UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

SILVIO CAVUSCENS

OS *NAPËPË*[1] E O UNIVERSO DOS POVOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA:
A narrativa de um percurso indigenista.

Manaus - AM
2019

[1] *Napëpë* são os não Yanomami, os estrangeiros, os que não são conhecidos dos Yanomami, podendo ser ainda inimigos ou na relação com a população regional, representam os “brancos” ou “civilizados”.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

SILVIO CAVUSCENS

OS *NAPËPË*[2] E O UNIVERSO DOS POVOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA:
A narrativa de um percurso indigenista.

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. PPGSA/UFAM, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre, na linha de Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Manaus - AM

2019

Napëpë são os não Yanomami, os estrangeiros, os que não são conhecidos dos Yanomami, podendo ser ainda inimigos ou na relação com a população regional, representam os “brancos” ou “civilizados”.

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C383n

Cavuscens, Silvio
Os napëpë e o universo dos povos indígenas na Amazônia: A narrativa de um percurso indigenista. Silvio Cavuscens. 2019
276 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Alfredo Wagner Berno de Almeida
Orientadora: Maria Luiza Garnelo Pereira
Coorientador: Michel Justamand
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Direitos indígenas. 2. Política indigenista governamental . 3. Yanomami. 4. Povos indígenas da Amazônia . 5. Indigenismo . I. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DO ALUNO SILVIO CAVUSCENS

Aos seis dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezenove, às 09h30min (nove horas e trinta minutos), na Sala de Web Conferência do Centro de Educação a Distância /CED, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, ocorreu a sessão Pública de Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada **"A SAÚDE DOS NAPËPË E O UNIVERSO DA SAÚDE TRADICIONAL YANOMAMI"**, apresentada pelo aluno **SILVIO CAVUSCENS**, que concluiu todos os pré-requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, conforme estabelece os Artigos 40 e 41 do Regimento Interno do Curso. Os trabalhos foram instalados pelo Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida – UFAM, Orientador e Presidente da Banca Examinadora, que foi constituída, ainda, pelo Prof. Dr. Michel Justamand – UFAM e pela Prof.ª Dr.ª Maria Luiza Garnelo Pereira – FIOCRUZ. A Banca Examinadora, tendo decidido aceitar a dissertação, passou a arguição pública do mestrando. Encerrados os trabalhos, os examinadores expressaram o seguinte parecer:

- Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Parecer: (APROVADO) Assinatura: _____

- Prof. Dr. Michel Justamand

Parecer: (APROVADO) Assinatura: _____

- Prof.ª Dr.ª Maria Luiza Garnelo Pereira

Parecer: (APROVADO) Assinatura: _____

Parecer Final

Recomendamos que seja publicado em conformidade com a aprovação

Presidente da Banca Examinadora

Proclamados os resultados, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu, Rodrigo de Nazaré Barbosa, secretário do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA, lavrei a presente Ata, que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora.

Manaus (AM), 06 de dezembro de 2019.

- Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida
- Prof. Dr. Michel Justamand
- Prof.ª Drª Maria Luiza Garnelo Pereira

Rodrigo de Nazaré Barbosa
Secretário

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
UNIVERSA SCIENTIA VERITAS
UFAM

DEDICATÓRIA

Ao Deus do Universo pela dança que animou em meu coração dando sentido à vida que, com amor, me proporcionou.

Aos meus pais, Sonia Gerber e Gilbert Cavuscens (*in memoriam*) que me inculcaram princípios sobre os quais edifiquei a minha vida, me dando o gosto pela liberdade e deixando pulsar em minhas veias as aspirações profundas do meu ser.

Às minhas queridas filhas Eloyá e Tainá, que carrego eternamente em meu coração e que fortaleceram em mim a vontade de lutar por um mundo melhor para as futuras gerações.

À Cristiane, minha companheira, por trilhar essa caminhada na senda do amor e entender a dimensão que representa em minha vida a busca pela justiça social e a paz no coração.

A todos os colegas da Secoya, em particular àqueles que dedicaram longos anos de suas vidas na construção desse indigenismo alternativo, de modo especial, Augusto Strasser, João Silvério Dias, Gerlinda Soares, Anne Ballester, Socorro Cardoso Célia Lopes, Sylvie Petter e Thaline Fontes, assim como do movimento indígena e indigenista com quem partilhei muitas lutas, dúvidas, aprendizados, na construção de um indigenismo que se quer solidário.

Ao povo Yanomami que me acolheu, aos companheiros da Kurikama, em particular aos amigos Carlito Iximauteri, Adriano e Hipólito Pukimapiweiteri, assim como ao hekura, Candinho, força do xamanismo entre os Yanomami do Marauiá.

Às oportunidades que me foram brindadas pela vida ao descobrir outras espiritualidades e formas de conceber a própria existência.

AGRADECIMENTOS

Aos alunos e professores do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas-UFAM, pelos intercâmbios e oportunidades de ampliar os meus conhecimentos sobre o universo amazônico.

Ao professor orientador, Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida, pela confiança depositada e pela possibilidade de adentrar um pouco nesse complexo universo da Nova Cartografia Social na Amazônia.

Àquelas pessoas que partilharam de seus conhecimentos e saberes, tanto na universidade quanto fora dela, estimulando em mim o gosto pelo estudo, acreditando e ou aguçando a visão crítica sobre a realidade e a curiosidade pelo desconhecido, tais o Père Claude, Baron d´Epeisses, Jacky Rémund, Jean-Pierre Vuillomenet, Claire Lise Jeanneret, Pe. Alfredinho Kunz, Cyrille Javari, Dona Ana de Melo Caldas, Marlete de Oliveira, Edson Moreira e Vanderléa Jovino, Bernard Comoli, a equipe da Aya, Elayne Pinheiro Galvão, Pedro Inácio Pinheiro Tikuna, Negro Yagua, Manuel Moura Tukano, Jorge Terena, Euclides Pereira Macuxi, Ailton Krenak, Paulo Machado Guimarães, Gersem Baniwa , Clóvis Marubo, a família Paul e Elsa Hardy, entre tantos outros, que me apoiaram nessa caminhada atípica e me fizeram perceber a vida em sua verdadeira e simples dimensão.

Aos membros da banca da qualificação assim como da Banca Examinadora: Professores (as) Doutores (as): Dra. Luiza Garnelo, Dr. Michel Justamand, Dra. Selda Vale da Costa. A Socorro Cardoso pela revisão de texto e enriquecimento desse trabalho.

EPÍGRAFE

Conheci outrora um velho pajé, respeitado pela força de sua pajelança.
Tinha a peculiar capacidade de enxergar as coisas com simplicidade.

Eu ficava intrigado pelo modo como observa as coisas.
Passava longos momentos fitando a água do igarapé fluir em seu leito.
Parecia deliciar-se em acompanhar o movimento das nuvens,
a mudança do tempo, a mão posta sobre a testa.

Mas era também temeroso face às forças da natureza,
que, com ele, deviam ter algum pacto secreto.
O respeito talvez seja o que mais inspirava na figura do ancião.

Revelava entendimento em relação ao espaço e o tempo de cada coisa.
Quando em sessão xamânica, seus passos eram leves,
Parecia flutuar, adaptando-se misteriosamente ao meio.
Aparentava viver como se cada momento fosse único.

Esse velho sábio tem nome, tem rosto, tem história de vida,
que se encontra em cada povo espalhado por essa Amazônia intrigante.

É a história, é o rosto e é o nome de muitos pajés que conheci,
Ao longo das veredas e nas aldeias dessa Amazônia profunda.

Para muitos que não os conhecem,
Seriam apenas velhos índios maltrapidos: O que teriam eles a nos ensinar?
A imaginação de muitos não consegue perceber.

São notórios por desvendarem os segredos da floresta;
São astutos por terem conduzido o seu povo em segurança até hoje,
São nobres pela simplicidade de suas vidas;
São sábios por transcender a realidade tangível e respeitar os seus espíritos.

A minha eterna gratidão à vida,
Pelo privilégio que me foi concedido,
De cruzar seus caminhos,
E penetrar em seus mundos.

Silvio Cavuscens

RESUMO

A questão indígena tem diversas facetas no Universo Amazônico, inferir sobre esse micro mundo demanda sofrimentos, lutas, angústias, sonhos e ao mesmo tempo a descoberta fascinante do mundo do outro. Este estudo constitui-se numa reflexão pessoal e ao mesmo tempo descritiva junto aos povos Yagua, Ticuna e Yanomami. Aborda a difícil realidade decorrente das relações interétnicas Yanomami do Amazonas no contato com a sociedade nacional. Tem como objetivo geral descrever os diversos aspectos socioculturais da saúde dos *napëpë* da região norte do Brasil. O enfoque principal é o campo da saúde indígena. Inicia-se a partir da trajetória do mestrando, focando as principais experiências que o levaram a voltar suas atividades profissionais no ao indigenismo. Em seguida, traça-se uma análise da política indigenista a fim de situar a realidade dos povos indígenas amazônicos e, em particular, do povo Yanomami aprofundando o modo com o qual o indigenismo contemporâneo assume a questão do direito a partir do advento da Constituição Federal de 1988. A abordagem do trabalho da Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami - Secoya permitirá compreender o processo de implementação da política de saúde indígena a partir da Lei Arouca, que deu origem ao subsistema de saúde indígena com criação de 34 distritos sanitários especiais indígenas-DSEI´s, entre os quais o Distrito Sanitário Especial Yanomami e *Ye´kuana* (DSEI-Y).Analisa os problemas decorrentes das relações, bem como o impacto do modo de saúde dos *napë* sobre a saúde tradicional Yanomami, principalmente o xamanismo. O trabalho aborda ainda os trabalhos desenvolvidos pela Secoya, nos campos da educação escolar diferenciada, da educação em saúde e do protagonismo Yanomami a partir da capacitação de multiplicadores interculturais Yanomami. Essa abordagem permite revelar os princípios indigenistas estabelecidos e defendidos pela Secoya a partir da escuta e do trabalho orientado para a governança Yanomami. As reflexões conclusivas buscam oferecer algumas pistas no que tange às políticas públicas e a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas.

Palavras-Chave: Direitos indígenas. Política indigenista governamental. Yanomami. Povos indígenas da Amazônia. Indigenismo. Movimento indígena.

RÉSUMÉ

La santé des Yanomami, présente plusieurs facettes dans l'univers amazonien, inférant sur ce micro monde des exigences de souffrance, des luttes d'angoisse et des rêves, trajectoires vécues par l'auteur de cette étude, tandis que les indigenistes étaient fascinés par les cultures Ticuna et Yanomami. Cette thèse abordera la difficile réalité découlant des relations interethniques Yanomami de l'Amazonie en contact avec la société nationale. Se concentrant sur le domaine de la santé, cette étude commencera avec la présentation de l´auteur, abordant les principales expériences qui l'ont conduit à orienté sa vie professionnelle auprès des peuples autochtones. Une analyse de la politique gouvernemental permettra de situer la réalité des peuples autochtones amazoniens, et en particulier du peuple Yanomami, en approfondissant la manière dont l'indigénisme contemporain prend em charge la question du droit à partir de la Constitution Fédérale de 1988. L'approche adoptée par l'Association Service et Coopération avec le peuple Yanomami- Secoya nous permettra de comprendre le processus de mise en œuvre de la politique de santé pour les populations autochtones prévu a partir de la loi Arouca, qui a donné naissance au sous-système de santé autochtone avec la création de 34 districts de santé spéciaux, dont le District Sanitaire Spécial Yanomamiet Ye'kuana (DSY). Ce travail se proposera encore à mieux comprendre de quelle manière la santé des des napë a un impact sur la santé traditionnelle des Yanomami, en particulier le chamanisme. L´étude portera également sur le travail développé par Secoya dans les domaines de l'éducation scolaire différenciée, de l'éducation à la santé et du protagonisme du Yanomami issu de la formation de multiplicateurs interculturels Yanomami. Cette approche révélera encore es principes indigénistes établis et défendus par Secoya em étant à l´écoute Yanomami a partir d´une perspective qui met en avance la gouvernance Yanomami. Les réflexions finales offriront quelques pistes en ce qui concerne les perspectives em ce qui concerne les politiques publiques et les relations entre l'État brésilien et les peuples autochtones.

Mots-clés: *Droits des peuples autochtones. Politique indigéniste gouvernamentale. Yanomami. Peuples indigènes de l´Amazonie. Indigénisme. Mouvement indigène.*

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Vilarejo de Avully – Estado de Genebra (Suíça) 21
Figura 2 – Lembranças do meu aprendizado como ferreiro 22
Figura 3 Caminhos percorridos antes de chegar ao Brasil 24
Figura 4 Dona. Ana que muito auxiliou nessa jornada 27
Figura 5 O Xavante: Barco oficina mecânica no qual trabalhei 28
Figura 6 Grupo Yagua deslocado pela Empresa Turística 29
Figura 7 A canoa, espaço de moradia antes de permanecer na maloca. 31
Figura 8 Indumentária tradicional Yagua confeccionada com fibra de buriti 32
Figura 9 Registro do transporte de toras de madeira 34
Figura 10 O Massato sendo preparado 35
Figura 11 Primeiras mobilizações Ticuna 41
Figura 12 Festa da moça nova em Belém do Solimões 46
Figura 13 Rü aü i Ticunagü aru wuí : o relato do Massacre do Capacete 49
Figura 14 Projeto de colonização para exploração de borracha em terras Matsés ... 53
Figura 15 Frente de trabalho da Petrobrás na área dos isolados do Jandiatuba 54
Figura: 16 Revista da Campanha Javari lançada em 1985 55
Figura 17 O João Tuxaua: pajé Marubo reconhecido pela força de seu xamanismo 56
Figura 18 1º Encontro do Povos Indígenas do Vale do Javari - CIVAJA 59
Figura 19 Exploração ilegal de madeira no Javari (AM) - corte de samaúma 61
Figura 20 Estrutura da COIAB por Euclides Macuxi (1989) 63
Figura 21 Aílton Krenak: protesto no Congresso Nacional 64
Figura 22 Manifestação da COIAB em Manaus sobre demarcações de terras 67
Figura 23 Definição de estratégia em relação ao Decreto 1.775/96 72
Figura 24 Região ocupada pelos Yanomamis (BRASIL-VENEZUELA) 103
Figura 25 Ritual de boas-vindas., ... 104
Figura 26 Pressão antrópica em terras Yanomami 106
Figura 27 Mulher Yanomami acometidoa de Tuberculose em tratamento 110
Figura 28 Atuação dos AIS junto à população Yanomami 112
Figura 29 Reunião do Conselho Distrital de Saúde Yanomami 149
Figura 30 Davi Kopenawa em um encontro indígena em Manaus 164

Figura 31 Preparação de festas cerimoniais 166
Figura 32 Atividade cultural no pátio central do xapono - entre céu e terra 169
Figura 33 O Xapono: morada entre o céu e a terra 171
Figura 34 Ritual xamânico 189
Figura 35 Atividade xamânica para resolução de tensões 191
Figura 36 Reunião do Conselho de Educação Escolar Indígena do Amazonas 208
Figura 37 Escola no xapono fazendo valer a interculturalidade 214
Figura 38 Curso de formação de professores Yanomani no Amazonas 223
.Figura 39 O amanheceer no rio Negro 269

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 Tradução de um cântico religioso.....176
Quadro 2 Gerações de Hekura 197
Quadro 3 Temáticas Discutidas - COPIAR.....206
Quadro 4 Temas Geradores.....238

LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

APA - Área de Proteção Ambiental

APP – Área de Proteção Permanente

BAPE - Bases De Proteção Etnoambiental

CCPY – Comissão Pró-Yanomami

CEEI-AM - Conselho de Educação Escolar Indígena do Amazonas

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COPIAR – Comissão dos Professores Indígenas dos Amazonas

EEISF – Escola Estadual Indígena Sagrada Família

DSEI-Y – Distrito Sanitário Especial Yanomami e Ye´kuana

DESAI – Departamento de Saúde Indígena

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FOREEIA – Fórum dos Professores Indígenas do Amazonas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

GEEI-AM: Gerência de Educação Escolar Indígena do Amazonas

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da biodiversidade

LDBEN – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MEC – Ministério da Educação

ONG – Organização Não-Governamental

OPAN – Operação Amazônia Nativa

PIB – Povos Indígenas do Brasil

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental

PPP – Projeto Político Pedagógico

RCNEI – Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas

SECOYA – Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami

SEDUC-AM: Secretaria de Estado de Educação do Amazonas e Qualidade do Ensino

SEMED- Secretaria Municipal de Educação

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIRN – Santa Isabel do Rio Negro

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

STF – Supremo Tribunal Federal

TIY – Terra Indígena Yanomami e Y'ekuana

TI - Terra Indígena

UEA – Universidade Estadual do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15
CAPÍTULO I – A GENÊSIS DA MINHA TRAJETÓRIA INDIGENISTA 20
1.1 A fonte de onde brotou a minha orientação indigenista 20
1.2 Adentrando o universo Amazônico 26
1.3 Experiência de vida junto ao povo Yagua 30
1.4 Na tríplice fronteira 39
1.5 O Vale do Javari: Etnicidade e territorialidade x economia e geopolítica 50
1.6 Com o Movimento Indígena Amazônico - Coiab 63
1.7 Em busca de novos conhecimentos e outros saberes 78
CAPÍTULO II - POLÍTICA INDIGENISTA GOVERNAMENTAL X INDIGENISMO ALTERNATIVO: Uma etnografia comparativa 86
2.1 Uma abordagem crítica da política indigenista 86
2.2 Contextualização da realidade Yanomami do Amazonas 102
2.3 Projeto Emergencial de Saúde Yanomami 108
2.4 A Secoya: Construção de um indigenismo alternativo 114
2.5 Os novos embates entre povos indígenas e a população brasileira 120
2.6 Programa Bolsa Família: inadaptação à realidade Yanomami 126
2.7 O subsistema de Saúde Indígena: Esperanças e Desafios 129
2.8 A implantação do Subsistema de saúde indígena: o caso Yanomami 133
2.9 Análise crítica da implantação dos DSEI´s e suas consequências 145
CAPÍTULO III – O SISTEMA DE CURA E DE CUIDADO YANOMAMI X SUBSISTEMA DE SAÚDE DOS *NAPË* 161
3.1 O Universo cultural Yanomami como sustentáculo da saúde tradicional 163
3.2 Os embates decorrentes do contexto da vida vivida 172
3.3 Conflitos entre a saúde dos napë e a saúde tradicional Yanomami 179
3.4 O papel dos Yanomami assumindo funções dos napë 185
3.5 Daniele Konapimateri: incompreensões x preconceitos 187
3.6 O xamanismo: A sustentação do universo Yanomami 188
3.7 Considerações sobre a retomada dos rituais de iniciação xamânicas 198
3.8 O Velho que se deixou morrer 202
CAPÍTULO IV: AÇÃO POLÍTICO PEDAGÓGICA VOLTADA PARA A GOVERNANÇA YANOMAMI 204

4.1 As políticas públicas e a educação indígena diferenciada 204
4.2 A educação escolar diferenciada: aposta pedagógica complexa 212
4.3 A educação em saúde: Um sistema explicativo da saúde preventiva 228
4.4 Segurança cultural: Nova abordagem do cuidado na saúde indígena 233
4.5 Ação indigenista voltada para a governança Yanomami.....235
CAPÍTULO V - CONSIDERAÇÕES FINAIS 244
5.1 O retorno 267
REFERÊNCIAS.....270

INTRODUÇÃO

O desafio posto dessa dissertação voltada para o indigenismo tendo por base a análise do particular percurso indigenista representou um trabalho árduo que suscitou um mergulho nos processos que orientaram a vida do autor nessa perspectiva.

De fato, a análise trouxe o necessário questionamento em relação ao percurso de certo modo inusitado de um jovem oriundo de um país como a Suíça: O que faria alguém mudar de vida para se tornar indigenista, profissão nem bem reconhecida num país alheio? Algo não tão simples de responder haja vista o tempo transcorrido, mais de quatro décadas, e a carga de emoções envolvidas.

Adentrar fundo na própria memória em busca da compreensão dos porquês, dos motivos que fizeram a diferença entre uma opção e outra, das razões que fizeram enveredar em uma direção inimaginável antes, em que contexto isto ocorreu e, finalmente, quais os suportes teóricos e políticos que fundamentaram essas escolhas.

Nesse sentido, a autoanálise crítica proposta aqui requer a coragem de se desvendar a partir de uma viagem ao passado, buscando na memória os elementos desencadeadores de mudanças e transformações importantes no processo da vida do autor.

Inicialmente, resolveu-se refletir a respeito do que representa “fazer uma autoanálise”. Isto pressupõe analisar-se criticamente assim como o próprio contexto para não incorrer no risco de algo superficial e de pouca relevância para o exercício proposto. É a partir dessa orientação que será desenvolvido esse trabalho, buscando evitar, por um lado, a pura narrativa biográfica e garantir, por outro lado, o devido distanciamento com base em suportes teóricos que auxiliaram a qualificar o processo reflexivo e autocrítico dessa trajetória.

Buscou-se refletir ainda a respeito da bagagem acumulada ao longo da vida, fruto das experiências, das marcas carregadas no corpo e na mente. São partes integrantes que influenciaram o modo de agir e pensar e o aprendizado adquirido está baseado justamente na informalidade do contato humano, das relações interculturais, da riqueza dos intercâmbios e das descobertas ímpares que a vida brinda. Isto abrange esferas de conhecimento distintas daquelas perpetradas pelos processos tradicionais de ensino e aprendizado ou aqueles oriundos da academia.

O aprender com o outro é a soma de interações, de relações interpessoais e interculturais, são as oportunidades e aquilo que as provoca vão constituir essa bagagem de conhecimentos, intuição, percepção, de capacidade reflexiva e porque não de saberes, cuja totalidade vai conformar o diferencial para qualificar a vida tanto pessoal quanto profissional.

Nessa trajetória na Amazônia e com os povos indígenas, muito foi aprendido sobre os processos autóctones de ensino e aprendizado, nos quais os conhecimentos tradicionais são repassados através da oralidade e perpetuados na memória através do fazer, repetir e reproduzir atos, gestos, significados, até plena ciência e consciência. Trata-se de um processo lento, progressivo, às vezes fastidioso, mas capaz de forjar paulatinamente o caráter, de dar forma a personalidade e consistência aos valores. Entre estes, sem dúvida, outra compreensão do significado da responsabilidade social, da participação cidadã, da implicação plena no que se faz. E, acima de tudo, essa capacidade de associar a tudo a dimensão humana, no sentido de ser mais gente, nem mais nem menos que outros, apelando para uma consciência planetária e universal necessária e cada vez mais urgente.

Com base nessas reflexões, organizou-se uma viagem à campo ao final do 1º semestre 2017 que consistiu na realização de uma oficina de capacitação política para um grupo de 40 representantes Yanomami, na qualidade de *Wano Tarewë* [3] que, no jargão antropológico delineado por Bruce Albert (1985) pode ser entendido como agentes interculturais Yanomami, ou ainda na função de multiplicadores interculturais Yanomami, função bem compreendida pelas lideranças ligadas a Kurikama e denominados *paramamotima.* [4]

O início da viagem a partir de Manaus foi também o início do processo de construção desse registro. Eram ao mesmo tempo, duas viagens. Observando a natureza instigante, as nuvens, a lua ou a formação de chuva, fui deixando fluir os pensamentos sem controlar nada, nem buscar interpretar quaisquer elementos.

Inicialmente, certo medo tomou conta, talvez por nunca ter tido de fato a oportunidade com tamanha intensidade de mergulhar na própria vida, tal como um processo regressivo.

---

[3] Wano Tarewë: São os “portadores de notícias.

[4] Paramamotima: São aqueles que passam a representar os Yanomami perante o mundo dos *napë.*

Parecia que a memória ia atravessando capas de informações, afunilando-se, a exemplo de um zoom em que a imagem inicialmente difusa vai se ajustando para oferecer a nitidez da realidade.

Foram momentos extremamente densos, intensos e de muito envolvimento emocional. As imagens foram tomando contorno, rostos, expressões, cores, cheiros, sons, sensações, circunstâncias, vivências e tantas outras coisas difíceis de serem descritas. Ao término de cada viagem à memória, fazia-se o exercício do registro, reproduzindo o que fora extraído desse processo, dos momentos marcantes que fizeram a diferença no percurso indigenista.

Essa redação foi prosseguida em várias viagens à área Yanomami do Amazonas, fora dos momentos de trabalho, acompanhando a vida do *xapono,* onde o ambiente ofereceu a sincronia complementar para aguçar a memória em relação àquilo que havia vivenciado em muitas aldeias: a vida comunitária, os tempos de conversas, de reencontros, as brincadeiras, observando as crianças, os rituais xamanísticos aos finais de tarde ou os murmúrios das melopeias e das curas espirituais nas madrugadas. Tudo isso contribuiu nesse mergulho reflexivo.

A mente não parava de cavar. Tratava-se de algo processual em que *insight* fluíam ininterruptamente, desvendando informações, experiências, incompreensões, descobertas. Era uma sensação estranha pela intensidade com que ocorria. De fato, esses períodos eram de muito pouco sono. Mas o cansaço não era sentido, ao contrário. A curiosidade e a vontade de não estancar esse processo de estranha cumplicidade com o eu profundo estavam acima de tudo.

Uma vez concluído esse mergulho, li algumas obras foram lidas para compreender a dimensão e a dinâmica implicada nesse processo reflexivo de vivências na terra de outros. Diversos autores tais como Bourdieu, Morin, Geertz, Norbert Elias, Langdon, Eric Hobsbawn, Marilene Correia e Maurício de Freitas, Norbert Bobbio e muitos outros, ajudaram a discernir melhor o contexto em que tais experiências ocorreram e as possíveis reflexões em que a interculturalidade ou ainda a complexidade da pós-modernidade e seus processos de globalização intervêm em relações sociais tais quais os povos indígenas as vivenciam. A partir daí a preocupação se deu em como extrair dessa base teórica os elementos que pudessem contribuir no processo de autoanálise e que permitissem evidenciar as verdadeiras motivações e os elementos chaves que levaram a essa orientação profissional.

Em termos metodológicos, estão apresentadas sequencialmente as diversas experiências indigenistas vivenciadas ao longo das quatro últimas décadas de modo a dialogar, dialeticamente, com a realidade da política indigenista inscrita na história do indigenismo brasileiro. Isto permitiu confrontar a política com a práxis no intuito de enriquecer as diversas realidades apresentadas buscando, todavia, garantir a abstração necessária no sentido de reduzir o impacto dos aspectos sensíveis envolvidos, querendo ou não, e que poderiam falsear a visão apresentada.

Esse estudo tem abordagem teórico-metodológica, de natureza básica como forma complementar e contextualizada dos temas abordados. Objetiva ampliar conhecimentos e sua aplicabilidade dá-se na medida em que se traça um paralelo e traz a reflexão do leitor sobre a questão da saúde indígena sob a perspectiva prática da vivência com diversos povos indígenas na Amazônia Brasileira.

Foi desenvolvido com abordagem qualitativa, tal como descrevem Prodanov e De Freitas (2013) que tem no ambiente a fonte direta dos dados. Isto é, tal como ocorre nesse estudo, acontece quando o pesquisador está em contato direto com o ambiente e o objeto de estudo. Dessa forma, o método qualitativo se constitui como uma forma de modelos diferenciados de abordagem empírica, tendo como base os fenômenos humanos, metodologia essa adequada para as ciências sociais.

Os estudos foram desenvolvidos tendo como objetivo o método descritivo como forma de descrever as características, “fenômeno na perspectiva de se estabelecer relações entre variáveis observadas e o objeto de estudo” (PEREIRA et al, 2018). Deu-se, portanto, na forma de observação sistemática. Assim, os dados são descritos a partir da identificação das características de determinada população. É, é fundamentalmente qualitativa por explorar aspectos subjetivos de modo complementar ao levantamento de dados e procedimentos etnográficos, pela importância em retratar aspectos tanto históricos quanto do cotidiano.

Como meio de operacionalizar essa pesquisa, optou-se pela pesquisa bibliográfica realizada em meio eletrônico e físico.

A pesquisa eletrônica se deu notadamente em bases de dados *on line*, como SciELO (Scientific Electronic Library Online) e em site de instituições de ensino de renome locais e de outros estados.

A pesquisa no meio físico se deu através de livros e revistas na Biblioteca da Universidade Federal do Estado do Amazonas (UFAM) que serviram de material de apoio, os quais permitiram identificar citações e orientações relacionadas aos temas

aqui abordados e quando aplicáveis foram registrados por meio de fotos ou de cópia do material de interesse, identificando-se autores e demais informações pertinentes. Os dados disponibilizados por qualquer base de pesquisa foram devidamente atribuídos a fonte conforme os preceitos éticos que esse estudo demanda.

A coleta e análise de dados deram-se com base nas seguintes categorias definidas a priori: o levantamento da bibliografia, correlação entre assuntos, observações de campo e inferências a partir de experiências pessoais do autor da dissertação. Para pesquisa bibliográfica identificou-se estudos que relacionam: (a) conceitos, definições, história e evolução relacionados à saúde indígena na Amazônia; (b) a luta e a Política Indigenista no Brasil; e (c) o Povo Yanomami.

Para a consecução dessa pesquisa, o estudo foi estruturado em capítulos sobre os quais segue informações de forma sucinta.

No primeiro capítulo, narra-se a trajetória do autor desde a infância na Suíça, passando pelas andanças na África durante a adolescência e terminando com a chegada ao Brasil. Destaca-se o primeiro contato com o mundo indígena na Amazônia, ressaltando toda uma trajetória de conflitos, sofrimentos, prisões, massacre, lutas, incertezas, vitórias e derrotas vivenciadas junto aos povos indígenas amazônicos. Nesse processo, não foi possível omitir a perspectiva da militância e articulações junto às organizações e órgãos diversos até a chegada à jornada acadêmica. Por se tratar de relatos muito particulares, optou-se por escrever esta parte da dissertação em primeira pessoa.

No segundo capítulo, realiza-se uma análise histórico-política da Política Indigenista na qual houve participação ativa do autor deste trabalho junto aos povos indígenas da Amazônia, em especial, junto aos Yanomami, estabelecendo um paralelo com o Direito dos povos indígenas a partir do advento da Constituição Federal de 1988. Discorre-se ainda sobre como ocorreu a fundação da Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami - Secoya, suas lutas, avanços e desafios, principalmente quanto ao processo de implementação da política de saúde indígena a partir da Lei Arouca, com a criação de 34 distritos sanitários especiais indígenas-DSEI´s, entre os quais se destaca o Distrito Sanitário Especial Yanomami e *Ya´kuana* (DSY).

No terceiro capítulo, traz-se uma análise dos problemas decorrentes das relações e do modo com o qual a saúde dos *napë* influencia ou mesmo representa

algum tipo de impacto sobre o sistema de saúde tradicional Yanomami, principalmente o xamanismo.

No quarto capítulo, apresentam-se as ações indigenistas da Secoya no campo da educação escolar diferenciada enquanto aposta pedagógica complexa, revelando os desafios de implementação dos aspectos voltados justamente para a diferenciação. Aborda ainda, o programa de educação em saúde decorrente da experiência tida ao longo do processo de implantação do DSY. Busca-se então aprofundar a reflexão sugerindo abrir o debate com a introdução do conceito de "segurança cultural" apresentando uma abordagem diferenciada no cuidado voltado para as populações autóctones. As reflexões conclusivas buscam oferecer algumas pistas no que tange às políticas públicas e a relação do estado brasileiro com os povos indígenas.

Nas considerações finais, estão apresentadas algumas reflexões conclusivas que requereram posicionamentos a respeito das seguintes questões: a trajetória indigenista traçada; o indigenismo não governamental da Secoya; a política indigenista governamental e a assistência à saúde indígena, finalizando com o movimento indígena organizado.

A conclusão do trabalho é a partilha dos inúmeros retornos à cidade ao final de cada viagem à campo e sua mistura de impressões, sentimentos e reflexões.

CAPÍTULO I – A GENÊSIS DA MINHA TRAJETÓRIA INDIGENISTA

1.1 A fonte de onde brotou a minha orientação indigenista

A descrição desse percurso passa obrigatoriamente pela infância, na qual procurarei buscar elementos que estimularam os traços da minha personalidade, voltados para novos horizontes. Nasci na cidade de Bienne, na Suíça, mas a partir dos três anos, toda a minha infância ocorreu no Vilarejo de Avully (figura 1) no interior do Estado de Genebra, próximo à fronteira com a França, tendo a sua base econômica ainda na produção de leite, de uva e de uma agricultura de cereais.

Figura 1 Vilarejo de Avully – Estado de Genebra (Suíça)

Fonte: Acervo pessoal do autor.

Ali fiz meu estudo primário na escola seriada do vilarejo, em meio a uma infância ao ar livre. Meus pais eram comerciantes e desde cedo eu e meus irmãos aprendemos a trabalhar para ajudá-los. Na pré-adolescência, nos períodos de férias, era comum trabalhar nas fazendinhas vizinhas colaborando nos trabalhos sazonais, plantando na primavera, ceifando o feno no verão, colhendo a uva em setembro e as batatas no meio do outono, ordenhando as vacas manualmente, bem como limpando os estábulos.

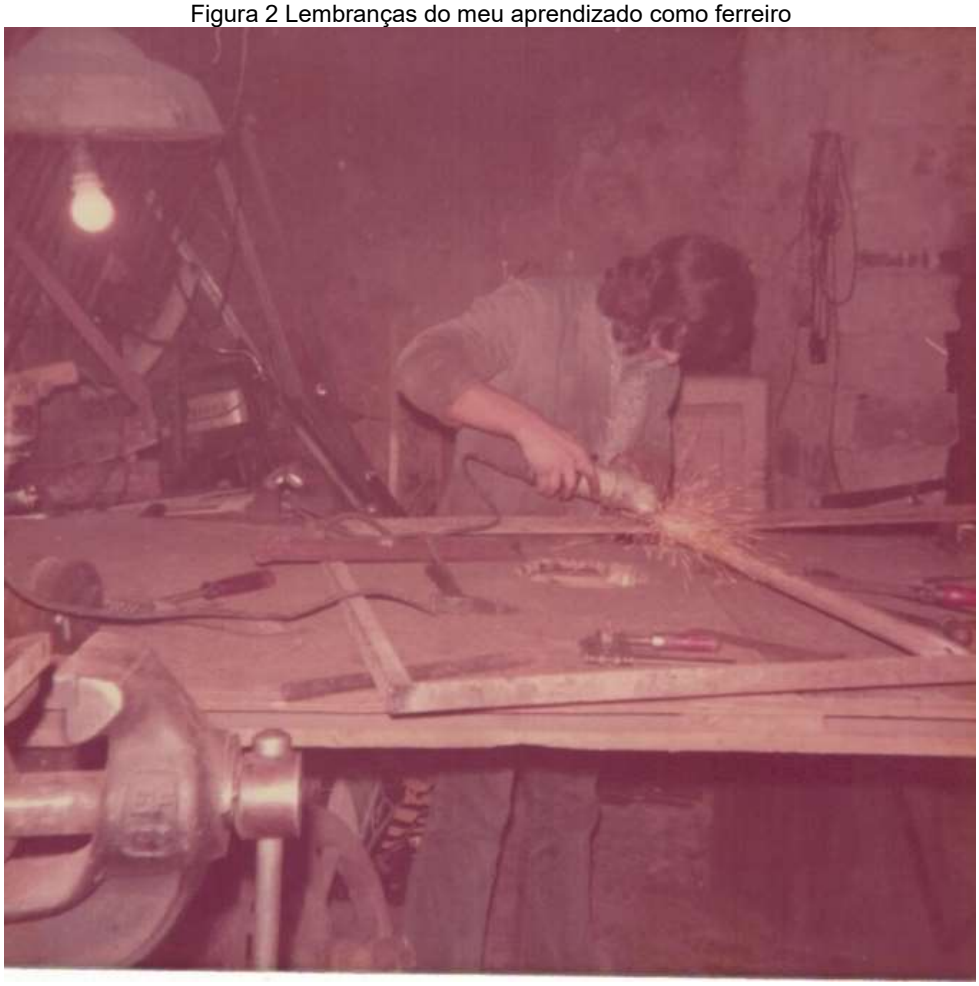
Nos tempos vagos, adorava estar nas matas e reservas naturais que bordavam o rio Rhône e seus afluentes. Assim foi o início da minha relação com a natureza, em especial aqueles espaços ainda não domesticados, pelos quais mantenho uma atração sempre viva. Recordo ainda que prezava a solidão e gostava de levantar cedo e curtir o ambiente das madrugadas. Explorava novos lugares e ficava muito tempo em meio à natureza.

Em certa ocasião, vagando pelos vilarejos vizinhos, a minha atenção foi atraída pelo barulho de batidas fortes e cadenciadas de metal, provocando sons melódicos. Era a oficina de um artesão ferreiro, especializado na arte do ferro forjado.

Fiquei fascinado pelo ambiente do fogo na forja, pelo ferro incandescente trabalhado na bigorna com destreza, pelo cheiro do ambiente. Conversei longamente com o artesão que, com orgulho, atendia pelo cognome de Barão de Epeisses. Voltei eufórico para a casa e disse aos meus pais que queria trabalhar lá.

No dia seguinte começava o meu aprendizado com o mestre ferreiro, homem de 120 quilos que usava um avental de couro. Ele havia se formado ainda no final do século XIX, no contexto das antigas confrarias de ofício. Havia percorrido a França a pé, passando de um mestre ferreiro a outro durante 12 anos antes de poder assumir sua própria oficina e receber aprendizes.

Figura 2 Lembranças do meu aprendizado como ferreiro



Fonte: Acervo pessoal do autor.

Foi um período muito denso da minha vida. As jornadas eram longas e a formação do mestre exigente, precisa, poucas palavras bastavam. Ele queria que eu deixasse a arte fluir de dentro de mim para sentir a matéria e transformá-la aos poucos (figura 2).

Esse ofício me dava a oportunidade de estar a sós comigo mesmo, tendo como companhia a forja com o fogo incandescente, a matéria e o desafio de transformá-la, aliando força e criatividade.

Certa ocasião, assisti a palestra de um cinegrafista Suíço, Paul Lambert, em relação aos índios do Brasil, em particular do Parque Nacional do Xingu. Recordo ter

ficado fascinado e a ter feito um monte de perguntas ao final da palestra para aquietar a minha curiosidade.

Passei a frequentar com regularidade o museu etnográfico de Genebra onde procurava mergulhar na vida de diversos povos, através de seus artefatos, flechas, máscaras, músicas que me soavam estranhas. Coloquei então na cabeça que queria conhecer o Brasil.

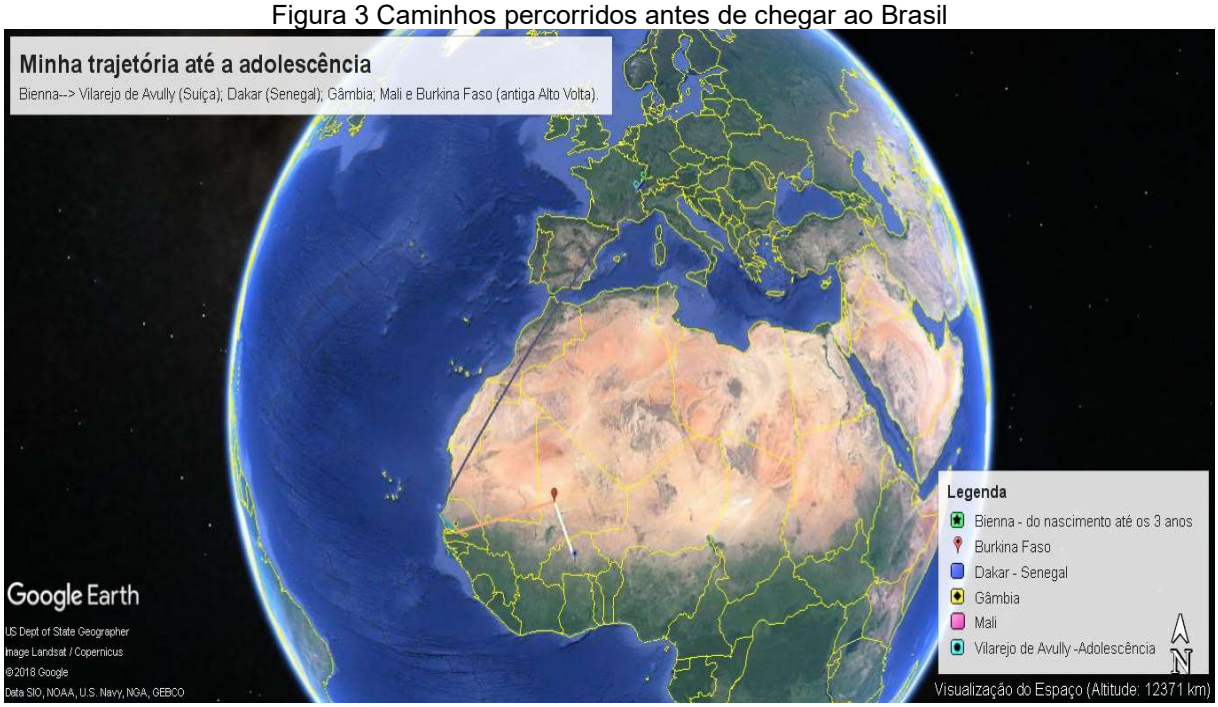
Por conta de uma viagem do meu Mestre ferreiro decidi montar uma pequena oficina num velho estábulo de um vilarejo vizinho, onde trabalhava após as aulas e em finais de semana. Com isto, rapidamente obtive relativa independência financeira. Faltando então alguns meses para ingressar, por insistência de meus pais, num curso de serralheria na Escola de Artes e Ofícios de Genebra, decidi viajar ao Brasil.

Estava com 16 anos e explicitei meu projeto para meus pais. A minha mãe ficou com medo, mas meu pai me apoiou sob a condição de que eu deveria me virar sozinho para os custos. Havia trabalhado bastante, mas as minhas economias não me permitiam cobrir a passagem para o Brasil.

Havia conhecido o Consul honorário do Senegal numa de minhas visitas ao museu, que me repassou informações preciosas sobre o seu país e a África de modo tal que resolvi conhecer essa região do globo. Consegui comprar uma passagem ida e volta num velho navio, o Ancerville, de Marsilha, no sul da França, a Dakar no Senegal, sobrando-me algumas economias.

Esta viagem à África durou 5 meses e me levou ao Senegal, Gambia, Mali e Burkina Faso (antiga Alto Volta) (figura 3). Trabalhei em diversos ofícios, viajei no teto de trens clandestinamente, junto com alguns jovens desamparados, dormi em praças públicas, fiz muitas amizades.

Figura 3 Caminhos percorridos antes de chegar ao Brasil



Fonte: Elaborado pelo autor (*Google Earth*).

Algumas vezes era convidado em dividir o quotidiano de algumas famílias. A noção do tempo parecia ser outra, sendo simbolizada no ritual diário do "*Attaya*", chá de hortelã com casca de laranja ou outros ingredientes dependendo das regiões. Sempre eram servidas três rodadas, e como gostavam de brincar: "o primeiro chá era amargo como a morte, o segundo suave como a vida e o terceiro doce como o amor".

Era uma forma de diluir o calor durante a tarde, através de longas conversas, durante as quais era impensável se retirar antes de se haver tomado as três pequenas xícaras, às vezes horas a fio, o que determinava o ritmo dos afazeres e das relações. Os anciões comandavam o ritual e tomavam primeiro, os convidados em seguida e os homens e mulheres da aldeia tomavam por último. Descobri ainda que o importante no comércio não é vender, mas a arte da negociação.

Observava e partilhava momentos fascinantes com os artesãos, os ourives, ferreiros, joalheiros, tapeceiros e outros, detentores de status social importante nessas sociedades patriarcais e ainda, em muitos aspectos, tribais. Ficava fascinado pelas cores vivas e alegres das roupas, pelos cheiros, pela comida, onde nunca faltava algum tipo de pimenta para agregar colorido e tempero.

Outras vezes não comia ou a minha alimentação era baseada em mangas abundantes catadas em algum jardim ou praça pública de tal forma que enjoei de manga por longo tempo. Mas, esse mundo novo me fascinava. Adorava as enormes

feiras ao ar livre ou ainda os mercados localizados em ruas exíguas e cobertas. Fiz encontros incríveis, outros dolorosos e percebo hoje que tomei riscos enormes, mas cuja realidade não me era percebida. É como se a minha inocência fosse uma forma de proteção.

O retorno à Suíça foi traumático, com dificuldade de retomar o quotidiano, nada fazia muito sentido para mim, tudo me parecia por demais estruturado. Ingressei na Escola Técnica de Artes e Ofícios, como planejado. O curso de forja representou o palco dos primeiros conflitos entre liberdade e condicionamento, entre criatividade e produção.

Era exigido de mim racionalidade e objetividade no trabalho do ferro. Não entendiam a dança e o tinido do martelo sobre a bigorna, a importância dos contragolpes, a simbiose entre o martelo e o ferro incandescente. Os professores não se importavam com a musicalidade que se extraia do jeito de forjar que o mestre ferreiro havia me ensinado, essência mesmo do processo criativo.

Esse momento foi muito difícil. Continuava trabalhando na minha oficina, aprendendo mais com o meu mestre, mas parecia que todo o meu ser vibrava por liberdade, pela vontade de espaço, de conhecimentos, de descobertas, e percebia que a Suíça não poderia me oferecer o que eu buscava. Parecia que a região de Genebra, cercada ao norte, ao sul e ao oeste por montanhas, não conseguia mais conter as minhas aspirações. Sentia o meu coração inquieto, e não sabia como tranquilizá-lo, minha mente se voltava para além desse lindo cenário.

A decisão estava tomada! O ano seguinte, em 1974, passei dois meses no interior do Ceará, visitando o Pe. Alfredinho, padre francês imbuído da teologia da libertação que partilhava, de modo coerente, a vida do povo. Foi na época da grande seca que assolou o Nordeste. Colaborei em trabalhos comunitários, na construção de casas, carreguei muita água e busquei compreender o sentido da vida para essas pessoas sofridas, mas nas quais percebia uma dimensão de vida com a qual nunca tinha me deparado antes. Participei de festejos populares e ficava impressionado pelo modo como as pessoas se agarravam à fé como forma de superação do drama de suas vidas. Aprendi a falar português rapidamente.

O retorno à Suíça representou o palco de novos conflitos, dessa vez, interiores. Nas horas vagas, trabalhava na minha oficina e ajudava os meus pais no comércio, mas com o profundo sentimento de que tudo isso seria por pouco tempo. Busquei no

motocross a escapula de que necessitava, chegando a fazer competição e me destacar em nível nacional, mas o que tampouco satisfazia a minha sede.

Chegando próxima da época do verão vendi a minha moto e falei para a minha família que voltaria para o Brasil para os dois meses de férias de verão. A vida teria escolhida outro destino. Voltaria à terra natal somente após sete intensos anos.

1.2 Adentrando o universo Amazônico

A minha jornada no Brasil foi totalmente voltada na tentativa de chegar à Amazônia. Tentei ingressar num curso de indigenismo organizado pela Fundação Nacional do Índio- FUNAI a partir de uma orientação de Orlando Villas-Boas encontrado em São Paulo. Não foi possível, era muito jovem e não tinha sequer documentos legais para tal.

Conheci um grupo de voluntários em Salvador que apoiavam um projeto junto ao povo Ticuna no Alto Solimões. Permaneci trabalhando na serralheria de um Polonês – *Pietrasick* - para pagar a viagem e fui subindo para Manaus, e depois para São Paulo de Olivença, para encontrar com Dom Adalberto Marzi, bispo da Prelazia do Alto Solimões. Quando lhe apresentei a preciosa carta de recomendações, não fui levado a sério: quem era eu para pretender trabalhar com os índios – recomendou-me de voltar para casa. Chorei de raiva!

Resolvi então tentar por meus próprios meios. O primeiro passo era regularizar minha situação no país. Fui para a Fronteira do Brasil com a Colômbia e o Peru e voltei para Manaus. Dei encaminhamento a solicitação de permanência, tendo conseguido um trabalho na qualidade de serralheiro soldador.

O período seguido, que duraria três anos, foi de intenso aprendizado da realidade Amazônica, descobrindo e trabalhando em diversos ofícios, na qualidade de serralheiro, oleiro, mecânico, tradutor, guia turístico, marinheiro, padeiro, garçom, entre outros, tanto em Manaus quanto em diversas regiões interioranas.

Na capital, tivera a oportunidade de conhecer uma família que morava num bairro periférico de nome Compensa, com o a qual estabeleci profunda relação, de modo tal, que a matriarca, Dona Ana, se tornaria a minha mãe “de criação”, tendo sido aceito como membro da família.

No retorno de minhas viagens, era ali que encontrava o aconchego de um lar, realidade de fato bem comum na Amazônia: filhos sendo criados por parentes

distantes, crianças aceitas por outras famílias configurando um arranjo social capaz de suprir as dificuldades decorrentes do próprio ambiente amazônico. Saudosas lembranças tenho da Dona Ana (figura 4).

Figura 4 D. Ana a quem muito auxiliou nessa jornada

Fonte: Acervo pessoal do autor.

Foi quando conheci um conterrâneo mecânico de precisão Jean-Pierre Vuillomenet e a sua esposa Martha. Estavam construindo um barco oficina, o Xavante, com a proposta de viajar pelos rios amazônicos concertando motores (figura 5). Era um homem incomum, de forte personalidade e de uma cultura invejável. Jovem, viajara como mecânico na marinha mercantil circundando o mundo, para mais tarde, percorrer, durante alguns anos, de bicicleta, todos os portos aonde haviam atracados. Foi autor de vários livros que tratavam de suas viagens e descobertas do mundo.

Propus meus serviços e logo estava embarcado viajando ao longo dos rios Negro, Solimões e afluentes, parando, oferecendo os nossos serviços à população regional e realizando consertos em todo tipo de motores: de centro, de popa, geradores e máquinas pesadas. Passamos seis meses no Alto Rio Negro, inclusive morando no rio Curicuriari onde mantive os primeiros contatos mais próximos com aldeias do povo Baré e contatos esporádicos com *Maku Nadöb*.

Figura 5 O Xavante: Barco oficina mecânica no qual trabalhei

Foto: Martha Seaton

A viagem seguiu depois para o Alto Solimões, onde resolvi permanecer, instalando-me em Letícia, Colômbia, onde passei a trabalhar na qualidade de guia turístico. Os meus primeiros contatos com a realidade de diversas aldeias que faziam parte dos passeios oferecidos foram traumáticos.

Os guias chegavam às aldeias junto com grupos de turistas, brasileiros, europeus, americanos jogando balas no chão para uma multidão de crianças que se disputavam os troféus em meio à gritaria e empurrões violentos. Pão era jogado para os adultos de modo desrespeitador, deixando-me profundamente indignado.

Comecei a conhecer melhor a população de várias aldeias Ticuna, Cocama, *Huitoto* localizadas no Peru, Brasil e Colômbia, inclusive, uma aldeia inteira *Yagua* que havia sido recentemente deslocada de sua terra natal *Tierra Amarilla*, no rio Loreto *Yacu*, para atender os interesses turísticos do empresário americano, Mike Tsaliskis, de origem grega, dono do Hotel Parador Ticuna, e da *Isla de los Micos*, próxima de onde fora instalada a nova aldeia (figura 6).

Figura 6 Grupo *Yagua* deslocado pela Empresa Turística

Fonte: Acervo pessoal do autor.

Sentia profunda tristeza em observar essa população vestir sua indumentária para receber os turistas, representando uma vida que não tinham mais, totalmente dependentes e encontrando-se em péssimas condições de vida e de saúde. Na medida em que fui conhecendo essa realidade, passei a ter cada vez mais dificuldade em lidar com os turistas que, em sua maioria, buscavam exotismo, a custo muitas vezes do desprezo da população e de atitudes profundamente desrespeitadoras.

Davam a impressão, pela postura, que o dinheiro gasto para estarem ali lhes dava o direito de qualquer coisa. Não entendiam nada, não aprendiam nada e tiravam fotos ou faziam filmagens que ostentariam em seu país como troféus. Havia algo que me parecia quase que doentio nessa relação, fazendo-me imaginar que o processo colonial se perpetua camuflado de nova roupagem, mas cujo resultado era tão devastador.

Bem mais tarde, após conhecer outras experiências similares, me convenci de que, de fato, o ecoturismo ocorre de forma disfarçada e não me deparei até o momento com experiência de fato exitosa, se pensar em uma proposta coerente, economicamente viável e efetivamente gerenciada pelos interessados no ritmo, na intensidade e na forma como querem, sem sofrer por demais das interferências implicadas nesse tipo de relação centrada nas relações econômicas.

