de vínculo com os nossos ancestrais” (p. 28). Vale trazer a explicação de que os ancestrais não são apenas uma geração passada, mas a corrente de seres que já passaram na terra, que construíram as culturas, os ritos, as práticas e as tradições. No caso particular dos Krenak, não existe a forma escrita da língua; sua transmissão se dá por meio da oralidade, de geração em geração, em um ciclo contínuo de interação com a memória do povo, com a memória da cultura, uma forma de estar no hoje, de lembrar de quem se é, para “não ficar perdido aqui no mundo, pensando que estamos em uma plataforma utilitária” (p.29). Quando alguém se torna ancestral “a gente volta para terra, volta para os rios, volta para as florestas” (p. 30).

Algumas reflexões finais

Acreditamos ter mostrado aos estudantes participantes do encontro uma discussão inicial sobre a temática do bem viver, de sua origem desde os povos andinos (Quechua e Aimara). Revelamos aproximações de significado desse tema com o que se compreende entre os povos indígenas brasileiros, especialmente o povo Krenak. Ailton Krenak é a liderança que representa e divulga tal perspectiva.

O bem viver atravessa diversas dimensões do ser humano, mas se choca com a perspectiva ocidental capitalista colonial. Para os povos indígenas o ser humano é Terra também, e ao destruí-la todos morremos como consequência; a Terra não está dada para ser transformada em produtos de consumo e exaurida em todas as formas de vida que abriga. O bem viver compreende e abrange outros mundos possíveis, que ainda resistem à colonização dos corpos e mentalidades.

A ideia de “mudança”, citando o axioma de Umberto Eco, a respeito do bem viver, surgiu a partir da leitura de Ailton Krenak, ativista do movimento socioambiental e defensor dos direitos dos povos indígenas, um dos fundadores da Aliança do Povos da Floresta e da União das Nações Indígenas (UNI); e também de Alberto Acosta, um dos principais ideólogos do início da Revolução Cidadã no Equador, um dos responsáveis pelo plano de governo Alianza País, ministro de Minas e Energia e também dirigente dos trabalhos da primeira Assembleia Constituinte do planeta a reconhecer direitos à Natureza, nossa *Pachamama*, a Mãe Terra.

Desse modo, enfatizamos que há dois tipos de dor nesse mundo: a que machuca e a que modifica. Desde o início do processo colonizador sofrido pelos povos indígenas no Brasil, ocorrem essas duas faces da dor, e cada vez mais, vem se agravando a situação, pois não se apresenta a intenção de preservar relações de respeito, nem a valorização da cultura alheia. Essa imposição de interesses colonizadores de cunho político fez e continua fazendo com que haja alterações nas formas de vida dos povos originários da América, no âmbito cultural e social, o que vem resultando nas dores que os machucam e os modificam. Mais de quinhentos anos se passaram na história do Brasil e poucas ações efetivas foram instituídas, principalmente pelo poder público, portanto, pouco ou quase nada vem sendo resolvido.

Muito se perdeu. Os livros de história não deixam dúvida, é incontestável, indiscutível. As imagens nos lembram das caravelas portuguesas chegando ao país, entrando à força, com o propósito de ocupação e conquista. Essa invasão gerando o conflito entre culturas, o choque étnico-cultural, a catequização dos povos originários com o fito de “amansar” para o trabalho escravo, a desconsideração da língua materna, das crenças, dos rituais de cada povo originário. Atualmente os povos indígenas vivem em permanente estado de quem se conserva acordado, atento para alguma manifestação de cunho político.

Os povos indígenas têm vivido de forma invisível ante a existência de uma sociedade que desconhece o bem viver indígena, mas vive de forma desenfreada o bem-estar capitalista, um fenômeno patológico. Por isso, o bem viver indígena é um ato revolucionário, é um conhecer das origens para compreender a razão da preservação e do resgate de valores perdidos/silenciados, tais como costumes, a ordem formal e explícita, as regras e preceitos, os ensinamentos culturais e morais, as virtudes e as leis da sociedade e a espiritualidade.

É uma construção em dois eixos: o bem viver para todos, voltado ao combate dos privilégios por classes; e o bem viver para sempre, que resgata e preserva memórias e histórias. É um bem viver que dá voz e ouvidos a todos os construtores de um mundo sem vencidos e vencedores. Sem essa dimensão de resgate histórico e do horizonte escatológico, é impossível pensar o bem viver para sempre.

Portanto, o bem viver tem uma dimensão que perpassa o tempo (diacronia), uma dimensão trans-histórica contemporânea e simultânea (sincrônica), que enfoca o aqui e o agora do indivíduo e da sociedade. O bem viver não é construído em *Spa* nem em estúdios, mas num laboratório no qual se entrelaçam ações políticas, econômicas e de gratuidade.

Para nós indígenas a filosofia e a prática do bem viver provêm de uma proposta ancestral de complementaridade, harmonia e reciprocidade entre a natureza e todos os povos, seres que dela fazem parte, contrapondo-se à concepção capitalista do viver melhor, em termos de consumo. Assumimos a postura teórica da psicologia social de base histórico-cultural, que considera a afetividade uma característica, de análise da realidade social, que remete ao compromisso ético-político do bem comum. Encontramos convergências entre esses conceitos em nosso contato com os povos indígenas.

Diz Alberto Acosta (2016) “o Bem Viver nasce da experiência de vida coletiva dos povos e nacionalidades indígenas, procura a relação harmoniosa entre os seres humanos e destes com a natureza”. O “bem viver” é um novo nome usado para conceituar a cosmovisão de comunidades originárias que se organizaram a partir do coletivo. É um modo de vida que abarca a relação entre pessoas, a natureza e o modelo econômico, em sociedades que não tinham o modo capitalista possível de se organizar.

Solidariedade, reciprocidade, responsabilidade e integralidade são princípios do bem viver. Por isso, a cultura do “bem viver” é uma proposta que exige a mudança de mentalidade e práticas, que traga ao centro da questão os bens comuns; os bens que são de toda coletividade. O “bem viver” tem como pressuposto o compartilhamento dos bens comuns, como condição de vida, pois para os indígenas a vida é o reencontro do sentido simples de viver.

Os princípios do “bem viver” relacionam-se com o saber comer, beber, dançar, trabalhar, meditar, pensar, amar e ser amado, escutar, falar bem, sonhar, caminhar, dar e receber. São esses princípios que diferenciam o “bem viver” do “viver bem”, já que viver não é uma escolha, é apenas um estado. Viver bem é aproveitar a oportunidade de estar vivo, ser feliz, correr atrás do sonho e lutar por aquilo que se acredita; não aceitar determinada condição e partir em busca de meios para tentar ser alguém melhor e ter algumas coisas melhores na vida.

Para isso, para ser feliz, não precisa ter tudo de melhor, mas sim tornar melhor o que se tem. Não tem problemas, pode ser meio utópico. Para ser feliz e ter felicidade é preciso em primeiro lugar, pensar em si. Isso não significa estar com outras pessoas sem compartilhar, pois a importância do “bem viver” é estar com saúde, com liberdade de se locomover por conta própria, e não depender da ajuda de terceiros para suprir necessidades básicas.

A ética do “bem viver” visa à suficiência para toda a comunidade e não apenas para um indivíduo. O “bem viver” supõe uma visão holística e integradora do ser humano *in terrenal*, que inclui além do ser humano, o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores e animais. Nas visões cosmológicas indígenas, o que prevalece é a vida, e os povos entendem a necessidade de autorrealização da natureza. O que é justamente o equilíbrio. Isso se choca com a visão materialista da cultura ocidental (Baniwa, 2016).

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

BANIWA, Gersem. O território indígena. Entrevista concedida a Rubens Lopes, em 17.06.2016. Disponível em: O Território Indígena (E2) - **YouTube**. Acesso em: 5 jun. 2023.

BONIN, Iara. **Encarte pedagógico X**: o Bem Viver indígena e o futuro da humanidade. Porantim: em defesa da causa indígena. Conselho Indigenista Missionário, dez. 2015. Disponível em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/01/Porantim381_Dez_Encarte-2015.pdf. Acesso em: 11 nov. 2022.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Povos indígenas e psicologia**: a procura do bem viver. São Paulo: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP), 2016. Disponível em: https://www.crsp.org/uploads/impresso/110/RLAg_HX8E6bm0fVjb2gpqCkre1BkTy0W.pdf. Acesso em: 8 nov. 2022.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Psicologia e povos indígenas**. São Paulo: CRP-SP, 2010. Disponível em: <http://www.crsp.org.br/povos/povos/livro.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2022.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak: O Bem Viver e o sentido da natureza. Mediação: Bruno Maia e Nina Arouca. **YouTube**, 17 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XS5A5w14kGo>. Acesso em: 3 jan. 2023.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do bem viver**. São Paulo, Cultura do Bem Viver, 2021. Disponível em: <https://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/Caminhos-para-a-cultura-do-Bem-Viver>. Acesso em: 10 nov. 2022.

MUNDURUKU, Daniel. A arte do bem viver: conversa com Kaká Werá. **YouTube**, 15 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wjS1YbT-Lhg>. Acesso em: 12 nov. 2022.

MUNDURUKU, Daniel. Reflexões sobre o bem viver: presente. **YouTube**, 15 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jDMUg7LPixM>. Acesso em: 12 nov. 2022.

SÃO OS CHAMADOS RIOS VOADORES. Paiter Suruí, Cacoal, 30 de novembro de 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/CIgreRgAnoT/?igshid=MzRlODBiNWFlZA==>. Acesso em: 30 nov. 2022.