Comecei a visitar essas aldeias fora das atividades turísticas e a fazer amizade. Descobri outro mundo que não havia conseguido perceber antes. Esse período correspondeu ainda a importante aprendizagem da vida amazônica, durante a qual fui adquirindo novos conhecimentos, tal como pescar, andar de canoa, caçar, a usar o terçado, partilhando a vida de diversas aldeias, bem como da população ribeirinha, caboclos, seringueiros, pescadores, dessa Amazônia profunda.

1.3 Experiência de vida junto ao povo *Yagua*

Conheci então na cidade de Letícia, cidade fronteiriça entre a Colômbia e o Brasil, a etnóloga Annemarie Seiler-Baldinger, ligada ao Museu etnográfico de Basel, na Suíça, que acabara de sofrer um naufrágio com o seu companheiro, no rio Atacoari, na Amazônia Peruana, perdendo preciosos documentos de mais de três anos de pesquisa de campo junto ao povo *Yagua*. Esse contato aguçou a minha curiosidade. Uma audaciosa ideia despontou na minha cabeça. Eu queria conhecer esse povo mais distante em relação ao qual me haviam longamente falado.

Fui juntando o máximo possível de informações sobre os Yagua. Trabalhei duramente, adquiri uma canoa velha que recondicionei, fabricando-lhe uma cobertura de palha. Adquiri um motor rabeta de 5 Hp, uma espingarda, munição, material de pesca e mantimentos e um belo dia do mês de abril de 1978, sai de Letícia rumo ao rio Atacoari, resolvido a concretizar o meu projeto.

Após dois dias de viagem, subindo o rio Amazonas e penetrando no rio Atacoari que faz fronteira entre a Colômbia e o Peru, cheguei à aldeia de *El Sol* que já conhecera anteriormente. Passei ali alguns dias para me situar. Soube que uma família estava subindo à remo rumo às cabeceiras com o objetivo de visitar parentes. Aceitaram que os acompanhasse.

Dei-lhes um reboque e fomos subindo bem devagar. A viagem durou dias, pois o rio estava cheio e corria muito, era difícil navegar com o rabetinha puxando a outra canoa. Finalmente entramos em outro afluente e depois de mais um dia chegamos finalmente à aldeia. Os visitantes subiram em terra rumo à maloca que se erguia no morro. A população ficava me observando com desconfiança e sem qualquer sinal de amizade.

Não sabia o que fazer. Resolvi ficar na beira e com a chegada da noite, não vendo alternativa, dormi na minha canoa, o que fiz durante os 15 dias seguintes,

sentindo-me observado em permanência. Não sabendo o que iria acontecer, fui aos poucos me aproximando de algumas crianças na beira do rio, fiz amizade. Todos os dias vinham me ver na minha canoa, me ensinavam algumas palavras e depois voltavam para casa. Nada dos adultos.

Certa noite, desconhecendo a dinâmica fluvial dos repiquetes, a água do rio encheu vertiginosamente de noite e subiu vários metros enquanto dormia. A força da água era tanta que minha canoa virou e acordei dentro da água. Escutando a barulheira, alguns homens vieram ao meu socorro e ajudaram-me a resgatar algumas coisas.

Figura 7 Minha canoa, espaço de moradia antes de permanecer na maloca.

Acervo pessoal do autor

No dia seguinte, tudo mudou. Convidaram-me a morar na maloca no lugar reservado aos visitantes, no lado oposto a liderança máxima da aldeia, apelidado de “Negro”. Ali moravam um grupo familiar composto de 28 pessoas. Era o Negro e a sua mulher, seus filhos Arquimedes, Venâncio, Anastácio, com suas mulheres e filhos, as suas filhas, com os genros e filhos (figura 7).

Passaria ali longos meses acompanhando o dia a dia da aldeia após ser adotado por Isídio, genro do tuxaua e a sua família. Passei a participar das caçadas com zarabatana ou com as poucas espingardas que já dispunham. Andava com eles dias mata adentro para antigos pupunhais ou para realizar visitas a outras malocas. Não tinha a mínima ideia de onde me encontrava. Estava profundamente feliz e admirando a capacidade desse povo de interagir com a floresta e seus recursos.

Os meus primeiros problemas de saúde se deram quando meus tênis começaram a se desmanchar. Passei a andar descalço sendo sujeito a frieiras, bicho geográfico, até que meus pés foram se calejando oferecendo-me mais conforto para

andar na mata. No retorno à aldeia, na hora do banho, a gente aproveitava para retirar os espinhos quebrados no couro com a ponta da faca.

O verão chegando, os trabalhos voltaram-se para a preparação das roças com a derrubada, a coivara e o plantio. Passei a entender mais dessa vida coletiva na aldeia. Adorava o ambiente da maloca, a vida daquela microssociedade. À noite, tocavam pequenas flautas de pan e os tambores ecoavam na mata. Contavam longas histórias, riam e brincavam. Uma parte da população, os mais velhos e jovens usavam indumentárias lindas de fibra de buriti composta de saiotes, perneiras, tornozeleiras, braçadeiras, pulseiras, cocares, todos pintados de urucum (figura 8). Exaltavam dignidade, beleza corporal e um profundo sentimento de autoafirmação de sua identidade.

Figura 8 Indumentária tradicional Yagua confeccionada com fibra de buriti

Fonte: Acervo pessoal do autor

Surpreendeu-me a importância do coletivo, que rege a dinâmica das relações entre todos, revelando condições de vida extremamente igualitárias, cada qual cumprindo a sua função. O tuxaua era escutado pela sua experiência, sabedoria e busca do bem de todos no grupo. O pajé conhecia profundamente as plantas, curava os doentes e se preocupava com o equilíbrio espiritual do grupo, cantando e realizando longos rituais e cânticos noite adentro.

O xamanismo representava a base da espiritualidade *Yagua*, propiciando harmonia com o meio, garantindo a subsistência e a saúde das aldeias. Ocorriam rituais e manifestações espirituais expressas através de cantos entoados em coro

pelas mulheres e pelos homens. Adoravam a *Oriknan*, ser supremo e criador. Jovens eram iniciados em longos processos de aprendizado que duravam longos tempos.

A saúde dos *Yagua* era boa. Eles eram fortes, a sua alimentação saudável. Mas quando alguém tinha algum problema de saúde faziam pajelança e iam buscar plantas no mato. Faziam massagem, processo de sucção onde o paciente tinha dor. Em diversas ocasiões, pude me beneficiar de seus conhecimentos, para curar as dores de barriga, para sarar feridas ou para aliviar dores musculares.

Depois de alguns meses, diversos furúnculos espocavam em todo meu corpo. Na ocasião de uma caminhada de três dias para participar de uma festa da pupunha, um furúnculo enorme tomou conta da minha coxa. Fui acometido de febres altas. Não me lembrava de mais nada. O pajé começou a me curar com reza e plantas do mato. Fui melhorando aos poucos. Permanecemos no local por 15 dias, até eu ter condições de andar.

Fui descobrindo esse mundo e sua organização social, determinada por diversos clãs associados a animais de plumas (as aves), animais silvestres ou vegetais. Bem mais tarde soube de fato que os clãs eram patrilineares ordenando as normas de residência patrilocal, isto é, os genros coabitam com as esposas na casa dos sogros. Os *Yagua*, historicamente eram servos do *Omaguas*, que viviam nas calhas do Solimões.

Aos poucos, fui percebendo os novos problemas decorrentes do contato. Os mais jovens usando roupas “de peruanos”, falavam um pouco de espanhol, querendo coisas dos “brancos”. Foi um período denso, fazia anotações, estudava a língua do meu jeito.

Certa vez, chegou à aldeia um peruano, Carlos Iparragira, que me deu medo, falava forte e andava armado. Soube depois que era patrão madeireiro, praticamente o dono do rio, com o qual os *Yagua* trabalhavam na extração do cedro e mogno. Trouxe machados, terçados, tecidos para as mulheres, munição, sal, farinha, parecia festa na aldeia. A noite distribuiu cachaça para os homens. Eu nunca os havia visto brigar e essa noite foi para mim terrível.

Pelo que havia entendido, dessa vez, o patrão queria peles de animais e os *Yagua* passaram a caçar muito. Acompanhei a caça às antas, queixadas, caititus, veados, jacarés, gatos selvagens de todo tipo. Para as onças, faziam armadilhas seguras de pau roliço e atraiam os animais arrastando pedaços de carne apodrecida, formando enormes círculos na mata que iam se fechando até ser jogada dentro da

armadilha. Os animais eram enforcados para não danificar a pele. Ficava amedrontado e tentava entender por que tal matança.

Depois, voltaram-se para o trabalho da madeira. A vida da aldeia mudou completamente. A minha dinâmica de vida era de tal forma incrustada na dos *Yagua* que decidi naturalmente acompanhar os homens nos trabalhos da madeira durante uma safra (figura 9). Queria entender mais o que estava acontecendo. Mal sabia pegar um machado, e fui aprendendo a duras custas, com as minhas mãos cobertas de bolhas após poucas horas de trabalho.

Figura 9 Registro do transporte das toras de madeira

Fonte: Acervo pessoal do autor.

Ao final das tardes, apreendi a colocar minhas mãos de molho na água durante o banho, pela forte dor ressentida. Mas insisti e as minhas mãos foram se calejando aos poucos e fui aprendendo a derrubar cedro e debitar os enormes troncos em toras de mais de 4 metros. Uma vez as toras partidas, o trabalho consistia em abrir

caminhos e rolar os troncos a força do braço e de alavancas improvisadas. Por vezes, eram centenas de metros de rolagem, subindo e descendo morros. Percebia o sofrimento nos olhares dos meus amigos.

De fato, nunca na minha vida vi trabalho tão exaustivo, perigoso e tanta exploração da condição humana. Isto me valera, assim como a outro rapaz, um belo corte de machado que, por sorte não atingiu nenhum ponto vital. Chegando à noite, a comida era escassa, pois praticamente todos os homens e jovens eram envolvidos no trabalho da madeira. Às vezes requentava-se velhos couros de anta que ficávamos roendo, lentamente. Outras vezes, as mulheres preparavam *massato*[5] (figura 10).

Figura 10 O massato sendo preparado

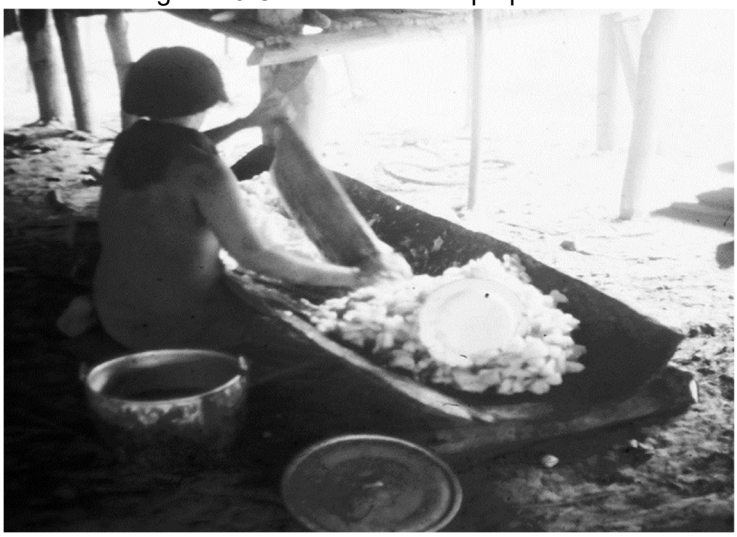


Foto: Acervo pessoal do autor

Quando não tinha mais nada, resolviam fazer uma caçada coletiva ou uma pesca à base de timbó. Pegavam enormes bacu, bagres, acaris, surubins, que colocavam no moquém.

Esse serviço terminado, antes do retorno das chuvas, era a vez da limpeza dos riachos e igarapés desde as suas cabeceiras, para permitir a passagem das toras. Então, esperava-se a chuva e quando esta chegava, qualquer que fosse o horário, de dia ou de noite, jogava-se na água e empurravam-se as toras, uma por uma, mata adentro, horas a fio. Quando o espaço o permitia, amarravam-se duas toras juntas com cipós ambé, depois três, quatro, conformando pequenas jangadas, até chegar a

[5] Massato em espanhol. É a caiçuma de macaxeira cozida e mastigada pelas mulheres, cuja salivação ativa o processo de fermentação.

um afluente maior onde era aos poucos armada uma enorme jangada contando com centenas de toras.

Ao longo desse processo, comecei a indagar sobre o pagamento, a relação com o patrão, o preço das mercadorias. Pelo que tinha percebido, nunca recebiam dinheiro. Não conseguia entender como era possível ser explorado dessa forma sem reagir.

Uma vez as jangadas prontas, era hora da descida. Pequenos tapiris eram fabricados para se abrigar e enormes remos serviam a manter a balsa no canal do rio. Mesmo assim, devido à forte correnteza, ocorria que algumas jangadas eram jogadas contra o barranco ou se arrebentavam contra algum tronco. Tínhamos que pular na água, juntar as toras e tentar amarrar novamente o frágil comboio. Algumas toras se perdiam no igapó.

A viagem durou mais de 15 dias até chegar à proximidade da foz do rio Atacoari. Ali o patrão tinha um enorme flutuante ao lado de uma fazenda onde morava com três mulheres. Soube depois que todos os moradores daquele rio eram obrigados a vender seus produtos para ele, assim como comprar as suas mercadorias.

Ele recebeu centenas de toras enormes de madeira, muitas das quais com mais de dois metros de diâmetro. Fez contas intermináveis, deduziu um montão de coisas que não entendia, repassou algumas mercadorias e bugigangas e disse que os *Yagua* estavam devendo e que precisariam trabalhar para pagar a dívida na próxima safra. Isto me revoltou profundamente e, de volta à maloca, conversei muito com todos tentando entender o que estava acontecendo, mas para eles parecia difícil explicar porque a compreensão dos mesmos não abarcava aquele jeito de se relacionar com os outros. Havia um certo medo e principalmente não sabiam como lidar com essa nova situação: o patrão parecia bom, dava coisas, mas também era ruim.

Em certa ocasião, fomos convidados para uma festa em uma maloca na cabeceira do rio. Chegando lá, os coches (troncos de paxiúba barriguda cavados) de *massato* já estavam prontos. A festa começou. Os rapazes, ao som dos tambores, me desafiavam para tomar com eles. A gente brincava muito. Cheios, a gente vomitava, e recomeçava. No fim, a azia e o mal-estar tomavam conta de mim!

No terceiro dia da festa, dois homens chegaram com notícias do baixo rio que deixou todos transtornados. A gritaria era generalizada. As informações, todavia, eram vagas. Tinham escutado falar de um santo que dizia que a terra toda ia ser submersa.

Parece que isto correspondia a algo importante na mitologia *Yagua* que ainda não era capaz de entender.

À noite, o clima era tenso e ninguém dormiu. Na manhã seguinte, após longas conversas coletivas, tomaram a decisão de todos descerem o rio para se salvar. O dia todo foi dedicado a preparação da descida de toda a população, de canoa, de coche ou em pequenas jangadas.

Tentei esboçar uma explicação de que podia não ser nada disso, que podia ser uma mentira. Nada adiantou. Estavam resolutos. Resolvi acompanhá-los para entender melhor o que estava acontecendo. A família de Isídio embarcou na minha canoa, e descemos de remo, dias a fios, parando no final da tarde para fazer acampamento, caçar, pescar e se alimentar antes de dormir. Mas a excitação era grande e as noites eram de longas conversas em relação às quais não entendia muito.

No meio da viagem, encontraram então uma família *Yagua* conhecida que estava subindo. Todo mundo gritava e falava junto para saber o que estava acontecendo, tamanho à ansiedade do grupo. Finalmente, ficaram sabendo que se tratava de um missionário que havia vindo do *Marañon*, o Irmão José da Santa Cruz, que estava fundando comunidades em torno de enormes cruzes vermelhas. Afastou-se então a relação com o mito *Yagua*, e com alívio, o grupo resolveu retornar em lenta caravana para a cabeceira do rio.

Após algumas semanas, as minhas condições de saúde pioraram. Meu corpo estava definhando, e estava tendo crises estomacais violentas e cada vez mais frequentes. Soubera depois que estava com crise de ameba e que a minha flora intestinal estava destruída. Havia perdido mais de 12 quilos. Resolvi retornar a remo para a cidade onde cheguei após longos e pacientes dias, muito enfraquecido, sendo então internado no hospital.

Após me recompor, voltei a trabalhar para refazer as minhas economias, com a firme ideia de retornar para o Atacoari. Quando cheguei à boca do rio, fui severamente tratado pela polícia Peruana e proibido de retornar para a região. Fiquei sabendo depois de desavenças entre os *Yagua* e o patrão, que este tinha atribuído à minha presença na área. Tendo poder sobre as autoridades locais proibiram o meu retorno. Voltaria somente bem mais tarde ao rio Atacoari.

Essa primeira experiência vivenciada junto ao povo *Yagua* da Amazônia peruana representou sem qualquer dúvida a que mais me marcou, sendo determinante para minha orientação no campo indigenista. Aprendi muito, muito mais

do que pude trocar, deixar para eles. Dei tudo de mim nessa tentativa de integrar um pedaço de suas vidas, iniciativa que pode parecer inconsequente para muitos. Aceitei, busquei compreender o que acontecia, me entreguei totalmente, partilhei alegrias e dores me dando conta o quanto ambos fazem parte de uma mesma realidade.

A dimensão humana da vida fazia-se presente no quotidiano, confrontando a grandeza e o potencial dos homens em sua busca permanente de luta para a subsistência com a extrema interação com a natureza e os outros seres vivos. Aprendi o valor da vida vivida plenamente em seu presente, em uma intensa simbiose entre o ser e o fazer, expressa na capacidade de estar integralmente vinculado com a ação, com os gestos, com as palavras, com os cantos, com as expressões.

Descobri a riqueza das coisas simples que dão um sentido à vida, às relações. A espiritualidade se expressava no quotidiano das mais diversas formas, em profundo respeito pela vida e em profunda crença em seus deuses.

O trabalho da extração da madeira partilhada durante uma safra colocou-me diante de uma realidade que nem sequer imaginava existir. A minha mente tinha dificuldade em compreender esse processo de exploração no qual estavam mergulhados, e o meu coração gritava de revolta. A dor percebida no olhar e na própria alma dos familiares do Negro me fazia sentir vergonha de ser parte de uma sociedade que se dizia desenvolvida, que os considerava primitivos, atrasados, à margem da modernidade.

Se, por um lado, faltaram-me instrumentos de reflexão e de análise, bem como o domínio dos conteúdos e dos debates da antropologia, por outro lado, a inocência e a total abertura para viver o que estava vivendo, possibilitou outro tipo de compreensão uma vez que não era influenciado por esta ou aquela tendência, nem doutrinado por determinadas ideias preconcebidas que podem cercear a visão e limitar a compreensão da realidade.

Sem nem mesmo perceber, estava construindo os laços que me ligariam mais tarde às questões políticas voltadas à realidade indígena: a luta por direitos, por respeito e por dignidade humana.

Sou eternamente grato por ter tido essa fantástica oportunidade, que faz dos *Yagua* parte, não apenas da minha história passada, mas vivem e viverão em meu coração para sempre.

1.4 Na tríplice fronteira

Regressei então ao lado Brasileiro da tríplice fronteira com a Colômbia e o Peru, onde comecei a informar-me sobre possibilidades de trabalho no campo indigenista. Conheci então, através de uma orientação do bispo Dom Tomás Balduíno, a Operação Amazônia Nativa-OPAN cuja sede era localizada em Cuiabá (então chamada de Operação Anchieta). A filosofia de trabalho da OPAN visava um trabalho de valorização cultural dos povos indígenas e a luta pela garantia de seus direitos, principalmente a terra.

A perspectiva indigenista se configurava através da convivência participativa e a partir da filosofia da enculturação. Criada no início da década de 70, foi a primeira organização indigenista não governamental surgida no sentido de dar voz aos índios que não tinham espaço, não tinham participação política alguma. Ou eram doutrinados pelo Serviço de Proteção ao Índio - SPI ou pelas missões ou, ainda, atropelados pelas frentes de expansão.

Iniciamos o trabalho vinculado à Prelazia do Alto Solimões junto com Claire-Lise Jeanneret durante dois anos. Apresentamos uma proposta de trabalho para atuar na região do Alto Solimões que foi aprovada. A Opan oferecia capacitação indigenista estruturada em cursos com aulas de geografia, política indigenista, antropologia, realidade Amazônica, e sobrevivência na selva, primeiros socorros, entre outros.

Inclusive, é interessante salientar que era e ainda é a única instituição em nível nacional preocupada em preparar seus profissionais para a especificidade do trabalho com populações indígenas através de uma formação sistematizada.

Isto foi se dando através diversas modalidades. No início, oferecendo cursos com extensão de quase um ano de duração, associando cursos de cunho mais teóricos na sede da instituição em Cuiabá com experiência prática de três a quatro meses em campo, e com avaliação reflexiva final novamente na sede da instituição. Esse formato foi se adaptando à nova realidade de perfil dos candidatos através de cursos cada vez mais intensivos.

Realizei ainda um curso de linguística em Brasília oferecido pelo Conselho Indigenista Missionário - CIMI. Após um trabalho de levantamento demográfico no município de Benjamim Constant e uma imersão no campo da educação junto aos Matsés do Alto Javari, a Claire-Lise se desligou do trabalho e outros indigenistas

vieram reforçar a equipe, Marlete de Oliveira, Dilson Rapkiewics, Arlindo Leite e sua esposa Nadir, e mais tarde Natália Gaudeda.

A OPAN, de princípios inicialmente fortemente ligados à missão Jesuíta, foi se distanciando da estrutura institucionalizada da igreja, assumindo um caráter mais autônomo e voltada para uma ação de cunho socioambiental e político.

O contexto político ainda se sustentava sob a égide da ditadura durante a qual a questão indígena não integrava a pauta nacional. Ao contrário, o objetivo visava a integração dos povos indígenas a comunhão nacional, liberando as terras indígenas a partir da forte orientação que visava ocupar a Amazônia, terra considerada sem gente. A relação do Estado com os povos indígenas era ainda regida através do regime da tutela.

Além da OPAN, o trabalho era articulado com a então Prelazia do Alto Solimões e com o apoio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI do Regional Norte 1. Iniciamos um trabalho interno para a constituição de uma Pastoral Indigenista da qual, por ironia do destino, tornar-me-ia coordenador, dessa mesma Prelazia cujo bispo, outrora, não havia aceitado os meus serviços.

A ação indigenista preconizava respeito pela cultura e a espiritualidade dos diversos povos indígenas da região e voltava-se para o reconhecimento de seus direitos num contexto marcado por profundas desigualdades e marginalização da população indígena.

A realidade Ticuna era complexa com a presença de diversos atores. Os conflitos eram latentes por conta da forte presença de patrões seringalistas e madeireiros além dos regatões, todos com interesses econômicos em suas terras. A relação com os não índios tinha se dado a partir da exploração de sua força de trabalho por esses patrões que adentravam em suas terras, ou pelas missões preocupadas em salvar suas almas.

As lideranças Ticuna estavam iniciando um longo processo de luta e organização política para a legalização de suas terras. Ocorreram as primeiras grandes reuniões do povo Ticuna nas aldeias do Vendaval, Campo Alegre, Belém do Solimões e Umariaçu.

Foi o pontapé inicial para a constituição do Conselho Geral da Tribo Ticuna – CGTT em 1982, bem como a Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngues-OGPTB (figura 11) e o Centro Magüta de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, em Benjamim Constant em 1986.

Figura 11 Primeiras mobilizações Ticuna

Fonte: Acervo pessoal do autor.

Pedro Inácio Pinheiro, da aldeia Vendaval, passou a assumir a liderança desse processo. Uma equipe do Museu Nacional, coordenada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, esteve presente para assessorar o projeto de educação bilíngue e apoiar esse processo organizativo incipiente. Começou a ser elaborado pelos professores o jornal mimeografado Magüta, autodenominação do povo Ticuna, informando a respeito dessa nova fase de luta.

Colaboramos na construção da primeira cartilha de alfabetização Ticuna, elaborado durante um curso de formação de professores, ocorrido na aldeia do Tacana. Com o apoio dos professores bilíngues, a luta dava-se em todos os sentidos. O reconhecimento da terra, o que implicava inferir no processo tradicional de relações de poder estabelecido pelo patronato regional, buscar melhores condições de saúde, garantir maior respeito pelo povo, e construir condições diferenciadas de educação numa perspectiva bilíngue e intercultural.

No campo da luta política por direitos, principalmente a demarcação das terras Ticuna, vale recordar que a dispersão dos Ticuna ao longo de toda a calha do Solimões deveu-se ao seu envolvimento nos trabalhos da seringa junto ao patronato local. Isso implicou nova configuração sociopolítica que possibilitou um processo reivindicatório em novos espaços de uso territorial.

Nesse contexto em que eram taxados apenas como caboclos - provocando baixa estima em relação aos valores culturais ancestrais - a luta pela terra deu

margem para maior coesão em torno de um objetivo comum, superando, temporariamente, os conflitos e a fragmentação dos Ticuna em unidades socioculturais restritas aos núcleos de relações familiares e clânicas mais diretas.

Os argumentos avançados por vários estudiosos (Oliveira, Anderson Rocha de Almeida) de que a experiência de Pedro Inácio Pinheiro no convívio com os brancos foi determinante para sua escolha como Capitão Geral do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) em 1982, precisam considerar ainda o perfil e o carisma revestido por ele e o seu engajamento na perspectiva inovadora de valoração da cultura tradicional Ticuna. A luta pela demarcação abriu pela primeira vez a possibilidade de vislumbrar a vida de modo mais independente dos patrões.

Em 1982 ainda, resolvi retornar em visita ao meu país natal para reencontrar com os meus familiares. A ideia era também buscar apoio para o nosso trabalho indigenista. Contudo, haveria de solucionar uma questão por não ter sido cuidadoso com questões administrativas relacionadas ao Exército Suíço, onde o alistamento é obrigatório. Após algumas semanas na Suíça, aguardando o desfecho dessa situação, fui para a Alemanha para estabelecer alguns contatos com instituições da cooperação internacional. Na viagem de retorno para Genebra, passando a noite de trem, na fronteira da Suíça com a Alemanha e França, fui surpreendido pelos guardas da alfândega que me pediram para descer do trem e acompanhá-los ao posto aduaneiro da cidade de Basel.

De imediato, passaram a me tratar mal, colocando-me em uma cela. Falavam um dialeto Suíço Alemã que pouco compreendia o que dificultava a nossa comunicação. No dia seguinte, informaram-me que iriam me levar para prisão no meu Estado de origem, Fribourg. Não entendi e logo solicitei o meu direito de ser informado, bem como de poder manter contato telefônico com algum familiar, o que me foi negado.

De repente, um policial me segurou pelo pescoço com uma chave de braço enquanto cinco outros policiais me atacaram com extrema violência, desferindo-me uma série de golpes, jogando-me em seguida no chão, continuando a agressão com chutes no corpo inteiro. Uma vez as mãos algemadas atrás das costas, a agressão continuou até me jogarem num camburão e me levarem para a estação de trem. Apesar do frio intenso, estava de camiseta e não deixaram usar o meu casaco. No trem, me amarraram-me no vagão reservado às cargas. Em Fribourg, fui levado diretamente para a prisão onde permaneci um tempo até se darem conta do tremendo

“erro judicial”, uma vez que o meu nome tinha sido incluído por engano em uma suposta lista de procurados. Libertaram-me, com relas desculpas. Fui de imediato fazer um exame corpo delito e para o hospital. Estava em péssimas condições físicas e psicológicas.

Optei por narrar esse fato, no intuito de demonstrar que a violência, bem como as injustiças ocorrem em toda parte, mesmo em um país como a Suíça, supostamente de maior justiça social. A ação policial foi movida por alto nível de preconceito e de ideias preconcebidas, a partir de um erro judicial sobre o qual não houve quaisquer preocupações em verificar a veracidade dos fatos, muito menos de conceder o direito de defesa e de oferecer as garantias elementares de qualquer cidadão no campo dos direitos humanos.

Foi construído por aqueles policiais um cenário imaginário a partir de qual a minha realidade foi sendo destorcida, por morar na Amazônia, por trabalhar com populações indígenas, por ter no meu passaporte carimbos do Peru e da Colômbia, por ter ido à Alemanha em busca de apoio.

A indignação maior se deu diante da capacidade de coerção gratuita, desnecessária, desumana e mesmo sádica, escondendo-se atrás de um uniforme e do poder que este lhe confere.

Infelizmente, tais acontecimentos são muitas vezes produto de uma construção mental, mas também societária, edificada no subconsciente individual e coletivo e movida pelo medo. É o temor dos estrangeiros, refugiados, excluídos e marginalizados, tidos como ameaçadores da segurança, do bem-estar e do trabalho dos “bons cidadãos”. É a incompreensão do sul em relação ao norte. É a discriminação em relação a cor da pele, a língua, a religião e o jeito de ser de outros. É a intolerância em relação ao desconhecido, àqueles que vivem ou são diferentes, é ainda o temor da informalidade diante da norma.

Comportamentos dessa natureza geram tendências cada vez mais individualizantes, sectárias e limitadas, levando o ser humano ao fechamento sobre si mesmo. Sinais preocupantes de pobreza humana e de pequenez de espírito em um mundo globalizado que clama por novos horizontes, além das fronteiras, além das nacionalidades e das especificidades socioculturais.

Uma vez reestabelecido e solucionada esta questão, voltei ao Brasil, carregando ainda durante tempo, o trauma desse episódio causador de profunda tristeza e amargura.

Retomamos os trabalhos tanto nas aldeias, quanto na sede do município, no sentido de sensibilizar a população regional, em especial nas escolas, a respeito da questão indígena através de palestras, debates e promovendo encontros no sentido de trazer o quotidiano das relações Interétnicas e seus problemas com a realidade do universo indígena. Dessa forma, percebeu-se rapidamente que muitas incompreensões mútuas permeavam essas relações ou fortaleciam preconceitos, juízos de valor completamente equivocados.

A insistência dos Ticuna em serem reconhecidos começou a gerar mal-estar na população regional. Os fazendeiros, madeireiros, donos de embarcações de pesca, seringalistas, não aceitavam perder a oportunidade de lucro ao se beneficiar, unilateralmente, das riquezas existentes na terra dos Ticuna.

A Fundação Nacional do Índio - FUNAI buscava cumprir com seu mandato institucional de regularizar as terras indígenas. Nessa região, tais territórios haviam sido inicialmente identificados, bem que superficialmente, pelo Serviço de Proteção ao Índios-SPI, mas na forma de ilhas em torno das aldeias maiores onde haviam sido, progressivamente, instalados os Postos Indígenas Ticuna - PIT´s na década de 70' entre outros, em Umariaçu, Nova Itália, Campo Alegre, Feijoal e Belém do Solimões. O indigenismo governamental ainda pouco havia avançado na perspectiva de reconhecimento das características coletivas do uso territorial pelos Ticuna.

Desde aquela época, com o surgimento de estudos antropológicos que buscavam alicerçar o estudo científico à realidade histórica e cultural dos índios, o indigenismo governamental teve que adequar sua visão então influenciada pelas Forças Armadas e reforçada pelo SPI. A antropologia no Brasil avançava a grandes passadas e infligia nova forma de apreensão na relação do Estado com os povos indígenas.

Novos conceitos foram superando o paradigma de integração que concebia os índios como populações primitivas sujeitas obrigatoriamente ao processo de desenvolvimento como única solução para o seu futuro. A antropologia trouxe nova visão e instrumentos de análise no intuito de compreender o homem a partir de suas realidades biológicas, arqueológicas, sociais, culturais e linguísticas. Foi possível valer-se dos estudos de Curt Nimuendajú,[6] que realizou as primeiras identificações de

[6] Curt Nimuendajú: Esteve uma primeira vez entre os Ticuna em 1929, e depois entre 1941 a 1942 e ainda em 1945 quando faleceu. Diversas hipóteses rondam a respeito de sua morte sendo, todavia, mais provável ter ocorrida por conta das desavenças com os patrões (Laraia -Roque; 1988).

terras Ticuna, Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira que aprofundaram o estudo das relações interétnicas entre os povos indígenas e a sociedade regional a partir da realidade Ticuna.

O processo organizativo Ticuna passou a ser de maior complexidade, em função das múltiplas relações e influências externas e dos interesses às vezes divergentes das lideranças e organizações Ticuna. O peso da dinâmica do extrativismo e das relações que tornavam os Ticuna agregados ao patronato ainda resistia. A nova dinâmica organizativa que preconizava a busca de consenso foi, aos poucos, mesclada a outros interesses. Além disso, outros conflitos surgiram no campo religioso quando, além da presença da Igreja Católica, e rara presença evangélica, muitas aldeias aderiram ao movimento messiânico do Irmão José da Santa Cruz.

Foi o momento que me dei conta e passei a conhecer melhor o motivo do pânico generalizado dos *Yagua* diante da notícia de fim do seu mundo mitológico: o movimento messiânico ou a Seita religiosa da Santa Cruz.

Algumas situações chegaram ao extremo de dividir geograficamente as aldeias como em Belém do Solimões, tendo de um lado do igarapé os Ticuna católicos e do outro lado, os Ticuna da Santa Cruz, gerando sérias dificuldades na organização da aldeia e no processo de luta pela demarcação e direitos indígenas, além de dificultar o quotidiano de muitos Ticuna, tendo muitas vezes seus familiares divididos entre esses dois universos geográficos e religiosos.

Por um lado, pude perceber o quanto o movimento messiânico da Santa Cruz se expandiu e ganhou adesão da população regional e indígena mais pobre e abandonada justamente por possibilitar, ao comum do caboclo ou do índio, ascender e se tornar **“alguém em algum lugar”**. Porém, contraditoriamente, constatava-se a dinâmica dessa estrutura da Santa Cruz, hierarquizada e edificada num sincretismo dogmático e com aspectos aguçados de coerção e desvalorização da cultura tradicional.

As divergências religiosas permearam ainda o campo político, quando ocorreu uma cisão do CGTT e a criação da Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas das Tribo Ticuna – FOCCITT que buscou apoio na União das Igrejas para a Paz Mundial e a luta contra o Comunismo, movimento em então liderado pelo Reverendo Sun Myung Moon.

Contudo, curiosamente, os Ticuna pareciam manter aceso o elo espiritual com a sua cosmologia referida na terra do Évare, área mítica localizada no igarapé São

Gerônimo, que desemboca no Solimões próximo à aldeia de Vendaval, no município de São Paulo de Olivença. Ali foram gerados os Ticuna, que, insistentemente fazem valer a sua mitologia e história retransmitidas oralmente de geração em geração (figura 12).

Figura 12 Festa da moça nova em Belém do Solimões

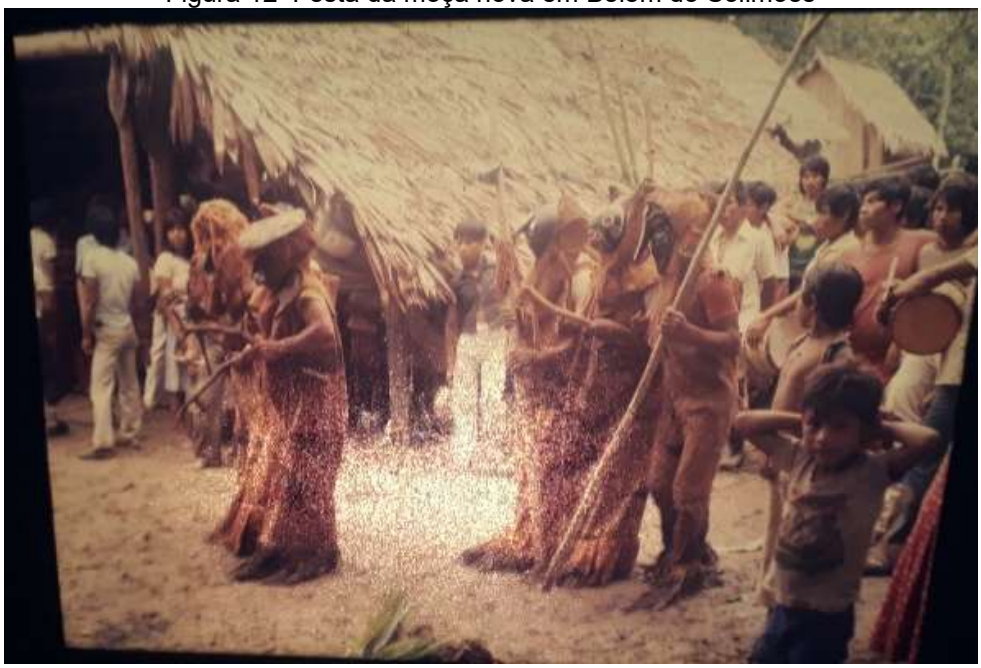


Foto: Acervo pessoal do autor

O seu Deus, *Nutapa*, tinha dois filhos, *Yo'i e Ipi*. O primeiro, esperto, decidido e com a postura idealizada segundo os valores morais do grupo pescou os Ticuna no Igarapé do Evare. O seu irmão, Ipi, risonho, atrapalhado, pescou no mesmo igarapé outros povos, os estrangeiros, as plantas e outros seres vivos. Isto deu origem à tradicional forma de organização social dos Ticuna divididos em três principais clãs, dos animais de pele, dos animais de pena, das plantas e árvores da floresta. As relações de casamentos são orquestradas segundo essas normas sociais, isto é, entre primos cruzados, evitando possíveis problemas de consanguinidade.

Mas essa realidade mítica estava sendo impactada pelo proselitismo religioso. Fui me dando conta, aos poucos que nenhuma religião, qualquer que seja, importava-se realmente com os valores espirituais indígenas, tendo-as como totêmicas, fugazes, e carecedoras de um dogma verdadeiro.

Fomos aprofundando o nosso conhecimento da realidade Ticuna, de modo tal que, entre os anos de 1984 e 1985, passamos a integrar o Grupo de Estudo Intersetorial da FUNAI para o delineamento do processo de delimitação das diversas

terras Ticuna, conjuntamente com os Professores João Pacheco de Oliveira Filho e Roberto Cardoso de Oliveira, ambos estudiosos do povo Ticuna, ainda sob a direção do Presidente Nelson Marabuto. Contudo, rapidamente, mudanças políticas ocorreram no seio do Ministério do Interior e meses depois, fomos proibidos de ingressar em terras indígenas de todo o país.

O processo organizativo Ticuna assumiu novo contorno na medida em que as aldeias passaram a ser conduzidas por novas lideranças com prestígio adquirido junto à população. Tinham melhor domínio da língua portuguesa e entendimento do funcionamento da sociedade nacional, além de serem detentores de forte discurso político. Os interesses também divergiam bem como as estratégias para alcançar objetivos mais ou menos coletivos.

Eram muitas aldeias e os interesses em jogo os mais diversos. Naquela época, não tínhamos pleno entendimento dessas relações de poder e do jogo envolvido entre as aldeias. De certa forma, tampouco acredito que tínhamos compreensão da dimensão dos interesses políticos e econômicos envolvidos na luta pela terra, inclusive de não índios que queriam beneficiar-se das vantagens do processo demarcatório ao requerer uma identidade indígena.

Na realidade de tensão, de insegurança e de faccionalismo profundamente enraizado e de grande complexidade, representávamos também uma ameaça àqueles que possuíam interesses econômicos nas terras Ticuna ou mesmo por conta de algumas lideranças que buscavam benefícios mais pessoais do que coletivos.

Certa vez, alguns Ticuna da aldeia do Ourique, no município de Tabatinga, mataram o porco de uma propriedade vizinha com a qual tinham conflito o que provocou a prisão de uma dessas lideranças, Pedro Mendes.

Seu irmão Paulo Honorato Mendes, buscava ampliar a sua rede de influência a partir de Umariaçu e delimitar um novo padrão de comportamento em relação aos não índios, quaisquer que fossem, convidou um grupo de 16 Ticuna para beber na cidade. Bêbados dirigiram-se à nossa sede em Benjamim Constant, provocando-nos e responsabilizando-nos pela prisão do parente.

Não tendo mais argumentos, passaram a nos agredir fisicamente. O meu colega de trabalho ficou tão abalado com essa situação que não conseguiu mais trabalhar na região Ticuna. Pessoalmente, foi difícil aceitar não o fato em si, mas a postura de lideranças mais próximas, sabedoras do que estava acontecendo ali e nada fizeram.

Compreendi isto muito mais tarde, quando aprofundei a reflexão a respeito das relações Interétnicas, seus jogos, suas influências e o sentimento profundo de pertencimento a um determinado grupo diante de uma sociedade dominante e de difícil compreensão.

Por outro lado, esse episódio me fez entender a complexa relação entre indivíduo e grupo e o impacto e o poder de uma ação individualizada sobre uma maioria, ou sobre acontecimentos geradores de ações coletivas inconscientes. A este respeito, me veio à mente a reflexão de Durkheim a respeito do Fato Social, exterior ao indivíduo em função da situação de coerção existente, ou mesmo de Norbert Elias, ao perceber a força invisível que, na sociedade, determina comportamentos humanos sem que tenhamos ciência disso.

De certa forma, isto diz ainda respeito à questão de autonomia do grupo local (e de seus dirigentes) sobre a de outras localidades, apesar da nova dinâmica organizativa proporcionar novo arranjo a partir de uma identificação coletiva mais abrangente.

A própria história está repleta de exemplos de povos inteiros sujeitos a decisão de seus líderes, seja para algo favorável ou, contrariamente, povos que sofreram, foram submissos, ou mesmo desapareceram por conta de erros históricos de seus líderes. De fato, isto parece ser uma característica humana e não difere muito com a realidade política desse Brasil contemporâneo, parecendo dar razão ao ditado popular “o povo tem o governo que merece”.!!!

A situação por muitos anos ainda permaneceria tensa, de modo tal que, em 1988, no ano da Assembleia Nacional Constituinte, ocorrerá ocorreu o “Massacre do Capacete”. Foi na manhã de um domingo, dia 28 de março, quando os comunitários das aldeias de São Leopoldo, Novo Porto Lima, Bom Pastor e Porto Espiritual estavam reunidos na aldeia do Capacete, município de Benjamim Constant justamente para tratar da questão de terra.

Suas aldeias eram cercadas por terras de fazendeiros e as ameaças eram frequentes, mas era também a oportunidade de confraternizar, com beiju e *pajuaru* (bebida fermentada de macaxeira misturada com a folha torrada da própria macaxeira). Crianças brincavam no pátio, outras tomavam banho no rio.

A mando do fazendeiro Oscar Castelo Branco, 15 homens armados, rostos camuflados, aproximaram-se em silêncio, cercaram a aldeia, e prepararam a emboscada, ficando à espreita e esperando o melhor momento. Dois eram meninos

ainda. Em uma ação conjunta, começaram a atirar, provocando maior pânico na aldeia. Atiraram sem parar, descarregando e recarregando novamente suas armas, procurando não deixar chance para ninguém. Atiravam em homens, mulheres, mesmo as crianças não escapavam.

Figura 13 *Rü aü i Ticunagü aru wuí:* o relato do Massacre do Capacete

Fonte: Capa da Revista – foto tirada pelo autor

Os Ticuna foram caindo, correndo, fugindo. O Professor Santos Cruz, um dos sobreviventes relatou essa tragédia: *Rü aü i Ticunagü aru wuí* – A lágrima Ticuna é uma só (figura 8).

> Todo mundo estava esperando para fazer reunião com os civilizados para resolver esse problema. Ninguém queria brigar. Ficaram de chegar cedo. Como não chegaram, resolvemos ficar esperando na casa do seu Flores. Quando o pessoal chegou, o pessoal estava comendo, outros iam ao porto para ver se os capitães chegavam, dizendo que já vinham aí. O pessoal começou a subir para a casa do seu Flores, e muitos ainda ficaram no porto entre grandes e crianças, mulheres de filho na tipoia.
> Eles nos mataram, caçando... como um bicho selvagem". Os civilizados rodearam e começaram a atirar... até as crianças eles mataram. Eles nos mataram, porque nós somos Ticuna, nenhum estava armado, porque ninguém estava aí para brigar... eles dizem que são civilizados e os Ticuna são animal. Se fossem civilizados, eles não fariam isso...
> Tinha até rapazes de 10, 12 anos que estavam armados com espingardas. O grande tiroteio durou 3 horas. Foi terrível (MAGUTA, 1988, p. 33)

O terror deixou o saldo trágico de 24 mortos, sendo os corpos de 10 Ticuna desaparecidos, por terem sido jogados no rio Solimões, e 23 feridos. Conseguimos ampliar a nossa equipe e a nossa ação indigenista passou a ser desenvolvida em duas frentes, de um lado, dando continuidade ao programa de educação diferenciada na área Ticuna, com os indigenista Arlindo Leite e a sua esposa Nadir, e por outro lado, com o companheiro Dilson Rapkiewicz, iniciando um trabalho de cunho político e organizativo procurando contribuir com a demarcação do território do Vale do Javari.

Pensando alto, a atuação era baseada em motivações indigenistas soberbamente idealizadoras não há como negar, mas com a perspectiva de um aprofundamento significativo em função do grau de envolvimento, a seriedade e a responsabilidade dos membros da equipe permitindo incidir politicamente em diversos aspectos no campo da luta por direito, além de oferecer maior visibilidade à temática local.

O trabalho desenvolvido no Alto Solimões representou um amadurecimento da experiência indigenista por termos sido confrontados a uma série de obstáculos oriundos diretamente da complexidade das relações e do momento de transição que estava se configurando. Por um lado, nova fase ligada ao reconhecimento legal das terras e o processo organizativo indígena e, por outro, as reações e resistência do patronato local, o proselitismo religioso em nítida ascensão e, finalmente, a intensificação dos conflitos interétnicos entre Ticuna e a população regional por conta das mudanças sutis propiciadas a partir da afirmação étnica dos povos indígenas da região. Inclusive com as primeiras manifestações abertas dos Cocama e dos Kambeba que passaram a sair do anonimato até então vivenciado diante do medo imputado pela relação de exploração e de dominação a que foram submissos durante séculos.

1.5 O Vale do Javari: Etnicidade e territorialidade x economia e geopolítica

A proposta inicial voltava-se para conhecer e atuar no Vale do Javari, região de moradia de vários povos: Marubo, Matsés, Matís, Kanamari e Kulina, além de diversos grupos indígenas ainda isolados totalizando, à época, mais de três mil indígenas. De

fato, trata-se certamente de uma das últimas regiões do mundo que ainda reúne vários povos isolados do contato.

O Vale do Javari era invadido por mais de quatro mil madeireiros e inúmeros seringueiros, mas a madeira representava a base da economia regional, com a presença de numerosas serrarias localizadas em Benjamim Constant, Atalaia do Norte e nas vilas peruanas. Ali, havia sido instalada também uma enorme fábrica flutuante para beneficiamento de madeira compensada cuja matéria prima era extraída das sumaúmas que, aos poucos, foram desaparecendo da paisagem das margens de todos os rios do Vale.

Os patrões, donos de serrarias e importantes comerciantes, eram os donos da cadeia produtiva da madeira. Eles conseguiam empréstimos bancários a juros favoráveis no contexto de uma atividade à margem da legalidade e sem praticamente qualquer fiscalização.

Arregimentavam patrões madeireiros menores e considerados “armadores” para a organização dos serviços em cada calha de rio e seringal. Estes engajavam responsáveis para atuar em cada igarapé onde a madeira seria extraída. Estes últimos contratavam as turmas de madeireiros formadas por homens de sua confiança e bom de trabalho no início da safra. A madeira, principalmente cedro e mogno, e outras madeiras de lei em menor proporção eram exportadas principalmente para França, Alemanha, Holanda, Japão e Estados Unidos.

Observando a dinâmica e a importância econômica da extração da madeira para os municípios da região, as milhares de toras que víamos desfilar em imensas balsas, não deixava dúvida a respeito das consequências para os povos indígenas. Os conflitos eram frequentes, a invasão de suas terras constante, o processo de extração violento, a exploração da força de trabalho cabocla e indígena uma constância e profunda violação aos direitos humanos.

A partir da experiência vivenciada junto aos *Yagua*, essa realidade do Javari despertava em mim tudo o que abominava na relação entre homens e isto me deu a vontade e a força de colocar todos os meus conhecimentos a contribuição para lutar pela demarcação do território do Vale do Javari.

Desde a hora em que pisei no Alto Solimões, algo me fascinava em relação à região do Vale do Javari. Havia escutado muitas histórias, relatos de muitos conflitos, sobre a presença de povos considerados aguerridos, brabos, tais como os Matsés (conhecidos como *Mayoruna*), sobre a complexidade da situação dos povos isolados,

a presença de povos indígenas da família linguística pano com uma cultura riquíssima, alguns oriundos dos altiplanos andinos que se deslocaram há muito tempo para a Bacia Amazônica.

Em 1980, ocorreu um conflito entre grupos Matsés do Jaquirana, provocando a morte de 4 pessoas. A FUNAI deslocou então um dos grupos envolvidos no conflito até o Seringal do Lameirão, no baixo rio Javari. Ao longo dos conflitos que os opuseram aos não índios nas últimas décadas, capturaram diversas pessoas que se encontravam morando com eles, a Noemia, e o jovem Zaqueu, ambos brasileiros, além da Tereza, peruana, sendo estes totalmente integrados ao grupo. Esta estratégia de guerra, através da captura de inimigos de outros povos indígenas[7] rivais ou de não-indígenas se dava em retaliação aos ataques sofridos pelos Matsés na relação com os peruanos e brasileiros desde a época da borracha, sendo o seu território constantemente invadido e os mesmos caçados sem pena. Há inclusive relatos dos mais velhos de verdadeiras chacinas, bem como ataques pelo exército peruano e brasileiro com o bombardeamento de aldeias Matsés na década de 1960.

Pouco tempo após se instalarem ali, a Noemia, que tinha 03 filhos com seu marido Nakua, reencontrou no Baixo Javari a sua antiga família. Seu ex-marido havia casado novamente e seus filhos eram adultos. O reencontro foi emocionante.

A FUNAI havia se instalado em Atalaia do Norte no início da década de 70, com a incumbência de contatar diversos povos indígenas isolados em função da proposta da construção da estrada Perimetral Norte, ao longo da fronteira do Brasil com o Peru, que ligaria a cidade de Cruzeiro do Sul, no Acre à Atalaia do Norte no Amazonas.

Esse Projeto se enquadrava em uma conjuntura política mais abrangente desenhada através do Plano de Integração Nacional - PIN. Postos foram construídos nas aldeias de diversos povos contatados e uma importante base foi instalada na confluência dos rios Ituí e Itaquaí em função da presença de diversos povos isolados ali situados.

Nesse contexto, a vigilância da FUNAI era cerrada e não tínhamos autorização para atuar na área. Sabíamos que a nossa atuação representava uma situação de enorme complexidade, muitos desafios para não dizer, perigos. Havíamos sido convidados a realizar um trabalho com o grupo Matsés de Santa Sofia, no Alto

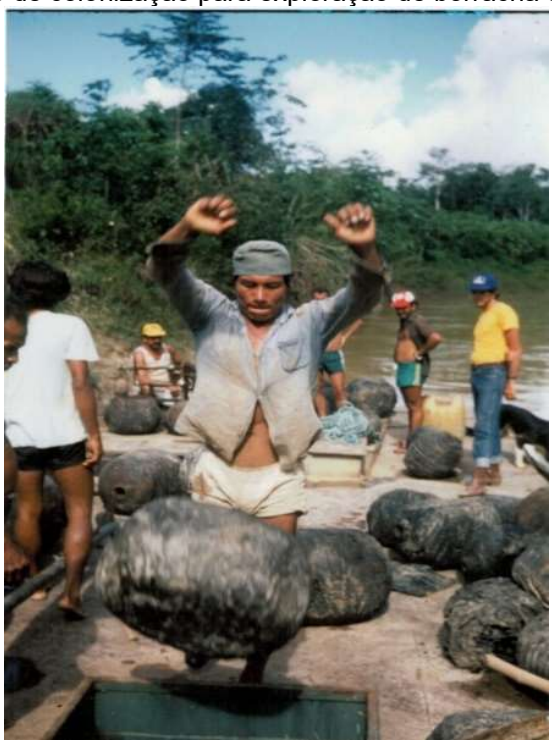
[7] Denominados de Chotac caracterizando esses povos em oposição aos não-indígenas.

Jaquirana e que se encontrava sem qualquer assistência. Iniciamos, com a Claire-Lise (então companheira) um trabalho de educação.

Permanecemos ali por alguns meses, quando fomos surpreendidos, junto com os Matsés, com a chegada de uma enorme balsa que carregava dezenas de famílias de seringueiros. Ao passar na frente da aldeia, ambos, índios e seringueiros pareciam ficar atônitos e não entender o que estava acontecendo.

Estavam viajando há mais de 2 meses vindos do Rio Branco, no Acre, descendo o rio Juruá, subindo o Solimões para entrar em seguida no rio Javari e o Jaquirana, tendo percorrido mais de 5 mil quilômetros (figura 14). Duas pessoas morreram na viagem e foram enterradas sem muita cerimônia em Benjamim Constant.

Figura 14 Projeto de colonização para exploração de borracha em terras Matsés



Fonte: Acervo Campanha Javari.

O seringalista Petrônio Magalhães lhes havia prometido terra para trabalhar, posto de saúde, escola, boas condições de vida em uma terra onde não haveria índio. Se instalaram em pleno território Matsés, no local denominado Bom Jesus, onde havia uma antiga pista de pouso. Os seringueiros eram cercados de homens armados que passaram a ameaçar os Matsés e os. primeiros conflitos começaram a surgir.

Diante dessa situação e a pedido da comunidade, fizemos um levantamento da situação e descemos o rio em busca de ajuda. Houve uma intervenção do Ministério

da Justiça e esse projeto de colonização foi desmantelado. Mas a situação era tensa tornando-se cada vez mais difícil atuar na região.

Com os colegas, começamos a buscar entender o funcionamento da cadeia produtiva da madeira nessa tríplice fronteira. Fomos aos poucos mapeando essas relações, buscando entrar na área, à revelia da FUNAI, conversar com as pessoas e construir um entendimento dessa complexa realidade.

Em 1985, ocorreu a interdição da área e muitas balsas de madeiras foram apreendidas e os donos da madeira, multados. As empresas madeireiras ficaram como fiéis depositários das madeiras até ser definido o seu destino. Em poucos meses e bem próximo à FUNAI, a madeira foi sendo dilapidada clandestinamente nas serrarias peruanas localizadas na outra margem do rio Javari. Infelizmente, a interdição não impedia a invasão da área por importantes contingentes madeireiros.

Além da intensificação da exploração madeireira, foram iniciadas as frentes de pesquisas por gás natural em todo o Vale do Javari pela Petrobras e a presença de empresas estrangeiras, no contexto dos contratos de riscos. Picadas foram sendo abertas em todas as calhas de rios e explosivos utilizados no intuito de verificar a presença de gás natural através da análise das variações sísmicas (figura 15) inclusive na terra dos índios isolados do rio Jandiatuba, dos *Kurubo* e dos *flecheiros*.

Figura 15 Frente de trabalho da Petrobrás na área dos isolados do Jandiatuba

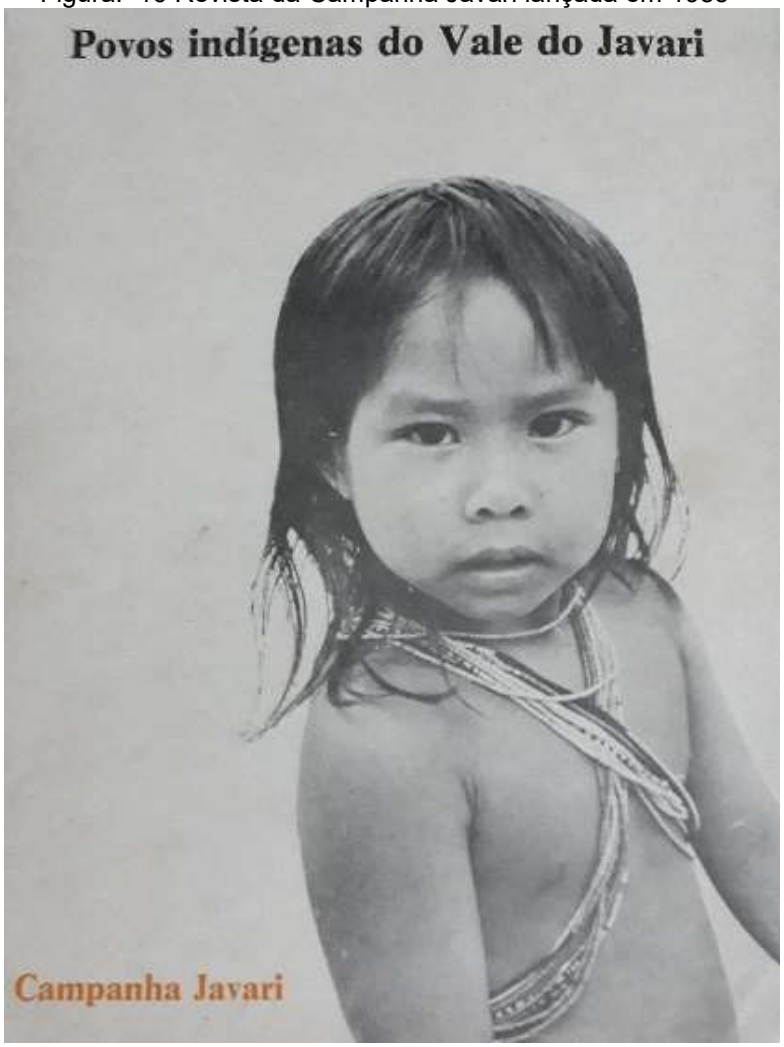
Foto: Acervo da Campanha Javari

Fomos mapeando novamente as frequentes situações de conflitos surgidas em diversas áreas e percebemos que a gravidade da situação requeria outro tipo de ação.

Na época, havia apresentado minha candidatura a um concurso de cunho social à Fundação Rotschild, da Suíça, no qual fui premiado. O prêmio permitiu adquirir material fotográfica e de filmagem bem como outros necessários para realizar um amplo levantamento da realidade do Javari.

Isto foi determinante na organização de uma estratégia mais impactante de trabalho, através do lançamento de uma campanha nacional e internacional chamada **"Campanha Javari: pela sobrevivência dos povos indígenas do Vale do Javari**" (figura 16).

Figura: 16 Revista da Campanha Javari lançada em 1985



Fonte: Acervo Campanha Javari: 1985

A equipe da campanha Javari, num momento de abertura política, participou então de GT da FUNAI do qual fazia também parte o Prof. Júlio Melatti, estudioso da área e autor de uma primeira proposta de demarcação unificada da região localizada

entre os rios Ituí e Itaquaí, para realizar estudos preparatórios ao processo demarcatório.

Em seguida, fui convidado pela FUNAI, com o prof. Lino João de Oliveira Neves, atual professor de antropologia da UFAM, então indigenista da OPAN e profundo conhecedor do povo Kanamari, para realizar o levantamento etnográfico que embasaria o processo de delimitação da área do Vale do Javari. Técnicos da FUNAI e do Incra acompanharam os trabalhos de campo que duraram mais de 04 meses. O trabalho foi extenso e exaustivo, por conta da seca dos rios.

É importante salientar que a construção da proposta de demarcação do Vale do Javari, assumida pela Campanha Javari configurada numa terra única, do modo como fora posteriormente demarcada, deu-se de modo progressivo e responsável, através de diversos estudos antropológicos que permitiram ampliar o conhecimento da região e da realidade indígena.

Houve preocupação por parte da equipe Javari em compreender a dinâmica de ocupação indígena dessa região. Para tal, foi necessário conhecer em profundidade a realidade específica de cada povo. Iniciou-se pelos povos já contatados: Matsés, Marubo, Kanamari, Kulina pano e Kulina Aruak e mais recentemente, Matís.

A dificuldade maior referia-se à realidade dos povos isolados. Para tal, foi realizado um trabalho de levantamento minucioso de informações, de cunho bibliográfico, em documentos históricos, através de documentos oficiais, bem como através de inúmeras entrevistas e levantamento de dados de campo junto aos próprios indígenas bem como à população regional, madeireiros, seringueiros, regatões que circulavam pelo Vale.

Foi possível realizar o registro de inúmeros conflitos entre índios e não índios ao longo das últimas décadas, mapear as áreas de perambulação de grupos isolados, e construir, paulatinamente, um entendimento da dinâmica sociocultural e territorial dos povos dessa região.

Observou-se que se tratava de áreas de ocupação contíguas, de povos que tradicionalmente eram semi-nômades ou mesmo totalmente nômades, a exemplo do Tsohom Djapa, que circulam entre as cabeceiras dos rios Jutaí, Jandiatuba, Curuene e podendo estender-se às terras que versam sobre o vale do rio Itaquaí.

Figura 17 O João Tuxaua: pajé Marubo reconhecido pela força de seu xamanismo

Fonte: Acervo do autor.

Com base na atualidade e riqueza dos materiais e informações levantados, trabalhou-se então arduamente na preparação de materiais de difusão para a Campanha com o apoio do CIMI, da OPAN, das Prelazias de Tefé e Alto Solimões, com o apoio da Uni Nacional e a colaboração do então Centro Ecumênico de Documentação e Informação-CEDI (atual ISA) no intuito de tornar a realidade melhor conhecida e contribuir para que providências fossem tomadas pelas autoridades competentes para demarcar a terra e assumir de fato a proteção dos povos indígenas do Vale.

Os materiais elaborados constavam de um vídeo de 18 minutos, montagens audiovisuais com 50 slides, cartazes, folders, um livreto de 60 páginas (Cavuscens e Neves – 1986) e 6 exposições fotográficas. A Campanha foi lançada em 1985 também em diversas capitais brasileiras e em 06 países da Europa de modo articulado com diversos organismos nacionais e internacionais de defesa dos direitos das populações autóctones, entre outros: *Survival International* da Inglaterra e da Seção francesa, *Work Group For Indigenous Peoples*-IWGIA da Dinamarca, Terra dos Homens e o Comité pela Defesa dos Povos Ameaçados, ambos da Suíça.

O trabalho envolvia palestras, articulações políticas, contato com instituições governamentais e não governamentais, além dos contatos regulares com a imprensa. Vale recordar que naquela época, o Brasil se encontrava em lento processo de abertura democrática, num contexto em que o país recorria a recursos de diversas

instituições financeiras internacionais para seus grandes projetos de infraestrutura e fortalecimento da economia.

Nessa conjuntura, o grau de dependência aos financiamentos externos gerava também necessária preocupação diante da opinião pública e das pressões da comunidade internacional que começaram a se fazer ressentir no Brasil.

O contato mais próximo com lideranças Marubo orientou, aos poucos, o foco do nosso trabalho no sentido de favorecer o processo organizativo no Vale do Javari, alavancado por lideranças do povo Marubo (Clovis Rufino e Darcy Comapa). Eram jovens do rio Curuçá animados na organização do povo para lutar por seus direitos, principalmente a demarcação do Vale do Javari. Mas sentiam-se isolados.

Há anos os Marubo do Curuçá não haviam tido mais contatos com seus parentes do rio Ituí por conta da presença de missionários americanos da Missão Novas Tribos do Brasil-MNTB. Além disso, cada povo indígena do Javari vivia por conta, seja em função das diferenças étnicas e linguísticas, seja em função dos conflitos históricos travados no passado.

Em reunião, discutiram diversas vezes sobre a situação até decidirem organizar uma viagem com o objetivo de reencontrar seus parentes do Alto Ituí. A pedido dos mesmos, resolvemos, eu e a minha companheira Marlete de Oliveira, acompanhá-los na viagem. Foram vários dias de rabeta e de caminhada utilizando um antigo varadouro. O reencontro foi muito importante, de intensidade incrível. Fizeram longas reuniões, reencontraram familiares, o clima era de festa. Mas essa situação não agradou os missionários que temiam qualquer processo organizativo que pudesse desestabilizar suas atividades evangelizadoras junto aos Marubo.

Denunciaram a nossa presença à FUNAI que acionou o Exército para nos retirar da área. Após dias de busca, em pleno período natalino, fomos finalmente presos já na volta próxima ao alto Maronal, nas águas do rio Curuçá, e proibidos de ingresso em território indígena, ameaçando, dessa vez, de cassar a minha permanência no país, caso ocorresse reincidência.

Foi a época em que indigenistas de todo o país foram proibidos de ingressar nas terras indígenas e foi a partir desse fato que dei entrada ao processo de naturalização no país. Esse episódio me fez refletir profundamente no propósito do Estado em tolerar a presença de missões que, inclusive, já haviam sido expulsas do Brasil, na vontade deliberada de acelerar o processo de integração dos povos

indígenas, liberando as terras indígenas aos propósitos políticos e econômicos envolvidos.

Isto motivou diversas lideranças, principalmente Marubo, a organizar uma frente dentro da área para contribuir com os propósitos assumidos pela campanha Javari. A partir do novo contexto e da articulação do povo Marubo, atendemos a solicitação de tentar colaborar na constituição de uma associação do Vale do Javari que pudesse assumir a frente da luta política pela demarcação da terra.

No início da década de 90', vir para a cidade no intuito de iniciar um processo de luta por direito era de extrema dificuldade. O clima era tenso em função das discussões em torno da demarcação do território do Vale do Javari. A população ficava preocupada. Conversavam bastante a respeito. João pajé Marubo, do Curuçá, preparou umas garrafadas que foram levadas para a cidade de Atalaia do Norte e colocadas em lugares estratégicos com o objetivo de proteger as jovens lideranças e evitar coisas ruins.

Conseguimos obter um pequeno apoio para que as lideranças pudessem realizar articulações e reuniões em todas as calhas do rio Javari. Foi assim que o Conselho Indígena do Vale do Javari - CIVAJA foi criado em 1991 dando início a uma nova fase da realidade do Javari (Figura 18).

Figura 18 1º Encontro do Povos Indígenas do Vale do Javari - CIVAJA

Fonte: Acervo do autor.

Felizmente, um clima político mais favorável no Governo Central permitiu que, finalmente, o território indígena do Javari fosse demarcado em 1991 de modo contínuo pelo então Presidente Collor.

Cabe-me nesse momento traçar uma análise para compreender como era desenvolvido o trabalho indigenista, às vezes paralelo, outras vezes plenamente articulado quando não totalmente antagônico ao indigenismo oficial por mais de 10 anos na região. É difícil explicar as motivações guiadas pelo coração para desenvolver uma ação indigenista que parecia pura loucura.

As forças dos representantes do Estado por um lado, e dos madeireiros do outro, eram imponentes, sendo que para ambas a nossa presença incomodava e, muitas vezes, não era bem quista, ao contrário, tanto que fomos presos três vezes por ingressar no Javari sem autorização da FUNAI. Diversas ameaças provieram de ambos os lados sob diversas formas. Houve até a tentativa de incendiar minha residência em Benjamin Constant.

Eu diria que, apesar das oposições sofridas, dos parcos recursos à disposição, da nossa equipe ser pequena, fomos ocupando espaço, incomodando com certeza, mas aumentando progressivamente o nosso conhecimento de causa e domínio da realidade. Tudo fez diferença em diversas situações, permitindo-nos ampliar o nosso poder de ação e fazendo com que as estratégias definidas permitissem contribuir para denunciar graves violações dos direitos indígenas, principalmente após a promulgação da Constituição de 1988.

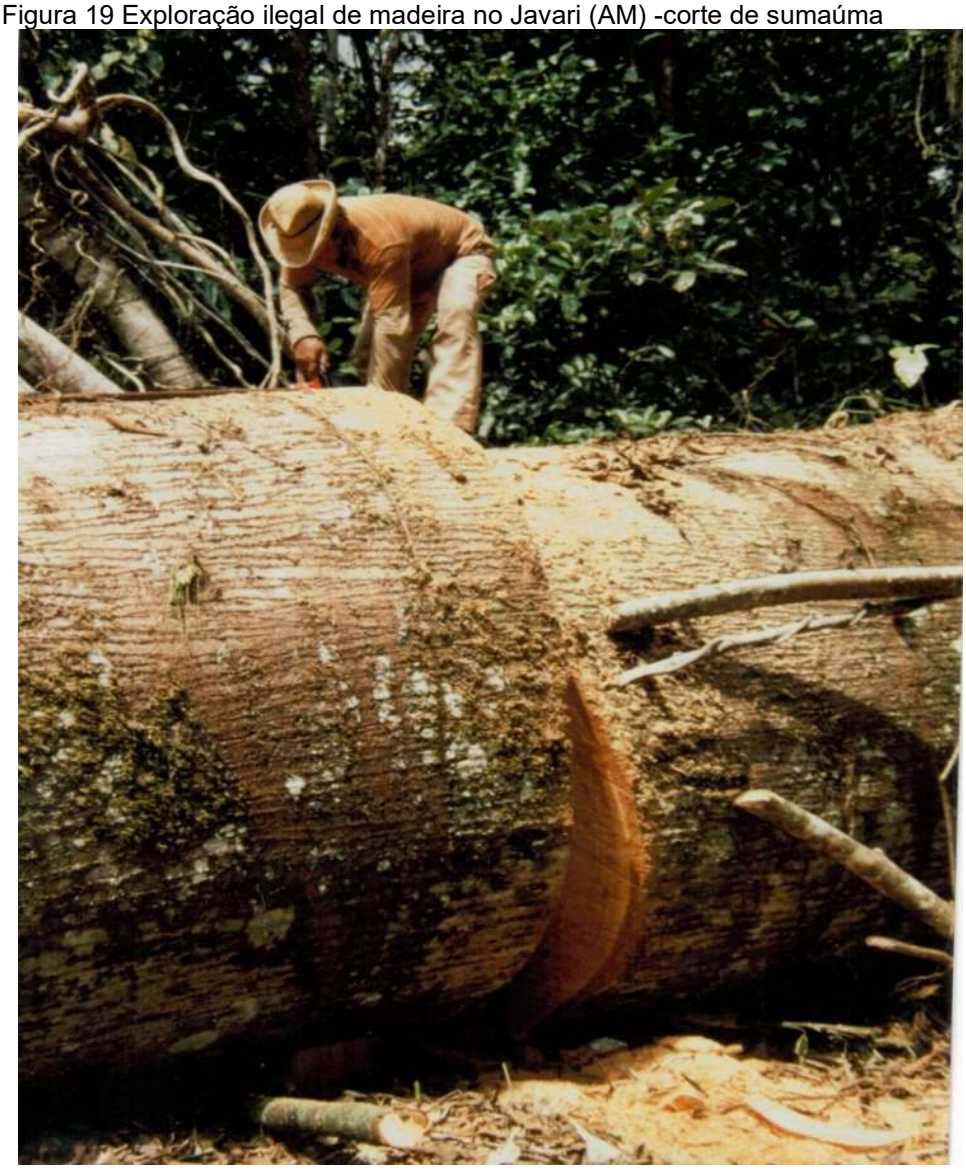
O apoio ao protagonismo indígena representou uma sequência natural do nosso trabalho, buscando fazer com que os povos indígenas do Javari pudessem se organizar para enfrentar os novos desafios postos na relação com a sociedade nacional.

Em contra partida, o indigenismo assumido pela FUNAI na região apresentava-se com tendências contraditórias. O trabalho se centrava na questão da terra e na realidade dos isolados. Não desenvolvia nenhum trabalho voltado para a educação e as ações de saúde eram desenvolvidas de modo extremamente precário e descontínuo, através de campanha de atenção a uma saúde emergencial e de enorme fragilidade.

Os postos de saúdes e/ou as bases da FUNAI (PI) tornaram-se rapidamente atrativos, sendo estruturados para contatar determinado grupo indígena, atraiam e tornaram-se espaço de ocupação de famílias ligadas a funcionários indígenas de

povos já contatados. As contradições fizeram-se cada vez mais evidentes com os diversos arranjos políticos e passando a atender, inclusive, entre outros com frentes madeireiras (foto 12).

Figura 19 Exploração ilegal de madeira no Javari (AM) -corte de sumaúma



Fonte: Acervo Campanha Javari.

A postura dos profissionais da FUNAI apresentava elevado grau de assistencialismo e os profissionais eram comumente chamados de “papai FUNAI” pelos índios. Os chefes de postos permaneciam longos período nas aldeias, sendo comum vários deles terem aprendido a língua dos índios com os quais atuavam e se envolver com mulheres indígenas.

Eram, todavia, indigenistas que vestiam a camisa da luta indígena, acreditavam na importância da demarcação da terra, e gostavam do que faziam, em sua maioria.

Com o passar do tempo, a política da FUNAI local foi enfraquecendo-se, fazendo com que a perspectiva indigenista fosse limitada pelo peso da administração central e dos meandros da política indigenista nacional, afetada por constantes mudanças internas, passando por diversos Ministérios, perdendo força política.

O Departamento de Índios Isolados da FUNAI de Brasília assumia a condução da frente de proteção localizada na confluência dos rios Ituí e Itaquaí. Havia de fato grande preocupação com os povos isolados, mas a intenção era de acelerar, quando possível, o contato com a sociedade regional, respondendo aos interesses políticos determinados pelos governos militares. Se a presença da FUNAI coibia, em alguma medida e nas cercanias dos postos, a presença de madeireiros, seringueiros, pescadores, caçadores, a função cerceadora da FUNAI era ainda mais forte na área dos isolados. Mas é inegável que ao longo de todo o processo de demarcação do Vale, ocorreram graves problemas de estratégia do órgão tutor, que atingiram diretamente a integridade física e cultural daqueles mesmos povos.

Em 1978, quando a FUNAI estabeleceu os primeiros contatos com o povo Matís, mas sem os devidos e imprescindíveis cuidados com um trabalho de prevenção no campo da saúde fez com que após o primeiro de ano de contato, os Matís fossem acometidos pelo vírus da gripe, dizimando mais de $^{2}/_{3}$ da população. De 05 aldeias, aproximadamente 400 pessoas, sobrou apenas uma população de 87 pessoas. Ou ainda, nas tentativas forçadas de contato dos Korubo, que, provocou a morte de vários servidores da FUNAI e gerou retaliações contra os índios Korubo.

A contratação de indígenas Marubo, Matsés, Kanamari e Kulina na qualidade de tradutores representou o primeiro passo para que os primeiros índios do Javari passassem a residir na cidade de Atalaia do Norte, dando início a uma dinâmica que provocou, ao longo do tempo, a descida de mais de 400 indígenas para as cidades circunvizinhas do Vale do Javari.

Retomando o fio dessa minha jornada, os anos 1990 e 1991 corresponderam a um período de transição durante o qual resolvi retornar à minha terra natal por motivo de saúde do meu pai e para refletir sobre os rumos da minha vida profissional. Havia um certo cansaço, dúvidas em relação ao que fazer.

Contudo, resolvi não me afastar da questão indígena por completo, e fui convidado pelo Secretariado do CIMI Nacional a assumir o papel de representante e articulador do CIMI em nível internacional no contexto de um trabalho voluntário, mas que permitiria articulações importantes.

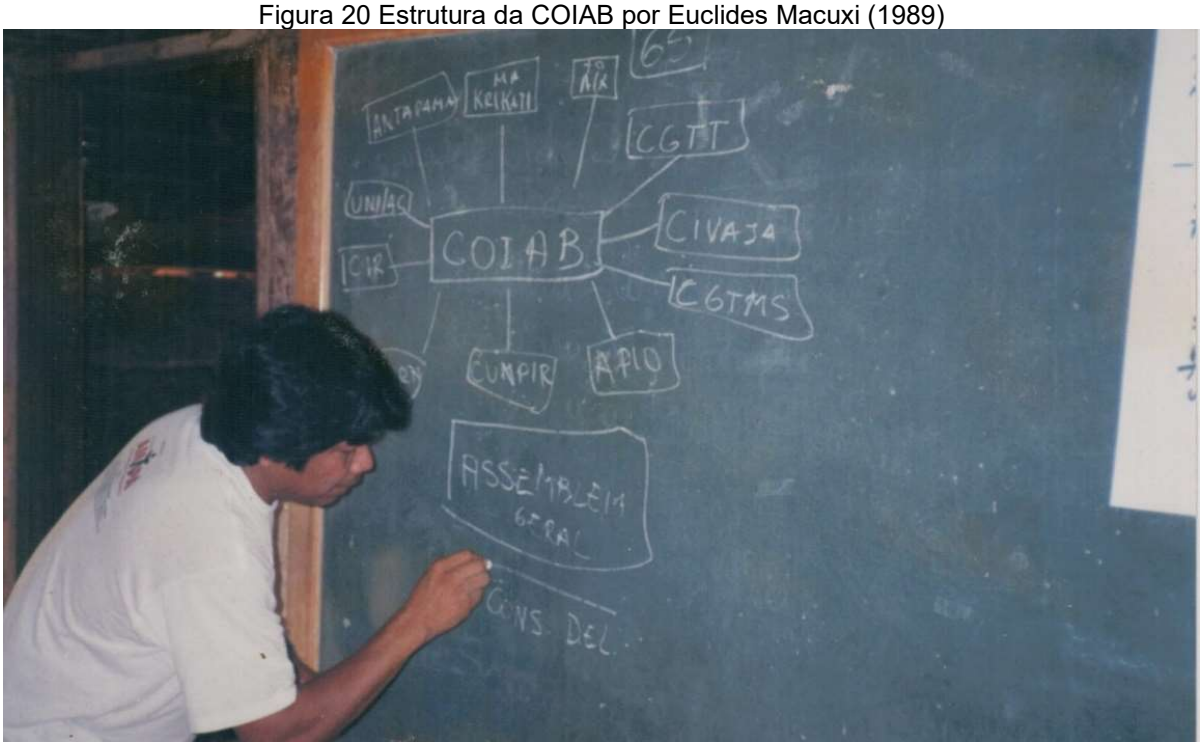
Foi o período em que acompanhei a questão indígena nas Nações Unidas, produzindo, inclusive, o documentário intitulado “Voz Indígena Nas Nações Unidas” e me mantinha trabalhando na qualidade de educador sociocultural junto à população jovem de um bairro periférico.

1.6 Com o Movimento Indígena Amazônico - Coiab

Após o período na Europa, ao retornar ao Brasil no início de 1992, fui convidado por Manuel Moura – Tukano, em nome da sua equipe, para atuar na qualidade de assessor técnico e político da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-Coiab. Um grande desafio que aceitei não sem certa apreensão diante da complexidade em que a questão indígena estava mergulhada.

A Coiab havia sido constituída em 1989, logo após a promulgação da Constituição Federal, na ocasião de uma Assembleia que reuniu 174 lideranças de 16 organizações indígenas locais ou regionais, ocasião em que Euclides Macuxi, de Roraima, apresentou a estrutura da COIAB (figura 20).

Figura 20 Estrutura da COIAB por Euclides Macuxi (1989)



Fonte: Acervo pessoal do autor.

É importante salientar que a Coiab se originou de uma dinâmica de âmbito nacional com a mobilização de povos apoiados e assessorados pelo CIMI. A

concretização do processo ocorreu em 1974 quando se realizo a primeira Assembleia Indígena, em Diamantino - Mato Grosso.

Surgiu ainda do ambiente das intensas articulações políticas de segmentos da sociedade brasileira em oposição ao processo de militarização na Amazônia, e mais tarde no processo de luta pelos direitos cíveis contra a ditadura. Isto permitiu igualmente a criação da UNI Nacional que lançou em 1987 a campanha “Povos Indígenas na Constituinte” de modo articulado com diversas organizações indigenistas.

Quem não lembra, a este respeito, da magnífica intervenção de Ailton Krenak na Comissão Parlamentar de Inquérito do Congresso Nacional, que elucidava possível conspiração internacional contra a soberania nacional, quando pintou o rosto com tintura de jenipapo em protesto contra os retrocessos na política indigenista e ambiental governamental e contra as novas ameaças apontando no legislativo (figura 21).

Figura 21 Aílton Krenak: protesto no Congresso Nacional

Fonte: http://producaocultural.procomum.org/slider/ailton-krenak/

A Constituição de 1988 representou para os povos indígenas, assim como para outros segmentos da sociedade, novo alento e esperanças quanto a um futuro mais

promissor. Modificou essencialmente a relação do estado brasileiro com os povos indígenas ao eliminar a incapacidade relativa através da tutela e reconhecer os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras que ocupam tradicionalmente bem como de suas culturas, línguas e tradições.

A Coiab estabeleceu para si os objetivos de articular os povos e organizações indígenas para a conquista de seus direitos, principalmente pela terra bem como a valorização cultural dos povos indígenas. As lideranças haviam sido eleitas, mas o que fazer, como se organizar?

A sede da Coiab se localizava então em um pequeno apartamento alugado no bairro do Educandos, em Manaus, com reduzidas condições: poucas cadeiras, uma mesa e uma única máquina de escrever mecânica, panelas espalhadas para aparar a água de numerosas goteiras. As lideranças que se revezavam na sede, oriundas de diversas bases, dormiam em colchões espalhados nos dois quartinhos à disposição.

Esse período foi memorável por corresponder à incrível efervescência de debates políticos, horas a fio, idealizando esse movimento, iniciando o processo de articulação entre povos e organizações indígenas que estavam surgindo em toda a Amazônia. Os esforços eram incríveis para avançar na luta e nesse propósito político articulador para atender os anseios dos povos indígenas.

Rapidamente, fui envolvido no processo para escrever projetos, discutir estratégias, assessorar encontros de lideranças, que paulatinamente, se deram em todos os recantos da Amazônia. As lideranças não paravam, viajavam muito. Eram convidadas para participar de Assembleias locais, regionais, de encontros e de debates acirrados em todos os níveis.

Foi então criada uma Comissão Permanente da Coiab, formada por lideranças regionais já experimentadas nas lutas regionais, que se revezavam tanto nas atividades da sede quanto nas articulações políticas, entre outros por Jacy José de Souza – Macuxi, Clóvis Ambrósio Wapixana, Álvaro Tukano, Brás França Baré, Orlando Baré, Manuel Moura Tukano, Cláudio Mura, Alírio Mendes Ticuna, José Severino da Silva Manchineri, Sebastião Tukano, Pedro Mendes Gabriel Ticuna, Orlandino Melgueiro da Silva Baré, Bráz França, entre muitos outros. Promoviam amplas discussões em torno da nova proposta de mudança do Estatuto das Sociedades Indígenas e da definição da Nova Política Indigenista Oficial, tendo em vista as disposições da Constituição de 1988.

No mesmo ano, a Coiab começou a acompanhar de perto as atividades do Movimento Nacional dos Atingidos por Barragens, integrando a equipe coordenadora.

Em 1990, percebendo a importância política de proporcionar maior visibilidade ao movimento indígena, surgiu o primeiro Boletim Informativo da Coiab, retratando bem a realidade desse momento histórico da Comissão Permanente:

> Pela primeira vez, colocamos a vocês um informativo, fruto de árduos trabalhos em conjunto com as organizações indígenas da Amazônia. Temos tido dificuldades em ampliar o campo de trabalho, pela escassez de recursos e mão-de-obra.
> Nós da Coiab, pretendemos crescer no campo da divulgação entre as comunidades bem como em todo Brasil. É preciso que o mundo conheça o nosso sofrimento infinito imposto pelo governo, que é a dívida social que ele tem conosco, como a falta de assistência de saúde, educação, redução de nossas terras por Decretos, incentivos aos saques de nossas riquezas e mesmo nos matando como aconteceu com os parentes Waimiri-Atroari e hoje com os Yanomami de Roraima. Precisamos fazer que o mundo entenda que nós somos os melhores ecologistas, só nós conhecemos em profundo a flora e a fauna melhor do que ninguém (COIAB, 1990, p. 01).

O papel político da Coiab foi determinante para reascender a luta indígena no palco nacional, contribuindo significativamente para a constituição do Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil-CAPOIB, em abril 1992. Os coordenadores da Coiab faziam rodízios em Brasília, acompanhando questões políticas de grande importância para os Povos Indígenas.

Este Conselho substituiu a Uni Nacional e desempenhou importante papel na defesa dos direitos no decorrer da década de 80, dando maior visibilidade à questão indígena em nível nacional, sendo substituída, bem mais recentemente, pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB.

O mesmo ocorreu em relação ao movimento indígena amazônico, fazendo-se conhecer aos poucos. Participavam de eventos importantes, entre outros, no processo em torno da ECO 92, no Rio de Janeiro, bem como na realização do IV Congresso da COICA - *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* em Manaus. (figura 22).

Figura 22 Manifestação da COIAB em Manaus sobre demarcações de terras

Fonte: Acervo pessoal do autor.

Em 1993, ocorreram diversas manifestações da Coiab em torno do “Ano Internacional dos Povos Indígenas”, sendo lançada uma campanha pela demarcação das terras indígenas diante do vencimento do prazo de 5 anos estabelecidos dos Constituição Federal para demarcar todas as terras indígenas do país.

Nessa perspectiva, além de buscar mais apoio para o movimento indígena incipiente, fui incumbido de organizar e acompanhar a viagem de uma Delegação da Coiab à Europa. Isso representou uma atividade intensa de preparação e de articulação política e logística. A viagem durou praticamente 03 meses em 06 países da Europa, para realizar palestras, contato com governos, organizações governamentais e não governamentais, bem como da cooperação internacional, além de organismos internacionais tal qual o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas na Subcomissão dos Direitos Humanos das Nações Unidas e na Conferência Internacional de Direitos Humanos em Viena-Áustria.

O trabalho começou a produzir resultados importantes na definição de algumas parcerias como o Movimento de Cooperação Internacional-MCI, da Suíça que se firmou durante longo período. A Coiab mudou diversas vezes de sede e a sua

infraestrutura foi melhorando até conseguir firmar uma parceria com o governo do estado para a aquisição de uma sede própria no bairro da Matinha, em Manaus.

Fortaleceram-se as articulações com outras organizações indígenas amazônicas reunidas em torno da *Coordenadoria de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazônica* - COICA[8] assim como de outras organizações Latino-americanas, buscando ampliar o debate em nível continental, bem como aproveitar da maior experiência organizativa dos povos andinos.

Assim, as lutas dos povos indígenas permitiram avançar no reconhecimento dos direitos à propriedade intelectual das comunidades indígenas, ao direito internacional dos povos indígenas, sendo o ano de 1993 reconhecido pela ONU, assim como 10 de dezembro de 1994, a data do reconhecimento da Década dos Povos Indígenas (ONU, 2008).

Em 1994 ainda, a Coiab modificou seu Estatuto, no sentido de fortalecer sua base de sustentação e de representação, com a criação do Conselho Geral, composto por Conselheiros de 16 regiões que se encontrariam com a Coordenação Executiva a cada quatro meses para avaliar e planejar os trabalhos

Paralelamente, ocorreu a efetivação da Convenção da Organização Internacional do Trabalho-OIT sobre as populações indígenas, em 2004 e Promulgação da Declaração das Nações Unidas para os Povos Indígenas em maio de 2008.

Não posso deixar de citar a importante mudança ocorrida no papel do Ministério Público Federal que passou a assumir de modo cada vez mais marcante o papel de defensor dos interesses e direitos coletivos e difusos, passo importante na modernização do direito brasileiro.

A Coiab participou ainda do projeto construção do novo Estatuto das Sociedades Indígenas, em substituição ao Decreto 23, processo que durou mais de três anos no Congresso Nacional e contou com a participação ativa de representantes do movimento indígena e indigenista e pode ser considerado um grande esforço coletivo e de definição de um pacto aceitável por todos em um contexto político em

[8] A COICA foi fundada em 1984 em Lima - Peru, com o objetivo de articular as lutas dos povos indígenas dos nove países Amazônico diante das pressões crescentes exercidas pelas políticas governamentais sobre os territórios indígenas.

rápidas mudanças. Infelizmente, isto não fora suficiente e o Estatuto ainda não foi aprovado até a data de hoje.

Em 1996, a Coiab acompanhou a implantação do Plano de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal-PPTAL, fruto de uma parceria firmada entre o governo brasileiro e o PPG7, favorecendo nova dinâmica no processo de identificação, delimitação e demarcação das terras indígenas. Integrou também a Comissão Paritária Consultiva da FUNAI, e mais tarde assumiu o acompanhamento do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas-PDPI, do Ministério do Meio Ambiente.

Acompanhei o lançamento do Programa junto aos povos indígenas de todos os estados amazônicos com a equipe da Coiab e do PDPI. Contudo, não houve, por parte do governo, a intenção de ampliar ou fortalecer o programa enquanto política pública, o que praticamente inviabilizou a possibilidade de consolidar os primeiros resultados alcançados desde a sua implantação.

Na realidade, pude observar que esses programas governamentais voltados para a proteção das terras indígenas e/ou áreas ambientais e aqueles voltados para projetos de desenvolvimento social e econômico nem sempre conseguem alcançar seus objetivos. Isto se deve essencialmente ao fato de que não dialogam suficientemente com a especificidade e a diversidade das realidades locais e regionais e muito menos culturais ou étnicas. Além disso, caracterizam-se como programas ou projetos pilotos ou demonstrativos, isto é, limitado no tempo e com a expectativa de poderem ser reproduzidos.

Tenho plena convicção de que o fator tempo assume uma condição *sine qua non* nesse aspecto. O tempo amazônico é outro e as mudanças sociais ocorrem em outro ritmo e com uma dinâmica social nem sempre compreendida. Com isso, infelizmente, apesar dos recursos e dos esforços envolvidos, são poucos os projetos exitosos, ou que puderam possibilitar efetiva replicabilidade. Esses projetos lembram a imagem do elefante na loja de porcelana, principalmente pelo fato de, em sua maioria, desconhecer profundamente a realidade amazônica na qual os beneficiários vivem e são idealizados nos gabinetes sendo projetados de cima para baixo.

Iniciou-se um processo de formação com a realização de pequenos cursos ministrados por ocasião dos encontros do Conselho Geral da Coiab, em administração, contabilidade, sustentabilidade econômica, etc., contudo de forma insuficiente, não conseguindo atender às necessidades de formação da equipe da Coiab e das lideranças de base.

A participação da Coiab em instâncias governamentais se intensificou a partir de 1996, assumindo representação na Vice-presidência do Grupo de Trabalho Amazônico – GTA (que agregava então 250 ONG´s da Amazônia), no Conselho Nacional das Populações Tradicionais - CNPT, no Conselho Nacional do Meio Ambiente - CONAMA e no Conselho Paritário Consultivo da FUNAI – CPC, no Conselho Intersetorial e no Núcleo de Saúde Indígena – CISI e NISI, etc.

Em novembro de 1997, ocorreu em Manaus um encontro importante com antigas lideranças do movimento indígena no intuito de analisar a história desse processo organizativo e as suas perspectivas futuras. Ailton Krenak, ex-coordenador da União das Nações Indígenas – UNI Nacional, procurou traçar, nessa ocasião, o percurso das lutas históricas dos povos indígenas em decorrência do contato com a sociedade nacional:

> É o resumo de um período de nossa história que chamamos hoje de movimento indígena e que parece com a prática de pessoas de várias culturas e de várias regiões do Brasil que tem em comum a sua origem. Os cinco últimos séculos foram de contatos extremamente danosos, desastrosos para o nosso povo, mas que não unificou, em nenhum momento as lutas dos povos indígenas, foram os chamados 500 anos de resistência. Isoladamente, cada um de nossos povos enfrentou a jogada dos colonizadores. Se adaptou com a chegada desses colonizadores, às vezes lutando com as armas, as vezes tendo que buscar alianças, ou enfrentando a concessão temporária dos nossos territórios para estabelecer as suas vilas, a Missão e a cidade. Então nós não podemos nos esquecermos a grande história de luta e de resistência que cada um de nossos povos manteve muito antes de nossa geração pensar em organizar alguma coisa chamada movimento indígena. Esse período a que nos referimos como movimento indígena é um pequeno pedaço do grande desenho da história de resistência e luta de todos os povos indígenas daqui, dessa parte da América que se consolidou como país e que nós todos identificamos hoje como Brasil. (COIAB, 1997, p.1).

Em 1998, mais de 60 organizações locais e regionais eram representadas na Coiab, quando nova estratégia de trabalho foi definida no sentido de desencadear um processo de avaliação e planejamento estratégico interno que se estendeu de agosto a dezembro de 1998, culminou com um Encontro avaliativo com a participação de dezenas de lideranças.

O ano 2000 foi marcado pela mobilização indígena e popular contra as festividades dos 500 anos do descobrimento das Américas, com triste desfecho em Coroa Vermelha, por conta da forte repressão e da tentativa de dividir o movimento

indígena. Contudo, em nível nacional, após os anos áureos pós-constituinte, as forças conservadoras não esperaram para apresentar Projetos de Lei e Projetos de Emendas Constitucionais (PECs) no sentido de reduzir os direitos alcançados na Constituição de 1988.

Os estratagemas foram vários e se intensificaram à medida em que a correlação de forças no Congresso Nacional passaram a considerar a questão indígena como nova ameaça aos interesses principalmente econômicos e voltados para o crescimento do agronegócio.

Em 2006, o Governo Federal criou a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) com a prioridade de atualizar o Estatuto das Sociedades Indígenas, com vistas a apresentar uma regulamentação integrada dos diversos temas da agenda dos povos indígenas: o patrimônio e os conhecimentos tradicionais, a proteção e a gestão territorial e ambiental, as atividades sustentáveis e o uso de recursos renováveis, o aproveitamento de recursos minerais e hídricos, a assistência social, a educação escolar e o atendimento à saúde diferenciados.

Ressurgiram então propostas formuladas no início da década de 80 com os critérios de indianidade no intuito de denegrir a identidade indígena, favorecer o processo de miscigenação e de assimilação acelerada dos índios à comunhão nacional.

Um golpe importante foi desferido contra os direitos indígenas, com o Decreto 1775, instituído oficialmente em 1996, com um pacote de medidas no sentido de modificar o processo de demarcação das terras indígenas e introduzir o polêmico **conceito de contraditório**, permitindo a contestação dos interessados sobre a demarcação das terras indígenas. Este foi de fato o estopim para a intensificação da exploração madeireira já importante na década de 80 e para promover verdadeira avalanche de solicitação de projetos de exploração mineral nas terras indígenas (figura 23).

Figura 23 Definição de estratégia em relação ao Decreto 1.775/96

Fonte: Acervo pessoal do autor

Foram ainda os frequentes abalos na estrutura da política indigenista sendo a FUNAI deslocada por diversos ministérios em função dos interesses políticos, do Ministério do Interior para o Ministério da Reforma Agrária e Desenvolvimento-MIRAD, deste para o Ministério da Justiça e Segurança Pública, no qual permaneceu até a chegada do Governo Bolsonaro que subjugou a política indigenista ao Ministério da Agricultura.

Nesse percurso, entre 1967 e 2007, já passaram mais de 40 presidentes à frente do órgão, causando a desagradável impressão de que o estado não sabe muito bem o que fazer dessa pasta, ou menos ingenuamente, sabia muito o que pretendia com a redução dos direitos indígenas, a omissão crescente do estado brasileiro a serviço do capital e do agronegócio crescente.

Isto se deu na medida em que os projetos de desenvolvimento voltados para o milagre brasileiro foram se consolidando na Amazônia, principalmente os projetos Calha Norte, Polo Noroeste[9], PMACI[10] e mais recentemente, o Programa de

[9] Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil.
[10] Projeto de proteção do meio-ambiente e das comunidades indígenas.

Aceleração do Crescimento-PAC associado à Iniciativa pela Integração da América Latina-IIRSA.

Viu-se ainda as inúmeras tentativas de burlar a legislação para reduzir os direitos. Isto se deu das mais diversas formas, interpretando conceitos importantes para os povos indígenas, opondo o conceito de conhecimento ocidental como científico e as tradições não-ocidentais como não científicas.

O mesmo ocorreu no debate em torno do patrimônio imaterial que caracteriza outros saberes tradicionais, no qual há sérias dificuldades em reconhecer os direitos coletivos, bem como em garantir o controle para que estes não sejam usurpados. Em uma mesma lógica se enquadraram as discussões em torno dos direitos da propriedade intelectual, confinados à dinâmica do mercado e tornando necessário a constituição de uma legislação capaz de construir alternativas para a proteção dos conhecimentos associados à biodiversidade, grande patrimônio dos povos indígenas. Desafio nada fácil e ainda de atualidade.

Já, no início do novo milênio, a rápida mudança da presença indígena na realidade urbana trouxe à tona novo debate, voltado para questões de territorialidade bem como de identidade, entre o índio “genético e o índio genérico”, isto é ainda ????, entre as lutas específicas de povos em suas terras tradicionais, e as lutas coletivas de uma multiplicidade de rearranjos socioculturais e linguísticos dos índios considerados “ressurgidos”, destribalizados, desterritorializados, urbanizados ou sem-terra.

Isto representou um desafio e a necessidade de o movimento indígena incidir sobre processos políticos governamentais, no Congresso Nacional, enveredando a sua atuação em um campo político cada vez mais minado e, a bem da verdade, para o qual o movimento indígena não estava suficiente preparado.

A Coiab alcançou seu auge no final da década de 90, chegando a ser recenseadas mais de 350 organizações indígenas atuando somente na Amazônia. Pouco a pouco, a impressionante dinâmica participativa deu os primeiros sinais de contradição organizacional e institucional. Apesar de ter representado uma unidade social do movimento etnopólitico da Amazônia que permitiu agregar interesses idênticos e possibilitar aos povos indígenas sair do isolamento e abrir novas perspectivas de articulação, a Coiab passou a sofrer problemas oriundos de sua própria estrutura organizacional.

Pouco a pouco, as lideranças tradicionais e mais experientes responsáveis por impulsionar o processo nos primeiros anos de vida da Coiab foram substituídas por lideranças jovens, munidas de um bom discurso político, mas sem a bagagem, o perfil e a motivação das lideranças mais antigas. O debate político foi se tornando parco, sendo substituído por um ativismo burocrático. A agenda da Coiab passou a ser tributária das agendas dos parceiros ou de outros interesses.

A Coordenação Executiva assumiu as decisões de modo cada vez mais centralizado e o Conselho Deliberativo tornou-se cada vez mais figurativo, ampliando a distância que separava a Coiab de suas próprias bases.

Em 1999, com o advento da Lei Arouca, a Coiab aceitou o desafio de assumir a execução da assistência à saúde no âmbito do Distrito Sanitário Especial da região de Manaus e entorno, em uma dinâmica que envolveu muitas organizações indígenas e organizações não governamentais.

Acompanhei as discussões políticas que se deram inicialmente no sentido de garantir a autonomia dessas organizações no processo de gestão da saúde indígena. As regras do jogo foram se alterando no decorrer do processo, reduzindo a autonomia, aumentando as contingências e revelando uma dinâmica cada vez mais ambígua na relação com o estado.

Praticamente sem muita resistência, a Coiab e suas congêneres foram se transformando em prestadoras de serviço apenas para a contratação de recursos humanos, perdendo força política e sofrendo profundamente nas entranhas de sua identidade organizacional. A dinâmica de Movimento foi sendo substituída, passou a sofrer todas as mazelas dos processos burocratizantes e centralizadores, nas quais as bases se reconheciam cada vez menos e na qual o poder de decisão permanecia nas mãos de grupos cada vez menores e distantes das bases.

O Conselho Deliberativo da Coiab, sendo inicialmente composto por lideranças de bases comprometidas e impulsionadas por motivações verdadeiras em relação aos desafios dos povos indígenas e o atendimento das reivindicações de suas bases, foi perdendo a sua força política, na medida em que passou a ser assumido por lideranças de organizações regionais que se encontravam em dinâmicas similares à da Coiab.

Aos poucos fui percebendo a complexidade e os limites das estruturas etnopólitico segundo um modelo muito distante da estrutura e dinâmica organizacional

tradicional com as quais os povos indígenas se identificam, notadamente a delicada questão de representação e a forma de lidar com o poder.

A busca inicial por projetos de trabalho, por parcerias, por solidariedade passou a transformar-se na busca por dinheiro a ser gasto sem os devidos critérios estabelecidos contratualmente com os parceiros da cooperação internacional.

De vez em quando, novas coordenações ou lideranças procuraram fazer a diferença e algumas iniciativas foram propostas por parceiros preocupados no sentido de refletir sobre o processo de gestão interna. Avaliações aprofundadas e planejamentos estratégicos foram realizados com ampla participação das bases. Mas a dinâmica voltava aos poucos a atender a agenda externa mais que a interna e os processos de gestão eram falhos, provocando aos poucos a queda vertiginosa da credibilidade da Coiab.

Tentarei trazer à tona uma reflexão em torno do papel indigenista assumido na qualidade de assessor técnico e político de uma organização do porte da Coiab. O meu papel em todo esse processo foi complexo, tendo que assumir funções que não correspondiam de fato ao trabalho de assessoria. Aos poucos, fui percebendo que as contradições e problemas da própria Coiab se refletiam sobre o meu trabalho de assessoria e vice-versa.

No início, diante das limitações técnicas dos coordenadores, ajudava na elaboração de projetos. Pouco a pouco fui chamado para participar de reuniões da Coiab nas bases, em diversos estados Amazônicos, acompanhando coordenadores. De modo cada vez mais frequente, era também solicitado a acompanhar reuniões e articulações políticas junto a diversas instâncias do governo.

Também era cada vez mais comum elaborar documentos políticos em nome da coordenação. Insistia para que participassem, mas as justificativas eram as mais diversas: não sabiam, não tinham tempo, eram poucos para uma multiplicidade de função, e isto correspondia a meu papel.

É bem verdade que no início ainda não me dera conta que havia algo errado, e apesar da carga de trabalho ser grande, havia certa satisfação ao assumir um papel no qual lideranças eram dependentes do meu trabalho simplesmente por falta de domínio técnico ou de conhecimento da sociedade da qual era oriundo.

Ao perceber que estava entrando num jogo de poder perigoso, comecei a colocar freio e fazer tudo ao meu alcance para que as lideranças assumissem efetivamente as suas responsabilidades. Insistia no processo mais coletivo e

participativo de decisão, bem como a necessidade imperiosa de capacitação das lideranças e fui aprendendo a dizer: “Não, isto não é de minha responsabilidade, vocês são os coordenadores eleitos e essa função ou essa decisão é de vocês”.

Foram inúmeras as tentativas de discutir, assessorar, apresentar as contradições vivenciadas no processo de gestão cuja dinâmica envolvia questões éticas e de coerência com os propósitos estabelecidos e que geravam tensões entre os coordenadores e lideranças.

Em determinada situação, isto me colocou diante do dilema de ter que tomar decisão delicada: agir conforme os princípios éticos carregados por mim e com isso inferir em um processo cuja responsabilidade direta não é minha, ou deixar as coisas acontecerem a partir do entendimento de que os próprios sujeitos históricos devem assumir suas responsabilidades não cabendo à mim esse papel.

Diante da situação, tomei a decisão de informar aos membros do Conselho sobre os problemas que atingiam a credibilidade e a coesão da própria organização. Foi o estopim para movimentar uma reunião extraordinária do Conselho juntamente com parceiros, permitindo solucionar temporariamente o problema.

Hoje percebo que teria sido provavelmente pior agir por omissão do que por ação. De fato, essa espada de Euclides sempre permanecerá sobre a nossa cabeça revelando os limites e as dificuldades no exercício do papel de assessoria com consciência política, cada situação merecendo uma reflexão apurada.

Contudo, a percepção de certo círculo vicioso na dinâmica do trabalho da Coiab e a falta de vontade política de sanar os problemas a partir de suas raízes foram me desmotivando, ainda mais por conhecer a realidade de campo e as dificuldades sofridas pelos povos dessa Amazônia indígena. Talvez estivesse tomado por certa decepção ao perceber a acomodação, falta de iniciativa, posturas que não condiziam com o papel assumido, em um contexto em que era perceptível o fantástico potencial do movimento, a capacidade incrível de muitas de suas lideranças sem falar da riqueza da trajetória já percorrida até então.

Tinha a sensação, às vezes, que precisava tão pouco para avançar, solucionar os problemas, garantir maior coesão, ter maior respeito pelas bases, mas era como se algo os impedisse de fazer isto. Com maior distanciamento, percebo hoje as dificuldades enfrentadas pelas lideranças em vivenciar em tão curto tempo processos de extrema complexidade em relação aos quais não haviam sido preparados devidamente.

A sociedade ocidental se apresenta como dona da verdade, da tecnologia e dos conhecimentos e os espalha ao vento, deixando crer que representam **“soluções e comodidade para todos”**, omitindo o fato de não saber lidar com as contradições por ela mesma geradas.

Vale aqui também a constatação de que o poder, o dinheiro, a fama e a visibilidade social são elementos que corroem a alma e convertem os pensamentos ou as ideologias desavisadas se não forem sustentadas por sólidos princípios éticos, compromissos políticos coerentes e carregados com valores humanos responsáveis.

Além disso, a caminhada histórica de luta por direito, cidadania e por autonomia passa obrigatoriamente por processos longos de tomada de consciência e de responsabilização, envolvendo gerações às vezes. Nesse sentido, dei-me conta de que cada povo ou mesmo pessoa precisa assumir as consequências de seus atos, e que nem sempre estes correspondem a nossa visão da realidade.