SUESS, Paulo. O bem viver dos povos indígenas: crítica sistêmica e proposta alternativa para um mundo pós-capitalista. *In: Anais Eletrônicos do XIII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico “Em busca do Bem Comum: política e economia nas sociedades contemporâneas”*, 13, Belo Horizonte: Faje, 2017. p. 01-53. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/simposio2017/arquivos/seminarios/O%20bem%20viver%20dos%20povos%20indigenas%20Paulo%20Suess.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2022.

CAPÍTULO VI

Saberes e Culturas dos Povos Indígenas do Acre: algumas reflexões a partir de experiências Huni Kuin e Apurinã

Alvaro Ferreira de Moura Apurinã,
Ernizia Borges Sereno Kaxinawá
Paulo Henrique Apurinã

*Não é porque o nosso saber não é considerado ciência
que ele é irracional e que a gente vai permitir que nos
reduzam a nada (Aline Kayapó, 2021).*

Introdução

Este texto apresenta o relato de uma experiência desenvolvida no contexto das ações que buscam atender aos princípios da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, no bojo do Programa de Educação Tutorial e do Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas, da Universidade Federal do Acre (Ufac). A ação à qual nos referimos caracterizou-se como um curso de extensão, intitulado *Uma imersão multidisciplinar na história e na cultura dos povos indígenas no contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina*. O curso foi desenvolvido ao longo dos meses de novembro e dezembro de 2022 e janeiro de 2023, em 12 encontros; e contou com a participação de representantes do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas. Um dos encontros foi denominado Saberes e Culturas dos Povos Indígenas do Acre, abordou questões que caracterizam os saberes e a cultura dos povos indígenas Kaxinawá (Huni Kuin) e Apurinã. O primeiro, presente no estado do Acre e, o segundo, ao sul do Amazonas, mais precisamente, em Boca do Acre. Por saberes e cultura estamos entendendo e, assim consideramos, a medicina indígena, o artesanato, as vestimentas e as pinturas corporais.

Nesse sentido, quanto ao povo Kaxinawá (Huni Kuin), é válido registrar a dificuldade que se enfrenta ao falar de um povo e, neste caso, do povo que representamos, porque transmitir as impressões, costumes e a cultura requer dedicação e comprometimento, pois muitos fatos e relatos se perderam ao longo do tempo. Levando isso em conta, por mais que nos esforcemos para ser fiel aos fenômenos e pertencimentos, abordá-los é um exercício complexo, por implicar na tradução de sentimentos em palavras.

Diante do exposto, neste trabalho mergulharemos em um banho cultural fascinante sobre os Kaxinawá (Huni Kuin), com intuito de proporcionar conhecimento sobre o seu modo de vida, seus costumes e sua cultura, passando pela crença e suas artes. Como dito, buscamos aqui traduzir sentimentos e desejos.

Os Kaxinawá (Huni Kuin) pertencem à família linguística Pano e habitam a floresta tropical no leste peruano, desde o sopé dos Andes até a fronteira com o Brasil. Suas aldeias no Peru se encontram nos rios Purus e Curanja. As aldeias no Brasil se espalham pelos rios Tarauacá, Jordão, Breu, Muru, Envira, Humaitá e Purus, e abarca a área do Alto Juruá, todas na região do Acre. No sul do Amazonas, habitam o Vale do Javari. Esse povo se consagra como o povo tradicional mais populoso no Estado do Acre, se diferenciando dos demais pelas suas formas peculiares, como já citado, de realizar pintura corporal, artesanato, crenças e rituais. Os Kaxinawá (Huni Kuin) se autodeterminam como o “povo verdadeiro”, ou ainda, “os primeiros povos”.

Tradicionalmente, os Kaxinawá (Huni Kuin) têm uma organização social em torno de grupos de famílias extensas, com destaque para duas figuras: a liderança e o pajé. A liderança é munida de um poder político que permite arregimentar a comunidade em prol dos interesses da coletividade, enquanto o pajé tem o poder espiritual, da cura, de fazer e desfazer feitiços. Além disso, a divisão por gênero é uma das bases da sociedade Kaxinawá (Huni Kuin) e marca de forma muito intensa, a vida cotidiana. As crianças, por exemplo, assim que aprendem a andar sozinhas, são encaminhadas às atividades consideradas próximas de seu gênero. O grupo se junta aos idosos em papéis considerados de menor compromisso, já que as tarefas produtivas, consideradas mais importantes, são realizadas por homens e mulheres na idade adulta.

Apresentadas as considerações iniciais, relataremos os aspectos metodológicos que envolveram o planejamento e execução das atividades do mencionado Curso de Extensão e, da mesma forma, elementos teóricos e práticos abordados durante a sua realização.

Breve relato das nossas escolhas

Este trabalho buscou referências bibliográficas para empreender o planejamento e execução da atividade que objetivou promover reflexões acerca dos principais elementos que caracterizam os saberes e a cultura dos povos indígenas Kaxinawá (Huni Kuin) e Apurinã, ambos representados por estudantes petianos do nosso Grupo.

Alguns relatos

Saberes medicinais do povo Kaxinawá (Huni Kuin)

Iniciamos abordando aspectos que caracterizam os saberes medicinais do povo Kaxinawá (Huni Kuin), tais como: xamanismo, ervas medicinais, rapé, veneno do sapo, ayahuasca e rituais.

Para os Huni Kuin, os verdadeiros *xamãs* são os que têm dentro de si a substância amarga e xamânica chamada *muka*, mas este fato não impede a prática de outras formas de xamanismo, consideradas menos poderosas, mas que parecem igualmente eficientes. Uma característica do xamanismo Kaxinawá (Huni Kuin) é a importância da descrição com relação à possível capacidade de curar ou causar doenças. A invisibilidade e ambiguidade desse poder é ligada à sua transitoriedade.

Prosseguindo a descrição, a cultura Kaxinawá (Huni Kuin) distingue três tipos de remédio: a) *dau* – os remédios doces; b) *dau bata* – são folhas da mata, certas secreções, animais e os adornos corporais; e c) *dau muka* – os remédios amargos, que são os poderes invisíveis dos espíritos e do *muka*.

Além disso, temos as *ervas medicinais*, que são extraídas da floresta por pessoa que conhece e entende sobre as ervas, e são utilizadas para combater vários tipos de doenças como tontura, cicatrização de cortes ou feridas, ou ainda, para engravidar e para não engravidar.

Temos também o *rapé*, feito com ervas e tabaco, que serve para fazer a limpeza do corpo de dentro para fora. Pode também ser utilizado como calmante e relaxante, posto que ajuda a melhorar de mal-estar, fraqueza e indisposição. A *vacina do sapo*, por sua vez, é utilizada para fazer uma limpeza mais profunda no estômago, no sangue, na pele, dentre outras. O *nixi pae* ou *ayahuasca*, como é conhecido, é uma medicina sagrada para o povo Kaxinawá (Huni Kuin), usada somente por pessoas totalmente preparadas, pois exige um preparo específico que não pode ser realizado por qualquer um. O *nixi pae* só pode ser usado por adultos e em casos de extrema necessidade.

Ainda em se tratando dos saberes Kaxinawá (Huni Kuin), cabe mencionar uma série de *rituais* que ocorrem periodicamente, como o *Nixpupimá*, dedicado ao batismo dos dentes; o *Katxanawá* está ligado à iniciação de crianças na vida coletiva da aldeia; e ainda, há os rituais de fertilidade. Para o povo Kaxinawá (Huni Kuin) o *Katxanawá* é um ritual da fertilidade que se apresenta em várias versões, e pode iniciar o festival do Nixpupimá. Normalmente, o *Katxanawá* acontece várias vezes por ano, quando seus participantes devem estar cobertos dos pés à cabeça com a palha da jarina, e pintados nas partes que aparecem por baixo da palha, com jenipapo e urucum. O ritual é realizado ao redor do tronco oco da paxiúba, o *tau pustu, katxa*. O *katxa* simboliza o útero e a referência ao tronco oco indica onde foram criados os primeiros Kaxinawá (Huni Kuin). Este elemento feminino é enfeitado com tubos de macaxeira e banana, símbolos masculinos. Além da dança e do canto, que são realizados para trazer uma safra abundante, com a ajuda dos *Yuxin* da floresta, o *Katxanawá* tem a característica de complementaridade entre os sexos.

Cultura do povo Kaxinawá (Huni Kuin): pintura corporal (grafismos) e vestimentas

Uma das formas de expressão cultural do povo Kaxinawá (Huni Kuin) é a pintura corporal, também chamada de grafismo tradicional, ou ainda, pinturas verdadeiras. Além de ser aplicado em pinturas corporais, o grafismo pode também ser encontrado em tecelagens, cestarias em palhas, miçangas e cerâmica. O estilo *Kene Kuin* contém uma variedade de motivos com nomes próprios e é praticado na maioria das vezes, por mulheres. Outra forma artística emblemática para os Kaxinawá (Huni Kuin) é o desenho da cobra, um elemento de extrema im-

portância da cultura e da identidade do povo, porque se relaciona com a coragem, a força, o poder e a sabedoria.

Quando o assunto é artesanato, importa dizer que ele é uma das principais fontes de renda do povo Kaxinawá (Huni Kuin). As suas cerâmicas são feitas com argila, a tecelagem tem como base p algodão com tingimento natural, e os artesanatos em miçangas, que são os principais produtos. A produção dos *Kenês* é uma atividade inteiramente feminina, sendo as mulheres mais velhas as mestras em tecelagem. São elas também que, durante a colheita e o processo de descaroçamento, batem e fiam o algodão, ocasião em que cantam e pedem a força das aranhas para tecer rapidamente já que, segundo a tradição, a aranha plantava e já saía o fio pronto, sem precisar bater ou fiar. O tingimento dos *kenês*, por sua vez, é feito com corantes naturais, como o mogno, as cascas de árvores, o coração da bananeira e a cerejeira. Uma vez que o fio está tingido, a última etapa é a tecelagem, que será realizada conforme o *kenê* desejado, sendo que cada grafismo pode se abrir para revelar diversos tipos de figuração *dami*, pois dentro do desenho da serpente há muitos outros escondidos.