Esse processo é fruto do acúmulo de experiências vivenciadas, sendo que, às vezes, não alcançam a maturidade ou a coerência requerida por determinada situação. Nesse sentido, mesmo experiências “negativas” podem representar um marco necessário no processo de consolidação ou de afirmação étnica, política ou organizacional.

A lição extraída dessa realidade é que o protagonismo deve ser assumido pelos sujeitos de sua própria história. É possível apoiar, colaborar se essa dinâmica interna existir e for suficientemente forte para mover processos de mudanças sociais a partir de suas bases e verdadeiras aspirações.

Após essa riquíssima experiência de trabalho com a Coiab, fui convidado pela Terra dos Homens da Suíça, instituição da cooperação internacional voltada para apoio a processos educacionais junto a infância e adolescência, para assumir o cargo de coordenador da Instituição na Amazônia, no intuito de acompanhar diversos projetos indígenas.

As experiências acumuladas até então me deram a oportunidade de aprender a lidar com as agências da cooperação internacional, infelizmente muitas vezes consideradas apenas como repassadoras de recursos. Percebera o quanto a solidariedade internacional é importante em uma conjuntura na qual o estado não cumpre adequadamente o seu papel social e os países do norte, ou mais ricos, têm responsabilidade direta nos desequilíbrios estruturais provocados ao longo dos

processos coloniais ou formas de dominação política e econômica que perduram até hoje, afetando muitos países do sul e, notadamente, muitas populações indígenas.

Essas experiências partilhadas junto a uma multiplicidade de instituições da cooperação revelaram-me que nem todas têm a preocupação solidária e coerente da TDH ou do MCI. Ao contrário, pude testemunhar situações dramáticas em que instituições da cooperação se davam o direito de inferir em questões internas das associações pelos simples motivos de serem detentores do dinheiro.

A solidariedade é fundamental na atualidade do mundo globalizado no qual a realidade de uns impacta na dos outros, mas deve ser balizada pelo respeito fundamental a autonomia e governança de cada povo ou instituição.

É importante que possam entender o seu verdadeiro papel solidário na construção de projetos de mudanças sociais no sul. Isto significa, na qualidade de doadores, ter a capacidade de discutir abertamente as regras no processo de aprovação de projetos e de liberação de recursos, mas também garantindo a autonomia e autogestão dos parceiros na condução de suas estratégias.

A solidariedade implicada vai muito além do repasse financeiro uma vez que as mudanças se processam no longo prazo, e buscam promover garantias de aprimoramento do respeito aos direitos e de construção de cidadania plena.

1.7 Em busca de novos conhecimentos e outros saberes

A trajetória aqui relatada me trouxe de volta aos estudos, realizando a minha graduação em ciências sociais Na Universidade Federal do Amazonas concluída em 1998, e a me inscrever nesse mestrado de Sociedade e Cultura na Amazônia, 18 anos depois. Sentia profunda necessidade de repensar as experiências acumuladas a partir de uma reflexão também teórica e sustentadas por novos instrumentais que poderiam, além disso, contribuir na construção de novos horizontes para a minha vida profissional.

Não via a idade como um elemento limitador, ao contrário. É preciso caminhar com as pernas que temos e saber fazer uso de nossas potencialidades bem como das oportunidades no sentido de se fortalecer sem nunca perder a capacidade de avançar. As veredas trilhadas até agora me ensinaram a buscar, em cada experiência, positiva ou negativa, agradável ou dolorosa, os elementos que dão sentido à própria vida e nos possibilitam crescer enquanto seres humanos.

O ambiente universitário parece estar mudando, constituindo na atualidade um microcosmos que reproduz as mesmas contradições societárias e sofredora das mesmas mazelas que o ambiente da aldeia vista anteriormente. O ensino está cada vez mais impulsionado através de uma política de resultado a serviço do setor privado e da economia de mercado e não mais a serviço da sociedade.

Além disso, ao longo dos anos, fui também me interessando por questões filosóficas relacionadas à humanidade, a origem do homem, o porquê de seus comportamentos.

Fiquei cada vez mais perplexo ao perceber o quanto a universidade pouco se envolve institucionalmente em questões sociais, culturais e ambientais nesse universo amazônico onde está curiosamente assentada há mais de um século. Carecendo dessa proatividade, o trabalho permanece centrado em dinâmicas essencialmente acadêmicas. A bem da verdade, tenho tido certa dificuldade, talvez seja problema meu mesmo, com a forte tendência em não dizer o que se pensa ou de um posicionamento político mais franco e aberto.

Ao contrário, a vejo com contorno pouco definido, distante do povo amazônico, suas raízes e reais necessidades. Não estou falando de pesquisa. Sim, pesquisas são realizadas, e com muita qualidade, mas não ultrapassam a fronteira da produção acadêmica. Isto é muito válido, mas insuficiente pensando em uma Universidade que poderia fazer a diferença para, a partir da ciência, envolver-se na construção de políticas coerentes para a Amazônia.

É como se a Universidade estivesse de costas para a Amazônia, apenas focada para o ocidente, a Europa e os Estados Unidos principalmente, bebendo a fonte de teorias importantes, algumas inovadoras, mas sem conseguir enxergar a Amazônia, seu povo e sua imensa diversidade além da qualidade de objeto de estudo.

Além disso, tenho sentido falta do debate de ideias, não apenas de teorias. De debates instigadores, provocadores, estimulantes, na perspectiva de chacoalhar o nosso pensar. As ciências deveriam representar um ambiente permanente em que estejamos dispostos a sair da zona de conforto nesse mundo do pensamento social tão carente de novas ideias, de propostas ousadas, de experiências inovadoras.

A universidade se tornou mais complexa, evidentemente, em função da maior complexidade da sociedade cada vez mais globalizada. Contudo, tal complexidade não deveria impedir a mesma de identificar-se politicamente com o universo amazônico no qual está inserida.

As novas perspectivas traçadas por alguns grandes pensadores da atualidade em termos de complexidade, a exemplo de Morin, de novas construções societárias, infelizmente, são tratados como teorias muito distantes da práxis, nem mesmo em relação ao próprio funcionamento e estrutura da universidade, quanto mais referindo-se a retransmissão desses pensamentos para a classe estudantil, ou mesmo no âmbito da sociedade, para a superação dos seus desafios cada vez mais densos e intrincados.

As pressões do sistema educativo vigente e da atual dinâmica da sociedade neoliberal para uma política de resultado parecem sufocar a criatividade, o dinamismo e as potencialidades das universidades brasileiras. O corpo docente verga com o peso crescente das tarefas administrativas e dos instrumentos de controle interno. Isto faz com que cada curso, cada departamento tende a funcionar em circuito fechado, com poucas articulações.

Provavelmente essa seja a razão pela qual é perceptível a realidade dessa classe docente bastante desmotivada, mas também com profunda necessidade de se (re)questionar, de repensar suas dinâmicas pedagógicas e metodológicas para proporcionar um ensinamento e novos conhecimentos à altura dos enormes desafios postos no ensino superior.

Isto vem aumentando a competitividade entre setores e profissionais, mas de um modo que não me parece saudável, reduzindo inclusive possibilidades de articulação, de intercâmbio, de acúmulo de experiências ou de reflexão sobre o momento da intelectualidade dessa contemporaneidade amazônica.

Atrelado a essa dinâmica, salta aos meus olhos uma profunda crise de ego e um excesso de brilho que ofusca a identidade verdadeira e a personalidade desse corpo docente. Querendo ostentar a figura do melhor torna fácil ser pior se não tiver consciência do processo em que estiver envolvido.

No que diz respeito à questão indígena em particular, certa decepção! Os feudos se fecham, os debates se apagam e a ciência e a sociedade perdem. Mesmos processos se debruçam sobre mesmas temáticas em departamentos diferentes. Os povos ou regiões indígenas passam a ser de domínio de grupos de pesquisas ou professores. Às vezes, as políticas e a orientação dos projetos se contradizem com tamanha veemência que deixam um ar de imaturidade ou, quem sabe, uma incapacidade institucional de definir rumos, estabelecer diretrizes, determinar políticas de extensão coerentes e, pelo menos, complementares.

Os estudantes de hoje, fruto de uma política educacional mais preocupada em melhorar os indicadores quantitativos do que qualitativos e em nítida regressão, parecem correr atrás de canudos.

O mais lamentável nesse processo é que os estudantes indígenas se encontram envolvidos nas mesmas dinâmicas, sofrem das mesmas tendências, agrupando-se e defendendo tal ou qual orientação de pesquisa. Pouco dialogam entre si e pouco se articulam com a sociedade indígena, vivendo em clausulo, buscando afirmar-se individualmente na trajetória que os levará a conquista de títulos de mestres ou doutores através de um processo extremamente individualizante. Parece que as aspirações animadoras do seu ingresso na Universidade e os compromissos assumidos com as suas bases foram, para a maioria, esquecidos ou relegados para outro momento. Vale ressaltar o esforço individual para a produção de reflexões e de pesquisas de jovens indígenas a respeito de sua realidade cultural ou de outras, que apontam para o enorme esforço a ser ainda realizado para dar às culturas amazônicas e aos saberes tradicionais o seu efetivo lugar no campo da ciência.

Em outra dimensão, esperaria das chamadas ciências a capacidade de produzir não apenas conhecimentos sociológicos ou antropológicos, educacionais, psicológicos, ambientais, tecnológicos e outros, mas a associação dos mesmos à construção de mais sabedoria em novos processos sociais, humanos, políticos e também espirituais e cognitivos. Deveriam ser capazes de produzir não apenas um conhecimento intelectual ou científico, mas verdadeiros saberes que proporcionam uma vivência mais equilibrada e integrada. A proximidade geográfica, a convivência e a pesquisa junto a inúmeros povos indígenas, aos seus saberes, sua espiritualidade, sua relação com o meio, não parece estar fazendo a diferença nesse aspecto.

A convivência prolongada na Amazônia, com a sua gente, junto de suas belezas, de seus enigmas, fez-me perceber o quanto ela está desarticulada. Enquanto o ambiente natural soube estabelecer uma organicidade, uma dinâmica sabidamente articulada, complementar, onde cada ser vivo depende do outro, formando uma teia complexa em constante rearranjo, os diversos segmentos humanos que fazem parte do tecido social dessa mesma Amazônia muito pouco se reconhecem e não se articulam enquanto Amazônidas.

As causas, as lutas, os debates são sectários, fragmentados, diluídos, e, dessa forma, fragilizados. Fala-se de globalidade, mas não se é incapaz de sair da localidade, na qual se esperneia: os índios de um lado, os caboclos e ribeirinhos de

outro; os homens para cá e as mulheres para lá. São ainda os antropólogos que lutam pela etnicidade e os ambientalistas que defendem o meio ambiente e não sabem lidar muito bem com as populações nele encontradas. Quando há, parece mais um diálogo de surdos e mudos.

Nesse contexto, à Universidade cabe ter a coragem de compreender o seu papel, não apenas ao lado das novas tecnologias, serva dos novos apelos da modernidade e das exigentes políticas do mundo global, mas a serviço do lugar onde está, ao lado do povo com quem convive.

Esse caminhar junto com os povos da floresta levantou uma série de dúvidas e de questionamentos que ficaram sem respostas, principalmente em relação a dinâmica de vida que os liga a natureza e ao mundo dos espíritos. Percebia outra forma de abordagem no campo da espiritualidade, mas sem conseguir explica-la, simplesmente por profundo desconhecimento.

Isto me incomodava, inclusive por não encontrar na antropologia clássica elementos suficientes para responder aos meus anseios. Tampouco encontrava abertura para lidar com outros saberes que não sejam produtos dos paradigmas da construção científica do conhecimento.

Por conta disso, senti a necessidade, ao longo da minha vida pessoal e profissional, de buscar outros saberes não encontrados na academia e capazes de me auxiliar na melhor compreensão da realidade indígena, da complexidade de seus saberes tradicionais, espirituais e cognitivos.

Nesse sentido, quando havia retornado à Suíça entre 1989 e 1991, iniciei um estudo sério da filosofia do I Ching.[11] O I Ching, conhecido como Livro das Mutações, é um dos maiores legados do povo chinês para a humanidade, estabelecendo os fundamentos do Taoísmo e do Confucionismo e representa a base do pensamento chinês, pragmático, estratégico, associado a incrível capacidade de não ofuscar a poesia da vida.

Oferece um complexo e meticuloso sistema matemático voltado para estudo da cosmovisão, da filosofia e da metafísica. Revela a dimensão da temporalidade enquanto elemento fundamental na natureza e na vida das pessoas, tão ignorado pela modernidade ocidental.

---

[11] No Centro Tao Tshouang de Genebra, articulado com o Centro Djohi – Associação para o estudo e a utilização do Yi Jing - Paris.

Consiste em um compilado de textos que foram escritos ao longo da História por sábios com objetivo de descodificar a situação das energias a partir da observação da natureza e seu princípio de dualidade através do Yin-Yang, para a busca do equilíbrio. Está voltado para o aprimoramento do ser humano na busca de uma vida articulada com o tempo de cada coisa e em harmonia com o seu próprio destino. Contudo, é ainda por demais desconhecido e má interpretado, como justamente salienta Ely Brito (1993):

> Algumas pessoas leigas acreditam ser o I Ching um destes livros que ensinam a "adivinhar o futuro". Quão longe desta visão infantil e primária da Sabedoria Chinesa se encontra os tesouros que este livro encerra! Sua filosofia profunda e abrangente trata da linguagem da natureza, do modelo primordial dos padrões orgânicos que atuam como leis gerando a vida e as mudanças. Vida é mudança, não há o que mude só há a mudança. A mudança cria e destrói vidas, acontecimentos, estrelas, planetas e tudo o mais que há sob o céu e sobre a terra. A natureza tem estas leis fixas que regulam a vida, observando o padrão destas leis os sábios da antiguidade construíram o I Ching.

Segundo Ely Brito, o I Ching representa potencial de cura emocional, mental e corporal. Através dos 64 Hexagramas, o I Ching apresenta radiografias de instantes particulares em um devir global (JAVARI, 1989 p. 24). Essas imagens proporcionam um conjunto de informações que permitem descodificar ou decodificar? e compreender melhor os aspectos tanto objetivos quanto subjetivos da realidade, contribuindo para maior livre arbítrio e posturas mais centradas e em consonância com o tempo e as circunstâncias.

Tornou-se conhecido no ocidente principalmente a partir dos trabalhos de Richard Wilhelm e de Carl Yung, que faria uso do I Ching em seus trabalhos de psicanálise. Jung (2013; 2014) acreditava que a mitologia e as religiões da antiguidade podiam ajudar o homem a conhecer melhor sua própria alma. Buscou compreender as ligações entre determinados eventos ocorridos na realidade com o que acontecia na cabeça de seus pacientes e o que a civilização ocidental chamava de "mera coincidência".

Tais estudos lhe permitiram formular a teoria da "sincronicidade" (Carl Yung - 2014) segundo a qual, em determinadas ocasiões, paralelos emergem entre o mundo da mente e o mundo real - paralelos que, segundo ele, conformam determinada sincronicidade no espaço e no tempo. Isto significa algo mais que mero acaso,

precisamente uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, assim como dos estados subjetivos (psíquicos) do observador ou observadores.

O meu interesse foi se intensificando e o I Ching evidenciou novas possibilidades de compreensão da realidade dos povos indígenas e o modo como concebem a relação com a natureza em seus mais diversos aspectos, assim como o mundo tangível e o mundo espiritual, entre mito e realidade ou ainda como fazem uso das energias nos processos de cura e busca do equilíbrio psicossocial no âmbito do paciente, da família, do clã, da aldeia ou ainda, do povo. Cada sociedade, cada povo estabeleceu suas próprias veredas para construir formas de superação do medo e do desconhecido assim como em relação as forças que geram e reproduzem incondicionalmente a vida.

Nesse sentido, o I Ching tornou-se um fiel amigo que vem, desde então, me acompanhando.

Foi nessa mesma perspectiva que resolvi, em 2009, após 07 anos de intensa prática e estudo de Svãtantrya Yoga[12], realizar uma formação junto ao Mestre Edson Moreira. Aos poucos, foi possível traçar paralelos interessantes entre o Yoga, as práticas yógicas e a realidade dos povos indígenas justamente pelo elo que os liga a natureza e ao mundo dos espíritos.

As posturas psicofísicas do Yoga estimulam energias ao imitar animais, seres e elementos da natureza como as práticas xamânicas em busca dos espíritos da floresta, assim como os processos meditativos buscam também alcançar outros estados de consciência.

Não esqueçamos que o Yoga é voltado para o autoconhecimento e a compreensão alterada do corpo possibilitando melhor adaptação do espírito ao contexto corporal. O Yoga potencializa o modo de sermos energia e espírito antes de nossa condição puramente física, nos aproximando de nossa verdadeira natureza ou identidade.

Isto me ofereceu um arcabouço de técnicas e de visões de mundo que favoreceram a minha compreensão do diálogo intercultural mesmo se a partir de elementos insignificantes para a ciência. A partir desses conhecimentos me dei conta

[12] Svãtantrya Yoga: Ensinamentos do Método denominado Yoga Livre, baseado na filosofia Shaivá não dual da Caxemira (Índia).

da importância do xamanismo e das formas tradicionais dos povos indígenas lidarem com a espiritualidade e com a mãe Terra.

Foi possível, a partir dessa outra caminhada, construir outro olhar das realidades indígenas e, principalmente, estabelecer outra relação com os povos indígenas, bem mais solidária e cúmplice, trilhando veredas até então insuspeitáveis na minha práxis indigenista.

Inclusive, isto trouxe uma série de questionamentos, ao perceber que, de fato, os povos amazônicos estão muito mais próximos, em muitos aspectos, da realidade de povos orientais de que ocidentais.

Isto evidenciou, ainda, a exata dimensão do perigo que representam os interesses meramente dogmáticos e religiosos voltados para processos evangelizadores e castradores das aspirações e espiritualidades tradicionais dos povos indígenas promovidos por missões evangélicas, principalmente pelo caráter descomunalmente desrespeitador das crenças e saberes indígenas.

Vale aqui referir-me à experiência e profundo conhecimento de Georg Feuerstein (1998) certamente um dos maiores especialistas contemporâneos do Yoga, no que se refere a relação entre o materialismo e outros saberes, quando afirma:

> As limitações do paradigma materialista tornaram-se cada vez mais evidentes no decorrer do século XX. Aumenta a cada dia o número de cientistas que já não sabem, com certeza, o que é que eles procuram observar, medir, descrever e explicar. Essa incerteza é uma nova virtude: talvez seja uma porta a abrir-se para uma visão do mundo mais larga, que tenha lugar também para os aspectos psíquicos e espirituais da existência. As intuições e descobertas das tradições espirituais da Índia, acumuladas a duras penas no decorrer de muitos milênios, podem nos dar um vislumbre do que encontramos do lado de lá dessa porta quando os atuais dogmas científicos, forem por fim transcendidos (FEUEUSTEIN, 1998, p. 99).

No tocante ao debate da academia e dos conhecimentos científicos e a sua relação com outros saberes, Feueustein nos fala:

> Então, os adeptos dessa nova ciência serão verdadeiramente capazes de separar a realidade da ficção, a imaginação criativa (mitologia) da invencionice pura e simples. Além disso, terão condições de criar a nova linguagem que, sem dúvidas, será necessária para descrever as realidades que serão encontradas. Acima de tudo, aprenderão a venerar o grande Mistério da existência, a humilhar-se diante d´Ele e a deixar-se transformar por Ele. Esse desafio do espírito impõe a todos nós, hoje dia, com uma urgência nunca antes vista na história da humanidade. Coletiva e individualmente, teremos, sem dúvida, de encontrar a nossa própria resposta, nosso próprio Yoga (FEUEUSTEIN, 1998, p. 512)

Se o Yoga contribuiu para aprofundar o meu conhecimento em relação aos aspectos voltados para outros níveis de consciência, o I Ching abriu imensos horizontes para lidar com os fenômenos universais e manifestados na natureza, nos seres vivos, entre os quais os seres humanos.

Foi a partir desses aprendizados de outros saberes em relação aos quais continuo me aprofundando que passei a ensinar, desde então, essas práticas filosóficas fora das minhas atividades profissionais.

Isto representa, até hoje, a possibilidade de encontrar um equilíbrio entre as tensões e os desafios de cunho profissional e político e os outros aspectos do meu ser buscando maior integralidade. Além disso, esses ensinamentos têm contribuído para proporcionar meios bastante eficazes de cuidados para me manter com boa saúde, combater o estresse e me proteger em contextos reconhecidamente precários.

CAPÍTULO II - POLÍTICA INDIGENISTA GOVERNAMENTAL X INDIGENISMO ALTERNATIVO: Uma etnografia comparativa

2.1 Uma abordagem crítica da política indigenista

A abordagem da ação indigenista da Secoya pressupõe situá-la no contexto do indigenismo governamental, permitindo melhor compreensão dos desafios enfrentados e o quanto essa política foi tributária de outros interesses e está cada vez mais distante de seus princípios e objetivos, e o quanto suas contradições institucionais impactam na vida dos povos indígenas.

A análise da política indigenista e das políticas públicas voltadas para a realidade indígena possibilitou melhor compreensão da relação do estado brasileiro com os povos indígenas.

Esta política indigenista sempre foi atrelada e orientada a partir das demandas das várias ondas de desenvolvimento que impactaram a Amazônia, partindo do pressuposto de que os povos indígenas não poderiam representar um obstáculo ao desenvolvimento do Brasil.

Tendo como ponto de partida as orientações políticas responsáveis por definir a relação do governo brasileiro com os povos indígenas desde o Serviço de Proteção

aos Índios-SPI[13], procurou-se demonstrar a incidência dessa política indigenista na realidade dos povos indígenas e, em particular, do povo Yanomami, em seu universo cultural tanto quanto nas relações interétnicas tidas com a população regional a partir dessas influências.

A Fundação Nacional do Índio-FUNAI[14] foi constituída em um momento histórico em que predominavam, ainda, as ideias evolucionistas sobre a humanidade e o seu desenvolvimento através de estágios. Esta ideologia de caráter etnocêntrico influenciou a visão governamental, sendo que a Constituição vigente naquela época estabelecia a figura jurídica da tutela e considerava os índios como "relativamente incapazes".

A política indigenista brasileira, a partir dos anos 70´ passou a atuar de modo mais incisivo na perspectiva integracionista, em apoio aos grandes projetos de desenvolvimentos voltados para a Amazônia e querendo de todos os modos integrar os povos indígenas à comunhão nacional. É como se os povos indígenas representassem um peso, um estorvo em relação ao qual não se sabe muito bem o que fazer.

As últimas décadas foram palco de mudanças importantes em questão de direitos indígenas no Brasil, tendo como marco delimitador histórico a promulgação da Constituição de 1988. Esta trouxe ganhos políticos até então inesperados ao superar a condição dos índios de ser tutelados pelo Estado. Modificaram-se profundamente as dinâmicas que, durante todo o processo colonial, subjugaram os povos indígenas manchando a sangue a sua dignidade, sua maneira de ser e sua própria vida, principalmente pela concepção de reconhecimento outorgada através dos Artigos 231 e 232:

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
> Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988).

---

[13] SPI: O Serviço de Proteção aos Índios foi fundado em junho de 1910, através do Decreto nº 8.072 e assumiu a condução da política indigenista nacional tendo por princípio querer “civilizar o índio e integrá-lo na sociedade nacional. O SPI foi extinto em 1967 corroído pela corrupção.
[14] A Funai foi criada por meio da Lei n.º 5.371 de 5/12/1967 em substituição ao SPI.

O reconhecimento dos territórios tradicionais bem como a sua identidade étnica associada aos direitos de cidadania plena representou um marcou inegável. Permitiu a demarcação e homologação de importantes territórios indígenas na Amazônia e em outras partes do país. Mas, essa onda favorável a tal reconhecimento foi sendo progressivamente combatida, chegando, nos últimos governos, a paralisar completamente os processos de demarcação de novas terras indígenas sem qualquer amparo jurídico por parte do estado brasileiro.

Além disso, a política da FUNAI foi sofrendo cada vez maiores pressões no sentido de reduzir a sua força política e a abrangência de sua ação, permanecendo inclusive cada vez mais distantes dos novos paradigmas da antropologia versados a partir da etnicidade, da territorialidade e da interculturalidade.

Com o advento do Decreto n 1.775-96, da Presidência da República, o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas foi revisto[15] introduzindo o princípio do contraditório[16], uma vez apresentado pelo Grupo Técnico o relatório circunstanciado caracterizando a terra indígena a ser demarcada.

Em 2009[17], ocorreu o julgamento no Supremo Tribunal Federal que decidiu pela demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, no qual foram adotadas pelo governo federal 19 condicionantes, na época, voltadas especificamente para a realidade dos povos Macuxi, Wapixana, Ingariko Taurepang e Patamona. Infelizmente, ações ligadas a processos demarcatórios de outros territórios indígenas tendem a considerar o caso da Raposa Serra do Sol enquanto jurisprudência para fazer valer algumas das condicionantes então delineadas.

A questão do Marco temporal, após o caso da Raposa, representa mais uma tentativa política de distorcer a legislação na tentativa de questionar ou negar o direito demarcatório, uma vez que o fato de populações indígenas não estarem na data da

---

[15] Era regulamentado pelo Decreto 22/91, que foi integralmente revogado pelo Decreto 1.775/96.

[16] Chamado de Contraditório administrativo. Implica no direito dos Estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando à Funai razões instruídas com provas que julgarem pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, pleitear indenização ou demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório segundo seus interesses no território reivindicado pelo povo indígena.

[17] O julgamento da Raposa Serra do Sol levantou a questão do marco temporal segundo o qual os povos indígenas só teriam direito a terras que ocupavam em 1988, momento da promulgação da Constituição. Na decisão, a maioria dos ministros apontou que a tese não deveria ser aplicada automaticamente em outros casos.

promulgação na posse de suas terras[18] não significa perda de direito, conforme definido no Art. 231§ 4º da Constituição:

> Reconhece a posse originária conforme definido os direitos dos Povos Indígenas sobre as terras são originários, anteriores inclusive as normas estabelecidas e que estes são imprescritíveis, ou seja, não prescrevem com o passar do tempo (BRASIL, 1988).

Fundamental é esse conceito de direito originário e a sua incidência sobre as terras indígenas reconhecidas no campo jurídico, como pertencentes a determinados povos indígenas e que é superior a qualquer outro que possa incidir sobre seu território.

Foi promulgado em 28 de dezembro de 2009, por meio do Decreto 7.056, nova reestruturação da FUNAI através da aprovação de novo Estatuto, bem como do quadro demonstrativo de recursos humanos, além de outras providências. Representou uma tentativa de ampliar a proteção e promoção dos direitos sociais dos povos indígenas, buscando superar os projetos indigenistas anteriores amparados em práticas assistencialistas e de cunho tutelares.

Nessa nova configuração organizativa, foram criados os Comitês Regionais de composição paritária entre servidores e representantes indígenas locais. Também foram criadas as Coordenações Técnicas Locais-CTL´s em substituição aos postos da Funai que mantinham presença física do órgão no contexto dos territórios indígenas[19].

Contudo, na realidade, isto não ocorreu, ao contrário, provocou um esvaziamento da presença da Funai na ponta, onde era mais necessária, abrindo espaço para os interesses contrários aos direitos dos povos indígenas.

Para exemplificar essa situação, observa-se, em relação ao território Yanomami dos municípios de Barcelos e Santa Isabel, a retirada dos postos locados na entrada da área nos rios Demini, Aracá, Padauiri e Marauiá. E, contraditoriamente, às CTL de Barcelos e de Santa Isabel do Rio Negro, só foram, de fato, implantadas administrativamente, sem nunca serem aparelhadas com equipes multidisciplinares e tampouco dispondo de estrutura e condições de trabalho adequadas. Finalmente, a

---

[18] Situações que se devem não a vontade dos índios, mas por processos violentos de invasão, conflitos, expulsão por força do esbulho ou da usurpação de suas terras por não indígenas.

[19] A ideia, através desse novo modelo de gestão, visava fortalecer a capacidade de administração das unidades descentralizadas intermediárias, que são gestoras (Coordenações Regionais – CRs), e potencializar a atenção às comunidades indígenas pelas unidades mais descentralizadas, que são apenas finalísticas (Coordenações Técnicas Locais – CTLs).

nova conjuntura da Funai optou pela extinção de algumas CTL's, entre elas a de Santa Isabel e posteriormente a de Barcelos, representando significativa perda no tocante a responsabilidade de acompanhamento da realidade específica do povo Yanomami.

Em 2016, no Governo Temer, houve nova tentativa do Ministério da Justiça de modificar o Decreto 1775 no sentido de reduzir os ritos que envolvem os processos de consulta aos povos indígenas. Esta foi reiterada através da Portaria Nº 68, de 14 de janeiro de 2017[20], ambas absolutamente inconstitucionais ao violar os direitos originários dos povos indígenas.

A FUNAI passou por nova reestruturação através de mudanças estatutárias em 2017[21], assumindo para si as seguintes finalidades:

> • Proteger e promover os direitos dos povos indígenas, em nome da União;
> • Formular, coordenar, articular, monitorar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro;
> • Pomover e apoiar estudos e pesquisas científicas sobre os povos indígenas;
> • Monitorar as ações e serviços de atenção à saúde e de educação diferenciada para os povos indígenas;
> • Promover e apoiar o desenvolvimento sustentável nas terras indígenas;
> • Despertar, por meio de instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indígena;
> • Exercer o poder de polícia em defesa e proteção dos povos indígenas (BRASIL, 2017).

Contudo, apesar do Estatuto apresentar suposta melhoria através da nova reestruturação da FUNAI, não consegue suprir as enormes deficiências técnicas, financeiras, a falta de recursos humanos, nem as perspectivas políticas associadas a interesses muitas vezes contrários aos dos povos indígenas.

Nesse sentido, vale referir-se a recente e interessante análise realizada por Helton Soares dos Santos (2018) que teve por objetivo avaliar a evolução da força de trabalho da FUNAI a partir dos dois principais fatores geradores de demandas da instituição, relacionados com a quantidade e extensão das Terras Indígenas e a População Indígena atendidas pelas diversas unidades.

O autor se propunha a estabelecer uma correlação de dados e produzir uma análise quali-quantitativa para subsidiar a construção de uma proposta de

---

[20] Portaria do Ministro da Justiça e Cidadania, Alexandre de Moraes, de 14 de janeiro de 2017, através da qual, pretendia mudar os procedimentos de demarcação das terras indígenas estabelecidos pelo Decreto 1775 / 96.

[21] Através do Decreto nº 9.010, de 23 de março de 2017.

redistribuição da força de trabalho[22]. Os resultados dessa pesquisa apontam para resultados preocupantes:

> A maior dificuldade apontada foi a escassez de força de trabalho, seguida pela dificultosa logística de acesso às Terras Indígenas e de realização do monitoramento e proteção de grandes porções de TIs, além da dificuldade de atender populações em crescimento e que possuem especificidades entre os mais de 305 povos que habitam o território nacional (DOS SANTOS, 2018, p. 78).

Para oferecer uma exata dimensão da responsabilidade da FUNAI no tocante a situação da demarcação de terras, o autor apresenta os seguintes dados da Funai (2018):

Tabela 1 Processo demarcatório das Terras Indígenas no Brasil

Fase homologação terra indígena	Quantidade	Superficie (ha)	Brasil (%)
Em Estudo	115	1.090.234,16	0,13%
Encaminhada RCID	16	4.669,85	0,00%
Delimitada (Del)	43	5.596.143,71	0,66%
Declarada (Dec)	73	4.231.620,05	0,50%
Homologada (Hom)	14	1.827.737,44	0,21%
Regularizada (Reg)	469	105.449.925,48	12,38%
Del+Dec+Hom+Reg	**599**	**117.105.426,68**	**13,75%**
Área Brasil em hectare (ha)		**851.576.704,90**	**100,00%**

Fonte: Dados da Funai, 2018.

Observou que a força de trabalho da FUNAI é numericamente exígua, envelhecida e com baixo nível de formação. São em torno de 2.300 servidores distribuídos entre 37 Coordenações Regionais, 240 Coordenações Técnicas Locais e 11 Coordenações das Frentes de Proteção Etnoambiental, que protegem os índios isolados ou de recente contato, a sede em Brasília e o Museu do Índio, no Rio de Janeiro com a responsabilidade de monitorar mais de 117 milhões de hectares de terras indígenas demarcadas conforme visto na tabela acima.

Significa ainda o dever de assumir a demarcação de mais de 118 milhões de hectares de terras indígenas que se encontram em algum estágio do processo de demarcação, segundo esses dados da FUNAI de 2017.

[22] Trabalho de conclusão de Curso de Especialização em Gestão Pública, com ênfase em Gestão Estratégica de Pessoas pela Escola Nacional de Administração Pública -ENAP. Brasília, defendido em março 2018.

Isto em um ambiente político nitidamente desfavorável, sem condições efetivas para tamanha responsabilidade. E como para legitimar essa afirmação, as recentes tentativas do Governo Bolsonaro de transferir a FUNAI do Ministério da Justiça para o Ministério da Agricultura ou, ainda, para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos.

Ao longo de sua vida institucional, 42 presidentes assumiram a pasta da FUNAI, sendo a maioria, na base da indicação política sem qualquer conhecimento de causa, salvo alguns poucos profundos conhecedores da questão indígena, mas que sofreram os impactos decorrentes das enormes contradições da política governamental.

Por manter uma postura idônea com os ideais que a instituição deveria assumir, sucumbiram todos em poucos meses. A dança das cadeiras diz muito sobre a instabilidade da gestão e o mancomuno com a política versada sobre o leme do desenvolvimento a qualquer custo e deixando o órgão ineficaz com a redução sistemática de recursos e condições de trabalho.

O último concurso público ocorreu em 2016 e ofertou apenas 220 oportunidades de nível superior. Desde então, muitos candidatos aprovados solicitaram transferência para outras instituições governamentais uma vez alcançada a tão almejada estabilidade profissional. O quadro de recursos humanos disponível para os serviços indigenistas foi ainda reduzido com a aposentadoria de muitos servidores que não foram substituídos, sendo justamente, em sua maioria, aqueles imbuídos do velho indigenismo, mesmo se hoje obsoleto, mas que vestiam a camisa e davam a sua vida pela causa.

No contexto do legislativo, o Congresso Nacional configurou-se cada vez mais anti-indígena, com duros golpes aos direitos indígenas a partir das ingerências ditadas por interesses econômicos, principalmente do agronegócio, inconciliáveis com o modo de vida, a cultura e as perspectivas de vida dos povos indígenas.

Maior prova disso é o debate gerido em torno da elaboração do Estatuto das Sociedades Indígenas, Projeto de Lei nº 2057/91 em relação ao qual três propostas foram submetidas ao Congresso Nacional[23]. Mas tais propostas foram finalmente engavetadas e não houve desde então qualquer avanço, nem composição no

[23] Foram apresentadas propostas pelo Governo Federal, pelo Conselho Indigenista Missionário-CIMI e pelo Instituto Socioambiental-ISA, apresentando mudanças de cunho estrutural e administrativo na relação do estado com os povos indígenas.

Congresso Nacional, suficientemente favorável aos direitos indígenas para retomar o projeto. Isto faz com que não se tenha orientações jurídicas capazes de superar de fato o obsoleto Estatuto de Índio, promulgado através da Lei 6.001/73.

De modo sistemático, é possível constatar o aumento dos projetos anti-indígenas tramitando no Congresso Nacional, de natureza espoliativa, ferindo a legislação vigente e tratados internacionais, a exemplo da convenção 169 da O.I.T. e atingem a integridade dos povos indígenas. Além disso, a aprovação de Projetos de Lei -PL e de Emendas Parlamentares EP, nitidamente favoráveis ao agronegócio trouxeram graves prejuízos às populações indígenas, bem como às populações tradicionais, entre os quais:

Projeto de Lei 227: Legaliza a existência de latifúndios, assentamentos rurais, empreendimentos econômicos, mineração e atividade madeireira em terras indígenas. De autoria de Homero Pereira (PSD/MT);

Parecer AGU 001: Aplicação do “marco temporal”. Uma tese político-jurídica que define o direito dos povos indígenas às terras que ocupavam até 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal;

Portaria 303: Fixa algumas condicionantes pelo STF, no julgamento do caso Raposa Serra do Sol, aplicando-se a outras T.I o retroagir “*ad eternum*” e determina que os procedimentos demarcatórios já “finalizados” sejam revistos. Editada pelo advogado da AGU, Luís Inácio Adams;

PL 1610: Dispõe sobre a mineração em terra indígena, interessados podem requerer autorização de lavra sem direito de consulta aos afetados, fragilizando o licenciamento, pois só exige estudos de impactos ambientais no final da obra. Autoria de Romero Jucá (PFL/RR);

PEC 215: Retira do executivo (Funai) o poder decisório sobre as demarcações das Terras Indígenas, passando sua competência ao Congresso e a ratificação das terras já homologadas. Autoria de Almir Sá (PPB/RR);

PEC 237: Permite que produtores rurais tomem posse de terras indígenas por meio de concessão. Oficializará atividades ilegais como a do arrendamento. Autoria de Nelson Padovani (PSC/PR).

PL 191-2020, do Governo Jair Bolsonaro, de fevereiro 2020, que propõe a liberação da mineração e da geração de energia hidrelétrica em terras indígenas.

O conjunto dessas iniciativas que tramitam no Congresso são de natureza espoliativa, visando a implantação dos projetos de mineração e a exploração

desmedida dos recursos naturais, bem como atingem os direitos originários dos povos indígenas. Esses projetos ou Emendas Parlamentares ferem a Constituição Federal e tratados internacionais, a exemplo da convenção 169 da O.I.T. e da Declaração Universal dos Povos Indígenas das Nações Unidas.

Esses elementos são representativos da intencionalidade do Governo de abrir o caminho para a exploração dos territórios indígenas[24], nem que seja favorecendo as invasões ilegais ou instigar a violência contra os povos indígenas e seus representantes, ferindo a própria vida dos povos indígenas.

Nessa conjuntura, é perceptível o quanto o Território Yanomami e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol se tornaram emblemáticos e representam o calcanhar de Aquiles a partir do qual o governo federal pretende minar os direitos indígenas no contexto nacional.

Além disso, é patente o propósito de enfraquecer os aliados mais diretos dos povos indígenas ou de outras populações tradicionais. Nessa perspectiva, uma CPI das ONGs foi novamente instalada em outubro 2019 no Senado Federal, a segunda em menos de cinco anos.

A nova CPI foi convocada com um objetivo restrito: apurar a liberação pelo governo federal de recursos para ONGs e Oscips, bem como a utilização, por essas entidades, de tais recursos e de outros por elas recebidos do exterior entre 1999 a 2006. No entanto, o plano de trabalho da CPI é ambicioso, já que se pretende rever o significado das parcerias das ONGs com o Estado e definir se o padrão atual de relacionamento deve ser mantido ou modificado e a partir de quais pressupostos.

Todas essas pressões são orquestradas na perspectiva de reduzir tais direitos a pó, procurando fazer da questão indígena um assunto de polícia, denegrindo os valores, os motivos históricos que deram origem a essa política, bem como negando a voz e os direitos dos povos indígenas enquanto povos etnicamente diferenciados no contexto nacional.

A postura governamental e a falta de informações autênticas correspondentes à realidade dos povos indígenas brasileiros e amazônicos têm favorecido o ressurgimento de chavões puxados de gavetas empoeiradas da época áurea dos militares no poder, ou de panfletagem veiculadas por políticos ou grupos econômicos inescrupulosos com interesses escusos nos recursos existentes nas terras indígenas,

---

[24] Estes estão na mira dos grandes projetos de infraestrutura (estradas, hidroelétricas, e projetos visando a ampliação das áreas destinadas às ações do agronegócio, além dos projetos de mineração.

entre elas, o território Yanomami. É comum ouvir chavões, tais como: “é muita terra para poucos índios” ou ainda, os índios representam “um atraso para o desenvolvimento do país” quando não, representam uma ameaça à soberania nacional e aos interesses da nação.

É preciso reconhecer a legislação brasileira em relação aos direitos indígenas, a partir da Constituição Federal de 1988, como uma das mais avançadas do mundo, com uma concepção valorativa da identidade étnica, do direito à terra e ao seu uso coletivo, da proteção aos índios pelo estado, reconhecendo-os em sua especificidade cultural. Mas como em outros campos, daquilo que está no papel muito pouco é cumprido, a legislação é interpretada ao sabor dos interesses políticos do momento e os interesses do mercado clamam alto sobre os humanos, sociais e culturais.

Não se pode esquecer que a política indigenista governamental, a partir da emergência da Funai, foi cada vez mais influenciada por forças políticas e econômicas em presença, cada qual com interesses particulares sobre as terras indígenas ou sobre as riquezas nelas encontradas. Nesse contexto, a Amazônia tornou-se o palco de diversas estratégias geopolíticas voltadas para torná-la acessível e atrativa aos olhos do mercado nacional e internacional, buscando extrai-la do seu isolamento e integrando-a ao contexto nacional e sul-americano.

Os recentes episódios que sacudiram a estrutura da Funai, com mudanças não apenas nos altos, mas também nos segundos e terceiros escalões revelam as manobras orquestradas no sentido de impedir quaisquer avanços nos processos de reconhecimento de terras indígenas. A história parece se repetir a exemplo do ocorrido com o Serviço de Proteção aos Índios nos anos 1920, corroído pela corrupção até sua extinção.

Essa realidade tende, além disso, em querer repetir os mesmos erros e processos vivenciados pelo governo dos Estados Unidos com os índios americanos, quando os acordos de concessão de terras eram desrespeitados um após o outro, reduzindo cada vez mais o seu espaço territorial, humilhando e transferindo-os para reservas cada vez mais exíguas onde as possibilidades de viver segundo a sua cultura tornara-se praticamente impossível. De uma cultura de impressionante riqueza e diversidade, sobraram poucos, sem dignidade e como que para testemunhar a estupidez dos estados modernos em cometer erros históricos, passivo a ser assumido pela humanidade.

Retomando o foco da discussão a respeito da política indigenista governamental, faz-se aqui o exercício de compreender os elementos que causaram, progressivamente, o esvaziamento da política da FUNAI em relação aos objetivos fundamentadores do ordenamento da relação do Estado com os povos indígenas.

A primeira questão diz respeito a política agressiva do governo brasileiro, em sua perspectiva desenvolvimentista, principalmente através do Programa de Aceleração do Crescimento-PAC, da IRSA. Além disso, as diversas agendas voltadas para a retomada do crescimento econômico, associada à política mais recente, a partir do governo Lula, de transferência de renda em uma perspectiva de tirar 30 milhões de brasileiros do patamar da pobreza, tiveram impacto real sobre o aumento e a intensificação do contato dos povos indígenas com a sociedade nacional.

Por se tratar de programas de envergadura nacional, estes não contemplaram as especificidades regionais, culturais ou étnicas, provocando dessa forma, interferências sérias no modo de vida e na organização social dos povos indígenas, relegando uma parcela consequente da população a uma situação de dependência, comodidade e mesmo de renúncia em relação às aspirações coletivas, étnicas ou culturais mais expressivas assumidas até então.

Um caso claro dessa realidade é o projeto SIVAN, para o qual se gastou milhões de dólares, deixando inclusive de se priorizar a tecnologia e a indústria brasileira, ao conceder o projeto ao programa apresentado pela França, para culminar em nada. Viajando por estes interiores Amazônicos, nas cabeceiras dos rios, é triste verificar o desperdício de recursos com as estruturas abandonadas, a inutilidade de um projeto de relevante importância para a soberania brasileira e para a hegemonia da Amazônia e sua proteção.

São ainda os enormes lotes de terras entregues a custo baixíssimo para empresas estrangeiras e multinacionais, ou para riquíssimos empresários, donos de terras do tamanho do estado do Sergipe e hoje totalmente improdutivas ou a serviço de empresas farmacêuticas ou outras voltadas para pesquisa biológica de ponta. Têm sido mais frequentes os casos de biopirataria envolvendo pesquisas desautorizadas em terras indígenas.

Acerca dessa política, a realidade demonstrou enorme fragilidade do governo no tocante às necessárias articulações tanto entre às diversas esferas governamentais do executivo, quanto às responsabilidades pulverizadas entre Ministérios para o trato das questões indígenas. Isto é tão flagrante no trato das questões indígenas e

fundiárias, que a maioria dos problemas existentes hoje podem ser atribuídos diretamente a essas políticas desencontradas em função da incapacidade de diálogo e de estabelecimento de ações complementares e articuladas.

Na realidade Amazônica, esta situação é agravada pela ausência ou pela fragilidade da presença do estado, reforçando os processos ilegais de ocupação da terra e de exploração de recursos naturais. O resultado imediato dessa complexa dinâmica é a consolidação de processos marginais que tendem aumentar as tensões sociais, os conflitos e a violência para com as populações tradicionais indígenas ou não.

Como se não bastasse, a fragmentação das responsabilidades e prestações de serviços até então assumidas pela Funai foram repassadas para o Ministério da Educação-MEC os cuidados da educação e para o Ministério da Saúde a implementação do subsistema de saúde indígena em 1999, com o advento da lei Arouca.

Quem atua na ponta tem a possibilidade de constatar como isto acontece e tem repercutido na vida da população, podendo desencadear conflitos, provocar tensões e medos, que, chegando ao seu extremo podem resultar em mortes quando não em verdadeiros massacres com o aval velado ou a proteção governamental.

Os povos indígenas têm contado com a sensibilidade e o apoio do Ministério Público Federal, a partir da 6ª Câmara responsável pela área temática de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Trata especificamente de temas relacionados aos grupos que têm em comum um modo de vida tradicional distinto da sociedade nacional. O principal desafio dos procuradores do MPF tem sido de assegurar a pluralidade do Estado brasileiro na perspectiva étnica e cultural, como determina a Constituição Brasileira. Importantes causas formam assumidas pelo MPF ao longo dos últimos anos, buscando fazer valer a Constituição Federal ou em situações de ameaças a integridade física e cultural de populações indígenas.

Infelizmente, o número reduzido de procuradores para esta causa limita as possibilidades de uma atuação mais incisiva na defesa dos direitos dos povos indígenas, a exemplo da realidade do estado do Amazonas, onde há apenas um Procurador voltado especificamente par atender a realidade de 62 povos indígenas.

No Amazonas, a atuação do MPF tem sido importante na tentativa de organizar a cadeia produtiva da piaçava que ocupa importante mão de obra semiescrava yanomami do município de Barcelos. Ou ainda, na organização de nova sistemática

da merenda escolar regionalizada, a partir de uma reivindicação da Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami-Secoya.

A intervenção do MPF do Amazonas permitiu a criação da Comissão de Alimentos Tradicionais dos Povos do Amazonas - Catrapoa em 2019, através da Lei 11.947/09, que definiu diretrizes da alimentação escolar no Brasil. Nesse sentido, a atuação do Ministério Público Federal (MPF) no Amazonas tem se mostrado efetiva em benefício da alimentação escolar destinada a indígenas e a povos tradicionais.

Analisando agora os Programas governamentais apresentados acima, é inegável a sua importância no reconhecimento da especificidade dos povos indígenas a partir de políticas que buscaram protege-los e fazer valer seus direitos constitucionais.

O processo de abertura política permitiu o surgimento de iniciativas desse porte ocorrido com participação qualitativa de servidores ou de profundos conhecedores da questão indígena que participaram da elaboração dessas propostas.

Ora tentando adaptar políticas nacionais para a especificidade dos povos indígenas, a exemplo do subsistema de saúde, cujo contorno e princípios obedecem aos edificados sabiamente pelo SUS; ora compreendendo a necessidade de fiscalizar e proteger os territórios coletivos dos povos indígenas e garantir a participação indígena no processo de governança, a figura do PNGATI; ora demonstrando a possibilidade de conciliar terras indígenas e desenvolvimento sustentável, como ocorreu no PDPI; ora finalmente, ousando repensar os processos educativos a partir de conceitos que os articulam com a questão territorial, a partir do marco dos territórios etnoeducacionais indígenas.

Contudo, apesar da importância que estes programas tiveram, é impossível não falar dos enormes e recorrentes problemas carregados por eles: uma vez cumprido o caráter demonstrativo, experimental, não se tornaram políticas públicas.

Os seus idealizadores ou gestores não ficaram atentos ao fato de que, no contexto Amazônico da realidade dos povos indígenas, só terão sucesso projetos delineados para longo prazo, sendo estabelecidos junto com os próprios atores interessados, com capacidade de respeitar o ritmo de vida, as formas tradicionais de transmissão e assimilação dos conhecimentos, além dos aspectos que relevam do diálogo intercultural.

Com isso, vários projetos de vigilância e fiscalização das terras indígenas foram sendo abandonados, principalmente considerando os altos custos envolvidos para o

monitoramento regular de territórios extensos. Os projetos demonstrativos não conseguiram, em sua maioria, ter continuidade e contribuir para a produção e comercialização de produtos indígenas baseados no comércio justo com aproveitamento adequado das potencialidades locais. E os territórios etnoeducacionais nem sequer saíram do papel.

De modo geral, as experiências acumuladas de cada um desses programas governamentais não foram aproveitadas, principalmente por conta da política eleitoral que incide nos processos de sucessão governamental não permitindo a sua consolidação, nem mesmo uma avaliação coerente para tirar proveito de seus resultados. É preciso, contudo, fazer uma ressalva em relação a projetos dessa natureza implementados ou assumidos por OSCIP´s ou instituições da sociedade civil e que podem ter alcançado resultados interessantes.

O caso da saúde indígena é o único que se destaca justamente por ter se tornado política pública. No entanto, como será analisado mais adiante, está perdendo força, distanciando-se cada vez mais dos princípios sobre os quais fora edificada.

Paralelamente à política indigenista oficial, cada vez mais limitada em sua estrutura, motivações e perspectivas, surgiram outros atores sociais responsáveis por construir outras formas de pensar e conceber a relação com os povos indígenas brasileiros.

Foram as missões, empresas ou organizações não governamentais que passaram a atuar de algum modo junto aos povos indígenas na construção de um indigenismo diferenciado, cada qual com a sua filosofia e forma de conceber a sua ação indigenista, permitindo o surgimento de práticas e da implementação de políticas mais respeitosa dos direitos indígenas, favorecendo processos internos de governança e contribuindo para o fortalecimento do protagonismo do movimento indígena através de diversas dinâmicas e estratégias. As ONG´s têm participado na formulação e execução de políticas indigenistas, antes atribuídas exclusivamente ao Estado brasileiro.

O foco inicial de atuação dessas instituições tem se dado no processo de luta pela demarcação e garantia do reconhecimento legal das terras indígenas, bem como de fazer valer os direitos outorgados na Constituição de 1988.

Tal situação tem também a ver pelo modo como o processo de abertura política ocorreu no Brasil pós-constituição tendo como consequência maior letargia e enfraquecimento dos movimentos sociais, entre estes, o movimento indígena. A

incidência das ações políticas, dos embates, das manifestações, do processo reivindicatório foi, de certo modo substituído por novas estratégias de luta dessa vez a partir de uma atuação de dentro da máquina governamental para a sociedade.

Muitas lideranças passaram a ocupar cargos em instituições governamentais, entrando numa dinâmica mais complexa de representação entre o seu papel de liderança ou representante do movimento indígena e empregado com uma função a cumprir na máquina administrativa do governo brasileiro. Essa dicotomia não foi suficientemente debatida,

A euforia de assumir um novo papel no governo, com o legítimo intuito de realizar uma boa gestão e execução dos trabalhos não deixou de ser acompanhada de certo grau de utopia, achando ser uma era mudança, na qual as coisas iriam acontecer com maior naturalidade, os fluxos burocráticos iriam se simplificar e os processos de decisão se democratizar.

As articulações do movimento indígena em nível nacional e as reivindicações apresentadas na Comissão Nacional de Política Indigenista desde 2007, ao longo de mais de 10 anos, permitiram lograr a criação do Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI, instalado no dia 27 de abril de 2016 (Decreto n.º 8.593, de 17/12/15) na qualidade de órgão colegiado de caráter consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas.

Infelizmente, de igual maneira a outros Conselhos Federais, foi submetido a sabatina contrária a representação popular no seio do governo e deixou de funcionar. Isto ocorreu em diversos espaços ou conselhos de discussões ocupados por representantes indígenas, cuja presença tem sido viabilizada muito mais para legitimar políticas governamentais do que fazer valer as reivindicações e os direitos preconizados na Constituição Federal ou em leis ordinárias.

Outrossim, é inegável o isolamento do movimento indígena e o distanciamento ocorrido entre os diversos movimentos sociais. As pautas comuns voltadas para a consolidação do processo de abertura democrática, associada ao reconhecimento dos direitos humanos, coletivos e individuais, sociais e culturais fez com que tais agendas fossem substituídas por outras mais sectárias e, com certeza, mais isoladas.