Ainda se referindo à cultura Kaxinawá (Huni Kuin), destacamos que os homens usam roupas com desenhos na vertical, e as mulheres na horizontal. A vestimenta em palhas, como a saia, pode ser usada por homens, mulheres e crianças, mas somente durante a realização dos festivais.

Por fim, vale destacar que o povo Kaxinawá (Huni Kuin) possui uma forte conexão com os japiins, chamados no idioma indígena de *txana*, pássaros que o povo considera mestres do canto.

Elementos culturais e alguns saberes medicinais do povo Apurinã (Pupykary)

Para apresentar o povo Apurinã/Pupykary faremos imersões nos aspectos epistemológicos e cosmogônicos, os quais atravessam as narrativas que tratam da origem do povo, da terra sagrada e da epopeia de Tsura (demiurgo). Falaremos ainda, das metades exogâmicas que definem a organização social Apurinã, bem como do ritual do Kyynyry (*xingané*) e do significado e força do Awiry (rapé).

Inicialmente, destaca-se que o povo Apurinã faz parte da família linguística *Aruak* (também *Arawak* ou *Maipure*), do ramo Purus, e autodenomina-se *Pup̃kary*. A língua mais próxima da utilizada pelos Apurinãs é a do povo *Manchineri*, mas alguns Apurinã também compreendem um pouco da língua do povo *Kaxarari*, devido à sua saída conjunta da *Iputuxite* (“Terra Sagrada”), como versam suas histórias míticas.

Os Apurinãs vivem em diversas Terras Indígenas, sendo duas com os *Paumari* do Lago Paricá e *Paumari* do Lago Marahã, e uma com os índios *Torá*, na terra *Lábrea*, *Tapauá*, *Manacapuru*, *Beruri*, *Manaquiri*, *Manicoré* (este último na TI de mesmo nome). O território habitado pelos Apurinã, no século XIX, localizava-se numa região denominada de médio rio Purus ao Rio *Sepatini* ou do rio *Paciá* ao rio *Laco*. No entanto, os Apurinã são um povo tradicionalmente migrante e, por isso, atualmente, seu território se estende do baixo rio Purus até *Rondônia*. Assim, há áreas indígenas do povo Apurinã nos municípios *Boca do Acre*, *Pauini* e *Torá*, no estado do Amazonas. Ainda existem alguns Apurinãs morando em várias cidades do país, a exemplo de uma aldeia na Terra Indígena *Roosevelt*, constituída por indígenas conhecidos como *Cinta Larga*, com quem alguns Apurinãs são casados. É difícil estimar o número de Apurinã ou mesmo tratar esse povo de forma genérica, porque eles estão, de forma geral, muito espalhados no território, mas em 2014, no entanto, segundo a *Siasi/Sesai*, existiam cerca de 9.487 Apurinãs.

Em se tratando de cosmologia e saberes medicinais, vale registrar que o povo Apurinã aborda tais questões sempre levando em consideração alguns aspectos da cultura, que fazem parte da história e da identidade. É importante salientar que os interlocutores da cosmologia e dos principais saberes do povo Apurinã são conhecidos como *Kusanaty* ou *Meendy* (pajé, xamã), e que existem dois tipos de *Kusanaty*: um trabalha somente com a “medicina tradicional”, cujas ervas medicinais encontradas na floresta são utilizadas para banhos, chás e rezas durante rituais de cura. O outro, do qual falaremos agora, opera com poderes xamânicos materializados em pedras introduzidas em seu corpo. São esses os verdadeiros diplomatas do cosmos, aqueles que detêm os conhecimentos tanto para curar quanto para causar doenças e até mesmo para matar. São eles que possuem códigos para se comunicar com o mundo dos espíritos da floresta, habitantes de outras terras e ainda são responsáveis por acontecimentos inusitados, que transcendem aquilo que nossos olhos leigos podem ver.

Com relação aos usos da medicina tradicional do povo Apurinã, todos eles são extremamente importantes, sem exceção. No entanto, neste capítulo abordaremos algumas com mais clareza e aprofundamento, quais sejam: *Awiry*, *Katsupary* e a *Ukapyta*.

Awiry ou rapé (este último termo foi herdado do homem branco): é a principal erva medicinal do povo Apurinã. Com ela o povo previne e cura doenças. Ademais, ajuda os pajés no diagnóstico dos doentes, permitindo também em sonhos saber o que houve com os espíritos das pessoas levados por outro pajé ou bicho da mata.

Katsupary: é uma erva responsável por conferir conhecimento relacionado à natureza. Além disso, tira a fome e dá força, principalmente para o espírito. É bastante usada pelos Kusanaty durante o processo de iniciação e também por seu guia espiritual. Contudo, o seu uso não se restringe apenas a essas circunstâncias: a folha é também bastante usada no ritual de cura.