Com isto, cada qual cuidou do seu quintal, permitindo o desaparecimento paulatino de elementos agregadores das lutas da sociedade brasileira. É inclusive interessante salientar que durante a ditatura militar, a questão indígena passou a ser

um dos canais de reivindicação catalisador de esforços, energias, conhecimento e experiências oriundos de outros segmentos da sociedade brasileira.

Nesse sentido, o movimento indígena amazônico e nacional não conseguiram manter de modo suficientemente estruturado, uma agenda de enfrentamento, de reivindicações e, principalmente, de mobilização no sentido de pressionar o governo federal, os governos estaduais e o Congresso Nacional para dar sequência a necessária definição e normatização da política indigenista.

A vida do movimento indígena passou a girar de modo mais centralizado em torno das organizações indígenas, cada vez mais distante de suas próprias bases. A gestão da luta pelos direitos indígenas, de início fortemente centrada na demarcação das terras indígenas, também foi diluída e passou a atuar num corpo a corpo em relação a novas reivindicações nos campos da educação, da saúde e na busca de novas alternativas econômicas. As discussões relacionadas à gestão territorial também requereram atenção. Mas é patente que o tratamento dessas questões passou a ocorrer através de dinâmicas mais localizadas e menos coletivas.

As pautas indígenas, ambientais e amazônicas, depois da década de noventa, deixaram de ser prioridade na esfera internacional, sendo substituídas por outras questões emergenciais ou de atualidade. Isto fez também com que houvesse menor respaldo na defesa dos direitos indígenas.

Outra reflexão é necessária ao observar o desaparecimento da esquerda no Brasil, obrigando os movimentos sociais e o próprio movimento indígena a repensar as suas práticas e aspirações políticas, mais próxima da realidade das aldeias, em sintonia tanto com seus valores culturais, quanto com a Constituição e aproveitando das experiências vivenciadas no campo da política partidária.

No campo internacional, tudo indica que a política ambiental e indigenista do atual governo Bolsonaro esteja reacendendo novo interesse da opinião pública, principalmente a partir do sombrio cenário posto diante das mudanças climáticas e da importância da Amazônia nesse jogo muito similar ao da roleta russa. Não há de fato muitas alternativas, ou se aponta para novas políticas e práticas na relação com o meio ambiente ou as consequências poderão ser inimagináveis.

Infelizmente, a solidariedade manifestada do exterior nesse campo é facilmente e de forma equivocada, interpretada enquanto ameaça ou ingerência ou, mais grave, como tentativa de internacionalização da Amazônia.

Mas a análise mais acurada dessa questão não deixa de apontar o próprio governo enquanto principal responsável por qualquer ameaça voltada contra a Amazônia, através de uma política incoerente e entreguista, favorecendo um processo de colonização “a moda antiga”, baseado em estratégias geopolítica e de ordenamento territorial, distante dessa realidade plural e diversa e obedecendo a interesses políticos e econômicos claramente opostos a uma política ambiental e indigenista mais coerente, ativa e a altura dos atuais desafios.

Nesse aspecto, é propício retomar a primazia dos fundamentos edificados no Ato da Constituição da República Federativa do Brasil, que trata em seu Art. 3º, da cidadania e a dignidade da pessoa humana, além de definir como objetivos fundamentais da República:

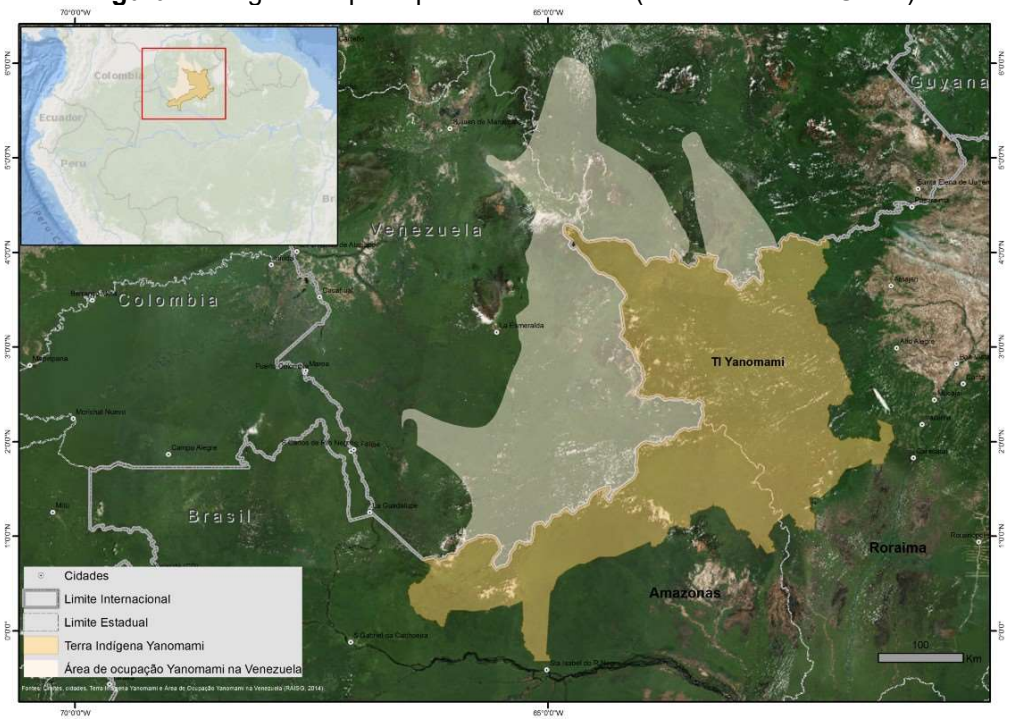
> Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:
> I Construir uma sociedade livre, justa e solidária;
> II Garantir o desenvolvimento nacional;
> III Erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;
> IV Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (BRASIL, 1988).

O sentido desse compromisso federativo está voltado para a garantia da harmonia social em uma sociedade fraterna e pluralista, buscando soluções pacíficas em relação a eventuais controvérsias entre direitos indígenas e outros sujeitos de direitos sociais, notadamente aqueles grupos menos privilegiados que receberam menção direta ou indireta na Constituição e em normas infralegais.

2.2 Contextualização da realidade Yanomami do Amazonas

Os Yanomami ou Ianomami formam uma sociedade seminômade de caçadores e coletores, que habitam os territórios transfronteiriços do Brasil e Venezuela na região do interflúvio Orinoco - Amazonas (margem direita do Rio Branco e esquerda do Rio Negro), localizados no Escudo das Guianas “Maciço Guianense” (figura 24).

Figura 24 Região ocupada pelos Yanomamis (BRASIL-VENEZUELA)



Fonte: ISA. 2014

No Brasil, a Terra Indígena Yanomami tem uma extensão de 9.664.000 hectares e perfazem uma população de cerca de 27.578 indivíduos distribuídos em 366 *xapono*, sendo que 8.819 localizam-se no estado do Amazonas, o que representa 32% de toda a população Yanomami.

São hoje 6 línguas identificadas e em uso pelo povo Yanomami, a partir dos mais recentes estudos linguísticos, a saber: língua Yanomami (Xamatari) de maior uso no estado do Amazonas; língua Yanomam, língua Yãnoma, língua Sanõma (Roraima Ocidental); língua Yaroame (Ajarani, afluente do Rio Branco) e língua Ninam (Mucajaí). Além disso, está presente a língua não Yanomami que é o Ye´kwana.

Os *xapono* da área de atuação mais direta da Secoya estão localizadas ao noroeste do estado do Amazonas, distribuídas em 40 xapono, sendo 17 na calha do rio Marauiá, e 02 na calha do rio Preto, município de Santa Isabel do rio Negro, 7 na calha do rio Cauaburis, no município de São Gabriel da Cachoeira, 7 no rio Padauiri, 1 no Rio Aracá e 06 no rio Demini, município de Barcelos, juntas apresentam uma população de cerca de 5500 indivíduos.

Diversos fatores complementares têm contribuído na dificuldade de assegurar, em algumas regiões, a alimentação suficiente para a população. Isto se deve em parte ao aumento do processo de sedentarização e a consequente redução de práticas de mobilidade tradicional, alicerçadas na constituição de moradias secundárias

associada a realização de acampamentos de verão. Uma vez exaurida a produção pelo consumo quotidiano ou por ocasião dos "*reahu*"[25] , ficam sem alternativas, principalmente na época em que não há maturação de frutos da floresta.

> No tocante à cerimônia do Reahu, festa fúnebre, podemos avançar que no caso Yanomami, são os rituais e as cerimônias ligadas a morte que constituem o operador das interações sociológicas em todo o conjunto multicomunitário. Em última instância, é no interior dos rituais que decorrem da morte que atualiza a vida social e política Yanomami. Como veremos (...) os funerais são precedidos por uma série de ritos, e seguidos por tantos outros, que poderíamos facilmente estendê-los quase ao conjunto das atividades rituais Yanomami; (...) eles também articulam os dois eixos sobre os quais repousam as interações com o mundo exterior à aldeia, a aliança e a agressão, a paz e a guerra (RAMALHO, 2008, p. 37-49).

O povo Yanomami tem seu próprio meio de produzir e transmitir conhecimentos milenares necessários à preservação de seus costumes tradicionais, bem como, para sua existência. Em sua organização, contam com códigos sociais que orientam a conduta individual e grupal. Esses conhecimentos são adquiridos oralmente e por imitação e reprodução de gestos, falas secularmente retransmitidas a partir da experiência dos mais velhos (figura 25).

Figura 25 Ritual de boas-vindas

Fonte: acervo; Secoya

[25] *Reahu* corresponde a cerimônia fúnebre realizado no xapono na qual são convidados parentes e aliados.

Isso não significa dizer que as crianças adquirem tais conhecimentos somente de forma espontânea, pois além das observações que lhes são peculiares, também são orientados por seus pais, parentes e demais adultos em diversas situações. Uma das manifestações importantes nas relações sociais Yanomami dá-se através do ritual do *Wayumi*[26] que corresponde aos acampamentos verão.

Os Yanomami possuem amplo conhecimento da geografia do local onde vivem, da biologia, principalmente da botânica, dos ciclos da natureza, a fauna e a flora. Através de seus conhecimentos milenares identificam doenças e processam a cura por meio do domínio de práticas espirituais. Entendem e explicam a origem do mundo e da sociedade, através de mitos transmitidos de geração em geração. Na agricultura, sabem as épocas de plantio e de coleta, bem como o manejo das sementes e cuidados a serem tomados para a reprodução e manutenção das espécies.

A alimentação tradicional dos Yanomami caracteriza-se por uma enorme variedade, tanto de origem animal, quanto vegetal. O modo de subsistência é baseado na caça e na coleta, em coexistência com a pesca e a agricultura. Antes do contato com os brancos, a pesca era uma atividade predominantemente feminina e de menor importância nutricional, pois os *xapono* localizavam-se próximos às cabeceiras de rios e das serras, distantes, portanto, dos grandes mananciais de água.

Com o passar do tempo, os conhecimentos vão sofrendo interferências e, em alguns casos, são parcialmente esquecidos e/ou substituídos devido ao contato com a sociedade envolvente.

O território Yanomami é constantemente ameaçado e sujeito a uma série de atividades econômicas e produtivas ilegais, bem como pela fragilização ocorrida nos últimos anos no campo da política indigenista, implicando em uma drástica redução das condições de trabalho da FUNAI, sobretudo no tocante a proteção das terras indígenas e defesa dos seus direitos.

Além disso, a flexibilização da agenda ambiental do governo e o estímulo concedido ao agronegócio tem favorecido a impunidade dos infratores com que

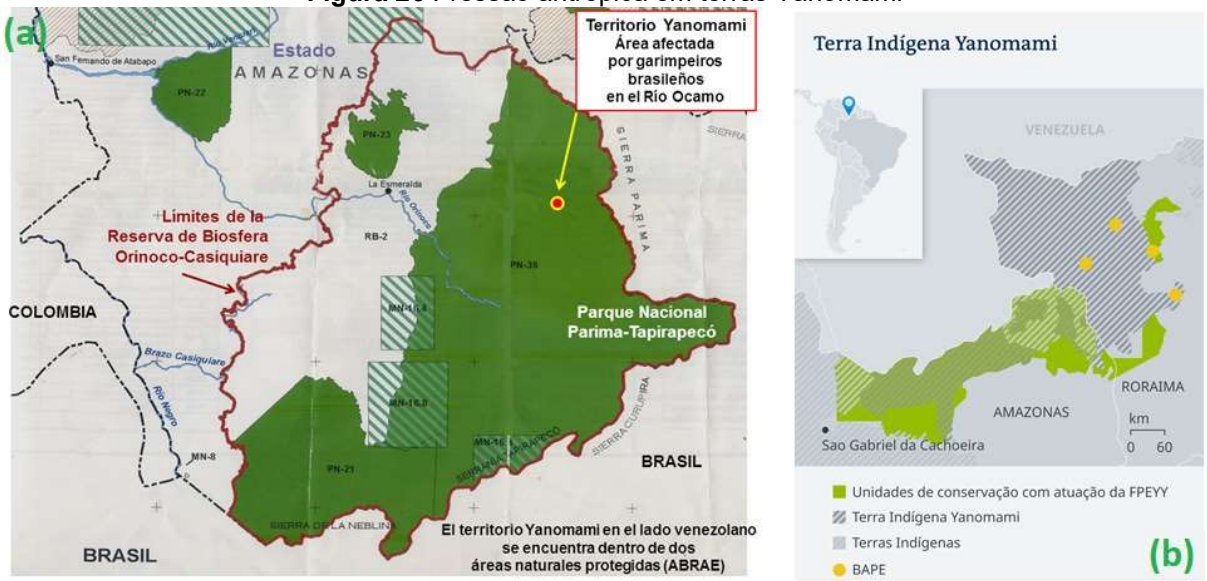
---

[26] *Wayumi* está relacionado com a saída de todos os membros de um xapono para os acampamentos de verão em plena floresta, onde podem passar até dois meses, em função dos motivos e necessidades. Essa prática pode ser ocasionada por diversos motivos: conflitos, falta de alimentos ou como está ocorrendo no momento como os Yanomami do rio Marauiá, para proteger-se do Covid 19.

possuem interesses econômicos mais diretos nos recursos naturais e a biodiversidade da Terra Indígena Yanomami.

Isso fica evidente quando comparados os registros de ação de garimpeiros nas terras Yanomami (figura 18ª) e a localização das áreas de conservação e de Bases de proteção etnoambiental (BAPE) da Terra Indígena (TI) Yanomami (figura 26).

Figura 26 Pressão antrópica em terras Yanomami



Fonte: Adaptado de FUNAI (2018), CIMI, (2019)

Tal fato, tem se mostrado cada vez mais recorrente, seja nas atividades predatórias: pesca, caça, extração exploratória de recursos naturais, seja na garimpagem e iniciativas de lavra mineral, ou ainda com o turismo da pesca e mais recentemente o ecoturismo nas aldeias, provocando efetivos impactos na vida Yanomami.

Além disso, é preciso ressaltar a articulação direta da dinâmica econômica com os poderes públicos municipais e regionais, que têm se eximido e por vezes assumido posturas de favorecimento aos ilícitos cometidos.

Os Yanomami, das aldeias mais próximas às cidades, estão cada vez mais procurando os benefícios oferecidos pelo Governo Federal (aposentadorias, auxílio maternidade, auxílio doença, bolsa família, salários), permanecendo por conta disso longos períodos nas cidades circunvizinhas à terra Yanomami. Isso tem acarretado brigas familiares, maior consumo de bebida alcoólica e a mudança de hábitos alimentares. Essa maior presença fora do *xapono* tem provoca novas situações de tensão entre Yanomami e população regional, a exemplo dos recentes conflitos

ocorridos em comunidade ribeirinha no entorno do município de Santa Isabel do Rio Negro que provocaram óbitos de ambos os lados.

Foram realizadas cinco oficinas temáticas entre 2016 e 2019, sendo a primeira introdutória e as outras aprofundando as seguintes temáticas: Proteção e Fiscalização Territorial e Renda; Conhecimentos tradicionais e recursos naturais; Educação, saúde e governança interna; Governança da Terra Indígena Yanomami para as associações Yanomami.

O PGTA Yanomami permitiu ainda a estruturação de um Protocolo de Consulta contendo regras precisas de consulta relativas às questões de interesse do povo Yanomami. Este foi formalmente entregue às autoridades federais e estaduais pelos representantes das sete associações Yanomami em 2019.

Paralelamente ao PGTA, a equipe da Secoya buscou contribuir no processo regional de consolidação dessa proposta de gestão territorial e ambiental Yanomami. De fato, o diagnóstico representa apenas o balizamento através do qual os Yanomami irão trabalhar a gestão do seu território e assumir formas articuladas de tomadas de decisão no referente aos interesses coletivos da população, das representações locais e regionais, bem como interassociativas.

É preciso referir-se ainda à política ambiental que incide no território Yanomami através de diversas áreas de proteção ambiental, a exemplo do Parque Estadual da Serra do Aracá e o Parque Nacional do Pico da Neblina criado através do Decreto nº 83.550 de 05 de junho de 1979.

Aqui o enfoque será dado mais especificamente a este último, cuja área de 2.252.616,84 hectares coincide em grande parte de seu espaço com o território Yanomami do Amazonas. O limite sul do PARNA está delimitado pela margem direita do rio Marauiá. O Conselho Consultivo do Parque Nacional do Pico da Neblina no Estado do Amazonas foi instituído pelo ICMBio através da Portaria Nº 75, de 25 de junho de 2012. Este teria por finalidade contribuir com ações voltadas para a implementação do Plano de Manejo da Unidade.

A Secoya, junto com outras instituições não governamentais e os Conselheiros yanomami integrou este Conselho, acreditando na importância de uma colaboração e estreitamento das ações voltadas tanto para o PARNA, quanto para o território Yanomami. Infelizmente, uma vez constituído o Conselho, o mesmo nunca veio a funcionar por conta das ingerências políticas contrárias aos interesses do PARNA.

É importante abrir parênteses para mencionar a pouca importância dada às áreas de proteção ambiental, sejam elas sob responsabilidade federal, estadual ou municipal. O exemplo do PARNA representa essa realidade, quando se sabe que o ICMbio dispõe apenas de um corpo de 07 servidores para a administração e gestão do PARNA, sendo 01 coordenador, 01 técnico, 01 administrativo além de pessoal de apoio logístico.

Apesar da importância do recente projeto de visitação do Pico da Neblina, não há uma política de gestão visando a sustentabilidade do Parque. Qualquer parque de importância similar nos Estados Unidos ou na Europa, teria centenas de funcionários, inúmeras parcerias com Universidades e Institutos de Pesquisa além de importantes Programas de estímulo à visitação (KELLY, 2011).

2.3 Projeto Emergencial de Saúde Yanomami

Passarei agora a descrever os fatos que me levaram a conhecer a realidade Yanomami de modo peculiar e casual, fazendo com que nova e prolongada empreitada me envolvesse há mais de 20 anos, com a equipe da Secoya, experimentando, vivenciando e colocando em prática outras perspectivas indigenistas.

Tudo começou em 1991, quando estava desenvolvendo o meu trabalho de assessoria junto à Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-Coiab, na ocasião em que acompanhava três membros da Coordenação no Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da Subcomissão dos Direitos humanos da ONU, em Genebra-Suíça.

Em 1991, quando acompanhava três membros da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira-Coiab, no Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da Subcomissão dos Direitos humanos da ONU, em Genebra-Suíça, o autor deste trabalho conhecera o Sr. Augusto Strasser, enfermeiro alemão, que relatou a grave situação de saúde dos Yanomami, para a qual estava procurando apoio. Foi um momento de fortes emoções pelo relato:

Ali, conhecera o Sr. Augusto Strasser, enfermeiro alemão que me colocou a par de grave situação para a qual estava procurando apoio. Nunca esquecerei a cena que foi aos poucos, relatada, com fortes emoções:

> Na beira do rio estava um casal indígena. Maltrapidos????, estavam deitados, meio que agonizando. Estavam magérrimos. Eram idosos e tinham vindo a remo em busca de ajuda na cidade de Santa Isabel do rio Negro, no médio rio Negro, estado do Amazonas. Falavam pouco português. Ninguém se preocupava com eles. Perguntei de onde vinham. Me falaram que eram Yanomami e que vivam no rio Marauiá. Perguntei-lhes se estava assim há muito tempo. Rapidamente, desconfiei de doença grave, suspeitei que estivessem com tuberculose.

Preocupado com a situação, o enfermeiro quis conhecer a realidade daquelas pessoas, e a convite dos Yanomami foi até a aldeia onde se deparou com uma cena terrível em que várias pessoas estavam morrendo e outras em péssimas condições.

> A primeira imagem que me veio à cabeça, comentou ainda, foram as recordações das imagens do Biafra, veiculadas mundialmente em 1970, quando milhões de crianças do povo Ibó estavam morrendo após os conflitos étnicos ocorridos nessa região da Nigéria, quando ocorreu a intervenção de organismos internacionais naquele país. Trouxe esse casal para Manaus onde foi confirmado que estavam acometidos de Tuberculose. (RELATO DE AUGUSTO STRASSER).

Uma empatia surgiu de imediato e reflexões iniciais foram travadas sobre o que fazer. Augusto estava determinado a desenvolver alguma ação, mas na qualidade de turista, encontrava-se sem condições, conhecimentos ou articulações necessárias para tal.

Deu então início a diversas articulações junto aos órgãos responsáveis, entre os quais, com o Sr. João Silveiro Dias, coordenador regional da Funai de Barcelos, responsável também pelo atendimento da área Yanomami de Santa Isabel. O Augusto não conseguiu convencê-lo no primeiro encontro, mas este insistiu sendo mais convincente no segundo no qual apresentou alguma proposta mais concreta de trabalho e falando o que já havia conseguido até então (figura 27).

Figura 27 Mulher Yanomami acometido de Tuberculose.

Fonte: Secoya, (1992)

Através de diversas articulações, foi dado início a estruturação de um pequeno projeto para iniciar uma ação emergencial. Um antropólogo da Funai, o Sr. Wagner, viajou ao Marauiá confirmando a gravidade da situação. Dois funcionários da Funai, o Sr. Almir, Chefe de posto e técnico de enfermagem e a sua esposa, Ana Ruth (técnica de enfermagem) que residiam em Santa Isabel passaram a atuar no xapono do Coatá, onde um ambulatório fora instalado.

Na época, os Yanomami eram distribuídos nos seguintes xapono: Apuí, Coatá, Komixiwë (Missão Marauiá), Pohoroa e Ixima, totalizavam uma população de 730 Yanomami. Havia ainda o xapono dos Pukimapiweiteri que moravam no alto igarapé Raita e os konapimateri ainda não haviam chegado da Venezuela e que não foram contabilizados.

Augusto tentou sensibilizar gestores de instituições públicas de saúde para situação emergencial. De fato, o problema da tuberculose era concentrado no rio Marauiá, situação agravada pela falta de comida, em função da descida Yanomami para lugares mais acessíveis na beira da calha principal do Marauiá, mas distante da região de serra farta em caça e mais propícia para o plantio.

Respostas começaram a aparecer de algumas instituições, notadamente do Hospital Cardoso Fonte especializado no combate à Tuberculose que colocou à disposição sua equipe epidemiológica, cedeu medicamentos e ofereceu todas as orientações necessárias ao controle da Tuberculose. Viagens em campo foram realizadas com o apoio da Funai, principalmente nos aos xapono do Apuí, Coatá e Komixiwë.

Diversas articulações foram feitas, com a Sra. Celina Cadena da Silva, do povo Baré, então responsável pelo setor de saúde da Coiab e com a médica Nicole Freris que atuava junto ao Conselho Indigenista Missionário-CIMI, na qualidade de voluntária da instituição inglesa de envio de voluntários - UNAIS. A partir de 1991, eram realizadas viagens de supervisão da médica em campo. Foi possível então estabelecer parceria com duas entidades que forneceram um importante apoio ao projeto, a Terre des Hommes, da Suíça e da Broderlick Delen, da Bélgica.

Rapidamente, diante da extensão do problema, a equipe foi percebendo a impossibilidade de realizar este trabalho sem maior envolvimento dos Yanomami.

No Ixima, o jovem Yanomami Carlito demonstrou bastante interesse em colaborar quando a equipe passava no seu xapono. Iniciou o trabalho na qualidade de motorista e ajudando de diversas maneiras, traduzindo e favorecendo a comunicação com a população e as lideranças. Ele foi se interessando, aprendendo cada vez mais. Outros Yanomami passaram a fazer o mesmo, tais como o Hipólito e o Adriano do Pukima. (figura 20).

Uma vez medicados, os pacientes apresentavam nítida melhora e ganhavam peso após algumas semanas e muitos queriam retomar as suas atividades quotidianas, ir para o mato, se deslocar para outros xapono. Os riscos de abandono de tratamento eram grandes, sendo que a situação poderia degenerar em uma TB resistente, muito mais complicada de curar.

A colaboração dos jovens Yanomami, inclusive mulheres, foi fundamental nesse processo, bem como a colaboração incansável da dona Gerlinda Soares, da base da Funai em Barcelos, que realizava o monitoramento diário da situação dos pacientes via comunicação radiofônica.

Figura 28 Atuação dos AIS junto a população Yanomami

Fonte: SECOYA, (1992)

Mas a equipe de frente das ações de saúde em campo cabia ao Sr. Augusto Strasser, a Dra. Nicole Freris do CIMI Norte I, ao Sr. João Silvério Dias, da Funai de Barcelos e a equipe da AIFO coordenada então pelo Dr. Luciano. Contavam ainda com o apoio do chefe de Posto Almir e sua esposa Ruth, técnica de enfermagem em campo.

Juntar essas instituições não fora tarefa fácil, principalmente pela participação de profissionais que não representavam instituições governamentais para integrar a Comissão. Isto exigiu muito tato, conversas e convencimento da urgência e da necessidade imperativa de um trabalho articulado. A própria Dra. Nicole, apesar de seu compromisso e competência, não era bem vista pela Fundação Nacional de Saúde-FNS, justamente por ser estrangeira e não ter respaldo institucional de um ente governamental.

Outros problemas de saúde yanomami foram identificados, sendo então mobilizados os órgãos competentes, no intuito de buscar respostas mais eficazes para resolução da tuberculose e de outras doenças das quais os Yanomami estavam afetados.

Entre 1991 e 1994, foram identificados e devidamente tratados 229 casos de Tuberculose, o que correspondia então a 33 % do total da população Yanomami dos 5 xapono acima relacionados. Mesmo a iniciativa partindo de uma ação voluntária, conseguiu sensibilizar e mobilizar pessoas e instituições para modificar a realidade, sem a qual, a tuberculose teria, sem sombra de dúvida, alastrando-se e matado muitos Yanomami.

Esse período caracterizou-se ainda pela recrudescência da malária. Com isso, o aumento das preocupações com o acúmulo de trabalho e os períodos em que os *xapono* se encontravam sem a devida assistência, principalmente por conta do acompanhamento dos pacientes para Manaus, levou os envolvidos a buscarem alternativas viáveis diante da precariedade de recursos.

Foi então discutida a possibilidade de capacitar agentes Yanomami para colaborar tanto no acompanhamento dos pacientes, principalmente no cuidado para a administração da medicação, quanto para a relação com os xapono e familiares.

Baseados em critérios sérios, alguns Yanomami foram identificados e selecionados para participação em cursos de formação para aprimorar os cuidados e acompanhamento aos pacientes. Organizou-se em 1994 o primeiro curso para Agentes Yanomami de Saúde - AIS.

Os cursos eram estruturados no sentido de permitir a apropriação de conteúdos tanto práticos, quanto teóricos. A maior dificuldade era ainda da comunicação pelo fato de que poucos Yanomami falavam o português. Após os cursos, o trabalho dos AIS era acompanhado através de comunicação radiofônica diária. Alguns AIS eram bem aceitos, outros menos. O processo foi lento.

Outra dificuldade imperava, uma vez que os cursos de AIS não eram bem aceitos pelos profissionais da Fundação Nacional de saúde-FNS, que afirmavam não haver capacidade técnica dos Yanomami assumirem essa função, de responsabilidade de profissionais *napë.*

Contudo, a experiência foi demonstrando o potencial dos agentes Yanomami que passaram a assumir um papel importantíssimo nas aldeias, para reduzir a alta taxa de mortalidade infantil. Verificou-se a grande capacidade dos jovens Yanomami na leitura das lâminas de malária identificando com facilidade o plasmodium através do diagnóstico pelo método da gota espessa, consistindo na identificação dos parasitos no sangue periférico, por meio de microscopia óptica.

2.4 A Secoya: Construção de um indigenismo alternativo

Os trabalhos foram se desenvolvendo com o aparecimento de novas demandas, não sendo mais possível atuar através de um projeto pontual, quando se decidiu, em 1997, pela formação da Associação Serviço e Cooperação com o Povo Yanomami- Secoya.

A Missão e visão da Secoya foram orientados no sentido de defender os direitos e interesses do Povo Yanomami, promovendo maior autonomia, defendendo e preservando sua identidade cultural, assim como a garantia de seus direitos, de modo articulado com as lutas de outros povos ou organizações indígenas.

O Estatuto Social da Secoya buscou refletir a experiência acumulada tanto o nesse processo inicial de trabalho, quanto o pensamento dos Yanomami, sendo então definidos três objetivos a partir das demandas mais prementes apresentadas:

1. Dar continuidade ao trabalho no campo da saúde;
2. Estruturar ações no campo da educação em uma perspectiva diferenciada;
3. Apoiar as necessidades de melhoria das condições alimentares dos Yanomami. Situação para a qual foi criado o Departamento de Desenvolvimento Sustentável, através de um projeto encaminhado e aprovado pelo Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas-PDPI.

Contudo, desenvolver um trabalho indigenista no contexto brasileiro contemporânea não era e não é tarefa fácil. Afinal, como já expresso, a política indigenista tem sido inconstante, gerida em uma perspectiva integracionista e de efetividade questionável quanto ao respeito dos processos endógenos de decisão. Essa política, por outro lado, não estabeleceu normas, orientações de trabalhou ou outras matrizes capazes de subsidiar o trabalho das instituições indigenistas na sua relação com a população indígena.

As normas vigentes portavam mais sobre os aspectos legais da presença em terras indígenas vinculadas aos processos burocráticos de atendimentos aos critérios de concessão de autorização para atuação de pessoas ou instituições. Mas não definiram de que modo deveria ser abordado o trabalho de educação, de saúde, de relacionamento com populações de recente contato.

Trabalhar com o povo Yanomami tanto em campo, quanto no embate político sempre representou um desafio enorme e a busca de uma coerência institucional que superasse a perspectiva indigenista tradicional.

Além disso, o trabalho indigenista e sócio-político requeria ainda a capacidade de atender às exigências políticas, sociais e aquelas voltadas para a gestão institucional no meio da sociedade brasileira. Demandou ainda efetivo empenho para atuar no universo sociocultural e linguístico totalmente distinto que exige respeito, compreensão e sensibilidade social e humana na perspectiva de um trabalho efetivamente diferenciado.

Percebeu-se o quanto isto é difícil para que a tomada de decisão seja baseada nos princípios edificados posteriormente pela Convenção 169 da OIT, através de uma informação prévia, informada e esclarecida. Representantes Yanomami foram integrados ao corpo de direção ou ao Conselho de membros da Secoya, acreditando que dessa forma, ocorresse melhor representação no processo de tomada de decisão e construção da governança Yanomami (OIT, 2005)

Concretizou-se então a possibilidade de construir junto essa política e práxis indigenista, para a qual não há cartilha e se navega no campo da experimentação, tentando, partilhando e refletindo sobre a prática. Isto tem contribuído para verificar os erros dos envolvidos, equívocos na estratégia, discutir a respeito com os Yanomami e reorientar a ação indigenista em consequência.

Nessa perspectiva, muitos colaboradores, inclusive o autor deste trabalho, agregaram suas experiencias acumuladas a partir das vivências indigenistas e amazônicas para encarar o novo desafio. Entre elas: Augusto Strasser, João Mineiro, Anne Ballester, Celina Cadena, Socorro Cardoso, Victor Py-Daniel, Gerlinda Soares, Nicole Freris, Galdino Horácio, Dominique Delley, Célia Lopes, Sylvie Petter, Thaline Fonte, além dos próprios yanomami a exemplo, do Carlito, Adriano, Hipólito, Batista, Vitorino, Maurício, Otávio, Vicente, Francisco, Marielza e outros.

Finalmente, a ação indigenista da Secoya se desenvolveu no intuito de promover mais autonomia, capacidades novas e imprescindíveis na atual situação de desafios postos para os povos indígenas. A realidade já havia demonstrado que isto é possível, mas somente através do fortalecimento do protagonismo Yanomami. Contudo, não é tão fácil sair da perspectiva assistencial quando se tem de promover assistência também.

Foram, dessa forma, colocados em vigor, passo a passo, os fundamentos de uma filosofia de ação social, bem como de política indigenista alternativa. Compreendeu-se a importância de elaborar uma dinâmica de trabalho pautada em um processo de reflexão-experimentação participativa, fazendo uso de uma dialética que permitisse desenvolver as ações em campo e ao mesmo tempo aprofundar o conhecimento da realidade, analisando e avaliando criticamente os resultados da vivência para definir novas orientações e definições indigenistas estratégicas.

Isto significou e significa ainda, diante de um processo de aprendizado em relação ao qual há necessidade de se reinventar a cada dia, buscando a construção e reconstrução de processos políticos e ferramentas metodológicas necessários adaptados a esta realidade em constante movimento.

As maiores dificuldades provieram do modo como se processa o contato Interétnico dos Yanomami com a sociedade nacional. Determinadas políticas penetram a sua realidade em um piscar de olhos, entre outros com as novas tecnologias de comunicação. O advento do Programa Bolsa Família representou uma soma impressionante de novas interferências modificando com extrema rapidez o *modus vivendis* Yanomami inclusive afetando a sua cultura tradicional. Nem sempre foi fácil conseguir compreender de que modo essas mudanças embrenham-se no dia a dia Yanomami. Na verdade, até eles mesmos têm dificuldade de percebê-las.

Além disso, de norte a sul do país, construiu-se um imaginário equivocado acerca do índio e de sua realidade, reduzindo-o muitas vezes a uma imagem deprimente, índio tido como preguiçoso, sujo, incapaz, ladrão, e cuja singularidade representaria efetivo atraso para o desenvolvimento do país, quando não, transformando-o em um ideário romântico oriundo das influências religiosas e das primeiras tentativas humanísticas de considerar o índio em sua beleza exótica.

Nesse sentido, a relação entre índios e não-índios no Brasil carrega o peso dessa história de contato unilateral e etnocêntrica marcada pelo preconceito, pela incompreensão e pela violência.

A responsabilidade assumida pela Secoya era desafiadora enquanto instituição indigenista responsável em desenvolver ações nos campos da saúde e da educação. A realidade e a necessidade de ação fizeram os envolvidos perceberem quão grande era a falta de conhecimento e a ignorância em relação a este mundo diverso, o jeito de viver próprio dos Yanomami, as formas de lidar com a cura e com os espíritos. Mas foi sem dúvida as sábias orientações dos Yanomami que permitiram

compreender melhor o que esperavam da Secoya, o tipo de presença almejada e as condições de respeito.

Eles sempre nos diziam:

> O problema não é não saber e não conhecer, o problema é agir sem respeitar. É com as diferenças e jeitos distintos de ser que se abre a visão. A ação indigenista da Secoya deve ser baseada nesse respeito ao povo Yanomami. Bem mais tarde acrescentariam: e tem que ter sempre esse olhar para o protagonismo e a governança Yanomami.

Reconhecer isto foi o primeiro passo para a construção de outra relação na qual se estabeleceu princípios éticos que orientaram a partir de então a postura indigenista. Precisava então estabelecer um código de conduta ética capaz de balizar a atuação dos membros da equipe em campo, fundamentado no respeito ao modo de vida, costumes e filosofia dos povos indígenas, entendendo, todavia, a cultura em sua perspectiva dinâmica de diálogo intercultural.

Os profissionais vêm sendo desde então preparados na perspectiva de cumprirem o seu papel assessor, informativo e formador ao lado dos Yanomami. Constam inclusive em seu contrato de trabalho, cláusulas relativas à postura ética requerida no desenvolvimento de suas atividades.

A condução institucional é orientada em uma perspectiva estruturante tendo por substrato a interculturalidade por reconhecer a necessidade de atuar no sentido de reduzir os danos da assimetria de poder do ‘mundo *napë’* (não Yanomami, estrangeiro) em relação à cultura nativa. Para tal, evidenciou-se os seguintes princípios:

1. Atuar junto ao povo Yanomami e povos indígenas e não para eles, no intuito de “empoderar para uma participação ativa e responsável” e por uma atitude proativa de total transparência, minimizando fatores indutivos à centralização e definições autoritárias de gestão. Nessa perspectiva, buscou-se garantir a participação de representantes yanomami e indígenas de outros povos na qualidade de membros da Secoya, assumindo inclusive funções na Diretoria;

2. Assumir uma postura solidária e comprometida com os anseios e direitos dos povos indígenas e populações tradicionais assim como para a necessidade de um desenvolvimento mais equilibrado da Amazônia;

3. Assumir uma postura proativa e politicamente correta em todos os aspectos envolvidos institucionalmente, tanto no campo da ação social, ambiental, econômico e de gestão administrativa, quanto na interação com os nossos parceiros ou no diálogo com o governo.

Esses elementos foram sintetizados institucionalmente a partir das seguintes premissas:

- De uma escuta ativa e de uma observação crítica da realidade;
- A transformação da realidade para as melhorias preconizadas é de corresponsabilidade dos Yanomami, parceiros e poder público;
- Consideram os sujeitos a partir de uma ação político-pedagógica e metodológica;
- Têm como pressupostos a governança e autonomia do povo Yanomami sobre o seu futuro e a gestão de seu território.

A percepção e talvez sensibilidade construída ao longo da convivência com o povo Yanomami revelou ainda a necessidade de definir estratégias capazes de apresentar soluções que dialoguem com a complexidade desse universo Yanomami contemporâneo, trazendo à tona estratégias complementares no sentido de:

1. Valorizar o universo tradicional Yanomami, para a melhoria da autoestima, autonomia e a força cultural do povo Yanomami;
2. Favorecer ações de consolidação do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Yanomami - PGTA;
3. Possibilitar o diálogo com os gestores das políticas públicas e inferir nelas, no sentido de demonstrar a necessidade de outra abordagem na implementação de programas e projetos voltados para tão distinto contexto sociocultural;
4. Desenvolver experiências que possam se tornar piloto ao implementar o que está legislação e se articula com as reivindicações Yanomami.
5. Contribuir na construção de diálogo com a sociedade regional, buscando reduzir as relações sociais tradicionalmente baseadas na desconfiança, em tensões e conflitos, em função dos processos históricos coloniais e dos interesses econômicos voltados para o território.

O sentido das ações da Secoya é defendido pela condição particular desta população reconhecida ainda por ser de pouco tempo de contato com a sociedade

nacional. O caráter desse trabalho indigenista pode ser considerado pioneiro no campo da afirmação de direitos e pelos sérios esforços enveredados para colocar em prática, no que tange a governabilidade da instituição, os preceitos constitucionais. Isto diante de uma conjuntura de extrema fragilidade da política indigenista, de não respeito à legislação vigente e, ainda, considerando o elevado nível de ameaça à integridade física e cultural do povo Yanomami.

A Secoya passou a integrar os Conselhos de Educação Escolar Diferenciado do Amazonas, bem como o Conselho Distrital Yanomami e Ye´kuana-DSY, no campo da incidência política conjuntamente com lideranças Yanomami. Tem parceiros internacionais tais como Terre des Hommes e Movimento pela Cooperação Internacional-MCI e Associação de apoio aos Yanomami- AYA. Além disso, articula-se com instituições governamentais, participando do Conselho de Educação Escolar Indígena e do Conselho Distrital Yanomami, além de articulações regulares com a Gerência de Educação Escolar Indígena-GEEI, a Funai e o Ministério Público Federal.

A instituição buscou ainda articular-se e unir esforços e propostas com diversas redes, parcerias e atores sociais. Entre estas, destacam-se a Rede Rio Negro, objetivando estabelecer um espaço de debate e intervenção socioambiental na região; com a Articulação pela Convivência com a Amazônia-ARCA, buscando unificar estratégias e dar visibilidade ao projeto popular de convivência com a região da Amazônia; assim como a Frente Amazônica de Mobilização em Defesa dos Direitos Indigenas-Famddi, voltada para a defesa desses direitos a partir de um coletivo preocupado com a total falta de respeito à legislação e com a implantação de uma política governamental genocida para os povos indígenas. Integra, ainda, o Sítio Ramsar da Bacia do Rio Negro da Convenção de Áreas Úmidas de Importância Internacional (2018) propondo estratégias para garantir a manutenção da conectividade de ecossistemas como estratégia para mitigar os impactos das mudanças climáticas.

Salienta-se ainda, a longa parceria com a Terra dos Homens da Suíça, da Associação de Apoio aos Yanomami-AYA, da Associação para o Intercâmbio de pessoas-E-changer, e a mais recente parceria com o Movimento de Cooperação Internacional-MCI, da Ecumênica de Serviços-CESE, com a cidade de Genebra e a Embaixada da Suíça para projetos pontuais no campo da educação em saúde, entre outros. A solidariedade é fundamental diante de um contexto em que o estado

brasileiro não cumpre com suas obrigações constitucionais em promover a devida assistência a estas populações e muito menos no que tange aos direitos indígenas.

O momento agora é de perplexidade para a equipe da Secoya. Sem apoio externo as ações param e tem sido cada vez mais difícil mobilizar novos recursos e estabelecer novas parcerias, ainda mais considerando o "Custo Amazônia", em função das dificuldades bem maiores e os custos mais elevados em termos operacionais e de execução das ações em campo. Contudo, sob outro ângulo é inquestionável que o trabalho da Secoya é relativamente barato se comparado aos custos dos programas governamentais em situações similares.

2.5 Os novos embates entre povos indígenas e a população brasileira

Neste ponto do trabalho, interessa ao autor, compreender o que acontece nesses embates, nessas relações Interétnicas entre os povos indígenas e a população brasileira, nos seus mais diversos aspectos, enquanto elementos importantes para subsidiar a reflexão a respeito da prática indigenista construída pela Secoya.

Uma primeira constatação se impõe a partir das experiências vivenciadas na Amazônia: quanto mais próximo você se encontra da realidade dos territórios indígenas, maior a carga de preconceito, incompreensões e tensões nas relações interétnicas existentes. Isto deve-se a diversos fatores entre os quais:

- As relações históricas de conflitos que marcaram ambos os lados, mesmo se povos indígenas, quase sempre, sofreram maior impacto e consequências, chegando a extinguir populações inteiras ou ameaçando seriamente a sua sobrevivência étnica;
- O profundo desconhecimento da realidade dos povos indígenas favoreceu todo tipo de ideias absurdas a seu respeito, sendo ainda considerados como animais, seres primitivos ou outros, e considerando que um índio bom é um índio morto, que eles detem muitas terras, que são preguiçosos, etc. Todavia, o excelente trabalho de Marcio Santilli a respeito do que os brasileiros pensam dos índios, nos revela mais compreensão da realidade indígena pela população mais nova e urbana. (SANTILLI, 2000)
- A reprodução de discursos e pensamentos altamente pejorativos arguidos por indígenas que moram na cidade ou num processo de desintegração cultural tamanho que se consideram "civilizados" em oposição a seus parentes que vivem no mato, forma de superar a carga

> de preconceitos por estes mesmos sofridos na cidade enquanto representantes indígenas.

As experiências tidas pelos povos indígenas com as frentes madeireiras, religiosas, estatais ou outras, pouco diferem nesse sentido. Elas se dão sem que um dos atores, no caso os povos indígenas, tenha o mesmo domínio, compreensão das questões em jogo do que os representantes da sociedade nacional com os quais se relacionam, quaisquer que sejam.

Trata-se aqui da diferença de possibilidades, de oportunidades, de perspectivas e de conhecimentos que são envolvidos no contato a partir de outra intencionalidade e dinâmica. É interessante observar que as relações Interétnicas articuladoras do contato entre pessoas de culturas e universos sociopolíticos distintos produzem, quase sempre, a mesma dinâmica de assimetria de poder, mas também de acesso a direitos.

Essa assimetria dá-se pelo fato de que os povos indígenas, ou as terras onde habitam, são permanentemente cobiçadas pelas frentes pioneiras econômicas e de penetração oriundas da sociedade nacional. Nesse sentido, os “agressores”, invasores, passam a ser sujeitos ativos do processo, com amplo respaldo, às vezes não revelado, ou mesmo com efetivo apoio político, muito raramente com amparo jurídico, sendo comum os povos indígenas encontrarem-se nessa relação enquanto sujeitos passivos. O que se quer dizer com isto é que a iniciativa de ameaçar a tranquilidade, o bem viver, a harmonia da aldeia vem do mundo “civilizado” através de seus mais diversos representantes.

Quando garimpeiros invadem a terra Yanomami, já são alguns milhares novamente, em busca desenfreada de material aurífero, a intenção é clara, e certamente movida, em muitas situações, por necessidades reais de sobrevivência por se encontrarem em uma situação de fragilidade social, de marginalidade e de desespero. A história tem demonstrado que de tudo fazem para alcançar o seu objetivo, custe o que custar. As consequências são as mais diversas: aliciamento de lideranças, doenças, alcoolismo, prostituição, enorme impacto ambiental sobre a terra indígena; conflitos e sérias ameaças quanto a integridade da população e, inclusive, das futuras gerações.

Quando vários fazendeiros invadiram a terra Yanomami no Ajarani, localizada no município de Caracaraí, Roraima, através de ocupações de má fé, tanto é que foram retirados em 2013 através de uma ação do Ministério Público Federal, estes

pouco se preocupavam com a questão da legalidade. É comum a validade da lei só para àquele que manda. Esta postura tem criado muita violência, sendo comanditados atos de violência e absurda arbitrariedade, chegando a perpetuar, atropelamentos voluntários, queima de aldeias, assassinatos como vem ocorrendo corriqueiramente nas áreas Guarani do Mato Grosso do Sul etc. É comum estes atos serem articulados ou respaldados por poderes políticos ou econômicos locais, regionais e mesmo nacionais, haja vista a incidência de Romero Juca em relação a questão indígena no palco nacional.

Quando um pastor evangélico inicia o seu processo de aproximação dos membros de determinada aldeia, situação que aconteceu e se repete ainda na terra Yanomami, flores e sorrisos a esmo, tapas na costas, longos santos papos, a sua intenção é respaldada por argumentos filosóficos e todos os subterfúgios para evangelizar com a consciência límpida e a convicção de que contribuirá para a salvação da alma indígena, pouco se importando se esta já está a salvo segundo a espiritualidade da cultura indígena. A violência perpetuada é aqui sub-reptícia, maliciosa, profundamente ancorada na sua fé, que justifica todos os meios, todos os sacrifícios no intuito de “promover a sua visão e crença do bem”.

Não menos grave é a incompreensão da realidade e das peculiaridades de determinadas situações por parte de representantes governamentais. Isto é mais comum do que se pensa.

Ocorreu com Tenente Brigadeiro Eduardo Gomes “denominado Brigadeiro” que assumiu o seu segundo mandata na prefeitura de Santa Isabel do rio Negro entre 2001 e 2004. O brigadeiro não gostava de índios, tinha tamanho preconceito que quis proibir os telhados de palha das casas dos moradores do bairro de Santa Inês, majoritariamente indígena, alegando sinais de atraso ao desenvolvimento da cidade. Intentou de todas as formas expulsar a Secoya do município por conta do trabalho indigenista desenvolvido junto à população Yanomami. Queria ainda proibir a presença dos Yanomami na cidade, dizendo que “lugar de índio é no mato”.

Em outubro de 2008, quando alguns representantes da Câmara Municipal incitaram os Yanomami do rio Marauiá a cercar o Fórum com demonstrações de força no intuito de anular o processo eleitoral que elegeu outro candidato à frente da prefeitura. Acreditando em uma ameaça à população, o delegado de polícia e o juiz solicitaram de Manaus o deslocamento de um forte destacamento da polícia militar e federal para coibir o perigo. Medida que poderia ter piorada a situação, caso a equipe

da Secoya não tivesse contornado, através de uma conversa franca com as lideranças e sensibilizado as respectivas autoridades em relação ao contexto e aos fatos em que se deram a presença Yanomami nesse episódio.

A Secoya conseguiu avançar nas relações e trabalho com o município de Santa Isabel do Rio Negro no tocante a educação escolar diferenciada junto ao povo Yanomami, quando o Sr. Mariolino Siqueira de Oliveira Júnior assumiu a prefeitura. Recebeu a equipe da Secoya e uma delegação de lideranças e professores Yanomami para discutir os termos de parceria, objetivando a continuidade de ações articuladas entre o município e a Secoya, quando, de modo unilateral, rompeu as relações, não quis mais receber os Yanomami e prejudicou todo um trabalho já encaminhado. Isto até 2016, quando uma operação do Ministério Público e do Gaeco o prendeu por desvio de verba, junto com outras pessoas.

Mais recentemente, a partir de 2016, o Sr. Araildo Mendes do Nascimento conhecido como “Careca”, buscou se aproximar da população Yanomami, na qualidade de candidato à prefeitura de Santa Isabel do rio Negro. De fato, foi o primeiro político a realizar diversas viagens à área Yanomami do rio Marauiá, no intuito de obter a simpatia dos Yanomami na corrida eleitoral. O resultado da votação foi confirmado sendo que os votos Yanomami contabilizados na urna recentemente instalada na Missão Marauiá fizeram a diferença e permitiram a eleição do candidato.

Contudo, fez uso de suas prerrogativas políticas na tentativa de implantar um projeto de construção de uma estrada de acesso da sede do município à área Yanomami, contornando as cachoeiras que representam uma defesa natural e asseguram melhor vigilância de seu território, sem fazer valer o direito de consulta prévia e esclarecida preconizado pela OIT.

Um conflito entre a população regional e Yanomami ocorrido em 2018, no município de Santa Isabel, provocou a morte de um rapaz Yanomami e de um rapaz napë. Uma interpretação equivocada por parte da juíza federal responsável pelos casos ocorridos no município, diante da reação de descontentamento dos Yanomami com a liberação do *napë* acusado pela morte do Yanomami, poderia ter causado uma tragédia. Com medo, a juíza solicitou a intervenção do exército e da polícia federal para coibir suposta ameaça de que 18 mil Yanomami estariam descendo de suas aldeias do rio Marauiá para invadir a cidade. Informação completamente infundada, carregada de preconceitos, incompreensão da vida Yanomami e incapacidade de lidar com as relações interétnicas decorrentes de processos históricos conturbados.

Finalmente, a tensão foi solucionada, mas a Secoya precisou destacar um profissional para acompanhar uma pequena equipe de soldados até a aldeia do Bicho-açu. No início da operação, a Secoya insistiu com os envolvidos para não portarem armas, pois não havia qualquer movimento de retaliação ou vingança por parte dos Yanomami.

Além disso, uma série de dificuldade tem origem na realidade logística e operacional para o desenvolvimento de ações em campo, de qualquer natureza que seja. Muito absurdos são cometidos por falta de conhecimento regional e local e por falta de consulta ou de diálogo sendo as políticas delineadas em Brasília no trato das questões federais ou em Manaus para aquelas de ascendência estadual. Ocorre forte tendência em que projetos não possam ser concluídos justamente por não considerar os fatores operacionais.

A exemplo disso, após insistência, conseguiu-se da Seduc, material escolar para quatro escolas Yanomami do rio Marauiá anexas ao Colégio Estadual Pe. José Schneider (carteiras, mesa do professor, armários, lousas). O material foi transportado pela empresa prestadora de serviço para Santa Isabel. O transporte desse material para as aldeias era de responsabilidade da empresa. Contudo, a mesma sem qualquer conhecimento da realidade, não tinha orçado o transporte de elevadíssimo custo para as aldeias.

A Secoya e os Yanomami apresentaram diversas reivindicações relativas a esta questão, sem resultado. Após mais de um ano, o deputado Campo da AL do Amazonas, chegou à Santa Isabel onde, sem qualquer conhecimento de causa, atendeu uma reivindicação política do prefeito, solicitando do Secretário Estadual de Educação o repasse desses equipamentos para escolas da rede urbana do município. Os Yanomami ficaram mais uma vez a ver navios.

É comum representantes públicos fazerem uso da máquina governamental para atender outros interesses, violentando profundamente e desonrando o julgamento proferido ao serem empossados. O mais grave é o uso da má fé, da mentira e de subterfúgios com o simples objetivo de tornar os índios massa de manobra.

Situações de abuso são também comuns nessas relações interétnicas, quando alguns comerciantes das cidades circunvizinhas da terra Yanomami retêm os cartões do bolsa família de indígenas desavisados e os engana anos a fio. Ou finalmente, quando um número expressivo de Yanomami dos rios Padauiri e rio Preto são

utilizados como mão de obra semiescrava na extração da piaçaba para patrões da cidade de Barcelos. Isto inclusive mereceu uma intervenção do Ministério Público Federal e do Ministério Público do Trabalho, que reconheceu a situação de trabalho escravo.

Infelizmente, pouco tempo depois, o processo retomou novo vigor, mudando as estratégias, sendo os atores mais visados substituídos por outros, sendo os índios estimulados a se endividar e comprar um barco para eles mesmos realizarem o transporte até a cidade, evitando a penetração dos patrões para a área indígena.

Não se está contra a extração, mas sim pela organização da cadeia produtiva da piaçaba, em condições de trabalho humanizadas e com o devido e justo pagamento. Neste caso, são as relações tradicionais de aviamento que perduram, mantendo a exploração da força de trabalho dos Yanomami, além de indígenas de outros povos, bem como de caboclos amazonenses. As autoridades estão cientes, mas não há vontade política de mudar a realidade, por demais conveniente para os envolvidos nos altos lucros decorrentes do processo extrativo.

Ocorrem ainda situações mais complexas provocadas pelo peso das influências sociais perpetradas pela sociedade nacional e causando traumas humanos ou psicológicos individuais ou coletivos ou, como no caso do alcoolismo, de drogas, da prostituição, dos males da sociedade que passam a afetar os índios provocando profundos desajustes sociais e perda da dignidade humana e da autoestima.

Os índios bêbados nas sarjetas de cidades e vilas do interior, humilhados, roubados, violentados representam outro foco desse quadro trágico do processo de integração à sociedade nacional. A consequência diretamente manifestada ocorre com o aumento da violência sob todos os seus aspectos, inclusive familiares, reproduzindo dentro da aldeia o sofrimento calado e o desencanto pela vida.

Tais situações têm levado na realidade de alguns povos ao suicídio, provocado pela falta de perspectiva, como por exemplo, entre os Tikuna, Zuruaha, Guarani, por não poder manter a vida nas suas terras tradicionais, por não aceitar as condições desumanas a que são submetidos, pela incapacidade de se situar fora do contexto cultural ou ainda por motivos não compreendidos ligados a sua espiritualidade e crenças tradicionais.

A demonstração dessas situações são apenas um pequeno retrato do que acontece de forma quase permanente no cotidiano dos Yanomami e demais povos

indígenas, realidade apreendida somente por quem partilha o quotidiano de suas vidas.

É importante tentar imaginar o que isto significa, diante da constância dos abusos, das ameaças, das tentativas de lesar os índios, de obter lucro fácil, de semear a divisão, de gerar dúvidas, de perpetuar, mês após mês, dia após dia, um permanente sentimento de insegurança, de fragilidade, de abandono e de dúvidas que pairam sobre o futuro.

Resta aos povos indígenas a defesa de seus direitos, o que tem sido feito com impressionante dignidade. De modo quase generalizado, salvo alguns episódios que poderiam ser analisados entre parênteses, a realidade tem revelado uma defesa dos direitos de modo extremamente respeitoso da legislação e das instituições fazendo uso das prerrogativas a eles outorgados, ao reivindicar, denunciar, tornar as realidades conhecidas, organizando-se e demonstrando elevado grau de participação cidadã. Há muito compreenderam que o uso das armas somente piora as coisas nesse contexto em que representam, numericamente, uma minoria.

As armas em punho têm assumido outra função, revelando o poder e a força de vontade de continuar lutando pelos seus direitos, um trunfo psicológico importante na ocasião de suas manifestações, assembleias, encontros ou mesmo de eventuais embates. As lideranças tradicionais, inclusive Yanomami, ganham em prestígio e sentem-se fortes e protegidos inclusive por seus espíritos.

Em alguns casos, diante do permanente descaso, da falta total de respeito pela própria vida, do não-cumprimento de inúmeras promessas, da falta de decoro, ocorreram manifestações mais significativas, com a invasão de instalações da Funasa. Isto aconteceu na sede da Funasa, em Boa Vista, sob a gestão de Antônio Ramires, diante das inúmeras mortes e da paralisação das ações pela falta de repasse de verba para as conveniadas. Isto aconteceu também em diversos outros distritos, como forma de tentar chamar a atenção, clamar pelos abusos e descasos diante dos problemas existentes.

2.6 Programa Bolsa Família: inadaptação à realidade Yanomami

É preciso aprofundar a reflexão em relação ao Programa Bolsa Família enquanto política pública governamental que incide sobre a situação de saúde da

população Yanomami e tem consequência sobre a assistência promovida pelo DSY. O Programa Bolsa Família -PBF, foi implantado no rio Marauiá no final de 2010, através de uma “expedição” organizada pela FUNAI de São Gabriel da Cachoeira junto ao Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) de Santa Isabel do Rio Negro, com o objetivo de regularizar a situação da documentação civil dos Yanomami.

Os Yanomami que participam do PBF se enquadram nas categorias criadas pelo Governo Federal para ingressar no programa: enquanto “pobres”, por ganharem menos de R$ 154,00 mensais por pessoa da família, ou “extremamente pobres”, por ganharem menos de R$ 77,00 mensais por pessoas da família (MDS, 2014a).

Essa qualificação causou estranheza por enquadrar os Yanomami nessas categorias, que fogem da realidade de subsistência Yanomami incluindo-os obrigatoriamente em uma lógica que não é deles, mas do sistema capitalista, como afirma Machado (2012). O sistema de produção Yanomami nada tem a ver com essa lógica pejorativa uma vez que propicia para os membros dos xapono as mesmas oportunidades de produção e de consumo de alimentos.

Também estabelece que as famílias indígenas devam ser cadastradas no PBF quando se encontrarem em situação de insegurança alimentar ou vulnerabilidade social; ou se a iniciativa para participar do Programa partir dos próprios indígenas.

Um estudo realizado por Gabriela Fantoni Soberón em 2014 no rio Marauiá, revela que: O PBF provocou o aumento da frequência e permanência de Yanomami na cidade. O sistema de repasse do recurso através dos cartões foi gerando novas relações com comerciantes, que em alguns casos ainda ocorrem, ficam com os cartões e são tidos pelos Yanomami como "patrões". A este respeito Gabriela fala:

> Ainda sobre o sistema de deixar os cartões nas lojas, observei alguns Yanomami se referindo a esses comerciantes com o termo de “patrão”. O termo “patrão” também foi usado por eles para se referir a um comerciante em especial, que empresta dinheiro e em troca fica com o cartão do banco, seja do PBF ou de uma conta em particular. Certa vez um Yanomami, que é professor, falou: “Amanhã vou ver se entra o meu dinheiro, tenho que comprar gasolina para voltar ao meu *xapono.* Se não entrar, eu vou ter que recorrer ao meu patrão (SOBERON, 2014, p. 47),

Desde a sua implantação, o Programa sofreu mudanças no que se refere a dinâmica utilizada pelos Yanomami na gestão dos recursos oriundos do PBF. Inicialmente, buscavam suprir um anseio para a aquisição de *matohi* (mercadoria) que não possuíam, oferecendo-lhes, por um lado, mais autonomia. Aos poucos, essa dinâmica foi criando mais dependência e afetando sob diversos aspectos a qualidade

nutricional e a diversidade de alimentos oriundos de suas práticas tradicionais de subsistência, seja dos produtos oriundos da agricultura, da caça, pesca ou coleta.

No ano de 2019, segundo a Secretaria de Assistência Social do município de Santa Isabel do Rio Negro, eram 637 Yanomami de oito xapono beneficiados pelo Programa Bolsa família, o que corresponde a 28 % da população total do rio Marauiá.

A este respeito Soberón, reconhece que "A maior parte do dinheiro do programa é destinada à compra de comida, mas o programa sozinho não é capaz de garantir a segurança alimentar das famílias, dado que a comida dura em média 12 dias e as compras são feitas a cada dois ou três meses. A comida industrializada mostrou operar uma dinâmica diferente da dinâmica da comida oriunda ou produzida na terra Yanomami. Esta era muitas vezes oferecida como presente entre vizinhos e parentes mais próximos, sendo que a comida industrializada não era dada, mas emprestada, seguindo uma lógica de devolução. Isso trouxe como consequência uma nova dinâmica social no tocante às relações de trocas e reciprocidade dentro do *xapono.*

É comum observar Yanomami subir o rio com fardos de arroz, farinha, açúcar e outros alimentos industrializados. Em alguns *xapono,* o consumo do café se tornou, em pouco tempo, hábito quotidiano. Isto tem tido impacto sobre as novas doenças dos *napë* que aparecem cada vez mais frequentemente, principalmente nos *xapono* mais próximos da cidade tais como obesidade, diabete, hipertensão etc. Observou-se nos últimos anos, uma redução da produção de alimentos tradicionais, principalmente da *kurata* (banana pacovã) importantíssima na dieta Yanomami para acompanhar as proteínas oriundas da caça e coleta, principalmente.

Percebe-se também mudança no regime de nascimento dos Yanomami por conta das possibilidades de obterem recursos oriundos do auxílio maternidade, tendo mais filhos e mais frequentemente. O conjunto desses benefícios tem provocado mudanças bastante rápidas na realidade Yanomami. As caminhadas tradicionalmente realizadas fazendo uso de picadas, varadouros ou trilhas entre xapono ou para alcançar locais distantes de seu território foram substituídas por viagens fluviais, fazendo inicialmente uso de canoas de madeira, movidas a remo, estas sendo aos poucos realizadas com motores rabetas, e mais recentemente por canoas de alumínio com motores 15 Hp. Percebe-se ainda em alguns xapono o abandono das práticas tradicionais de subsistência por parte de alguns jovens, que pouco se envolvem nas

atividades de caça, na coleta de frutos e nos trabalhos agrícolas, deixando para os mais velhos a responsabilidade das roças.

Os problemas burocráticos para sacar os recursos oriundos dos programas de transferência de renda junto a agência do Bradesco ou lotérica, associado aos preconceitos contra a população Yanomami têm provocado o aumento do tempo de da permanência na cidade. Os Yanomami têm dormido nas ilhas circunvizinhas da sede do município e no espaço concedido pela Associação Pró-Amazônia denominado -Cachoeirinha, localizada a jusante na margem esquerda do rio Negro, e acessível em 10 minutos de motor rabeta. Ali têm se multiplicado os problemas ligados ao alcoolismo, principalmente por parte da população Yanomami jovem, além do acúmulo de lixo provocado pelo aumento de alimentos industrializados. Outros problemas decorrem dessas maiores permanências na cidade, tais como as DST, hepatite, malária, prostituição, conflitos e outros.

É preciso falar do aspecto político da implantação do programa que ocorreu sem o devido diálogo e processo de consulta prévia, nem sendo discutido a sua adaptação à realidade local Yanomami. Tampouco ocorreram as devidas articulações com o DSY no intuito de discutir as implicações das mudanças provocadas pelo programa na saúde dos yanomami.

2.7 O subsistema de Saúde Indígena: Esperanças e Desafios

O tema da saúde indígena fez parte do arcabouço definido pela Constituição de 1988 que determinou nova relação do estado com os povos indígenas. Contudo, ainda não se fizeram ressentir no campo tais mudanças. Esse processo foi lento e processual, sendo necessário mais de uma década para a implementação de nova política de saúde indígena, através da Lei Arouca.

Essa nova política de saúde ocorreu a partir da solicitação da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena do Conselho Nacional de Saúde (CISI/CNS) realizada em 1997, junto ao Ministério Público Federal (6ª CCR/MPF) diante da omissão do governo federal em implementar uma política adequada de assistência à saúde indígena.

Foi o estopim para a criação da Lei Arouca, em 1999 (Lei nº. 9.836, de 23 de setembro de 1999) que regulamentou as diretrizes aprovadas na II Conferência

Nacional de Saúde Indígena, mas que se encontrava paralisada no Congresso Nacional desde 1994.

A Lei Arouca determinou a instituição, pelo governo federal, do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS), tendo por base 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) espalhados sobre todo o território nacional.

O subsistema veio preencher uma lacuna, definindo uma política de atenção básica de saúde para as populações indígenas que não eram atendidas pelo estado brasileiro. O Subsistema foi estruturado de modo articulado com o SUS e de inteira responsabilidade do governo federal. Representa de fato algo jamais visto, envolvendo maior presença de profissionais de saúde em área, e um volume de recursos disponibilizados pelo governo federal para a saúde indígena sem igual na história de contato dos Yanomami.

A dinâmica e a organização dos serviços então pensadas tinham como pressuposto básico a prevenção através da estruturação de uma atenção que garanta a presença de profissionais na ponta, cortando os males pela raiz, mas viabilizando uma ação sanitária capaz de responder às doenças de maior complexidade. Os princípios do SUS voltados para a universalização, a equidade e a democratização da assistência, foram estendidos ao Subsistema, agradando pela coerência e pela importância que revestida ao querer protagonizar algo inovador em um contexto de profunda violação dos direitos indígenas e de total desassistência por parte do estado.

Outro aspecto relevante na consolidação da política de atenção à saúde indígena voltou-se para viabilizar a participação indígena no processo, com o objetivo de garantir a devida qualidade na assistência e nos serviços prestados à população.

Foi então estabelecida uma sistemática de Controle Social em toda a estrutura da saúde indígena, desde os Conselhos locais, passando pelos Conselhos Distritais, as Conferências Nacionais de Saúde e a Comissão Intersetorial de Saúde-CISI que reúne os Presidentes dos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas no Fórum Permanente dos Presidentes dos Condisi.

A política de atenção à saúde indígena entendeu a importância de formar atores indígenas capazes de realizar a interface entre a saúde alopática e a saúde tradicional, bem como entre a população das aldeias e as equipes multidisciplinares de saúde.

A política de saúde preconizava ainda estruturas simples em aldeias através de postos de saúde, articulados com os polos-base, de maior estrutura e condições de promover uma assistência de qualidade.

Essa estrutura de campo seria adaptada para uma atenção primária de saúde, focando no trabalho de prevenção dos agravos. Nos casos de necessidade de cuidados mais especializados, preconizava-se a remoção dos pacientes para a sede dos municípios onde se localizam as Casas de Saúde Indígena-CASAI, que fazem a ponte entre o subsistema e o Sistema Único de saúde-SUS. (AMAZONAS, 2019).

Deve-se reconhecer essa política como algo bem pensado, a exemplo do SUS, permitindo, em teoria, suprir as necessidades e a situação caótica de saúde vivenciada até então na saúde indígena. Quase todos os serviços de saúde (atenção básica, prevenção e saneamento) passaram a ser executados através de convênios firmados com organizações da sociedade civil - organizações indígenas e indigenistas - e com alguns municípios.

O Subsistema delineou uma assistência capaz de atender e respeitar a especificidade da realidade e da cultura indígena com condições de dialogar com a saúde tradicional dos povos indígenas. Isto implicaria uma compreensão da esfera espiritual dos povos indígenas além de efetiva interlocução e articulação com o jeito dos povos indígenas conceber os processos de saúde/doenças, o seu funcionamento, a dinâmica que envolve o paciente, a família, os pajés, a comunidade.

Toda a implementação dessa política que se queria diferenciada foi balizada em dois pressupostos, mas também impasses básicos diante do qual o governo se encontrava:

1. A necessidade de encontrar uma fórmula para a contratação de recursos humanos para a implantação dos DSEI´s diante da impossibilidade de realizar concurso público e sem poder realizar contratação direta através das instituições governamentais;
2. A falta total de experiência da Funasa no trato da questão indígena associado ao fato de que não houve, aparentemente, qualquer vontade política de associar a FUNAI na estruturação do Subsistema de saúde indígena.

A solução encontrada deu-se através do estabelecimento de parceria da Funasa através de convênios, principalmente com instituições do terceiro setor, sejam elas instituições, organizações indígenas e/ou indigenistas, com experiência e conhecimento técnico das realidades indígenas em campo, instituições de pesquisa ou mesmo prefeituras.

A perspectiva, no âmbito do Ministério da Saúde, era de que a União transferisse as suas responsabilidades no tocante à gestão e execução das ações em saúde indígena para terceiros. Esta política de parceria proposta pelo governo foi aceita por muitas organizações indígenas e indigenistas com a condição de que seria uma solução temporária, e com base no compromisso assumido pelo governo de trabalhar na construção de um marco regulatório para a relação com estas organizações, e no aprimoramento da capacidade gestora do governo para a execução direta das ações de saúde indígena. Infelizmente isto não se cumpriu até hoje pelo governo federal.

A este respeito, Magalhães (2001) reconhece que, ao repassar a responsabilidade da execução, o poder de Estado afasta de si a cobrança dos destinatários do serviço sendo orientada para a entidade civil prestadora de serviço. Contudo, esse modelo terceirizado tampouco afastava o risco de corrupção, além de instaurar a necessidade de um acompanhamento técnico minucioso das ações conveniadas. As prestadoras passaram a sofrer uma dupla pressão, a dos usuários e a do financiador. Além disso, essa contradição tornava-se maior ainda pelo fato de que as organizações conveniadas passam a sofrer a superposição de papéis enquanto organização militante, isto é, em luta pelos direitos sociais e uma organização profissional, ou seja, uma entidade prestadora de serviços.

De fato, como sugerido por Luísa Garnelo, por trás desse debate, e do distanciamento cada vez maior entre o sistema proposto e a realidade, ficava a pergunta se o Estado se encontrava de fato com condições de assumir efetivamente suas responsabilidades no tocante a saúde indígena (GARNELO, 2003).

Outra pergunta não calava em relação ao próprio conceito de atenção diferenciada, com o intuito de avaliar os desafios enfrentados pela intervenção antropológica nas tentativas interdisciplinares e interinstitucionais.

> Trata-se de uma dinâmica que vai bem além da simples incorporação de práticas tradicionais aos serviços de saúde primária, e sim como articulação entre estes e as práticas de auto atenção existentes na comunidade particular. (PACHECO, 2012. p 36).

Toda a conjuntura envolvida revelava nitidamente a tendência do Ministério da Saúde em transferir as suas responsabilidades, no tocante a gestão e execução das ações em saúde indígena, preferencialmente para os municípios. Pois era clara a evidente falta de interesse em debater a formulação de uma nova política de saúde

com o movimento indígena, com as entidades de apoio e outros segmentos interessados.

Saltava aos olhos o interesse do governo em camuflar os sérios problemas de gestão na saúde indígena descumprindo o que a legislação vigente e os instrumentos legais tais a própria Lei Arouca e as Conferências de Saúde Indígena haviam determinado.

Como brilhantemente identificado pelo Doutor Paulo Daniel em um documento intitulado A "*Via Crucis*" da saúde indígena no Brasil:

> Um dos principais fundamentos do modelo de atenção à saúde proposto nas Conferências de Saúde Indígena é a autonomia administrativa e financeira dos distritos, que deve ser alcançada com a sua transformação em unidades gestoras do Sistema Único de Saúde (SUS), contando com orçamentos próprios administrados através dos Fundos Distritais de Saúde. (Paulo Daniel Moraes é coordenador médico do Conselho Indígena de Roraima).

2.8 A implantação do Subsistema de saúde indígena: o caso Yanomami

A Secoya foi consultada em 1999, a respeito do interesse em colaborar na implantação do novo Distrito Sanitário Especial Yanomami e Ye´kuana. As articulações para implantação dos distritos começaram em 1999 ocorreram sob o comando do Dr. Ubiratã Pedrosa, convicto da importância da implantação qualitativa do Subsistema de saúde (PEDROSA, 2002).

Uma das questões então levantadas era voltada para o atendimento, para muitas associações, das exigências de cunho administrativo e gerencial requerida para o recebimento de recursos federais. Eram poucas as organizações indígenas com experiência na gestão de volumosos recursos e com a capacitação técnico administrativo necessária para esse tipo de gestão.

Foi então prometido pela diretoria da Funasa todo o apoio, capacitação e assessoria técnica administrativa para os gestores das instituições parceiras. Diversas fórmulas foram sendo utilizadas: algumas organizações indígenas contrataram administradores não indígena, outros conformaram equipe de assessoria, outras ainda buscaram aprimorar-se nesta nova forma de gestão, todas esperando poder contar com o apoio prometido pela Funasa nesse campo.

Essa articulação implicou, principalmente para organizações não governamentais, entre as quais as organizações indígenas envolvidas, uma mudança

significativa de enfoque e relação com o estado. De uma atuação política voltada para a defesa dos direitos indígenas e o embate para garantir o bem-estar de sua população, passaram a centralizar boa parte de seus esforços na gestão dos convênios e na tentativa de superação dos enormes problemas e armadilhas que esse processo foi, aos poucos, provocando.

Constatou-se ainda o modo atropelado como tudo isto ocorreu, em função da urgência de dar início ao processo de implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, contudo ainda com regras pouco claras e normas que iam se modificando em função da necessidade ou dos interesses do governo ao decorrer de sua implantação.

De fato, não houve tempo para o devido amadurecimento em relação a proposta de estabelecimento de parceria através de convênio, tampouco para buscar alternativas. As instituições eram meio que colocadas na parede. Apresentava-se a proposta em reuniões informativas bastante superficiais a partir das quais iniciavam reuniões bilaterais em função de cada realidade, com o objetivo de ir mapeando a área de atuação e possibilidades de cada parceira em potencial e proporcionar, aos poucos a cobertura territorial da assistência através desse novo modelo.

As negociações em torno da assistência de saúde no âmbito do Distrito Sanitário Especial Yanomami e *Ye´kuana* resultou finalmente em parceria da FUNASA com sete instituições, a saber: URIHI (AM/RR), Diocese de RR(RR), MNTB (AM), MEVA (RR), MDM (RR), IDS (AM) e SECOYA (AM).

Para a equipe da Secoya, isto representou um enorme desafio no intuito de iniciar essa frente de trabalho de modo mais estruturado sem trazer prejuízo aos programas de educação escolar diferenciada e de desenvolvimento sustentável já desenvolvidos pela instituição, além das atividades pontuais realizadas no campo da saúde. Ao contrário, queria-se articular o trabalho de saúde com essas outras frentes de ação indigenista.

De fato, a implantação das ações se deu no iniciou do ano 2000 após a liberação dos primeiros recursos. De certa forma, isto ocorreu muito mais a partir da força de vontade e o desejo de cumprir essa missão de enorme responsabilidade de iniciar um processo de assistência de saúde em áreas muitas vezes de difícil acesso, grandes dificuldades logísticas e em contexto sociocultural complexo associado a uma situação de saúde desastrosa.

Os dois primeiros desafios a serem encarados de frente foram:

1. **Ampliar o conhecimento em relação à situação de saúde da população** para desenvolver estratégias coerentes de atenção básica à saúde. Não existiam informações sistematizadas a respeito da realidade epidemiológica do povo Yanomami, aliás nem de outros povos indígenas. Para tal, a Secoya realizou em 2001 um diagnóstico aprofundado da realidade de saúde em toda a sua área de atuação, verificando então os principais agravos, tais como: alta incidência de TB em algumas áreas; alta Incidência de Malária, alta incidência de Verminose e alta infestação de tungíase; baixa cobertura vacinal; alta incidência de doenças diarreicas e de Infecções Respiratórias Agudas -IRA e ausência de controle social e participação indígena no processo. A partir desse diagnóstico, a equipe da Secoya elaborou ainda em 2001 e colocou à disposição dos profissionais de saúde e dos AIS um Manual Terapêutico bilíngue, com os principais esquemas de tratamento para uso pelos profissionais de saúde Yanomami e não Yanomami.

2. **Montar toda uma estrutura de saúde que não existia antes**. Isto implicou em contratar profissionais de várias áreas de conhecimento, para cobrir os campos da saúde: em nível técnico, enfermagem, área médica, laboratorial, formação etc., administrativo: financeiro, contábil e recursos humanos; logística e atividades operacional. A Secoya definiu para tal critérios rigorosos no processo de identificação, seleção e contratação de profissionais além de sua preparação para a especificidade desse trabalho, em diversas áreas, entre outros em termos antropológicos. Fora então definido um código de ética voltado para orientar e monitorar o comportamento dos profissionais, cujos principais termos eram inseridos nos contratos de trabalho.

O trabalho foi enorme, mas proporcionou resultados interessantes ao modificar substancialmente a relação dos profissionais com os Yanomami, oferecendo mais segurança no trabalho desenvolvido e aumentando o tempo de permanência média dos profissionais em campo. Muitos deles se envolveram durante longos anos, vestindo literalmente a camisa desse desafio ao lado dos Yanomami.

Em relação à realidade de saúde, a situação era bastante complexa, uma vez que os Yanomami nunca falam de seus mortos, dificultando a compreensão do contexto histórico da população. Era, todavia, possível observar, com um pouco de atenção, que determinadas faixas etárias haviam sida seriamente comprometidas.

Tal situação apresentava-se de modo mais nítido, nas áreas de garimpo, de áreas de maior contato, influência ou conflitos mais diretos com a população regional.

Procurou-se então construir uma ação de saúde no sentido de respeitar a saúde tradicional.

Organizou-se uma dinâmica operacional que obedecesse aos aspectos geográficos e hidrográficos da região e desenvolvesse uma ação de saúde baseada em fatores epidemiológicos com base nas dinâmicas socioculturais Yanomami, principalmente respeitando as relações de alianças interclânicas e buscando compreender o “caminho das doenças”.

Uma frente de combate à malária foi implantada, com a sistematização de procedimentos que incorporavam o importante papel dos AIS e microscopistas, parceria com a Fundação de Vigilância Sanitária-FVS e a expertise do Dr. Oneron Pithan que estruturou uma sistemática de combate à malária incluindo busca ativas semanais, tratamento imediato, pesquisa entomológica e limpeza dos criadouros. Com isto, foi possível reduzir significativamente a taxa de malária, durante longos períodos.

No que tange a saúde indígena, reconheceu-se a importância dos aspectos cognitivos e espirituais envolvidos no xamanismo no processo de cura envolvendo o paciente, seus familiares, o *xapono* e lideranças e o pajé.

Considerou-se de fundamental importância fazer com que os profissionais das equipes multidisciplinares pudessem compreender o profundo significado do processo saúde/doença na visão Yanomami senão, pelo menos respeitar toda a dinâmica da vida Yanomami balizada pelo xamanismo.

Nesse processo de implantação do Subsistema é importante frisar que a Secoya, bem como inúmeras outras organizações da sociedade civil e organizações indígenas, tais como a Coiab, o Civaja, A UNI Tefé, a Cumpir, o CGTT, O CGTSM, o CIR, etc. aceitaram o desafio com o espírito de contribuir nessa fase de implantação do Subsistema no qual acreditaram. Além disso, as instituições parceiras confiaram nas garantias apresentadas pela equipe central da Funasa e do Ministério da saúde de que seria concedido todo o apoio técnico, político e administrativo necessário para o desenvolvimento das ações.

O processo de implantação e consolidação das estruturas e da organização dos serviços se estendeu praticamente de 2000 a 2002, em uma dinâmica na qual as conveniadas tinham certa autonomia para agilização dos processos de aquisição de insumos, combustível e medicamentos, além de poder contratar serviços

especializados, tais como horas voo, absolutamente indispensáveis para o atendimento de áreas remotas da terra Yanomami, entre outras.

A Terceira Conferência Nacional de Saúde Indígena realizada em 2001 reconheceu os avanços alcançados pelo Subsistema de saúde indígena, mas também já identificou graves distorções nos programas em execução, propondo mecanismos mais eficazes no sentido de assegurar de forma efetiva a autonomia e o controle social no âmbito dos distritos.

A partir de 2003, a relação dos gestores da Funasa com as conveniadas foi mudando. Baseada incialmente no diálogo, na identificação dos problemas e na busca conjunta de soluções, passou a ocorrer na forma de uma relação de poder centralizado na Funasa e de subserviência das organizações parceiras.

Em abril, 2003, sob a gestão do Dr. Ricardo Chagas, o diálogo com as instituições parceiras foi unilateralmente interrompido e os problemas de atraso do repasse de recursos passaram a ser recorrentes, gerando gravíssimos problemas na ponta, inclusive acarretando o aumento de problemas de saúde e mesmo óbitos, seja por falta de condições de garantir a permanência dos profissionais em campo, falta de medicamentos, de equipamentos ou de combustível para deslocar profissionais ou remover pacientes em situação emergencial de saúde.

No mesmo mês, um conjunto de organizações não governamentais parceiras da FUNASA encontraram-se em Manaus para fazer uma avaliação e um levantamento de problemas existentes na implantação da assistência à saúde indígena efetivamente diferenciada. Encaminharam um documento ao Ministro da Saúde, ao Presidente da FUNASA e ao Diretor do DESAI apontando para uma série de problemas referentes ao novo contexto político; a gestão e os seus aspectos críticos; as questões orçamentárias e trabalhistas; a participação das organizações não-governamentais e dos municípios no processo; ao sistema nacional de informações da saúde indígena (SIASI) e ao controle social. (Petição das organizações indígenas e entidades conveniadas com a FUNASA/Ministério da Saúde visando a melhoria da atenção básica à saúde dos povos indígenas através dos distritos sanitários especiais indígenas - Manaus, 04 de abril de 2003).

Em maio de 2003, em um seminário organizado pela Funasa em Brasília, as conveniadas foram surpreendidas diante da notícia de que precisariam se transformar em Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público" (OSCIPs), para poder manter a parceria com o governo na saúde indígena. Isso gerou um ambiente grotesco

no qual todos os representantes das instituições conveniadas participaram, em sua grande maioria indígenas, diante de um paredão de paletós dos altos escalões da Funasa e do Ministério da Saúde, encarregados de lhes impor as novas condicionantes para a gestão dos convênios.

As normas, as condutas que regiam a saúde indígena iam e vinham então ao sabor das políticas orquestradas pelos gestores da saúde indígena e da política nacional, mas sem solucionar a questão nevrálgica da contratação de recursos humanos. O controle e a fiscalização dos órgãos de controle do governo federal, principalmente o Tribunal de Contas da União-TCU e o Ministério Público Federal-MPF passou a ser mais intensa, revelando sérios problemas de gestão interna na FUNASA, desmandos e desvio de finalidade dos recursos, barganhas políticas ferrenhas em relação ao domínio e uso dos volumosos recursos voltados para a saúde indígena. Isto foi gerando pressões e o estabelecimento de maior controle sobre a gestão das instituições conveniadas, ora objetivando maior controle e alinhamento a indicadores “pobres” ou irreais, ora reduzindo a autonomia das conveniadas sobre a gestão dos recursos da saúde indígena com o aumento da burocracia e de formas de controle inadaptadas à realidade da saúde indígena.

A dinâmica de Distrito de saúde indígena tornou-se cada vez mais movida a apagar incêndios, com uma infraestrutura diminuta e os equipamentos obsoletos, a maioria adquirida no início desse processo em 1999/2000. Desde então, a tendência tem sido de uma assistência menos preventiva e cada vez mais distante dos preceitos idealmente assumidos na formulação do subsistema.

Outro documento foi elaborado pelas instituições conveniadas e indigenistas e encaminhado ao Secretário Executivo do Ministério da Saúde, reivindicando que o Ministério da Saúde assumisse integralmente e de forma definitiva a gestão da saúde indígena. Esse documento, por coincidência, chegou ao Ministério conjuntamente com um parecer da própria Procuradoria Jurídica da FUNASA (501/PGF/FUNASA/GAB/2003), que expressava a situação do órgão nos seguintes termos:

> (...) a FUNASA, em face do sucateamento do órgão, não dispõe de quadros suficientes para exercer a mínima ação de controle das atividades” (...) “caso a entidade privada paralise as atividades, a FUNASA não tem como contratar diretamente o pessoal e nem dispõe de estrutura logística para atender à população.” Essa situação engendrou o aumento das tensões com a diretoria do DESAI que tentou de diversas formas, imputar os problemas do órgão às instituições conveniadas (FUNASA, 200).

Em fevereiro 2004, foi então realizada a Primeira Oficina Integrada da Saúde Indígena, durante a qual a FUNASA e o Ministério da Saúde anunciaram e explicaram suas novas diretrizes para a saúde indígena, editadas anteriormente em duas Portarias de 20 de janeiro de 2004 (N° 69 e 70). As mudanças ocorreram a portas fechas contando apenas com a presença de técnicos do governo, sendo as instituições parceiras convidadas apenas para tomar conhecimento do novo modelo.

Esse acordão determinou então que a saúde indígena permanecesse exclusivamente sob a responsabilidade da Funasa, entre outros sobre as obras e reformas, aquisição de bens permanentes, medicamentos, combustível, e insumos, além do transporte de pacientes e equipes multidisciplinares, inclusive aéreo, além da gestão dos DSEI´s e das CASAI´s.

As justificativas para as mudanças propostas, segundo os gestores da saúde indígena, deviam-se à necessidade de o Estado assumir a responsabilidade da gestão e execução da atenção à saúde para os povos indígenas, devendo o papel das organizações conveniadas ser "complementar". No entanto, essa "complementaridade" não tinha qualquer definição na legislação vigente e o principal objetivo dos convênios passou a ser de contornar o desafio da contratação de profissionais para responder a uma política pública de responsabilidade do estado.

Isto caracterizava claramente uma "triangulação", como bem observado pela equipe da Urihi, violando a legislação que rege a gestão de recursos humanos pelo governo federal. A própria procuradoria da Funasa e o Ministério Público de Trabalho tinham esta visão, causando inclusive problemas em diversos momentos da gestão dos convênios (URIHI, 2003.).

A partir de 2005, houve uma explosão de protestos de povos indígenas em todo o Brasil, revelando situações de abandono e descaso no atendimento das populações indígenas. Greves se sucederam nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI´s) interrompendo o atendimento às populações e permitindo que doenças antes controladas retornassem com força de epidemia. A desnutrição infantil atingia um número assustador de crianças.

No começo de 2006, a dificuldade da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) em gerir o sistema de saúde indígena chamou a atenção do Ministério Público Federal-MPF que criou um Grupo de Trabalho para investigar problemas com os convênios firmados com as organizações responsáveis pela realização do atendimento local e averiguar também a excessiva burocracia da Funasa – que estaria

por trás dos recorrentes atrasos nos repasses de recursos e deixaria as aldeias sem médicos ou medicamentos.

Em 2008, os problemas no âmbito da gestão do Distrito Sanitário Especial Yanomami e Ye´kuana em parceria com a Fundação Universidade de Brasília passaram a aumentar de tal forma que a assistência se tornou mais precarizada ainda, e fortes indícios detectavam situações de corrupção, levando a extinção do convênio com a FUB.

Os Yanomami passaram alguns meses praticamente sem assistência em boa parte do seu território até que novo edital fosse lançado para assumir, desta vez, a assistência de toda a população do território Yanomami. A Secoya foi consultada sobre esta possibilidade e os Yanomami tanto no âmbito do Condisi quanto da Hutukara solicitaram o apoio da instituição.

Após longos debates internos e com os próprios Yanomami que insistiam nessa colaboração, a Secoya apresentou então algumas condições entendidas como fundamentais no sentido de proporcionar uma saúde de qualidade para o povo Yanomami com quase 16 mil pessoas, mais de 220 aldeias espalhadas em 02 estados e 6 municípios, exigindo uma organização dos serviços de grande complexidade.

A Secoya queria garantias e fidelidade no repasse de recursos, condição fundamental para promover assistência; almejava por um processo de contratação de profissionais idôneos e sem interferências de indicações políticas; a possibilidade de estruturar um centro de formação para qualificar os profissionais e os próprios Yanomami (agentes de saúde, conselheiros, agentes de saneamento, interpretes, etc.) e ainda a realização de um levantamento epidemiológico em toda a área no início dos trabalhos no intuito de compreender a dimensão, a especificidade dos agravos, o fluxo das doenças, e principalmente para poder ouvir os próprios Yanomami em relação a sua visão da saúde, dos problemas existentes e de suas necessidades nesse campo.

As negociações foram concluídas com a aceitação da FUNASA, dessas exigências, comprometendo-se a fornecer um apoio irrestrito à Secoya, principalmente na fase de implementação das ações diante do pouco conhecimento que possuía da realidade Yanomami de Roraima.

No entanto, uma vez o Convênio firmado, em poucas semanas a realidade revelou ser outra e a Secoya precisou organizar a assistência e os serviços de saúde sem as mínimas condições, tanto em campo, quanto na sede cedida pela FUNASA.

Nem computador foram disponibilizados de imediato para organizar os trabalhos, e toda a estrutura então disponibilizada para a Fundação Universidade de Brasília não fora repassada sob pretexto de todos os equipamentos serem de sua propriedade.

Os equipamentos existentes em campo encontravam-se complemente “sucateados” e insuficientes, além de não oferecer condições adequadas de trabalho e de segurança. Faltaram equipamentos de saúde, meios de transporte, de comunicação, estrutura adequada para os profissionais, sujeitos ainda à precariedade do transporte aéreo até seus locais de trabalho nas aldeias, sendo registrados alguns acidentes sérios que os abalaram.

Após o terceiro mês de convênio, a Secoya sofreu seguidos atrasos no repasse dos recursos, não conseguindo honrar no tempo devido os compromissos com seus funcionários e fornecedores. A situação levou a Secoya a solicitar intervenção do Ministério Público Federal em função da falta total de condições de trabalho, implicando na paralisação da assistência na área Yanomami.

Os atrasos geraram insatisfação dos funcionários que apresentaram diversas queixas trabalhistas, e uma Ação Civil Pública por parte do Ministério do Trabalho foi imputada contra a Secoya/FUNASA, em função do prejuízo acarretado com o repetido atraso no repasse dos recursos pela FUNASA.

É preciso ainda referir-se ao boicote por parte da Coordenação Regional de Roraima, mancomunada com segmentos das esferas políticas de Roraima e o próprio senador Romero Jucá que já ventilavam outros planos para a gestão desse convênio.

Diante de um quadro em profunda deterioração, de condições que inviabilizavam o trabalho tal como havia sido pactuado, além de diversas denúncias de corrupção no âmbito da Funasa, a Secoya deixou de renovar o convênio em 2009. Resultando desse quadro de recorrentes atrasos de repasse de verbas pela Funasa, a mesma foi penalizada por mais de 50 processos trabalhistas, sem que a FUNASA assumisse nem subsidiariamente essa corresponsabilidade. O Ministério Público Federal do Trabalho ensaiou ainda multar a Secoya em um milhão de reais pelo atraso no pagamento da folha. Uma vez devidamente informada, deu-se conta rapidamente do absurdo e da origem do problema retirando a ação em curso e multa.

A Secoya sofreu perseguição política durante vários anos. Recebeu inúmeras notificações da FUNASA para as quais tinha prazo de 10 dias para justificar a utilização dos recursos de determinado convênio, e comparando-os com as metas então preconizadas. A dinâmica era a seguinte: receberam tantos recursos para

cumprir tais e tais metas, como alcançaram, por exemplo, 70 % de determinada meta, necessitam devolver aos cofres da União 30 % dos recursos investidos.

Felizmente, a equipe administrativa da Secoya dispunha de toda a documentação necessária para apresentar sólidas justificativas e demonstrar a enorme incoerência desse procedimento. Inclusive, cujos posicionamentos foram respaldados pela própria procuradoria Jurídica da Funasa.

Outras instituições conveniadas que embarcaram nessa odisseia foram também duramente perseguidas, politicamente, juridicamente e fiscalmente. Ficava claro o objetivo de fazer recair sobre as conveniadas os problemas de gestão e as irresponsabilidades da Funasa.

De 2009 até hoje, a dinâmica da relação com as grandes conveniadas restringiu-se então ao processo de contratação de profissionais, enquanto a assistência passou a ser de responsabilidade exclusive da Funasa e, depois, da SESAI. Interessante denotar que essa nova transição ocorreu de forma brutal, sem haver, por parte dos gestores, sequer qualquer interesse em entender de a forma de atuação das conveniadas, quais eram os problemas ou a estratégias de saúde.

Em 2013, no Brasil, morreram 920 crianças indígenas de 0 a 5 anos. Isso significa que, em média, morreram 03 crianças indígenas por dia no Brasil em 2013. Muitas delas devido ao caos instalado pelo modelo de atenção à saúde indígena, o modelo da terceirização.

Em julho 2013, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB reiterou seu posicionamento, defendida pela bancada indígena da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), durante a 20ª reunião ordinária realizada em Sobradinho, Brasília-DF, “Reafirmamos nosso posicionamento de não discutir a regulamentação da Convenção 169 da OIT enquanto o governo federal não revogar definitivamente a Portaria 303 da AGU – que atenta contra a referida convenção - e conclamamos as organizações não-governamentais, movimentos sociais e toda a sociedade civil que nos apoiem nessa decisão”.

Em 2014, após a BBC Brasil revelar importante taxa de mortalidade infantil de crianças indígenas em todo o país, o chefe do órgão federal responsável pela saúde dos índios cobrou maior empenho de outras áreas de governo para enfrentar o problema. Em fevereiro, um levantamento da SESAI obtido pela BBC Brasil com base na Lei de Acesso à Informação revelou que, desde 2008, 55% de todas mortes no

país por desnutrição infantil ocorreram entre indígenas, embora oficialmente eles sejam 0,4% da população.

As comparações então realizadas entre os padrões de morte dos índios e dos demais brasileiros revelam grandes discrepâncias. Enquanto entre os índios 40% das mortes ocorrem entre crianças com até quatro anos, na população geral esse índice é de 4,5%, ou seja, quase dez vezes menor.

Enquanto a taxa média de mortalidade infantil do Brasil ficou abaixo de 20 crianças mortas por mil nascidas vivas, entre os povos indígenas essa média foi de 50 mortes. Em alguns Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIS) esse índice foi ainda maior. A título de exemplo, pode-se citar: no DSEI Yanomami a taxa foi de 172 crianças mortas a cada mil, no DSEI Vale do Javari foi 138, no DSEI Xavante foi 108, no DSEI Amapá e Norte do Pará foi de 74,9 e no DSEI Altamira-PA foi de 68,5 crianças mortas a cada mil nascidas vivas.

Em 2017, apenas três entidades conveniadas respondiam pela saúde indígena, a saber: A Missão Caiuá, com 64% dos atendimentos em saúde indígena, e as entidades IMIP e a SPDM. A Caiuá assumiu mais de 9 mil funcionários espalhados por 19 distritos sanitários, atuando do Acre ao Rio Grande do Sul – com destaque para Roraima e Mato Grosso do Sul. A ONG passou a cobrir uma população indígena estimada em 510 mil pessoas e é responsável por toda a contratação de profissionais de saúde especializados e pela gestão dos contratos. A SESAI fornece a estrutura e os suprimentos necessários.

Em 2017 ainda, o médico Paulo Daniel, reconhecia que a maior dificuldade para a viabilização do Subsistema se referia à forma de contratação dos Recursos Humanos para o desenvolvimento das ações de assistência à saúde nas comunidades, ocorrendo através de convênios com apenas 03 entidades, negando o caráter EXCEPCIONAL conferido temporariamente para este tipo de parceria, sendo inclusive objeto de um Termo de Conciliação Judicial (TCJ) assinado há vários anos que obriga o governo federal a adotar uma nova forma de contratação para a prestação deste serviço (DANIEL, 2017).

Os povos indígenas do Brasil, reunidos na 14° plenária do Acampamento Terra Livre, na esplanada dos Ministérios em Brasília, em abril 2017, acolheram e aprovaram o relatório final de 33 Conselhos Distritais de Saúde Indígena, apresentado ao Grupo de Trabalho, instituído pela Portaria GM n° 2.445/2016, para discutir entre outras questões a política de contratação de recursos humanos para o subsistema de

atenção à saúde dos povos indígenas. Além disso, pleitearam a realização de estudos para ampliar o número de DSEI`S no sentido atender as necessidades dos povos indígenas do Rio grande do Sul, Piauí e baixo Tapajós no Pará. Afirmam ainda que, sem participação, não há solução e questionaram os motivos pelos quais a SESAI não consegue transformar seu orçamento de R$ 1,6 bilhão em melhorias concretas na ponta.

Confirmaram também que o cenário de retirada de direitos que os povos indígenas vivem, especialmente nos últimos anos, encontra na precarização da saúde uma de suas faces mais duras. Exigiram a contratação de mais agentes indígenas de saúde, a ampliação dos cursos de capacitação, mais medicamentos, melhoria da rede de alta complexidade, mais atendimentos em saúde mental e na atenção básica, controle social fortalecido, melhoria de estrutura nos polos-base, integração com a medicina tradicional indígena e o respeito às demandas apresentadas para além da mera formalidade

Além disso, apresentaram sua visão de Distrito com a devida autonomia, com ampla e efetiva participação dos usuários, e um Conselho com força de deliberação, inclusive quanto às definições dos programas de trabalho e das dotações orçamentárias.

No caso Yanomami, a realidade observada reflete um Distrito desgastado, fragilizado, e sem perspectiva para reatar as relações, para inspirar credibilidade, estimular uma ação respeitadora do índio Yanomami, com a sua saúde tradicional, seus métodos de cura, inclusive espiritual.

O trabalho desenvolvido pela FUNASA e depois assumido pela SESAI proporciona até hoje uma saúde curativa e emergencial de baixa qualidade, considerando o volume de recursos engajados e o número de profissionais contratados em cada distrito. É patente que nunca houvera, na história dos povos indígenas, uma presença tão importante e mais ou menos contínua de profissionais em terras indígenas. Isto, por si só, representaria a possibilidade de melhoria de alguns indicadores de saúde, mas não ocorre principalmente em função da falta de cuidados normalmente voltados para a atenção básica e atividades preventivas, tais como doenças diarreicas, doenças de pele, verminose, infecções respiratórias etc.

2.9 Análise crítica da implantação dos DSEI´s e suas consequências

O *leitmotiv* da política de saúde indígena é de promover serviços voltados para os cuidados e o bem-estar da população, através de uma assistência preventiva na ponta. Os desvios da política de saúde apresentados acima, tem por consequências graves distorções na organização dos serviços de saúde, a redução significativa da qualidade dos serviços dispensados à população Yanomami, tendo como resultado uma assistência precarizada.

A partir de agora, apresentar-se-á uma abordagem crítica da implementação da política de saúde indígena, analisando mais atentamente os impactos da gestão da saúde indígena no âmbito do Distrito Sanitário Especial Yanomami e Ye´kuana-DSY. A observação e o convívio mais diretos em campo oferecem informações reveladoras dos problemas existentes na execução dos programas de saúde, na relação com pacientes, e nas contradições existentes no processo de gestão.

Serão demonstrados, através de exemplos e situações emblemáticas, como isto ocorre na realidade quotidiana da saúde indígena, envolvendo as equipes multidisciplinares, as estruturas da saúde indígena, o processo de remoção para atenção de média e alta complexidade, ou ainda em relação às instâncias de controle social, entre outros.

2.9.1 A equipe multidisciplinar: presença que requer preparação específica

Inicialmente é preciso entender que os membros da equipe multidisciplinar, a exemplo de qualquer outro *napë*, precisam ter o mínimo de entendimento em relação à questão indígena e de seu papel na ponta, juntamente à população atendida.

A primeira reflexão faz-se necessária no tocante a como tem ocorrido o processo de contratação dos profissionais. As necessidades de suprir em recursos humanos todo o sistema da assistência, envolvendo as equipes multidisciplinares de saúde, as equipes de infraestrutura, os guardas de endemias, os profissionais encarregados da logística, os colaboradores indígenas, requer exigências no processo de contratação que vão bem além dos procedimentos administrativos e contratuais.

Em nível do DSEI-Y, a partir do momento que a Funasa assumiu a gestão, não houve um trabalho voltado para a sensibilização ou capacitação específica no campo indigenista ou antropológico. Tem sido comum os profissionais serem contratados a laço e jogados na área de um dia para o outro, assumindo por conta própria a descoberta desse novo meio em que devem passar períodos de 30 dias.

Isto condiciona a boa ação do profissional ao seu grau de maturidade e experiência tanto profissional quanto pessoal para lidar com a população e cumprir seu trabalho.

Nesse sentido, as possibilidades de problemas, incompreensões, incompatibilidade da pessoa com esse novo universo cultural são efetivas, e as reações observadas em campo caracterizam essa realidade na qual é possível deparar-se com todo tipo de situações. Vê-se profissionais extremamente dedicados, que de tudo fazem para cumprir o seu trabalho de modo qualificado, como também vê-se profissionais que assumem posturas aética, realizam procedimentos inadequados ou simplesmente não conseguem interagir devidamente com a população do *xapono* onde estão alocados.

Essa situação é complexa e requer todo o cuidado necessário. É fato que os profissionais são, muitas vezes, despreparados para enfrentar outra realidade sociocultural e para atuar em condições muitas vezes extremas. Já foi possível presenciar escabrosas situações, de profissionais que se escondem no posto sem sair, não interagem com a população, provocam enormes interferências na vida da população, agem de modo inconsequente a exemplo de enterrar vacinas para não ter que se deslocar até o *xapono* vizinho para realizar a vacinação, como aconteceu anos atrás; ou de elementos de baixa índole que foram demitidos por tentativas de manter relações com mulheres Yanomami; ou por ir atrás de garimpo.

Da mesma forma, há profissionais capazes de tudo para salvar vida, atender da melhor forma possível a população e cumprir decentemente a sua função. Muitas vezes, estes vão adquirindo maior sensibilidade e conhecimento através da práxis e muito em função dos valores pessoais e profissionais edificados em sua trajetória de vida.

Outro elemento parece essencial nesta análise. A quase totalidade dos profissionais de saúde são oriundos de formações voltadas para atuação em ambiente hospitalar, que reproduzem no *xapono* ou no posto, procedimentos curativos invasivos e assistenciais inadaptados à realidade Yanomami.

Representam exceções os profissionais formados e experimentados no campo da saúde pública. Nesse sentido, a tendência não está voltada para a prevenção nem para a educação em saúde, mas para procedimento que normalmente seriam dispensados em ambiente de trabalho voltados para média e alta complexidade.

Não se pode esquecer, que nesse contexto Yanomami, quando um profissional de saúde tende a reproduzir os valores da sua sociedade e as qualificações profissionais para as quais foi formado, se não houver uma orientação e acompanhamento em serviço, é muito provável que o mesmo, sem perceber, reproduzirá os procedimentos terapêuticos que foram adquiridos na sua formação profissional como também a carga de preconceitos ou de valores inculcados a respeito da realidade indígena carregados consigo inconscientemente.

Os resultados da presença desqualificada de profissionais nos *xapono* preocupam também pela ingerência na vida do grupo e pelas rápidas mudanças provocadas no dia a dia dos Yanomami. São bastante comuns, segundo os próprios Yanomami, situações de profundo desrespeito à dinâmica cultural e ao jeito de ser e de viver Yanomami.

Atualmente, o DSEI-Y contrata alguns profissionais indígenas da calha do rio Negro, por possuírem maior facilidade de ambientação ao meio e a compreensão dos códigos regionais de representação. Contudo, não significa, obrigatoriamente, maior preparação para o trato com a população Yanomami, inclusive em função da carga de preconceitos historicamente e regionalmente existentes em relação a este povo.

Outra questão é que o profissional na ponta carrega sem perceber a responsabilidade de representação da sociedade da qual emana, possuindo de modo inconteste determinado poder sobre o grupo, podendo influenciar positivamente ou negativamente em função da sua índole e valores tanto pessoais quanto profissionais.

Essa reflexão é importante uma vez que a postura e a qualidade de relações estabelecidas com a população Yanomami pode fazer a diferença entre salvar ou matar uma vida, assumir uma postura profissional adequada ou fazer de conta, respeitar ou violentar a cultura desse povo.

O mesmo ocorre em nível de gestão. O cargo de Chefe do Distrito é antes de tudo de alçada política no sentido de atender os interesses políticos e financeiros de determinado grupo de poder, independentemente das qualificações do gestor no campo da saúde ou de seus conhecimentos da questão indígena. Isto tem causado

grandes transtornos na organização dos serviços de saúde bem como bem na qualidade da assistência.

2.9.2 O Controle Social: A voz que não garante o direito

O Controle Social estabelece, em seus princípios, elementos que deveriam torná-lo um instrumento democrático de participação cidadã, o que representaria uma ferramenta interessante para os usuários expressarem sua opinião e incidirem de algum modo sobre a condução do distrito e mesmo do subsistema de saúde indígena, através das diversas instâncias de representação.

Contudo, a prática tem revelado sérios desvios desse pressuposto democrático e extremamente útil pensando-se na especificidade da realidade em que a assistência é promovida. Tais espaços representam efetivo potencial de escuta, de compreensão dos problemas, de avaliação do grau de satisfação da população e de correção dos problemas apontados.