Ukapyta: essa, para os Apurinãs, é como se fosse a ayahuasca, mas a palavra *Ukapyta* significa “cipó-mariri”, um dos ingredientes necessários para preparar a ayahuasca. Os Kusanaty (pajés Apurinãs) usam essa medicina, mas não a ingerem na forma tradicional, como forma de obter a cura. Os Apurinãs usam-na para banho, já que a *Ukapyta* serve para quebrar mau presságio. Um exemplo do uso dessa medicina é quando um caçador fala que vai caçar no dia seguinte, então na noite anterior do dia de caça, ele sonha que foi mordido ou picado por um animal com peçonha, então, no dia que essa pessoa iria caçar, ele vai ao Kusanaty (pajé) e então o pajé vai na mata, tira um pedaço da *Ukapyta* e faz um cozimento, e com esse cozimento a pessoa toma um banho para quebrar o mau presságio, que poderia ser uma tragédia para aquela comunidade.

Kyynyry/Xingané: ritual sagrado

O Kyynyry ou Xingané (tucano) é o principal ritual do povo Apurinã. Nesse ritual reúnem-se moradores de diversas terras indígenas para juntos, festejarem a passagem do espírito de quem já faleceu; também é uma ocasião especial para refazer as alianças e as pazes entre as pessoas, aldeias, metades exogâmicas, famílias e inimigos. Até os dias atuais, o povo Apurinã ainda mantém viva a tradição desse

rito e, durante os dias que estão ocorrendo as festas, os participantes se ornamentam com as cores da floresta, suas pinturas corporais, vestimentas e artesanatos.

Importa registrar que um mês antes do grande ritual, é selecionado um grupo de guerreiros e especialistas em caça e pesca, enquanto isso, as mulheres são responsáveis pela preparação do *kumery* (bejú), *katarukyry* (farinha). Também são preparados diversos tipos de vinho, tais como: de *typary* (banana), *katarukyry* (macaxeira), *kêmi* (milho), *kawiry* (popunha), *quityty* (patoá), *kauakury* (bacaba), *tsaperyky* (açai), *kynhary* (buriti). São esses alguns dos alimentos que serão servidos nos dias da festa, em grandes *kutary* (paneiros) para os convidados de outras comunidades\aldeias.

Como foi mencionado anteriormente, tal ritual também serve para refazer alianças entre pessoas, aldeias e grupos inimigos de décadas. Sendo assim, antes da festa, são selecionados dois grupos inimigos, ambos armados com lança, arco e flecha, espingarda, vindo de lugares diferentes, que se encontram frente a frente uns dos outros para “cortar *sãkyré*” (apresentação mútua de identificação). Ali, os dois *tuxauas* (lideranças) proferem palavras ofensivas para demonstrar quem é o mais forte. Além disso, é necessário que cada um diga o nome do seu pai e de seu avô para todos saberem a quais famílias pertencem, bem como suas relações de parentesco. Depois de diversos insultos e xingamentos, ambos guerreiros *tuxaua* ficam em paz, se abraçam e dançam juntos (relatos passados contavam que nem sempre terminavam nessa apaziguação, mas sim em sérios conflitos e mortes), e caminham em direção ao terreiro para dar início à festa. O ritual é somente concluído no terceiro dia pela manhã, quando todos estão observando o nascer do sol.

Em se tratando das pinturas corporais do povo Apurinã, registramos os denominados grafismos, que são traçados com a tinta de duas frutas principais: jenipapo e urucum. As principais pinturas foram feitas respectivamente, nas mallas da *hãkyty* (onça pintada), do *xutuiu* (jabuti), *kiãtu* (cobra jiboia) e *tapity* (objeto utilizado para o escoamento da mandioca). Essa penúltima é a mais utilizada pelas mulheres, e as demais pelos homens. Dentre vários significados das pinturas, algumas indicam o grupo clânico à qual a pessoa pertence, o que ela pode ou não consumir e com quem ela pode se relacionar.

Por fim, a sociedade Apurinã apresenta uma divisão entre duas metades exogâmicas, as quais são denominadas meetymanety e xiwapurynyry, que também são conhecidas, respectivamente, como os “guerreiros” e os “pacificadores”. A primeira metade é tradicionalmente representada pela figura de Kyäty (cobra jiboia) e, a outra, por Waimãnhary (cobra sucuriju). É a descendência paterna (patrilinidade) que determina o pertencimento a uma das metades. Por meio dessa divisão, define-se todo o modo de ser e de se perceber no mundo, inclusive algumas práticas alimentares, de etiqueta, de gênero, familiares, sociais e políticas.

Para o povo Apurinã, o tipo de matrimônio correto é sempre entre mulheres e homens de metades opostas. Assim, fica mulher xiwapurenyry com homem meetymanety ou vice-versa. Além disso, o casamento ideal se dá entre primos cruzados: o filho do irmão de um homem com a filha de sua irmã, e nunca com a filha de seu irmão. O casamento entre primos paralelos – ou seja, do filho de um irmão de um homem com a filha de seu irmão – é considerado incesto, uma vez que eles são irmãos, pois consideramos que o tio também pode ser pai, sobretudo na ausência do pai biológico. Outro fator digno de atenção é a restrição a certos tipos de alimentos. Por exemplo: quem pertence à linhagem meetymanety não pode comer myryty (porquinho), kapyxi (quati), entre outros; por outro lado, quem pertence à linhagem xiwapurenyry não come txuyrykaru (inambu relógio) e yunku (inambu macucau).

Algumas reflexões finais

Ocupamos este espaço para dizer que a experiência desenvolvida no contexto do curso de extensão *Uma imersão multidisciplinar na história e na cultura dos povos indígenas no contexto da Amazônia, do Brasil e da América Latina* foi proveitosa para nós, estudantes petianos, que nos responsabilizamos pela sistematização de aspectos da história e da cultura dos povos Huni Kuin e Apurinã e, da mesma forma, para os participantes do Encontro que conduzimos, posto que eles puderam vivenciar não somente teoricamente, mas também por meio de atividades práticas, aspectos da vivência, da história e da cultura de dois diferentes povos indígenas. Aqui, cabe um registro no sentido de intensificar a condição das diferenças que acompanham cada povo e que, por vezes, não são imaginadas ou reconhecidas pelos não indígenas.

Por isso, demarcar essas diferenças e refletir sobre elas é fundamental para consolidar ainda mais a história de cada povo e, principalmente, o respeito que lhes deve ser atribuído, já que a história e cultura dos povos indígenas não é única, não é homogênea, não se apresenta e não se vive da mesma forma. Pelo contrário, como dito anteriormente, resta carregada de marcas únicas e exclusivas de cada povo.

Referências

APURINÃ, Francisco. **Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas**. 2019. 228 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

MEDICINA SAGRADA. **Conheça os Kenês, os grafismos sagrados indígenas**. Disponível em: <https://www.medicinasagrada.com.br/conheca-os-kenes-os-grafismos-sagrados-indigenas>. Acesso em: 28 nov. 2022.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Especificidades do povo Apurinã**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/>. Acesso em: 19 nov. 2022.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Especificidades do povo Huni Kuin**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/>. Acesso em: 7 jan. 2023.

Sobre as Autoras e os Autores

Alvaro Ferreira de Moura

Apurinã (Sukunaky Apurinã)

Sou do Povo Apurinã, autodenominado como Pupykary ou Kangitê, da Terra Indígena Apurinã do Valparaíso, aldeia Karuá, localizada no sul do Amazonas, no município de Boca do Acre. Em 2020, ingressei no curso de Ciências Sociais (ABI, Ufac). Em 2022, tive a excelente oportunidade de participar do processo seletivo para cadastro de reserva do Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas. Felizmente, passei em primeiro lugar e pude ingressar um tempo depois. Em termos acadêmicos, sempre tive muita vontade de pesquisar o colapso ambiental e suas ligações com o meu povo. Além disso, estou pesquisando sobre meu nome Sukunaky (taboca brava), já que para os Pupykary a taboca é de grande importância, e essa pesquisa irá dar início ao meu TCC.

Angela Nunes

Silva Manchinery

Ingressei na Ufac em 2021; estou cursando História-Licenciatura e sou bolsista do PET Comunidades Indígenas. Filha de um pai Huni Kuin (Kaxinawá) e mãe Manchinery; eu desejo me aprofundar mais nos temas relacionados à defesa dos povos originários. Meu objetivo, após a formação, é trabalhar na Educação Escolar Indígena, pois “Nada é impossível. Se puder ser sonhado, então pode ser feito” (Theodore Roosevelt).

Clécio Ferreira

Nunes Huni Kuin

Sou graduando em Letras Inglês, pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Tenho experiência na área de educação, com ênfase em ensino de língua inglesa na educação básica integrada e em curso de extensão. Petiano Voluntário do Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas.

Elcio Severino da Silva **Filho Manchineri (Junior Manchineri)**

Em 2019, ingressei no Curso de Ciências Sociais (ABI, Ufac), e com isso passei por um grande processo de crescimento. Logo no início do semestre, participei de um processo de seleção para ingressar no Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas. Felizmente, consegui entrar no Grupo PET, conhecendo jovens indígenas de outras etnias, quando houve uma comunhão étnica de conhecimentos e culturas distintas. Atualmente sou Petiano Voluntário no Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas.

Ernizia Borges **Sereno Kaxinawá**

Sou indígena e ingressei na Ufac em 2018, para o curso de Ciências Econômicas, e faço parte do Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas. Meu povo Kaxinawá ou Huni Kuin pertence à família linguística Pano, que habita a floresta tropical no leste peruano, do sopé dos Andes até a fronteira com o Brasil, no estado do Acre e sul do Amazonas, que abarca respectivamente a área do Alto Juruá e Purus e o Vale do Javari.