Infelizmente, o Controle Social passou rapidamente a representar o palco de mera legitimação da política governamental e das orientações de uma gestão centralizada. As reuniões de Conselhos Locais praticamente deixaram de existir. As reuniões de Conselho Distrital foram sendo realizadas sem a vontade política de discutir com os representantes dos usuários os problemas de saúde ou a gestão. Estas foram se tornando cada vez mais superficiais, apresentando, ao sabor dos interesses do momento, alguns dados técnicos incompreensíveis para os Conselheiros Yanomami (figura 29).

Figura 29 Reunião do Conselho Distrital de Saúde Yanomami

Fonte: SECOYA, (2004)

As reclamações indígenas não têm recebido respostas e o descontentamento e mesmo a frustração passaram a ser a tônica resultante dessas reuniões. As discussões em torno do Plano de saúde e da discussão orçamentária nunca ocorrem de modo a garantir plena compreensão por parte dos Conselheiros, dos embates em jogo.

As poucas manifestações assumidas pelas organizações Yanomami giravam em torno de troca de chefia de distrito ou de briga para a postulação de funcionários indígenas, ou ainda para a resolução de questões pontuais ou até pessoais.

Essa realidade deixa no ar grande confusão no entendimento de quem controla quem. Os usuários não dispõem de condições efetivas de controle sobre o sistema de saúde, nem a sua participação é tida como fundamental no processo decisório. Tem sido comum o Presidente do Conselho e os Conselheiros corroborem as decisões e os interesses do Distrito.

Essa dinâmica viciada requereria de fato um aprofundamento no sentido de compreender melhor como se processam as relações de poder entre representantes Yanomami e representantes dos órgãos responsáveis nestas instâncias. A realidade observada revela falta efetiva de respeito para com os processos de seleção e

preparação dos conselheiros para a função que devem assumir na qualidade de representantes de seu povo nessas esferas.

Em diversas ocasiões, na qualidade de Conselheiro representante da Secoya, o autor pode observar graves manipulações dos gestores no intuito de garantir a aprovação das mudanças almejadas pelo governo. Pode-se citar a tentativa de criação de um novo modelo de gestão da saúde indígena em 2014 através do Instituto Nacional de Saúde Indígena (INSI) ou as repetidas investidas relativas a municipalização da saúde indígena, reiterada no tocante a recente publicação do Decreto 9.795, em maio 2019, pelo governo Bolsonaro, que extingue o caráter democrático e participativa da saúde indígena e volta à tona com a proposta de municipalização.

Mais recentemente, ocorreu a extinção de conselhos representativos novamente por parte do presidente Jair Bolsonaro (PSL) através do Decreto 9.759 que acaba oficialmente com todos os colegiados ligados à administração pública federal, criados via decreto ou por atos infralegais. A medida abrange conselhos, comitês, comissões, grupos, juntas, fóruns, entre outros. Com isso, atingiu o Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais de Saúde Indígena (FPCondisi), instância que permite uma articulação entre os representantes do segmento.

Todas estas situações atingem o direito de consulta prévia, esclarecida e consciente determinada pela OIT e do qual o Brasil é signatário. Para exemplificar optei por apresentar o cenário e ambiente de uma reunião de pactuação entre gestores da Funasa-SESAI e representantes de conveniadas.

Reunião de pactuação: ausência da saúde indígena

Com base em anotações pessoais, o autor desta dissertação não poderia deixar de trazer à tona a experiência ao longo de dez anos de acompanhamento às reuniões de pactuação anuais para definir os termos dos convênios e os processos que definiam contratualmente as parcerias. O conteúdo dos convênios era negociado na ocasião de encontros de pactuação realizados normalmente em Brasília e a portas fechadas.

Contudo, segundo um Termo de Ajustamento de Conduta- TAC firmado pelo próprio DESAI junto ao Ministério Público Federal, estas deveriam ocorrer nas sedes

dos Distritos, no intuito de garantir maior participação dos usuários no processo e mais transparência nos processos de decisão e isonomia. O que aconteceu uma única vez.

Relevava de um exercício um tanto estranho, uma vez que, na qualidade de representante de entidade conveniada, seja indígena ou não você se deparava com todo um ritual que está situado a anos luz da difícil realidade dos povos indígenas.

De fato, os planos de trabalho minuciosamente preparados a partir da realidade de saúde, não eram sequer analisados. Não se falava em saúde, em doenças, em realidade epidemiológica, em indicador de saúde ou em estratégias de prevenção, mas a discussão estava pautada apenas em pressupostos financeiros. Os técnicos da Funasa eram orientados no sentido de reduzir ao máximo o custeio das propostas de trabalho e seus orçamentos correlatos sem quaisquer conhecimentos da realidade do campo.

O ambiente era ofuscante, os ritos pesados, os discursos dúbios e profundamente incoerentes se pensados em termos de gestão da saúde indígena. Em função da maior capacidade de argumentação dos responsáveis das conveniadas em defender suas propostas de trabalho, os negociadores eram substituídos por outros, de cargo mais elevado na hierarquia da FUNASA. Intentava-se a todo custo convencer os representantes das instituições conveniadas em aceitar os pressupostos financeiros já previamente estabelecidos.

O processo não passava de um jogo de cartas marcadas, nas alcovas da burocracia estatal, onde as grandes instituições conveniadas, apadrinhados politicamente, levavam vantagem tendo as suas reivindicações financeiras atendidas, afetando o trabalho e a assistência em outras regiões.

É fácil, diante desse panorama, imaginar o sentimento, a impotência dos representantes indígenas que nunca foram preparados para acompanhar atividades dessa natureza, denotando novamente total falta de respeito pela Convenção 169 da OIT e irresponsabilidade do governo brasileiro em ludibriar os representantes indígenas das organizações conveniadas no contexto de uma política nada solidária e muito menos parceira.

2.9.3 Gestão centralizada: alto custo operacional com baixo rendimento

Uma vez que a Funasa e depois a SESAI assumiram a gestão do Distrito, toda a dinâmica da assistência passou a ser centralizada a partir da sede em Boa

Vista. Longe da dinâmica fluvial e a viabilidade da assistência na área Yanomami do Amazonas tendo como referência Manaus ou os municípios circunvizinhos, tudo sai e volta para Boa Vista: profissionais, insumos, combustível, equipes multidisciplinares, equipes de infraestrutura, organização da logística. A capital de Roraima é também o ponto de chegada e de partida para todo o processo de referenciamento dos pacientes.

Não houve, à época, qualquer interesse ou responsabilidade social e política no sentido de buscar compreender a dinâmica assistencial implementada pelas instituições parceiras no Amazonas a partir de longa experiência e convívio com a realidade etnocultural e linguística do povo Yanomami. Tais trajetórias e o calejo da experiência indigenista permitiram, progressivamente, desenhar uma dinâmica assistencial assentada em coerência operacional e adaptada a realidade fluvial do território Yanomami do Amazonas. Isto significava ainda uma redução substancial do custeio da assistência, realidade aprimorada com a uma dinâmica voltada para o desenvolvimento de ações consorciadas ou ainda através da manutenção preventiva de estruturas e equipamento que permitiam baratear procedimentos e aumentar a capacidade de ação.

Com isto, o DSY perdeu a oportunidade de melhor percepção das dinâmicas epidemiológicas específicas da realidade Yanomami requerendo amplo e franco diálogo com o contexto social, humano, cultural e geográfico onde se inscreve. Conhecendo as veredas dos Yanomami, pode-se conhecer os caminhos das doenças. Conhecendo as relações de alianças ou inimizade dos Yanomami, é possível definir estratégias epidemiológicas mais adaptadas.

A opção por este modelo de gestão centralizada passou a gerar rapidamente enormes incoerências na assistência com dinâmicas logísticas incompatíveis com a realidade. Aumentaram de forma astronômica as horas voos com o transporte de profissionais, medicamentos, insumos de toda espécie. Até mesmo a comida consumida pelos pacientes Yanomami de Santa Isabel ou Barcelos, são transportados de avião desde Boa Vista, gastando 3 horas e meia para realizar o transporte. Deve ser, sem qualquer sombra de dúvida, o quilo de frango, de arroz, de farinha ou de leite mais caro do mundo.

O recente posto construído no *Xamakorona*, último *xapono* localizado na cabeceira do rio Marauiá, próximo à fronteira com a Venezuela é mais um exemplo disso. Todos os materiais de construção (187 telhas de Brasilit, cimento, pregos,

parafusos, ferramentas, caixa d´água, material hidráulico e elétrico, rancho, etc.) foram adquiridos em Boa Vista e transportados de avião até a Missão Marauiá e depois via fluvial, dando uma ideia do custo operacional dessa obra quando há possibilidade de operacionalizar tais ações a um custo pelo menos 10 vezes menor via fluvial, desde Manaus.

Outros interesses passaram a falar mais altos a saúde da população Yanomami. Os contratos milionários para concessão das empresas aéreas viabilizam a logística de Boa Vista para toda a área Yanomami; para aquisição de medicamentos ou ainda para o combustível, sinônimo de ouro nessa região do país.

Isto tudo onerou a esmo o custo da assistência com mirabolante aumento orçamentário, ano após ano, em uma dinâmica inflacionada e das mais incoerentes, simplesmente por não se ater a alguns princípios básicos da logística ou da gestão salutar de saúde pública.

Contraditoriamente, à medida que o orçamento ia subindo, a prestação de serviços ia piorando. As estruturas instaladas tornaram-se rapidamente em péssimas condições, por falta de manutenção chegando, em situações frequentes, a se tornarem obsoletas. Os equipamentos tornaram-se desgastados, levados para conserto para Boa Vista e raras vezes voltando para a suas áreas de origem.

2.9.4 Referência e contra referência: Lógica nem tão lógica

Dentro da política de Atenção à saúde dos povos indígenas (PNASPI) definida pela Portaria nº 254/2002-MS, que integra as Casas de Saúde do Índio – CASAI no âmbito dos DSEI´s, as CASAI´s de Manaus e Boa Vista atendem a maioria dos pacientes referenciados do território Yanomami.

O Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami e Yekuana, o primeiro a ser implantado no Brasil, está organizado em 37 polos-base e 18 subpolos, cada um desses é constituído de uma equipe de saúde.

Na ponta, são principalmente os técnicos de enfermagem os responsáveis em assegurar a atenção básica a população, com acompanhamento radiofônico por parte de enfermeiros, e mais raramente médicos. Diversos fatores coadunam para o aumento das remoções de pacientes para as CASAI´s. A precariedade das instalações de saúde em campo; a falta de preparação, supervisão e acompanhamento em serviço dos profissionais de ponta; a insegurança quanto aos procedimentos de saúde; a falta de um trabalho voltado para o cuidado, a prevenção

e a educação em saúde; a não valorização dos AIS e microscopistas Yanomami; a carência da formação em serviço, permitindo reciclagens e adequação profissionais à condutas e orientações devidas.

A remoção dos pacientes Yanomami é de responsabilidade do DSEI Yanomami. Estes são transferidos majoritariamente para a CASAI de Boa Vista, e em proporção menor, para a CASAI de Manaus, por meio do setor de logística responsável pelo fluxo aéreo e terrestre de entrada e saída de pacientes.

Ao serem admitidos na CASAI, os Yanomami não estão restritos somente às rotinas administrativas e terapêuticas prescritas a cada paciente, mas às relações internas com outros grupos, que fora deste espaço não se encontram: muitos são inimigos e vivem em conflitos intergrupais, um exemplo são os Yanomami do Surucucu e Waputha, estes vivem em permanente conflito e na CASAI são obrigados a dividirem o mesmo espaço.

Os Yanomami do Amazonas sempre reivindicaram nas reuniões do Conselho Distrital de Saúde Yanomami Yekuana a necessidade de haver uma enfermaria somente para eles na CASAI, pois acreditam que sempre estão sendo ameaçados de ser envenenados, como relatado a seguir:

> "Eles não gostam, sabe eu vou explicar para senhora, os Yanomami daqui de Roraima eles envenenam mesmo, agora nós não, aonde que nós ia pegar esse veneno? Agora atrás de Boa Vista tem muitos, tem muitos. Eles fizeram muito feio comigo também, eles roubaram minha filha, esse pessoal da Roraima que roubaram, roubaram lá do piaçabal lá do rio Preto, eu escutei que é o pessoal do Haximu, roubaram quando eu tava trabalhando no piaçabal no mato....." (V. homem da etnia Yanomami de 55 anos. ENTREVISTA CONCEDIDA EM 24/02 2013 NA CASAI/RR).

A maioria absoluta dos pacientes Yanomami do Amazonas não gostam de ser referenciados para a CASAI de Boa Vista. Este posicionamento é recorrente e sustentado pelos seguintes argumentos:

1. Os Yanomami têm muito medo de viajar de avião. De Santa Isabel a Boa Vista, são 3 horas e meia de voo;
2. A dificuldade de comunicação com os familiares, situação mais fácil a partir de Manaus, considerando que a equipe da Secoya também tem auxiliado nessa relação e repasse de informações para os familiares;
3. Existem históricos de conflitos de diversas naturezas e medos recíprocos entre os Yanomami de Roraima e do Amazonas. Isto faz com que haja desconfiança e preocupação constante dos pacientes do Amazonas quando se encontram na

CASAI de Boa Vista. A este respeito vale recordar que a identidade de um Yanomami ultrapassa a realidade do seu corpo físico, podendo sua saliva, brejeiras, rastro, sangue, etc. serem utilizados para os atingir através de feitiços lançados por *hekura* mesmo distantes.

Esta situação foi motivo de discussão no âmbito do Condisi, por ocasião da XI Reunião do Conselho Distrital de Saúde Indígena Yanomami e *Yekuana*, quando o conselheiro Raul Luiz Rocha Ye'kuana, representante de Auaris, enfatizou que na CASAI não há alojamento pertinente ao seu grupo étnico (ATA DA XI REUNIÃO DO CONDISI, 2009).

Entre os Yanomami é comum haver alguém emprestar sua voz para outro falar em seu nome, são pacientes, que, por algum motivo preferem ficar em seu leito como relata um usuário da CASAI "tem pacientes que ficam em barracas e que nunca vem aqui, fica só fazendo fogo, comendo e dormindo e pede para que a gente venha aqui no serviço social".

Ocorrem a partir dessa dinâmica sociocultural diversos acontecimentos tais como furtos, uso de aparelhos celulares de outros pacientes, sessões de troca ou de comércio deixando no ar possíveis tensões na dinâmica estabelecida entre pacientes e acompanhantes.

O número crescente de pacientes aumenta a dificuldade de uma gestão capaz de monitorar possíveis desvios. Nos últimos anos, segundo relatos de pacientes do Amazonas, ocorreram sérios problemas de alcoolismo e mesmo de abuso sexual de paciente ou acompanhantes mulheres, inclusive por parte de AIS e interpretes Yanomami. Medidas foram devidamente tomadas para reprimir tais práticas.

Outro fator importante e de certa forma traumatizante deve-se em função da enorme demora do atendimento a partir do momento em que o paciente passa a ser atendido pela rede do SUS. Isto implica em adentrar em um túnel sem fim de procedimento burocrático, de consultas, de espera, sem haver plena compreensão do que ocorre na realidade. Por outro lado, ainda há muita carência no sentido de informar paciente e acompanhantes da situação de saúde, dos tratamentos aplicados.

Tudo isto ocorrendo sem qualquer proximidade com a dinâmica de cura como ocorre no *xapono*, ou de envolvimento da coletividade em relação aos cuidados e o bem-estar do paciente. O fator psicológico do acolhimento pelo grupo familiar é

totalmente ausente, provocando profunda tristeza, sentimento de solidão ou abandono.

A ociosidade decorrente do processo de cura representa para o paciente e o seu acompanhante uma verdadeira tortura, longe dos entes queridos e a mercê de *napë* que não conhecem e ficam rodopiando feito malucos o dia todo sem sequer tomar um tempo para saber como estão.

O alcoolismo tem sido um subterfúgio a toda esta situação extremamente desconfortável e de total dependência, situação merecedora de um estudo e a aplicação de medidas capazes de abordar os aspectos voltados para a interculturalidade.

Os Yanomami vivem em comunidades politicamente autônomas, algumas delas mantêm contado muito esporádico com o mundo dos *napë*, como aquelas cujo acesso é realizado somente por meio de helicóptero. Os Yanomami costumam ter contato mais intenso com os seus grupos aliados somente em ocasiões especiais como nas festas fúnebres, em rituais de troca ou interesses de novas alianças através de casamentos.

Na vinda para CASAI, eles precisam aprender a conviver com as adversidades de sua realidade e a burocracia organizacional de uma instituição governamental de saúde. Como internos na instituição devem obediência aos padrões da sociedade nacional, como usar vestimentas e conviver com o mundo de normas e regras estabelecidas pelo subsistema de saúde, mesmo considerado diferenciado, não lhes poupam a burocracia imposta pelo Sistema Único de Saúde, no qual o uso de documentos e fila, no agendamento, causa competição em uma condição na qual se pretende oferecer igualdade em relação ao atendimento de pacientes não indígenas.

Segundo Brasilina, responsável pela realização de um estudo na CASAI de Boa Vista, o fato de o paciente não tomar remédio já significa, para ele, já estar de alta, e quer retornar à aldeia o mais rapidamente possível. Este tema tem sido muitas vezes alvo de documentos elaborados pelas lideranças Yanomami, sem noções das delicadas condições de saúde em que se encontram os pacientes, seus parentes solicitam o retorno para área. Essa negociação é desgastante e o seu desfecho depende da decisão do médico em liberar ou não o paciente em função das necessidades de complementação do tratamento e das questões éticas envolvidas.

Muitas vezes, quando é resolvida a situação burocrática, é considerado tarde demais. Essa experiência pode ser observada em situações delicadas na vida de pacientes em fase terminal, quando é expresso o desejo de retornar à comunidade. Tem sido comuns os impasses entre o desejo do paciente e a legalidade da conduta médica, resultado de uma medicina ocidental arraigada em um código de ética distinto da visão cosmológica indígena Yanomami em relação a morte.

Nesse sentido, o subsistema de saúde indígena, a exemplo do SUS, caracteriza-se principalmente pela orientação de uma saúde assistencial na ponta, onde o indígena se encontra através de uma estrutura simplificada, mas capaz de atender grande parte dos problemas de baixa complexidade diretamente na aldeia.

Infelizmente, a realidade é outra e as remoções em busca de meios mais adequados de assistência tem aumentado assustadoramente. É verdade, ocorreram mudanças no perfil de situação dos pacientes, hoje mais acometidos por doenças de *napë*, a exemplo da hipertensão, diabete etc. mas ainda em número relativamente pequeno no universo Yanomami.

Outra causa do aumento das remoções diz respeito à insegurança nos diagnósticos realizados pelos profissionais na ponta, muitas vezes sem o devido preparo para o trabalho neste contexto sociocultural, deixando-os temerosos de problemas com a população do *xapono*. Observou-se muitas situações assim configuradas, gerando um aumento significativo de remoções e enorme desconforto para pacientes e acompanhantes assim como os familiares que ficam esperando no *xapono*.

A demora no processo de reestabelecimento dos pacientes, torna comum os pacientes ficarem bons de uma enfermidade e contraírem outras. A este respeito nunca esquecerei o caso de um amigo Ticuna, liderança do Porto Cordeirinho, que acompanhava a sua filha na CASAI de Manaus, por problema simples de fratura. Pai e filha contraíram tuberculose ganglionar durante a fase prolongada da espera pela cirurgia e ambos vieram a falecer, meses depois.

Além dos argumentos supramencionados, na região Yanomami do Amazonas, não fora priorizada a construção de polos-base, na qualidade de primeira referência para as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) atuantes nas aldeias. Estes têm por objetivo cobrir as demandas de saúde de um conjunto de aldeias.

O principal problema é que a estrutura na ponta é de extrema precariedade, ou inexistente, no tocante aos postos de saúde, e inexistente no tocante aos polos-base com capacidade capilar de atender diversos *xapono* ao seu redor. Esta situação tem uma relação direta com o aumento do número de remoções, principalmente para Boa Vista, sede do Distrito Yanomami.

2.9.5 Incapacidade institucional de lidar com a malária

Os Yanomami não conheciam a malária e muitas doenças dos *napë.* O primeiro grande surto de malária no rio Marauiá ocorreu no *xapono* do Pohoroa, em 1992, em torno da missão Salesiana ali instalada, acometendo então 90% da população. Segundo o Dr. Oneron Pithan, isto se deve a situação atípica de concentração populacional em torno das Missões Salesianas, onde chegaram a morar mais de 600 Yanomami na década de 2010.

A malária foi se tornando endêmica em toda a calha do rio Marauiá, afetando seriamente toda a população. Desde então, a população vem sofrendo com a malária sendo comum os Yanomami recordarem do tempo em que a Secoya cuidava da saúde, quando a malária ficou controlada durante muito tempo.

"A gente nem lembrava da malária" diz Maurício - AIS do Ixima. Alguns Yanomami já contraíram mais de 20, 30 vezes a malária, fragilizando sobre maneira o seu organismo e atingindo diretamente o fígado.

O controle da malária requer uma série de medidas muito bem articuladas entre si, incluindo desde a pesquisa entomológica através de captura, no intuito de conhecer melhor o comportamento das anófeles, a limpeza sistemática dos criadouros, busca ativa semanal na ocorrência de surto de malária e tratamento, associado a um trabalho de educação em saúde.

O controle da malária requer ainda a compreensão da necessidade de contratarem AIS, dos Microscopistas e guardas de endemias Yanomami, haja vista a insuficiência de profissionais para acompanhar a realidade dos *xapono.* Os Yanomami se revelaram ótimos microscopistas, com capacidade incrível de identificação das células afetadas pelo plasmódio.

Normas impedem de contratar guardas de endemias, da mesma forma como tinha preconceito e falta de crédito no tocante a contratação de AIS e microscopistas. Hoje a realidade demonstra a capacidade dos Yanomami em desenvolver tais funções no *xapono* de modo integrado com as equipes multidisciplinares de saúde.

É preciso ainda se debruçar sobre a importante mobilidade dos Yanomami entre *xapono*, para visitas, festas, rituais, trocas cerimoniais, entre rios tanto quanto para a cidade, em busca dos benefícios aos quais têm direitos ou para solucionar problemas.

Quando afetados pela malária, a transmitem nos *xapono* onde param ou onde permanecem alguns dias. Se não tiver uma dinâmica de combate à malária atenta para essa mobilidade, esta continuará se expandindo e afetando a população bem como os *napë* atuando ao seu lado, inclusive das equipes de saúde.

Além disso, ainda não entenderam a necessidade do trabalho em parceria entre a SESAI, FVS e Secretaria de Saúde dos Municípios. Sem um trabalho sério e contínuo, os Yanomami vão continuar contraindo malária, com riscos cada vez mais evidentes de óbitos por malária, como já vem ocorrendo, sendo inadmissível com os meios a disposição na atualidade.

2.9.6 A falta de soro antiofídico: A burocracia que mata

É impressionante o quanto a burocracia interfere nos processos de gestão e na qualidade dos serviços destinados à população, denotando falta de racionalidade, ineficácia e incapacidade de solucionar situações que, a princípio parecem simples. Preocupados com a ocorrência frequente de acidentes ofídicos no território Yanomami, principalmente para a população localizada em locais mais isolados e de difícil acesso, a Secoya, quando assumia o convênio da saúde junto à Funasa, procurou adquirir soro antiofídico no mercado brasileiro. As diversas tentativas realizadas para atender a demanda foram frustradas.

Finalmente, conseguiu-se adquirir o soro produzido e comercializado de forma legal na Colômbia. A Secoya foi então severamente notificada pela Assessoria Jurídica da Funasa que simplesmente proibiu a aquisição do soro em outro país com recursos governamental.

A Secoya foi orientada a procurar o Instituto Butantã para adquirir a medicação, o que foi feito, mas o Instituto não poderia atender a demanda, pela produção insuficiente de soro, e pelo fato de ter sido determinada prioridade para o exército brasileiro.

Diante de tal negativa, consultou-se os órgãos de fiscalização e de gestão da FUNASA em busca de uma solução alternativa que nunca foi dada. Era simplesmente proibido adquirir o produto em outro país com repasse de verba do governo brasileiro.

A Secoya ficou no dilema: Ver os Yanomami morrerem ou ficarem mutilados por falta de soro ou burlar a burocracia. Preferiu-se agir em favor dos Yanomami.

2.9.7 O trabalho em parceria para a assistência nas bases

É comum ouvir nas bases, por indígenas ou por profissionais de saúde que a saúde indígena não se faz sozinha justamente por conta da complexidade envolvida.

É impossível negar a fundamental importância da interlocução e da colaboração interinstitucional entre as instituições atuantes junto ao povo Yanomami inclusive em outros campos, seja a FUNAI, as organizações não governamentais, as instituições de ensino e o próprio Ministério Público Federal, responsável pela proteção dos povos indígenas.

Esta preocupação, bem como o debate a este respeito com outros atores em potencial estão praticamente ausentes da gestão nacional da saúde indígena. Além disso, ainda há a negação do diálogo e a falta de atenção às reivindicações apresentadas pelo movimento indígena. A exemplo da malária, como visto anteriormente, agravada justamente por falta de parcerias com a FVS e municípios, através de forças tarefas mais articuladas e a definição de estratégias adequadas.

É factível a dilaceração do indigenismo governamental provocando o isolamento da Funasa e depois a SESAI no processo de implementação do subsistema de saúde. O processo em sua globalidade, suscitou poucas reflexões a respeito de questões antropológicas, linguísticas ou ainda voltadas para as questões de cunho ambiental, tão importantes para situar a saúde no contexto socioambiental e territorial.

Refletindo agora mais diretamente em relação àquilo que acontece na ponta, poderia ter ocorrido outra dinâmica na relação com diversas instituições com experiência no trato da questão indígena, mas não aconteceu.

Também vale a reflexão sobre a complementariedade que poderia ter sido costurada entre a saúde indígena e os processos educativos implementados nas aldeias, principalmente aqueles voltados para a educação escolar diferenciada. A escola representa um espaço privilegiado não apenas para atender novas necessidades oriundas da sociedade nacional, mas em uma perspectiva de valorizar os saberes tradicionais.

Nesse sentido, a escola se configura em um espaço privilegiado para as ações voltadas para a prevenção, a conscientização da população e para tudo que envolve a educação em saúde.

Ao término desse capítulo, cabe uma conclusão voltada para a questão mais política da saúde indígena. Em relação a proposta inicial, ocorreu sério problema quanto a perspectiva dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas - DSEI´s se tornarem entes autônomas, em termos tanto administrativos quanto financeiros. Esta autonomia representa uma luta antiga do movimento indígena e uma das principais reivindicações no processo de constituição da SESAI, mas que, no final das contas, não foi atendida.

Esta demanda faz sentido ao refletir em relação às enormes dificuldades tidas na operacionalidade e organização dos serviços em contextos geográficos e ambientais dos mais difíceis do Brasil.

Além disso, associado a autonomia, não se pode negar o desvirtuamento dos processos envolvendo o controle social e a participação indígena. Faz-se necessária a construção de dinâmicas capazes de oferecer mais respeito aos processos de informação e tomada de decisão no âmbito dos DSEI´s.

CAPÍTULO III – O SISTEMA DE CURA E DE CUIDADO YANOMAMI X SUBSISTEMA DE SAÚDE DOS *NAPË*

A descrição da implantação do subsistema de saúde indígena revelou a complexidade envolvida no processo de estruturação da assistência junto ao povo Yanomami e seus enormes desafios. Estes se devem, em grande medida, aos poucos esforços investidos para melhor compreensão da realidade dos usuários.

Para os profissionais de saúde, as doenças são entidades discretas e universais, objetivamente identificáveis segundo critérios fundamentados em teorias científicas. Assim, o raciocínio unidimensional da biomedicina esbarra no saber tridimensional dos Yanomami (CHIAPPINO, 1995).

Segundo Nádia Heusi Silveira, o xamanismo é tolerado pelos profissionais de saúde, entretanto as terapias xamânicas tendem a ser avaliadas como misticismo ineficaz, cujos resultados, quando constatados, são tidos como efeito psicossomático. A atitude de relativizar a biomedicina não é comum.

Considerando as diferentes condições de vida e perfis epidemiológicos, bem como as variações na infraestrutura disponível e as condições de trabalho em cada área, é fundamental que o planejamento do roteiro de viagens dos profissionais de saúde não seja normatizado segundo necessidades burocrático-administrativas das instituições envolvidas (SILVEIRA, 2015).

A orientação do pessoal que “coordena os serviços de saúde, principalmente no nível central (DSEI´s, FUNASA), tende à padronização, enquanto a adaptação de estratégias de ação precisa ser particularizada” (SILVEIRA, 2015, p. 100).

Nesse aspecto, para Langdon (1996), a doença não é mais um conjunto de sintomas físicos universais observados em uma realidade empírica, mas é um processo subjetivo no qual a experiência corporal é mediada pela cultura. O exemplo mais simples disto é a questão da dor.

Talvez seja importante começar a repensar a questão da saúde do índio como um resultado de vários fatores originados dentro do grupo local, sua cultura e suas relações sociais, ou sendo resultados das forças externas ao grupo, mas que acabam sendo vivenciados e experienciados pelo próprio grupo. Se esta visão for assumida o desafio de criar um modelo mais abrangente será enfrentado e o resultado contribuirá para melhorar a saúde dos índios (LANGDON, 2005).

O processo de implantação da saúde dos *napë* deixou os Yanomami perplexos, divididos entre a necessidade de receber uma assistência para atender os novos problemas de saúde e o desejo camuflado de manter a sua tranquilidade e a paz de suas aldeias sem a presença de *napë* em seu meio, podendo dar fluxo aos seus modos tradicionais de curar.

Para aprofundar essa análise, a reflexão aqui proposta foi dividida em duas partes. Inicialmente, preocupou-se em adentrar nesse universo cultural Yanomami a fim de permitir compreender, com mais sutileza, a base cultural sobre a qual está assentada a dinâmica de cura e de busca permanente de equilíbrio em cada *xapono* Yanomami. Isto implica em abordar a relação dos Yanomami com o meio em que vivem, discutir a sua concepção da saúde e da doença, os modos coletivos de tratamento, e o envolvimento espiritual do grupo, a cura coletiva.

Uma vez feita esta abordagem, será possível, em segundo momento, analisar o modo como a assistência promovida pelo subsistema, através do DSY, se articula, dialoga ou conflita com o jeito de ser e de viver Yanomami, com suas formas e

concepções de saúde/doença, com o seu acervo xamânico de abordagem da doença através da cura espiritual.

3.1 O Universo cultural Yanomami como sustentáculo da saúde tradicional

Adentrar o xamanismo Yanomami requer fundamentá-lo a partir das discussões que vêm abrindo novas perspectivas e compreensão do cuidado no campo da saúde e na reparação de algum desequilíbrio que afeta determinada população.

Baldus já falava, na década de 60, que o xamanismo é uma instituição social cujos representantes, através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens a mundos do Além, seja pela possessão por espíritos (BALDUS,1965/1966).

Esse sentido dado ao xamanismo, ainda que de forma limitada, oferece, no entanto, a possibilidade de estabelecer o contato com o “sobrenatural”, caracterizado, na cultura Yanomami, como o mundo dos espíritos.

A este respeito, interessante valer-se da ampliação da percepção do universo espiritual e, portanto, não palpável sinalizada por Geertz (1978, p. 103) ao ressaltar que “qualquer nova forma de abordagem conceitual deve ocorrer através da compreensão dos significados transmitidos historicamente através de símbolos".

Penetrar no território Yanomami sem se dar conta ou perceber a fundamental ligação do povo Yanomami com a sua terra, com o céu, com a sua mitologia, com os *xapiri* (os espíritos) na relação que os ligam aos seus ancestrais, a sua cultura tradicional, é perder uma preciosa oportunidade de penetrar nesse outro universo cultural. Nesse sentido, Langdon (1996, p. 169) fala das "novas perspectivas sobre o xamanismo no Brasil", destacando que recentemente o xamanismo é entendido como um complexo sociocultural. E esclarece

> É cultural, porque referido a um sistema simbólico e social porque gera papéis, grupos e atividades sociais (...). Sendo complexo, o sociocultural precisa ser considerado em dimensão coletiva, como sistema de representações compartilhadas (LANGDON, 1996, p. 116, 215)

Davi Kopenawa (2010, p. 49)[27] fala a respeito, ao afirmar que: “antes a noite não existia, só o dia. Para copular, nossos ancestrais precisavam se esconder na fumaça de seus fogos. Eles flecharam os pássaros *titi kiki* que choravam nomeando

[27] Este ensaio foi originalmente publicado *Terre Humain, Plon*. 2010.

os rios até que a escuridão se fizesse". Complementa dizendo que aos poucos se transformaram em animais de caça (figura 30).

Figura 30 Davi Kopenawa em um encontro indígena em Manaus

Fonte: Acervo pessoal do autor.

Depois que todos se transformaram em animais, depois da queda do céu, *Omawë* nos criou tal qual somos hoje. É por isso que queremos salvaguardar a terra onde vivemos, *Omawë*[28] a criou e a deu para nós para que possamos viver nela. Por isso, "se os *napë* se esmeram a devastá-la, e se nós não a defendermos, morreremos com ela" (KOPENAWA, 2010, p. 49).

Ainda acrescenta: quando tomamos a *Ye'kuana*, vimos a sua imagem que impregna a floresta e a torna húmida e fresca. Nos primeiros tempos, *Omawë* colocou o valor dessa fertilidade no interior de nossa terra e a sua imagem depois se espalhou até chegar na terra dos *napë*. Seu verdadeiro centro se encontra em nossa terra, onde *Omawë* veio ao mundo (KOPENAWA, 2010). Ao se referir a importância dos xamãs, destaca:

> Nesse tempo, os Yanomami amavam a beleza e o frescor da floresta. Os anciãos se apagavam como a brasa do fogo, quando tinham a cabeça branca e que seus olhos não enxergavam mais. Eles se tornavam então secos como

[28] Omama na língua Yanomami e omawë na língua Xamatari

> árvores mortas e se rachavam. Tinha muitos xamãs na época. Eles faziam frequentemente dançar os *xapiri* (espíritos) para cuidar os doentes. “Depois as velhas esfregavam seus corpos com remédios do mato. Quando as pessoas adoeciam, tomavam mel selvagem e isto o curavam” (KOPENAWA, 2010, 223).

Os anciãos gostavam de suas próprias palavras. Eram felizes assim. Seus espíritos não eram fixados em outros lugares. Não se perguntavam sem parar: vai vir avião amanhã, *napë* vão chegar, vou pedir terçados ou roupas. “Os garimpeiros se aproximam (...). A malária é perigosa ela vai nos matar. (...) Hoje, todos esses pensamentos sobre os *napë* formam obstáculos para os nossos pensamentos”. (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 195).

Em relação aquilo que é de interesse aqui, precisa ainda abordar o modo como os Yanomami se percebem, percebem o seu corpo. Bruce Albert e Gale Goodwin Gomez o descreve da seguinte forma:

> O sistema de interpretação da doença coloca em jogo um sistema de relações entre vários componentes da pessoa do doente, de um lado, e do outro, diversos poderes sociais e naturais maléficos exteriores à sua comunidade.
> A doença constitui assim, um fenômeno global pelo qual o doente, sua família, sua aldeia analisam e reconstroem suas relações com o mundo perigoso dos outros, humanos ou não humanos que os cerca.
> Além do envelope corporal (*siki*) a pessoa humana é constituída de quatro componentes imateriais contido pelo interior (*uuxi*) ou centro (*mi.amo*) do corpo. 1) o Corpo consciente (*pihi*) sede da vontade, das percepções e sensações, bem como a origem da orientação do comportamento social. 2) a imagem essencial (*utupë*) e o “princípio vital” (nõreme), ligado ao sopro (*wixia*) responsáveis pela animação do corpo. 3) o pensamento inconsciente (*pore*) associado aos movimentos involuntários, ao sonho, aos estados de alteração da consciência (alucinógenos, dores, doenças, episódios psicopatológicos). Na morte o pore sai do corpo para constituir um fantasma que vai morrer “nas costas do céu”. 4) o duplo animal (*rixi*), associado à pessoa desde seu nascimento (transmitido de para filho e de mãe para filha) e cujo destino é igual ao seu.
> Diz-se que os animais rixi, apesar de serem ligados ao “interior” do corpo, moram perto de aldeias distantes, desconhecidas e potencialmente hostis, e, por isso, são vulneráveis.
> No processo de interpretação das doenças, o mais comum é os Yanomami adoecerem por terem a sua imagem essencial afetada ou atacada por agentes etiológicos humanos ou não humanos, isto é, maus espíritos lançados por membros de outras aldeias rivais. Nesse sentido, o trabalho dos xamãs com o auxílio de seus espíritos auxiliares (*xapiri*) é fundamental na tentativa de resgatar e curar o animal duplo bem como reestabelecer o equilíbrio no grupo.
> Os feitiços podem atingir o seu alvo, diretamente no animal duplo, distante, ou em elementos diretamente associados ao corpo, tais como o sangue, a urina, os excrementos, a saliva e a brejeira, bem como o rastro ou os objetos que pertencem e foram tocados pela vítima (ALBERT; GOMEZ, 1997, p. 44).

Além do aspecto relativo à representação do corpo Yanomami é importante compreender os laços articulados com outros Yanomami ou ainda a outros indígenas.

O espaço de convivência mais cercado é identificado enquanto *Kamiyë Yamaki* (nós inclusivo – todos nós) e *Kamiyë Pëmaki* (nós exclusivo) quando não integra o sujeito da fala. É concebido ainda enquanto *nohi tëpë* para de modo geral os não indígenas com os quais se relacionam por serem desconhecidos, alheios ao seu mundo (RAMALHO, 2008).

Figura 31 Preparação de festas cerimoniais

Fonte: SECOYA, (2013)

Como muito bem observado por Ramalho (2008), os rituais e as cerimônias (figura 31) ligadas à morte constituem o operador das interações sociológicas em todo o conjunto multicomunitário, pois no contexto dos rituais decorrentes da morte, se atualiza a vida social e política Yanomami. Os funerais são precedidos por uma série de ritos e seguidos por tantos outros, articulando os fundamentos das interações com o mundo exterior à aldeia: a aliança e a agressão, a paz e a guerra.

O rito funerário inclui, na realidade dos *Xamatari* do Amazonas, a cremação do corpo, a redução dos ossos a pó, a preparação dos cerimoniais e a ingestão das cinzas dos ossos do defunto Yanomami no mingau de banana pacovã.

Segundo Tuner (2007, p.13), no interior de cada fase, episódios ou ações será encontrado “um arranjo específico de símbolos, de atividades e de objetos simbólicos.” Pensamento esse que pode ser assim complementado:

> A partir do momento em que a comunidade se engaja em um reahu, ela passa submeter-se à lógica rigorosa do rito. (....) Cerimônia, convidados e produção

> alimentar vão de par. Acima de tudo, é a presença dos visitantes (hwama ou hama) que dá sentido à cerimônia; aliás, é a condição incontornável de sua realização, pois, definitivamente, para os Yanomami, não faria sentido algum um reahu sem a participação dos convidados de outras aldeias. De tal modo que a presença e a satisfação destes, garantida por uma hospitalidade que se traduz principalmente através da superabundância de alimentos, é a medida de uma cerimônia bem-sucedida. Consequentemente, a produção dessa fartura de comida – não só de a caça, mas também e sobretudo de produtos das roças, banana e mandioca – condiciona o calendário do rito. (RAMALHO: 2008, p. 127).

O *reahu* representa sem dúvida a cerimônia mais importante na cultura Yanomami, por corresponder duplamente a um ambiente festivo, associado a gravidade de um ritual fúnebre, o qual a participação dos *hama* – convidados, é de fundamental importância. A este respeito Ramalho diz:

> Nesse sentido, tudo que envolve o processo que leva a morte e a realização do reahu assume tal dimensão e importância que nos oferece num momento particular de seu universo cultural, a possibilidade de captar a essência e o próprio sentido da vida Yanomami. O próprio ritual fúnebre estabelece claramente e permite identificar qualidade das relações sociopolíticas Yanomami, sejam elas de aliança e amizade ou de inimizade e conflito. (RAMALHO: 2008, p 131).

No contexto do *reahu* está ainda integrado o ritual de troca representa algo distinto de extrema importância para selar ou reafirmar alianças, definir relações ou ainda, resolver contendas.

A cultura Yanomami carrega em seu bojo algo peculiar na relação com *napëpë* e suas mercadorias chamadas de *matohi*, por fazê-las constantemente circular, oferecendo-as aos *hama* (visitantes), na ocasião das festas, sendo repassadas de um *xapono* ao outro, a partir das relações de aliança, até os confins de suas terras em lugares onde nunca andaram, com parentes nunca conhecidos. .

Essas mercadorias fabricadas pelos *napë* e que no início, acham bonitas era o nome dado aos ornamentos com os quais se enfeitavam para as festas do *hearu*, mas é também o nome dos ossos recolhidos quando um Yanomami morre. São pilados e as cinzas são conservadas em uma urna chamada de *matohi* (ATHIAS; MACHADO, 2001).

Por isso, não acumulam as mercadorias quando vivos, e não as recusam a quem as quiser. “Se nós não damos os *matohi*, elas continuariam a existir após a nossa morte, e apodreceriam sozinhas sobre o solo de nosso lar. Serviriam então apenas para fazer pena aqueles que nos sobrevivem e choram a nossa morte. Sabemos que vamos desaparecer, por isso cedemos facilmente os nossos bens”.

Ao relatar sobre a morte na percepção indígena, reproduz-se o relatado por Athias (2004, p. 53) “seguimos as palavras de nossos ancestrais que nunca possuíram esses bens trazidos pelos *napë*. Quando um ser humano morre, seu espectro não leva nenhum desses bens sobre o dorso do céu, mesmo se ele for muito avarento”.

Vale a pena um aprofundamento sobre tal significado. As mercadorias oriundas do mundo dos brancos representam o consumo, o símbolo da propriedade privada e do individualismo, dando poder a quem as possui em quantidade. Ao serem internalizados no mundo Yanomami passaram a ser consideradas enquanto *matohi*, objetos em relação aos quais não se pode apegar, pois de nada adiante, uma vez que ninguém as poderá levar consigo uma vez o corpo morto e seu espectro elevado até o dorso do céu.

O prestígio e o reconhecimento de um sábio líder são a sua generosidade, assim como o de seu *xapono* é medido pela sua capacidade de oferecer os *matohi* aos visitantes, aliados e na ocasião dos *hearu* - cerimônias mortuárias. Seu nome será bem falado a grandes distâncias (figura 23).

Contudo, ocorrem tendências configuradas na realidade das novas gerações ao se apegarem mais as mercadorias dos *napë.* Estas podem representar formas de aumentar o prestígio no *xapono* e associadas a outras formas de poder. Os Yanomami estão incomodados com essas interferências, e buscam também soluções para esses desafios emergentes.

Se, na cultura tradicional Yanomami “a relação com os *matohi* é passageira, os bens considerados de maior importância, são aqueles relacionados com a natureza” (KOPENAWA, 2010, p. 436). Nossos “verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores, seus frutos. Não são as mercadorias” (KOPENAWA, 2010, p. 437). É por isso, quando alguém morre, fazemos desaparecer todas as coisas que lhe pertenciam.

Isto remete à necessidade de compreensão do território Yanomami em sua integralidade, sendo todos os Yanomami filhos de *Omawë*, seu Deus criador, a relação estabelecida com todos os seres, com todas as árvores, as plantas, os animais, os peixes. E sendo também os *napë*, filhos de *Omawë*.

Além disso, vale ressaltar outra concepção fundamental na vida Yanomami, o uso e o pertencimento coletivo do uso dessa terra de *Omawë* e de todos os bens a eles concedidos.

Isto é tão importante que foi reconhecido na Constituição Federal de 1988, sendo o usufruto coletivo dos territórios indígenas legalizado através de todo o processo de demarcação. Encontrar-se entre céu e terra é justamente o sentido dada pelos Yanomami a vida que eles adotaram e buscam reproduzir até hoje, ocupando o território de seus ancestrais cuidando, tirando o próprio sustento sem destruí-lo (figura 32).

Figura 32 Atividade cultural no pátio central do *xapono*- entre céu e terra

Fonte: SECOYA, (2014)

Nesse vasto território, é importante uma abordagem sobre o fantástico espaço que representa o *xapono*, a moradia coletiva dos Yanomami que é a representação da vida, do modo como é vivida por eles, temendo o céu e reconhecendo os limites de sua terra.

O x*apono* não deixa de suscitar fascínio e interesse principalmente pelo modo como os Yanomami se organizem e vivem no interior dessas grandes casas coletivas que podem alcançar 100 metros de diâmetro e em alguns casos até 10 metros de altura e onde moram, em média, dez a quinze famílias. Tal moradia plurifamiliar em forma de cone ou de cone truncado é chamado *yano* pelos Yanomami orientais e *xapono* pelos Yanomami ocidentais.

O *xapono* representa ainda um espaço efetivamente social, ritualístico e simbólico. Como espaço social, o *xapono* permite uma interação permanente entre todos os membros, dentro do espaço conferido por cada célula unifamiliar, ou ainda no pátio central de uso comunitário. Tal organização social propicia um sentido

extremamente aguçado de coletividade, e permite que os interesses do grupo prevaleçam sobre os de cunho mais individual.

Cada casa coletiva ou aldeia pode ser considerada como entidade econômica e política autônoma (*kami teri yamaki*, "nós co-residentes") e seus membros preferem, idealmente, casar-se nesta comunidade de parentes com um(a) primo(a) "cruzado(a)", ou seja, o(a) filho(a) de um tio materno ou uma tia paterna. Esse tipo de casamento é reproduzido o quanto possível entre as famílias em uma geração e de geração em geração, fazendo da casa coletiva um denso e confortável emaranhado de laços de consanguinidade e afinidade.

A convivência entre todos os comunitários nos limites demarcados pela circunferência externa da aldeia redonda propicia outro tipo de integração uma vez que de qualquer lugar do xapono, tem-se uma visão integral de todas as casas unifamiliares, vendo-se tudo e sabendo-se tudo.

Os caminhos que saem do *xapono* em direção a outros *xapono* aliados, estes por sua vez mantêm relações com outros grupos, formam uma teia complexa de relações de amizade ou, às vezes, de inimizade. Além disso, onde os Yanomami andam, seus espíritos andam também, mas, ali também, mais recentemente, andam as doenças dos *napë* e os males que os contaminam.

Esse formato circular do *xapono* propicia ainda um espaço privilegiado para as crianças brincarem sem perigo no pátio central e nas casas familiares, além de participar das atividades domésticas ou culturais específicas, imitando os adultos: aprendendo-fazendo-brincando.

Enquanto espaço ritualístico, o *xapono* é utilizado para a realização de diversas atividades culturais importantes. A manifestação mais representativa do uso do Xapono neste aspecto dá-se através da realização do *Wayamu*, na ocasião da visita de grupos aliados em que são realizados diálogos cerimoniais noturnos.

O anfitrião e convidados ficam frente a frente para participar do diálogo que inicia com a noite e se prolonga até o raiar do sol. Trata-se de um intercâmbio recíproco com a finalidade de reforçar laços ou restabelecer relações pacíficas entre as comunidades.

A linguagem utilizada é extremamente elaborada na qual são colocados em evidência elementos culturais e símbolos dos mais diversos, tratam das relações entre os sexos, de doenças e da morte, da guerra e da cosmovisão dos Yanomami. O ritual termina com a troca de presentes.

Além disso, são realizados frequentemente os rituais de *kawãamou*, que ocorrem normalmente pela madrugada quando as atividades ainda não começaram, ou de noite, quando os Yanomami ficam na rede próximo às fogueiras regularmente atiçadas.

O *perima* (liderança) profere longos discursos, relatando as atividades do dia anterior, fatos relevantes para o grupo ou descrevendo a organização dos trabalhos a serem realizados: roças, caças coletivas, festas, visitas a outros grupos aliados, deslocamento para outro *xapono* periférico ou, ainda, outras atividades importantes para o grupo.

Enquanto espaço simbólico, o *xapono* reproduz também o universo tal como é pensado pelos Yanomami. A parte descoberta da casa, onde se situa a *heha* a (praça central), é um dos *hetu misi* (discos celestes), onde vivem os *no patapi* (antepassados) em condições mais ou menos semelhantes aos daqui.

Figura 33 O Xapono: morada entre o céu e a terra

Foto: Acervo da Secoya

As áreas cobertas do *xapono* formam o plano em que os Yanomami vivem. Já as partes mal iluminadas, próximas ao solo, são vistas como os *pepi kë misi* (subterrâneos), lar dos temíveis *amahiri* (espíritos maus) (DAVI KOPENAWA, 2010).

A partir do modo de vida Yanomami do uso coletivo da terra, para extrair dela o que precisam e o reconhecimento da mesma, passa a fazer sentido se for entendida essa outra dinâmica em que a vida não tem por objetivo produzir ou acumular, muito menos destruir, mas simplesmente viver e viver plenamente o momento presente a partir do modo de ser Yanomami, em harmonia com as orientações de *Omawë*.

Com um pátio central aberto, cercado pelo *xapono,* sempre é possível ver o céu, sendo onde os xamãs realizam, até hoje, dia após dia, anos após anos, séculos a fio, os mesmos rituais xamânicos de seus ancestrais, chamando seus espíritos, protegendo e curando a sua gente, manifestando seu respeito mas também o seu temor diante do desconhecido.

Além de reconhecer a sua identidade cultural, a sua origem, os Yanomami reconhecem ainda o seu Deus, *Omawë* que os criou, mas fez aparecer também os brancos, como descreve Isaias:

> Tem um único e mesmo céu acima de nós. Só tem uma lua, um sol. Moramos na mesma terra. Os brancos não foram criados pelos seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omawë*. São tanto quanto nós, seus filhos e genros (RELATO DE ISAIAS, 1995).

Nisto, tem algo profético. A espiritualidade Yanomami reconhece a existência de um único criador, (com seus auxiliares) que lhes brindou a existência debaixo da copa do céu, mas onde também acolheu todos os seres vivos, inclusive os *napë*.

Se tal filosofia pudesse ser compreendida pelas numerosas ordens religiosas, sejam elas católicas ou evangélicas ou ainda de outras seitas, talvez os deixariam em paz em vez querer levar-lhes a salvação e convertê-los em algo que já possuem, e do qual todos são filhos.

3.2 Os embates decorrentes do contexto da vida vivida

Os povos indígenas são hoje minoritários no Brasil e a sua história de contato se deu através de um processo colonial massacrante. Nesse aspecto, mesmo se a história de contato do povo Yanomami é bastante recente, a sua realidade pouco difere dos males sofridos por outros povos, inclusive aniquilando a maioria.

A intensificação do contato, nas últimas décadas, tem interferido, sem qualquer sombra de dúvida, no modo de vida, nos costumes e modo de ser do povo Yanomami.

As relações mantidas com os *napë*, através de dinâmicas pontuais, esporádicas ou permanentes, carregam consigo elementos novos, alguns os animam pelo encanto da tecnologia ou do diferente, enquanto outros os deixam tristes, preocupados, sem saber como lidar ou conseguir entender o que está acontecendo.

As mudanças fazem parte da vida do ser humano e a cultura representa algo em constante movimento, através de aportes tecnológicos, dinâmicas sociais distintas e descobertas capazes de aguçar a curiosidade e atiçar a mente. Contudo, fala-se aqui de relações de dominação e de dependência estabelecidas a partir de profunda cisão cultural.

A atração pelos *matohi*, o interesse voltado para novos conhecimentos, a intensificação dos contatos com a sociedade dos *napë* passaram também a modificar as relações internas de poder e provocando conflitos geracionais, entre outros.

Analisando a realidade Yanomami do Amazonas, em particular no rio *Komixiwë* (Marauiá) nesse período de quase três décadas, as interferências externas do mundo dos *napë* passaram a inferir de modo cada vez mais incisivo nessa juventude em busca de respostas, mas também imbuída dessa tendência natural em querer ser igual ao *napë*.

A força dos *matohi,* o reflexo da imagem depreciativa do ser Yanomami diante da pesada carga de preconceitos, a dificuldade de afirmação étnica enquanto jovem Yanomami são tantos motivos por se deixarem maravilhados por este outro mundo. O reflexo natural se deu no sentido de depreciar, inconscientemente, a sua própria cultura.

As relações de namoro passaram a ocorrer a partir de nova dinâmica, envolvendo *moko moko* (meninas mais jovens) ainda, em função do interesse provocado pelo poder aquisitivo de jovens ao assumir uma função remunerada na qualidade de professores, AIS, intérpretes etc. Também tem aumentado o número de separações de jovens casais com filhos pequenos, provocando sério problema em relação a configuração dessas novas famílias. As jovens passam a ser assumidas pelos familiares na casa dos pais.