Francisco Batista da **Silva Manchineri**

Sou estudante de Economia, na Universidade Federal do Acre. Já trabalhei por dois anos, no governo do estado do Acre, como secretário administrativo no Setor da SEE, que coordenava as atividades da Educação Escolar Indígena, sendo responsável por todas as Escolas Indígenas do Alto Acre e Envira. Participo do Grupo PET desde 2021.

José Ruy do Nascimento **Etcáninde Xokó**

Sinto-me semelhante a todas as pessoas, a todos os irmãos e irmãs, apenas com uma diferença, por ter o privilégio de cursar o bacharelado em Psicologia, na Ufac,

de participar do Grupo PET Comunidades Indígenas e de participar de minha aldeia, mesmo estando fora da mesma. Não lamento, como diria Nelson Mandela: “Eu nunca perco, só ganho; quando não ganho, aprendo.” Quando concluir meu curso, pretendo alargar meu conhecimento, servindo de ponte entre o Acre (o Paraíso Perdido) e Sergipe. Desenvolvo pesquisas sobre Expropriação Territorial, Perturbações Identitárias e Emergência Étnica. O Caso dos Nawa do Acre e dos Cariri Xocó de Sergipe e O Bem Viver e os Povos Indígenas.

Ketlen Lima de Souza Apurinã (Makaya Pupŷkary)

Indígena da Terra Apurinã do Valparaíso, aldeia Karuá, localizada no município de Boca do Acre/Amazonas. Mestranda em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI) pela Universidade Federal do Acre. Especialista em Ciências da Religião (2019) pela Universidade Federal do Acre. Licenciada em Letras Inglês (2017) e graduanda em bacharelado em Psicologia pela Universidade Federal do Acre. Petiana Voluntária do Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas.

Paulo Henrique Apurinã

Meu nome verdadeiro é Yamanwa Kayãbety Matxata Meetymanety. Sou do povo Apurinã, autodenominado como Pupykary ou Kangitê. Sou da terra Indígena do Valparaíso, aldeia Karuá, localizada no sul do Amazonas município de Boca do Acre. Estou cursando o bacharelado em Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia. Ciências Sociais é o curso dos meus sonhos. Em 2019, participei do processo seletivo para o Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas, e fui aprovado em 1º lugar. Minha entrada no PET Comunidades Indígenas me trouxe uma responsabilidade e representatividade crucial, pois não estou aqui só pelo meu nome, mas sim por uma nação, por um povo, por uma terra indígena, por uma aldeia e pelos meus ancestrais. Nunca me senti só, e desistir não é uma opção, porque sei que meus demiurgos e meu povo estão me apoiando.

Quéren Souza de Castro Manchineri

Sou, desde 2019, estudante do Curso de Licenciatura Letras – Francês, na Ufac. Em 2019, participei de um processo seletivo para ingresso no Grupo PET Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas e desde o início de 2020, participo do Programa e tenho, por meio dele, percebido a importância do movimento indígena e o quanto é necessário a continuidade de nossos povos.

Ruwi Costa Silva Manchineri

Sou acadêmico do Curso de Educação Física – Licenciatura. Agradeço aos meus pais por enxergarem um potencial em mim que muitas vezes eu não via. A minha expectativa em relação ao curso que estou fazendo se pauta na possibilidade de me estabelecer e ajudar o local onde estou morando e o meu povo, pois meu intuito é desenvolver alguns projetos sobre a saúde alimentar e física e futuramente, expandir para todos os povos indígenas do Brasil.

Wardeson Rodrigues Domingos Kaxinawá

Nascido no município de Santa Rosa do Purus-Acre, atualmente moro em Rio Branco e curso Licenciatura em Música na Universidade Federal do Acre.

Wuriu Costa Silva Manchineri

Meu nome é derivado da língua indígena Manchineri e possui significado meio abstrato, podendo ser um nome comum dentro da aldeia como um “zé” ou um significado mais pontual, como “determinado e forte”. Em 2017, tive o prazer de ver o meu nome na lista de chamada para o curso de História, na Ufac. Com o passar dos dias resolvi, no entanto, migrar para Ciências Econômicas.

Sobre a Organizadora



Aline Andréia Nicolli

Graduada em Ciências Biológicas, com especialização em Metodologia do Ensino e Pesquisa em Biologia, mestrado e doutorado em Educação, e pós-doutorado em Educação Científica e Tecnológica. Sou professora e pesquisadora no Centro de Educação, Letras e Artes, da Universidade Federal do Acre. Docente no Curso de Pedagogia, desde 2006. Professora credenciada no Mestrado Profissional em Ensino de Ciências e no Doutorado em Educação em Ciências e Matemática (Reamec), desde 2021. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino de Ciências no Acre (Gepecac), desde 2010 e, desde julho de 2021, Tutora do PET – Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas.