Os conflitos geracionais têm aumentado com incompreensões de ambos os lados em relação ao jeito de ser e as aspirações respectivas. Tem sido mais comum observar situações em que *hekura* desenvolvem a suas práticas tradicionais ao lado de jovens barulhentos ocupados a ouvir músicas sertanejas ou outras. Nesse ambiente, observa-se um número significativo de jovens já não querem soprar o *parika*

em suas narinas. Estão mais atraídos pelas novidades de seus celulares e outros aparelhos eletrônicos cada vez mais presentes nos *xapono*.

No território Yanomami dos municípios de Santa Isabel do rio Negro e Barcelos foi possível observar, ao longo dos últimos anos, conflitos gerados por essas novas relações envolvendo a questão de gênero, distintos dos conflitos configurados enquanto processos históricos e tradicionais de resolução de tensões ou de contendas envolvendo mulheres. Isto tem provocado novas cisões de *xapono* para superar o litígio enfrentado por grupos clânicos ou antagônicos.

Os conflitos entre Yanomami fazem parte do modo de se organizarem socialmente e podem culminar em conflito corporal ou mesmo em guerra entre *xapono*. Isto ocorre através de regras de luta e mesmo de guerra perfeitamente definidas e socialmente aceitas. Os conflitos são solucionados fazendo uso de bordunas de madeira. O Yanomami ofendido baterá na cabeça do oponente cujo impacto provoca normalmente cortes profundos no couro cabeludo. Permanecendo em pé, o adversário golpeará por sua vez a cabeça do seu inimigo. A luta termina quando um dos dois vier a cair.

A contenda resolvida, tanto um quanto o outro irá cuidar de seus ferimentos, a cabeça ferida, mas erguida, tendo cumprido o seu papel e não tendo, no final das contas, importância de ser ou não o vencedor. Os resultados dos conflitos raramente resultavam em óbito. Os Yanomami dizem saber aplicar os golpes para não provocar ferimentos mais graves ou mesmo quebrar a ossatura craniana.

Essa realidade tradicional de solucionar tensões e conflitos resultando em cisões de *xapono* continua ocorrendo normalmente dentro da lógica de ordenamento territorial.

Um conflito de maior envergadura ocorreu em 2017, na região do Marari, no alto rio Padauiri, ocasionando vários feridos e provocando a saída de um *xapono* do Marari para a beira do rio Padauiri, local denominado Bandeira Branca.

Contudo, algumas mudanças vêm ocorrendo sobre o modo como esses conflitos são resolvidos fazendo uso de terçados ou de armas de fogo, em oposição a resolução do litígio tradicionalmente realizado com bordunas. Quatro conflitos ocorreram nos últimos anos envolvendo armas de fogo e provocaram óbitos. Além disso, um conflito entre *napë* da cidade de Santa Isabel do rio Negro e um Yanomami do Bicho-açu provocaram a morte por arma de fogo de um jovem Yanomami e um

jovem *napë.* As circunstâncias relacionadas às causas desse conflito estão ainda sendo investigadas.

Nesse contexto, com a criação da Kurikama, em 2013, surgiu novo mediador sociocultural, procurando inferir social e politicamente na resolução de conflitos internos Yanomami e evitar situações de tensão com os *napë* ou de ameaça contra o povo Yanomami. Após o último conflito entre os Konapimateri, que se cindiu em três *xapono* no alto Marauiá, a intervenção incisiva da Kurikama, a partir da decisão tomada em sua IV Assembleia Geral. O envio de uma delegação de mediação aos xapono do Manacapiwei, Kona Cachoeira e Kona Centro, marca um novo momento quanto a percepção da necessidade de os Yanomami deixarem os conflitos internos, unirem-se e se organizarem para enfrentar as ameaças externas e àquelas oriundas da política governamental.

Além dessas questões de ordem mais abrangente no confronto societário entre *napë* e Yanomami, é importante aprofundar a reflexão a respeito da presença e da atuação das instituições religiosas presentes há décadas no território Yanomami.

Estas se relacionam com os povos indígenas e marcam presença em diversos campos de atuação e com interesses bastante diversos, de ações sociais nos campos da educação, saúde e promoção de projetos de desenvolvimento econômico até ações de proselitismo religioso. Salvo raras exceções, as missões católicas tradicionais têm tido pouco respeito e compreensão da espiritualidade indígena insistindo em propostas evangelizadoras, que, ao final de contas, têm sido muito pouco produtivas. A postura das novas missões evangélicas tem sido mais incisiva em suas práticas com forte tendência evangelizadora, e a exemplo de tempos arcaicos, jovens são levados para o sul para serem doutrinados sem a concordância dos pais ou das lideranças da Kurikama.

Neste ponto está colocada de forma sucinta a perspectiva traçada por estas missões cujo objetivo evangelizador passa por cima de quaisquer perspectivas de respeito ao jeito de ser e de pensar do outro. Baseiam suas convicções na prerrogativa do direito absoluto de difundir a palavra de Deus e a bíblia partido e concebendo outras formas de expressão espiritual como pagãs e arcaicas. Para elas, os povos indígenas são merecedores da possibilidade de conhecer o verdadeiro e único Deus e o seu filho redentor, o dos *napë.*

Essa perspectiva religiosa e dogmática justifica todos os meios para “esse outro” ter também a possibilidade de ser salvo. Pouco importa se estes meios

estiverem ancorados em profundo desrespeito ou promovendo profundo violência cultural. Aprendem a língua indígena para melhor interferir na cultura alheia para o alcance de seus objetivos. Tampouco se esquivam de fazer uso, em suas práticas evangelizadoras, de novas tecnologias para atingir os seus objetivos. Recentemente, resolveram distribuir bíblias e músicas elaboradas em língua Xamatari (Yanomami do Amazonas) em suportes eletrônicos com aparelhos MP3.

Para avançar a reflexão, e exemplificar essa realidade segue a letra de uma dessas músicas produzida a partir do pensamento acima descrito:

Quadro 1 Tradução de um cântico religioso

Yanomami	**Português**
Hekura pë nasimou	Os hekura (xamãs) são mentirosos
Ware a muramapehe	Eu sou enganado
Teusi a peheti yaro	Porque só Deus é a verdade
A wãritiwë matamapë	Ele cura o mal
Teusi irihupë ipa hukearewë	O filho de Deus me pegou
Aitë kuami	Não tem outro
Teusi a kuo xomaoma	Deus existia primeiro
Pei puhi au kuoma	O pensamento está limpo
Xomi e kuprarioma	Deus se afastou
Teusi wa tëã waii tëhë, waritiwë	É ruim de rejeitar a Deus – Se não aceitar a Deus é ruim
Wa *hekura*mou tëhë, wãritiwë	Quando faz *hekura*, é ruim
Wa tomymou, waritiwë	Você que engana, é ruim – Pessoa que rouba – engana é feio
Ai wa tëpë mɨramay tëhë	Quando engana as pessoas
Xesusi iha ya puhi toprarou	Com Jesus estou feliz
Wetinɨ ware a puhi aumay tao	Quem vai limpar o meu pensamento
Waritiwë pë matamama	O pecado, as coisas ruins acabaram

Fonte: Gravação em suporte áudio (2018).

A liderança do Hemarepɨwei, no alto Demini, Gilberto, que já tem experiência no contato com as missões evangélicas, falou a respeito:

> Tem problema muito grande Sr. Silvio. Quando o *napë* chega, ele vai espalhar o que? Vai jogar os bombons, vai entregar bolacha docinhas para as crianças, vai ensinar coisas ruins, vai entregar as bíblias, vai perdendo tudo, os adolescentes que vai aprender tudo como que pata tëpë faziam, hoje tá acontecendo muito isso. O *napë* tá botando martelo para cima... para não levantar esse daqui. Tabuazão tá pregado. Eles tão ensinando a palavra de Deus, se ensinar, não vai mais ter aquele *xapori* não. Ele vai perguntar, Gilberto, será que você conhece o que é *xapori.* Será que ele tem responsabilidade. Não ele tá te controlando só para tu não pensar de Deus... e você vai ter que deixar esses anjos mal. E você tem que achar os anjos bons(...). E vai tentar recusar aquele *xapori.* Vai falar besteira, ai criança fica com medo (RELATO DE GILBERTO, 1997).

A reflexão do Gilberto é representativa do peso que o processo de evangelização e do modo como ocorre é profundamente violento e denigre o povo Yanomami. A letra desse canto Yanomami é, nesse mesmo sentido, uma afronta à cultura e a espiritualidade Yanomami na qual as crenças e as práticas de cura espiritual são expressamente qualificadas como ruins, representando mentiras.

É inaceitável o modo sorrateiro de “evangelizar” através de estratagema que negam o que está preconizado pela Constituição Federal no tocante ao reconhecimento ao direito de os povos indígenas reproduzirem a sua cultura, costumes, crenças e tradições.

Essa letra, vai além do significado e do próprio alcance das palavras enunciadas. Reproduz tudo de mais abjeto oriundo do espírito colonial que perdura na sociedade pós-moderna, judaica cristã.

Desrespeitar o jeito de ser do outro através de estratagemas dos mais reles, fazendo uso da sua língua para lhes dizer que tudo aquilo de mais valor para o povo Yanomami simplesmente não presta. Isto representa grave ofensa ao jeito de ser, de viver e de crer do povo Yanomami, tanto quanto aos próprios princípios do cristianismo no sentido de não ofender a outrem, respeitar e amar ao próximo.

Além disso, é inaceitável o abuso de confiança configurado nessa nova prática evangelizadora de uma igreja incapaz de se repensar, adaptar-se à realidade contemporânea da humanidade e de seus novos desafios. Resta constatar, contrariamente àquilo sustentado por muitos, a ignorância não é dessas populações tradicionais e originárias dessa Amazônia batizada e rebatizada inúmeras vezes, mas daqueles que, sob o manto sagrado do amor, pregam o ódio e rechaçam o direito à vida segundo o jeito de ser, a cultura e a espiritualidade dada por Deus.

Precisaria ainda se fazer outra perguntar no sentido de saber qual o impacto da saúde dos *napë* sobre as mudanças ocorridas em relação ao prestígio ofuscado

da saúde tradicional e do xamanismo durante determinado período da realidade contemporânea Yanomami. Já se passaram mais de 20 anos desde a implantação do subsistema e do DSEI-Y, durante os quais houve esse novo convívio com *napë* desconhecidos, sem saber exatamente o que vinham fazer ou sabiam fazer.

Neste aspecto, deve-se reconhecer o caráter dessa relação "forçada" a partir de uma proposta política dos *napë* dirigida para a população indígena. Essa nova realidade interétnica passou a acontecer a partir de uma intencionalidade afirmativa: garantir a devida assistência à saúde a partir de princípios coerentes e garantindo, dessa forma, o futuro mesmo físico dos povos indígenas.

Isto significa que uma parcela significativa da população relativamente jovem já nasceu conhecendo a ambivalência curativa tanto da saúde tradicional quanto da saúde promovida pelos *napë*. Esses jovens cresceram vendo técnicos de enfermagem permanecendo ou passando no *xapono*; as equipes multidisciplinares ministrando medicação, realizando campanhas de vacina ou tratamentos mais complexos; puderam observar o trabalho dos AIS e dos microscopistas na interface entre a cultura tradicional e a saúde dos n*apë*. Puderam ver familiares sendo removidos para tratamentos de maior complexidade para a cidade, com algum parente, irmão, primo, tio os acompanhando. Puderam perceber o quanto foi demorado o seu tratamento na cidade dos *napë*, sem serem informados, na maioria das vezes, de sua condição. Por outro lado, continuaram vendo a interação de seus pajés com os pacientes e familiares em sessões xamânicas, fazendo curas espirituais, tomando *parika* e afastando espíritos malignos.

. No que diz respeito às mudanças ocorridas na cultura tradicional Yanomami, pode ser observado um fato relevante e digno de reflexão. Percebe-se a ocorrência de uma nova conjunção de fatos apontando, em determinado período, para uma diminuição de jovens com desejo de se submeter ao ritual de iniciação, atendendo o chamado dos *hekura*.

Essa porta de entrada obrigatória passou a ser cada vez mais temida pelos jovens tida como processo difícil, sofrido e demorado, com carga expressiva de restrições alimentares, sexuais e outras.

No intuito de buscar resposta a esse questionamento, serão apresentadas algumas situações que poderão contribuir na compreensão desse dilema e confirmar os possíveis problemas existentes nessa relação interétnica complexa no campo da saúde.

3.3 Conflitos entre a saúde dos *napë* e a saúde tradicional Yanomami

Menéndez (2003) já alertava que a atenção diferenciada é bem conceituada não como incorporação de práticas tradicionais aos serviços de saúde primária, e sim como articulação entre estes e as práticas de auto atenção existentes na comunidade particular. O autor descreve dois níveis de auto atenção: um mais amplo, ligado aos "processos de reprodução biossocial" do grupo, oriundos da própria cultura e aos usos de recursos corporais e ambientais, à dietética, a normas de higiene pessoal e coletiva etc. O segundo nível, mais restrito, refere-se principalmente às estratégias, científicas e não científicas, de representação da doença e de práticas de cura e cuidados (LANGDON; GARNELO, 2004).

A abordagem da assistência da saúde indígena no âmbito do DSEI-Y não tem atentado para um diálogo interdisciplinar mais adaptado à realidade sociocultural do povo Yanomami, sendo frequentemente condenada e criticada por este motivo, principalmente pela incompreensão do modo com o qual o corpo técnico de saúde age diante das formas tradicionais de praticar os cuidados voltados para a saúde do paciente. A este respeito, o *hekura* Tiago, da aldeia Tabuleiro, rio Marauiá, diz:

> Chega algum técnico que se preocupa com nós, mas quando outro técnico chega, ele não chama *hekura*. *Hekura* ajuda também para curar. Ele não se preocupa. Por isso nós mandamos embora. Ele falava: Yanomami não sabe nada! Yanomami não vale nada!. Vale sim. Alguns técnicos falam. Outros nos chamam, aí vamos fazer *hekura*.

No rio Demini, ocorrências similares foram relatadas pelo professor Julião, do *xapono* do *Komixipɨwei*, filho de um grande e respeitado *hekura*:

> Ai técnico fala que vai trabalhar senão o paciente, ele pode morrer. O meu pai que respondeu, é você que vai matar paciente. A gente conhece o que que ele tem. Não, vou colocar soro, dar remédio(...). então o meu pai fala, então vou esperar, mas se você matar ele (...), você não sabe doença que tá atacando. O que a doença que tá com ele traduz aí para mim?

Julião fala ainda sobre as diferenças percebidas entre o jeito de curar dos Yanomami e dos *napë*:

> Mais diferença para cuidar é *xapori.* É assim. Ele é de muita responsabilidade, cuida bem. E os enfermeiros, técnicos de enfermagem, doutores, eu acho muito diferente. As vezes não pode curar. Já aconteceu muito isso. Eu acompanhei os trabalhos de doutores. A gente não tá acusando... (achando) nem o que ele tem esse paciente, e não tem resultado. Por que você trouxe. Quem pode responsabilizar é o *xapori*. Quem decidia muito era meu pai. Nós achamos muita responsabilidade pela cura, *é xapori.* É mais diferença. A

> gente não enxerga esse *Hekura*, mas ele cura. Ele sabe cuidar. Ele vê muito o que ele tem aquele paciente. O trabalho é mais diferente.
> *Napë* dar muito remédio. Quer curar só pelo remédio, o corpo do Yanomami, o sangue do Yanomami via ficar diferente, vai misturar tudo no sangue. Yanomami depois não vai andar, vai ficar surdo. Vai ficar *porepi*: bêbado – tonto, sente muita dor do remédio forte para o estômago. É muita química. O trabalho do *napë* prejudica a saúde também. Depende paciente, vai pegar diarreia bem forte. É porque é remédio...

Em relação aos cuidados dos pacientes no *xapono*, os relatos são numerosos e reveladores de problemas decorrentes da precariedade da assistência, como enfatizado pelo Julião:

> Aconteceu, é uma pressão da saúde. Ficou atrasado a medicação. Tinha uma enfermeira que fugiu. Aí ele faleceu. Enfermeira não pensou certo. Preguiçosa, não cuidou certo. A minha avó também morreu de pneumonia. A minha outra avó morreu de pneumonia. Não tinha aquele balão de oxigênio. Faltou soro. E a minha tia morreu por causa de cirurgia. Ela trabalhou e pegou muito sol.... também morreu. (perdeu....).
> A necessidade para nós Yanomami, quando tem alguém situação grave, não temos condições de mandar para Boa Vista. O técnico que trabalha em área tem que avaliar. E meu pai tem que fazer *xapori.* Quando meu pai diz que dar para resolver, que não precisa ir para o hospital, isso ele pode resolver.
> Para poder bem ter respeitado *xaporimou*, o *napë* tem que entender o trabalho do *Hekura*. *Napë* tem que prestar atenção. Para não se misturar naquele *xapori*. Tem que ouvir o paciente o que ele tá sentindo. *Napë* sente diferente daquele paciente que tá lá. Então você sabe que é diabete. O *xapori* vai dizer: eu já tentei matar diabete, mas tem que ter com *napë*. Ai *xapori* vai ter que dizer. Olhe, ele tem diabete. Agora não vou fazer *xapori*, eu respeitei o seu trabalho. É seu trabalho. Esse aqui é trabalho do *napë* pode trabalhar. Aquele de pressão alta, o *xapori* pode diminuir também. Ele sabe. Aquele tal de vômito, ele diminui também
> Agora que aconteceu isso, já mudou tudo, por que o *napë* colocou para responsabilizar a saúde pelo povo Yanomami, então eles mudaram pelos remédios, então, agora Yanomami pensou o quê: nós temos que ter n*apë*, nós temos que ter remédio. Ficaram dependendo muito.
> Alguns pensam no *xapori.* E não tem muito contato com o *xapori* não. Agora Yanomami mudou tudo, só no remédio.
> Por isso agora mudou tudo. Se a gente controlar de novo para não depender muito do n*apë*, tem que abrir a boca do controle social. Para corrigir o que o *napë* tá fazendo errado. O *napë* faz muita coisa errado.
> Os técnicos jogavam lixo no buraco. Ai não queima tudo, vai jogar fora da terra. Aí vai o *napë* escondido e joga os materiais, derrama gasolina, derrama óleo, joga aquele plástico na água. *Napë* não pensa.

Outros problemas ou dinâmicas merecem ser analisados por assumir efetiva importância na avaliação do subsistema de saúde indígena feita pelos Yanomami a partir de condutas e procedimentos tidos como equivocados. Estes reduzem o crédito dado ao profissional e à instituição por ele representada. Hipólito, liderança do *xapono* do Pukima Beira, no rio Marauiá falou a respeito:

> O que achei mais ruim. Esse *napë* da SESAI, ele diz que primeira vai cuidar de tudo, vai melhorar tudo. Ele diz, mas não melhora. No meu *xapono*, não é SESAI que faz posto de saúde. Eu conversei com o meu povo, é nós que

> fizemos. Mas não tem equipamento completo. Gerado, inalador, balança para adultos não tem, falta tudo. Material que chega, tudo fraco. Quebra logo... Remédio, outro vez tinha, depois termina e demora para chegar de novo.

Adriano, Liderança do *xapono* do Pukima Cachoeira, reforça a fala do Hipólito ao afirmar:

> A assistência é mais difícil, moramos mais longe. Não é sempre que chega técnico, mas médico fica na missão Marauiá, não anda. Não conhece o nosso *xapono.* Acha muito difícil.
> Tem remédio... chega pouco, a gente usa... o que a gente não usa muito, chega mais, como soro... o que precisa, chega pouquinho, e acaba logo.... Por isso falei com a enfermeira, não dar para trabalhar assim, é ruim. Aqui não é a cidade, é *xapono*. Não é igual ao trabalho da cidade não!. Porque, aqueles pacientes que estão no mato e demoram para voltar, ainda não chega do mato, às 07 horas da noite. Chegando atrasado no posto, aí técnico diz que o posto fechou, diz já terminou hora de atender. Ai não atendeu... no *xapono* não pode ser assim. Tá errado. Aqui posto não fecha não, deve tá funcionando.
> (....). Malária todo tempo tem, diarreia com sangue forte, gripe diferente que aparece tudo isso, outras doenças que aconteceu lá no meu *xapono*, é diferente: ele não está fazendo exame bem!

Em relação à assistência e aos trabalhos dos profissionais, Adriano é enfático e revela sua grande preocupação, principalmente no que tange ao trabalho dos técnicos. Para os Yanomami, por exemplo, a **volta do *xapono***[29] é fundamental e sinônimo de seriedade do trabalho desenvolvido pelos profissionais para interagir com a população, conhecer os pacientes e seus familiares e entender melhor a cultura Yanomami:

> Alguns fazem a visita. Outros não fazem. Aquele técnico que chega e já tem conhecimento com Yanomami, já tá acostumado, tem conhecimento, faz visita. O que não conhece não faz visita. fica no posto. AIS que chama o povo e leva paciente para tomar medicação. Esse outro que não foi estudado, não têm conhecimento para fazer assistência Só fica mandando AIS. Assim que acontece.! Teve técnica no Pukima Cachoeira, nós povo não gosta dela, eu não gosto dela, por que tem conhecimento. Falei na frente dele... técnica, acho que tu nãoestudou. Se tu estudou... não deveria ficar assim; Se você tem conhecimento não iria ficar assim. Vocês técnicos que vem trabalhar, deveriam, trabalhar bem. Não é só mandar agentes de saúde... não é só ele que deve fazer trabalho. Não é só ficar deitado na rede quando AIS trabalho, depois recebe também.

Adriano manifesta ainda a sua preocupação por conta da quantidade de remoções ocorridas em seu *xapono*:

> Quando tem pequeno problema já fazem remoção porque enfermeiro que tá na missão já pede pra descer o paciente. Já descem o paciente: dói a barriga

[29] Corresponde a visita domiciliar regular do xapono - pelo menos de manhã e no final da tarde - passando por todas as casas ou espaço de moradia de cada família. A volta do xapono permite conhecer a realidade e o ambiente familiar, perceber a atmosfera, identificar possíveis problemas de saúde através de uma escuta atenta e ganhar a confiança dos Yanomami.

> já fazem remoção, muita remoção. Para que, eu não entendo muito, porque enfermeiro que está na área correria aonde tem paciente que dói a barriga a cabeça. Tem primeiro que testar a medicação que tem no posto, se essa medicação não resolve, aí sim faria a remoção.
> Eles nem perguntam, falam que *Nakahi* (cunhada) vai para Boa Vista porque lá atende mais rápido que outros estados. Aonde tem distrito não demora muito, em outro estado demora para fazer exame. Boa Vista não, e rápido a consulta e rápido. É o que esses dizem quando chega o avião ele já vai direto pro hospital. Mas então porque paciente tá demorando tanto em Boa Vista!
> .... Eles dizem que não. Nós achamos que fica mais fácil fazer o transporte pega barco daqui chega em Manaus, na subida pega barco chega em Santa Isabel pega voadeira. Boa Vista não, Boa Vista é avião e temos medo de avião porque as vezes acontece de avião cair, ficamos preocupados para não perder esse paciente.

Adriano manifesta ainda o seu descontentamento por conta da falta de informações sobre os pacientes, e também sobre o que acontece, por que Yanomami faleceu:

> Esse aqui não, eles não falam de óbito não falam qual a doença que atacou o paciente que teve óbito. Eles não mandam o documento, não mandam o nome da doença nos precisamos da história do paciente porque esse paciente faleceu, qual a história que ele teve óbito, precisamos e nunca chega o relatório do óbito. Eles não falam o que atacou a doença, eles não falam, nunca falam!

O verdadeiro descaso da SESAI e do subsistema em relação à preparação dos profissionais quanto aos aspectos culturais Yanomami e principalmente aqueles voltados para as formas próprias de pensar e fazer saúde é inegável.

Isto tem provocado um acúmulo de experiências negativas vivenciadas nos *xapono* por situações de desrespeito às formas tradicionais de saúde Yanomami, de dificuldades de relacionamento com Yanomami, dando margem, inclusive, para graves erros de interpretação da doença, e, consequentemente dos tratamentos administrados aos pacientes.

Ao longo dos últimos anos, centenas de profissionais passaram por *xapono* Yanomami do Amazonas, cada qual com a sua identidade, valores ou mesmo problemas. Foi possível observar a esse respeito, que esse conjunto de elementos caracterizadores da identidade pessoal tanto quanto profissional, quando confrontados com outro universo cultural, passa a assumir uma roupagem da qual não conseguirá se extirpar, deixando a cada dia mais claro os seus defeitos, seus valores, sua fragilidade ou resistência.

O contato interétnico tem essa peculiar capacidade de trazer à tona aquilo que, às vezes, nem há suspeita quanto a aspectos da personalidade de cada um. Para

exemplificar algumas ocorrências mais comuns ou situações típicas e que tendem a se repetir da seguinte forma:

- Ocorrência de preconceito oriunda da cultura de origem profissionais, através de manifestações desagradáveis em relação aos costumes Yanomami; deboche e ridicularização quanto às suas crenças ou as vezes, de seus medos como no caso da presença de *Ôkã* (espírito maligno da floresta com capacidade de levar e matar Yanomami e que pode provocar verdadeiras situações de pânico) gerando profundo mal-estar. Preconceitos tem sido motivados ainda em relação ao trabalho de curas espirituais e ao papel psicossocial dos *hekura* nos cuidados dirigidos aos pacientes e ao próprio *xapono*;
- Avaliações equivocadas por parte de membros da equipe multidisciplinar em relação a situações vivenciadas por pacientes. Às vezes estados de tristeza ou situações provocadas por males espirituais que requerem cuidados xamânicos com estados de psicose ligados à depressão;
- Percepção errônea dos elementos da cultura Yanomami voltados para o bem-estar individual ou coletivo ou ainda o equilíbrio psicossocial adequado e tido enquanto normal para o povo Yanomami;
- Dificuldade em saber lidar com o tempo Yanomami e o momento adequado para propor alternativas aos processos de cura tradicional. A ansiedade em relação a responsabilidade profissional pode falsear ou precipitar um diágnostico em uma determinada proposta terapêutica, nem sempre condizente com a realidade do paciente ou do grupo;
- Incompreensão em relação a possíveis situações de crise, de tensão social que podem ocorrer no *xapono*, às vezes envolvendo toda a população. Isto pode gerar diversos males, apatia, falta de apetite, profunda tristeza, etc. em decorrência de situações de conflito, de ameaça por ataques espirituais, de carência alimentar, de desavenças em uma família ou clã, mas podendo afetar toda a população do *xapono.* Ou, ainda, situações recorrentes de doenças endêmicas tais como diarreias, malária, gripe ou pneumonia, etc. que podem provocar profundos desequilirios e aumentar a fragilidade da população;
- Dificuldade em lidar com necessária visibilidade do contexto histórico do grupo familiar ou da população de determinado *xapono* , que fica “pouco nítida”. Como alertam Py-Daniel; Souza (2008, p 41):

> (...) os Yanomami apresentam uma característica singular de não falarem dos seus mortos, aparentemente, para quem chega agora para trabalhar, entre eles na área de saúde, (Contudo, uma observação um pouco mais aguçada revelara a ausência quase que absoluta de determinada faixa de idade, que corresponde justamente as grandes epidemias e baixas sofridas por conta da invasão por milhares de garimpeiros na década de 90.

- Preconceitos e uma certa carga de repugnância tem sido comum em relação a brejeira[30] os Yanomami usam comumente e quando não utilizada, deixada em diversos locais ou, ainda, em relação a inalação do *parika*, sendo soprado nas narinas através de um tubo de taboca chamada *Mokohiro*, provocando intenso processo de salivação e cuspe. Os *napë* têm facilmente confundido essas sessões xamânicas a simples estados de embriaguez, fazendo inclusive comentários inapropriados a respeito;
- Alguns desequilíbrios no grupo podem, em algumas circonstâncias de extrema gravidade, provocar um excesso de consumo de *parika* , envolvendo inclusive jovens e mesmo crianças em situações que requerem extremo cuidado na identificação das causas, de cunho essencialmente psicossocial.

Esses exemplos e outros ocorridos na vida Yanomami vão minando as relações dos profissionais com a população. Os Yanomami acreditaram, apostaram nos sabidos homens da sociedade dos *napë*, tão seguros de si, em relação aos conhecimentos de sua ciência médica e certos de que iriam resolver os problemas de saúde existentes.

Os Yanomami chegaram a desconfiar ou desacreditar de seus próprios saberes e do trabalho dos *hekura*[31], principalmente os mais jovens. É como se tivesse sido criado outro mundo paralelo ao dos Yanomami, o da saúde dos *napë,* com ações pontuais boas, menos boas ou ruins, com a presença de alguns profissionais que obtiveram o respeito e reconhecimento por parte dos Yanomami, e outros cuja

---

[30] A brejeira consiste num pequeno rolo de tabaco misturado com cinza e amarado com linha que os Yanomami usam entre os dentes e o lábio do maxilar inferior.

[31] Os *Hekura* são os pajés, os xamãs, que foram iniciados, podendo ser tanto homem quanto mulher. Mas constituem também uma classe importantes de seres sobrenaturais. Aos *hekura* são dados nomes eternos (*pãrim*i) pelo fato de serem imortais na maioria dos casos associados a elementos da natureza, animais, plantas, etc. Como seus *hekura,* o xamã serve de intermediário entre o mundo dos homens e o sobrenatural. *Hekuraprou* é ser iniciado, se tornar xamã.

presença não faz a menor diferença ou ainda alguns sendo identificados como literalmente *waritiwë*[32].

Da mesma forma, acontece em relação a estrutura do Controle social ou ainda nas Assembleias e reuniões do Conselho da Kurikama. São repetidas as mesmas ladainhas, ano após ano, sem alcançarem quaisquer medidas sérias, devidamente coordenadas a partir de uma gestão coerente e isto representa efetivo molesto para os Yanomami.

As próprias lideranças tradicionais e as mulheres cansaram de falar as mesmas coisas, inúmeras vezes, sem obter respostas nem em relação às promessas feitas, muito menos às suas reivindicações.

A assistência de saúde foi se tornando algo insípido, sem atrativo e alheio à participação dos usuários. A este respeito, o Agente de Saúde do Ixima, Maurício, falou de sua vontade de retornar para o mato diante de tamanha inconsequência dos *napë* em relação à vida e à cultura Yanomami, bem como na relação com o próprio meio ambiente. ”Estou cansado de tantas coisas ruins provocadas pelo contato com os *napë*”. Contudo, ele conclui da necessidade de permanecer junto ao seu povo para lutar pela terra, pela preservação da vida e da cultura do seu povo, manifestando ainda a vontade de se tornar *hekura.*

3.4 O papel dos Yanomami assumindo funções dos *napë*

No trabalho de saúde desenvolvido por parte do DSEI-Y nos *xapono*, tudo demonstra e tende a comprovar a importância da participação de agentes indígenas na interface entre a saúde tradicional e a assistência alopática, bem como na relação entre a equipe multidisciplinar e a população Yanomami. Infelizmente, a realidade tem revelado a incompreensão do papel desses agentes interculturais. Isto se deve à ausência evidente de preocupações em relação à complexidade das relações interétnicas, requerendo obrigatória abordagem voltada para a interculturalidade.

Uma visão mais aberta nesse campo contribuiria, sem dúvida, na resolução de inúmeros mal-entendidos e posturas equivocadas nas relações tanto interpessoais, quanto profissionais entre os membros das equipes multidisciplinares e Yanomami.

---

[32] Significa ruim, feio, que não presta, que é de péssima qualidade. Do verbo intransitivo *waritiai*, se deteriorar, se estragar.

Em relação a este dilema e a importância do papel dos AIS no *xapono*. Julião, professor do *xapono* de Komixipɨwei comenta:

> O trabalho do AIS é importante. Se alguém paciente estiver doente, só AIS ficam com o paciente, ficam cada noite. Técnicos não valorizam muito o AIS. Por isso que eu falei. Não tem curso de capacitação para AIS. Isto me preocupa para valorizar o AIS. Para entender o termómetro, saber medir, tudo. Tem que aprender. Meus AIS ficam sofrendo e os técnicos não orientam. Quando chega remédio no posto, conhecem dipirona, mas outros remédios não conhecem. No *xapono* temos um AISAN, meu primo, mas não tem material, não tem como consertar encanação. Só fazem a limpeza da pista. Tá faltando gerador em cada *xapono*. Não tem curso também para AISAN. Por isso que eu quero botar para eles fazer curso.

Na realidade atual da organização dos serviços de saúde em campo, é possível observar alguns elementos fundamentais, reforçando a tese sustentada da necessidade de apostar em agentes Yanomami na ponta para garantir melhoria das relações e das ações a serem realizadas diretamente nos *xapono*.

O aumento de número de *xapono* em função do aumento populacional, mas também por conta das cisões políticas ocorridas, provocaram novas unidades familiares. Não é mais possível manter um técnico permanente em cada *xapono*. Hoje para o Marauiá são, no total, 12 técnicos para atender 18 *xapono,* sendo apenas 06 atuando a cada entrada, cobrindo apenas um terço dos *xapono,* quando não há qualquer problema que impeça a sua presença.

A este respeito, não é segredo o aumento significativo do número de atestados apresentados logo antes das entradas à campo, desfalcando o trabalho nos postos de saúde. Isto se deve a efetivos problemas de saúde, mas não somente. É patente a fragilidade do processo de seleção, preparação e acompanhamento dos profissionais, sendo comum não apresentarem o perfil adequado para este contexto profissional, pretextam doenças para não entrar em campo e quando entram, não assumem o seu trabalho como deveriam.

Na área Yanomami, são vários os AIS que expressam fortemente essa vontade de avançar em seus estudos em cursos de técnico de enfermagem, e porque não, de enfermagem ou medicina.

A SESAI apenas contrata AISAN onde são instalados sistema de água por ela estruturada. No Marauiá, são apenas 02 AISAN contratados, 01 na Missão Marauiá e o outro no Bicho-Açu. A concepção do trabalho do AISAN é nesse sentido extremamente restrita a gestão dos sistemas de captação de água.

Em visão particular do autor, o papel do AISAN deveria abranger o conjunto das ações voltadas para a educação em saúde e a prevenção, incluindo os cuidados com o lixo, combate às baratas, educação ambiental, zelo pelo *xapono*, pelas estruturas etc. No próximo capítulo será apresentada a experiência da Secoya neste campo de trabalho.

Os problemas analisados no capítulo anterior em relação à malária demonstraram a necessidade de intensificação das parcerias, mas também de capacitação de guardas de endemias Yanomami. Por que não! O envolvimento mais direto dos agentes Yanomami possibilita uma presença permanente no *xapono* com a possibilidade de um combate mais acirrado e impactante, tendo evidentemente os equipamentos e insumos necessários para o trabalho. A capacidade eles têm. O que precisa é superar os problemas legais relativos ao manuseio de produtos químicos de alta toxicidade e legalizar a função de guardas de endemias para indígenas.

3.5 Daniele Konapimateri: incompreensões x preconceitos

Daniele Yanomami nasceu no dia 28 de março de 2008 no *xapono* do Kona, no alto Marauiá. Apresentou ao nascer sintomas de hidrocefalia sendo transferida para Manaus, em setembro 2008, onde iria ser submetida a uma cirurgia para implantação de uma válvula com o objetivo de retirar o líquido cefalorraquidiano. Infelizmente, por conta da demora nos procedimentos preparativos, ela contraiu infecção urinária, pneumonia, seguida de tuberculose.

Com isso, Daniele e sua mãe que falava pouco português por ser de um *xapono* mais isolado da cabeceira do Marauiá, permaneceram longos meses em Manaus em tratamento, culminando com um enorme desgaste para a família.

A situação se tornou de modo tão insustentável que, quando o pai da Daniele chegou para fazer troca de acompanhantes, tentaram expressar a sua vontade de retornar para a sua aldeia, aguardando a cirurgia lá. A equipe médica desavisada, interpretou o nervosismo e a raiva dos pais como sendo um comportamento anormal e o resultado de expresso desejo de dar fim a esta situação através de infanticídio.

Foi então acionado o responsável do Conselho Tutelar da zona rural de Manaus, o qual, sem conhecimento de causa, solicitou intervenção judicial, sendo então determinada pela Juíza Carla Reis, a permanência da criança no hospital até conclusão do seu tratamento. Foram reiteradas as acusações da mãe querer matar a criança tão logo chegasse à aldeia. Esse cenário revela o profundo desconhecimento

da cultura Yanomami e das situações excepcionais nas quais são admitidas o infanticídio.

O caso repercutiu na imprensa e junto aos órgãos responsáveis. A equipe da Secoya buscou mediar essa situação e dirimir toda a confusão criada principalmente por falta de conhecimento e de assessoramento competente para situações tão inusitadas.

Os Yanomami queriam oferecer melhores condições de convívio e de acompanhamento para a criança e para a mãe. Verificou-se a possibilidade de tratamento no *xapono* dos *konapimateri,* com profissionais capazes de dar continuidade aos tratamentos em curso. Foram necessários muitos esforços e fortes argumentos relativos à realidade sociocultural Yanomami para convencer a Juíza da leviandade com a qual essa questão havia sido tratada e conseguir levar a criança para o convívio familiar no seu *xapono*.

O debate acerca do infanticídio gera evidentes tensões, tendo por um lado o direito à vida, garantido constitucionalmente no Brasil e por tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário, e o direito à preservação dos costumes pelos povos indígenas, também garantido pela Constituição Brasileira e internacionalmente.

Em suma, revela ser necessário um aprofundamento capaz de compreender melhor a questão do infanticídio no intuito de evitar confronto de ideais e de valores e com efetivo potencial para estimular posturas de ódio e de preconceitos.

3.6 O xamanismo: A sustentação do universo Yanomami

A compreensão do mundo cultural Yanomami passa obrigatoriamente pela importância revestida pelos *Hekura* pela expressão mais forte de seu sistema tradicional, o cuidado do povo através do xamanismo. O *hekura* representa a chave principal de sustentação do sistema de cura, principalmente espiritual do povo Yanomami. Ele sustenta tanto o céu mítico, quanto a organização social de cada *xapono* e garante o equilíbrio entre o meio e o mundo dos espíritos.

Ele faz parte e assume o seu lugar no espaço físico do *xapono,* bem como acomoda o seu trabalho no palco delimitado pelo pátio central onde realiza as danças e os processos mais visuais e de certa forma espetaculares de cura através das encantações e reprodução gestual dos espíritos por ele incorporados oriundos da natureza. Um primeiro elemento chama a atenção. A preocupação com a

indumentária, as pinturas corporais, e a beleza assumida no ato de realizar cerimoniais de xamanismo (figura 34). **Imagem com adornos**

Figura 34 Ritual xamânico

Fonte: Acerco SECOYA, (2017)

Fazem uso e gostam de ostentar a beleza de seus adornos tradicionais, tais as braçadeiras com penas de periquito e de arara, o cocar de pele de macaco com penugem de aves, cintos de algodão ou tucum, e pinturas corporais de urucum, jenipapo, cinza, ou mais recentemente violeta de genciana, identificando as amarras familiares e clânicas, além de revelar ou não as tensões e possíveis conflitos a vista. As cores dependem da ocasião, sendo a cor preta mais facilmente utilizadas em casos de luto, de guerra ou de tensão social.

Os *hekura* assumem a condição de representantes máximos da sociedade Yanomami na relação com *Omawë* e uma infinidade de espíritos “auxiliares” mobilizados na busca dos males que atingem o paciente ou interferem no equilíbrio do *xapono*.

As formas e os motivos de realizar sessões xamânicas são diversos. As sessões quase diárias de *parika* que envolvem os *pata, pata*[33], e alguns jovens possibilitam a manutenção e valorização do complexo sistema de cuidado. Ocorrem

[33] *Pata pata são* os adultos, mas também, os que assumem a condução do grupo familiar e devem ser respeitados no xapono.

no final de tarde, mas podem também ocorrer pela manhã e assumem particular atmosfera na ocasião quando da passagem de *hama*[34]. Quando acontece, o xamanismo é o centro de uma série de outros rituais demandados em função dos interesses manifestados de troca, de casamento, de alianças políticas ou de unificação de forças xamânicas dos *hekura* para enfrentar forças espirituais malignas.

Às vezes, sessões ocorrem em plena luz do sol, quando este se encontra no zênite, sob intenso calor, sendo comum observar um jovem *hekura* em sessão xamânica, sozinho ou sendo orientado por um pajé mais experiente.

A intensificação do contato com o mundo dos *napë* trouxe, inexoravelmente ao longo das últimas décadas, influências com inegável incidência sobre o processo natural de transmissão dos saberes tradicionais, em particular do xamanismo.

O tempo de assistência promovida através do subsistema de saúde é suficiente para detectar os males, os vícios e o antagonismo gerado entre esses dois mundos e modos de conceber a saúde e a doença.

A cura das doenças que afetam a população através da farmacopeia dos *napë* tem um impacto efetivo na autoestima Yanomami em relação aos seus processos de cura. Principalmente junto à população mais nova e ainda não tão afirmada em relação aos conhecimentos tradicionais e a função do *hekura*.

A saúde alopática insiste em manter o foco na doença, como elemento a ser curado no corpo, enquanto os Yanomami a concebem a partir de conjunto articulado envolve ligações espirituais, mentais ou energéticas, sem falar dos elos familiares e de relações determinantes no processo de acolhimento e de cura do paciente.

Em um suposto exercício de simplificar a concepção profunda que sustenta o processo de cura e que envolve paciente, familiares, *xapono* e *hekura*, poder-se-ia eventualmente chegar a seguinte formulação: **Eu não estou sozinho(a), a minha família está comigo, os hekura estão conosco e os espíritos com eles!!!**

O convívio com os Yanomami em seus *xapono* revela ainda a importância não apenas da figura do *hekura*, como também do ambiente criado com a sua presença. Ele está **presente**! Está atento a vida do *xapono* e está disponível para cuidar do seu povo, elemento central na relação de confiança a ele atribuída.

São chamados quando aparecem sinais de doenças, mal-estar de alguém do grupo. São consultados, visitam o paciente, as vezes utilizam plantas para curar, mas

---

[34] *Hama* são os visitantes oriundos de outros xapono. Na ocasião de sua chegada, lhe é oferecido míngua de banana, assim como brejeiras de tabaco.

o mais comum, na realidade Yanomami do Amazonas, é a realização de realizam sessões de cura xamânica. Quando percebem a inferência de males espirituais, iniciam as sessões xamânicas. É possível então escutar hora a fio as melopeias, madrugada adentro, ou durante o dia, pouco importa. Observa-se as sessões de manipulação para extirpar o mal, fazendo uso, as vezes de plantas do mato.

Quando os males persistem, são chamados outros *hekura* mais poderosos, de famílias ou *xapono* distintos. Em casos de grandes males ou desequilíbrios bem mais importantes, podem ser reunidos diversos *hekura* de toda uma região. Existe hoje *hekura* em praticamente todos os *xapono*, oriundos de gerações diferentes e com maior ou menor grau de experiência, portanto, também de importância.

Todavia, são poucos atualmente os grandes *hekura* reconhecidos pela sua experiência, capacidade de cura ou de proteger o povo, a exemplo do Candinho, Domingos, Agenor, Venâncio, João, Cláudio, Luís, Gabriel, entre outros. São descendentes e foram ensinados por grandes *hekura* falecidos há tempo.

No quotidiano, é indiscutível a importância reconhecida dos *hekura*. São os protetores do povo, oferecem segurança, assumem uma função de destaque pela capacidade de inferir em outras esferas de cunho espiritual, mas podem ser temidos também pela sua capacidade de golpear inimigos através da mobilização de espíritos valentes (figura 35).

Figura 35 Atividade xamânica para resolução de tensões

Fonte: Acervo SECOYA, (2013)

A sustentação desse sistema xamânico depende da capacidade de transmissão desses saberes para as gerações mais novas. A iniciação é realizada em diversas etapas, sendo a primeira, pelos relatos de diversos iniciados, a mais

desafiante. Ela é conduzida por esses grandes *hekura* responsáveis por decidirem quem é apto a ser iniciado e quando isto deve ocorrer. Quando há concordância, o *hekura* estabelece o período e inicia os preparativos, tanto espirituais quanto práticos. Principalmente em relação a quantidade necessária de *parika*[35] a ser consumida.

Não obstante, pode-se constatar um fato relevante e digno de reflexão. Percebe-se a ocorrência de uma conjunção de fatos apontando para uma diminuição de jovens a se submeteram, nas duas últimas décadas, ao ritual de iniciação. O *hekura* chama jovens previamente selecionados para dar início ao processo de iniciação e vários têm recusado. Não se sentiam preparados. Tinham medo de não estar preparados, tamanho a importância do desafio posto. As vezes longos períodos ocorrem antes de responder aos chamados dos *hekura*.

A sessão xamânica de iniciação pode demorar vários dias e representa literalmente a morte do corpo, em tal estado de exaustão do organismo, condição indispensável para adquirir a liberação do espírito. Podem perder vários quilos durante o processo. Os jovens vão então sendo introduzidos no mundo dos espíritos Yanomami, vão aprender os cantos e as chaves dando acesso aos espíritos auxiliares, inalando uma quantia impressionante de *parika*. A realidade física do seu entorno deixa aos poucos de existir. A mente deixa de pensar e o alucinógeno é o veículo através do qual penetram nesse outro universo.

Uma vez terminada essa primeira fase de iniciação, serão precisos longos dias para o reestabelecimento do corpo. Mas outras sessões serão demandadas para aprofundar o conhecimento dessa ciência da cura espiritual.

De acordo com observações do autor, uma vez realizada a primeira sessão, mudanças efetivas ocorrem com esses novos *hekura* em potencial, no comportamento, na postura, em algumas situações até mudanças no aspecto físico desses recém-iniciados. Para os velhos *hekura, se* um Yanomami não aceitar o seu designo de se tornar pajé, ele vai estar mal, vai fazer besteira, vai fazer coisas erradas. Mas quando ele atende o chamado dos espíritos, ele fica com o coração em paz, ele fica bem e ele passa a ser uma pessoa boa, preocupada com seu povo, chegando a mudar a sua fisionomia.

---

[35] *Parika* ou *Yekuana.* Alucinógeno utilizado pelos Hekura e em diversos cerimoniais para estabelecer contato com seus espíritos. Corresponde a fava da árvore Virola que secada, torrada e transformada cuidadosamente pelos homens à um pó que será assoprado por um Yanomami nas narinas de outro através de um tubo de bambu chamado de *Mokohiro.*

A partir dessa observação, compreendeu-se melhor os motivos dessas desistências nos *xapono* localizados no rio Komixiwë (Marauiá) e quando ocorreram.

Otávio *Ironasiteri* Yanomami, professor, foi coordenador geral da Kurikama, descreveu suas inquietações a este respeito:

> Minha avaliação é assim. A saúde vinculada ao governo, tem mais de 20 anos, a minha observação a partir do que eu entendi, a saúde do *napë,* a assistência. Antes Yanomami tinha o seu jeito de viver, de se curar, e tudo. E agora, depende tudo do *napë*. A interferência maior é aí. O *napë* prejudica muitas vezes porque tem que retirar os pacientes, remover, deixa no hospital, muito soro, muito medicamento. Bom tudo bem, faz parte, é uma solução de salvar vidas. Mas interferência de hoje, que eu acompanhei desde que eu fui conselheiro distrital, e depois fui na coordenação da Kurikama e acompanhei esse processo de interferência.
> Tem muito *napë* que trabalham para salvar e conseguir a melhoria na saúde do povo Yanomami. Tem muito *napë* na cidade e muito menos na área. Cada vez mais está diminuindo. Então não está tendo apoio logístico, de materiais e tudo mais, é o que eles justificam.
> Então na cultura Yanomami, eles eram mais tranquilos quando não tinha tanto contato com *napë*, eles tinham sua forma de se virar, não é. Viviam lá, eles adoeciam eles faziam o *xapori*, faziam a cura, o medicamento que existia natural eles te davam, não tendo essa preocupação. Hoje muitas vezes os *napë* interferem também, muitos napë, os funcionários, os profissionais de saúde que trabalham na área, enfermeiro, técnico ou médico mesmo não é, tem o cara salvador, quando os pajés estão cuidando pacientes, querem retirar ou aplicar o soro na veia, durante o tratamento espiritual. Então muitas vezes, *xapori* fica *huxuo*[36], com raiva, fica bravo. Essa é a interferência maior!

Através das falas e reações de jovens Yanomami, pôde-se comprovar a redução do seu interesse pelo xamanismo, sendo os motivos diretamente ancorados nas interferências trazidas pelo mundo dos *napë*, tendo como elemento de maior impacto a assistência à saúde, a partir do advento da implantação do subsistema de saúde e do Distrito Sanitário Yanomami.

Tais desistências ou recusas dos jovens estão justamente voltadas principalmente pelo encantamento tido pelo mundo dos *napë* com a sua parafernália de *matohi*; a vontade de ser igual aos jovens *napë* através de um processo de imitação; o crédito meio cego posto nos remédios dos *napë;* as pressões e preconceitos sofridos no tocante à saúde tradicional e mesmo em relação à vida "primitiva" do povo Yanomami; as falas constantes de *napë* ao dizer abertamente ou deixar entender de modo velado que a *hekura* é coisa ruim, entre outras.

Contudo, foi também possível observar, de modo paulatino, um certo desencanto com a saúde dos *napë,* provocado pelos enormes problemas enfrentados pelo subsistema repercutindo diretamente na ponta. A falta de medicamentos, de

---

[36] *Huxuo*. Ficar com raiva, zangado.

equipamentos, as estruturas obsoletas, danificadas ou a inexistências dela em situações cada vez mais frequentes, assim como as negativas em relação às constantes reivindicações dos Yanomami aos gestores, seja durante as reuniões distritais, as assembleias Yanomami, nas outras instâncias de controle social, e a clara percepção da ineficácia desse sistema, tudo isto vem mudando essa crença em relação a saúde dos *napë* ser melhor em relação ao xamanismo Yanomami.

Em diversos momentos os Yanomami manifestaram abertamente o seu posicionamento, como ocorreu na ocasião da IV assembleia Geral da Kurikama no *xapono* do Komixiwë em outubro 2019, sobre o retrocesso na qualidade dos serviços de saúde e os enormes problemas de gestão afetando o dia a dia da assistência na ponta (SECOYA, 2019).

João Paulo Barreto, do povo *Tukano,* doutorando na Universidade Federal do Amazonas-UFAM, está procurando respostas a respeito do embate entre os sistemas de saúde e confidencia:

> A saúde ocidentalizada mata a saúde tradicional. Incompreensão do sentido existente por traz das noções tradicionalmente aceitas e veiculadas de cura e de cuidados da saúde. Para os povos indígenas, a saúde e a espiritualidade estão relacionadas com ligações bem mais profundas dos povos indígenas com o meio natural em que vivem. Os cuidados para que a relação com os diferentes espíritos, da mata, da água, da terra, da montanha, com os espíritos.

Esta questão é séria e a equipe da Secoya aprendeu a duras penas a lidar com essas situações. Para Yanomami o problema em si não é errar, mas ter a capacidade de reconhecer seus erros e, principalmente, tem que haver uma atitude institucional voltada para a resolução desse problema. Se esta resposta não vier, se nenhuma medida for tomada, então a instituição passa a ser tão errada quanto o profissional, o que implica em profunda falta de respeito e de consideração para com o povo Yanomami.

É perfeitamente perceptível, a partir do conjunto de experiências negativas vivenciadas pelos Yanomami na relação com os *napë* da saúde, o modo como os consideram enquanto *asi nasi*[37], por enganarem o povo Yanomami. Esta conclusão, passam a ter uma representação simbólica extremamente negativa que pode influenciar negativamente a relação com outros atores sociais *napë*, uma vez oriundos do mesmo mundo.

---

[37] *Nasi*, Mentira, fazer de conta. Verbo Nasimou – mentir, se enganar.

Além disso, passa a carregar consigo o espectro da desconfiança. Se os portadores da saúde dos *napë* mentem e enganam o povo Yanomami, como é possível confiar na saúde que trazem e em relação a qual fazem tanta propaganda?

O Tiago, do Tabuleiro, fez a sua iniciação há alguns anos. Está estudando ainda, e fala a respeito das diferenças percebidas entre a saúde do *napë* e a saúde do Yanomami:

> Porque na cidade, tudo é separado, a família é separada. Não é como no *xapono* não. Tudo é separado, por isso é tudo cercado assim. Por isso não acredito. Yanomami, tem *xapono*, redondo assim, quando Yanomami está doente, todo mundo vê e vai fazer curar. Na cidade, na casa dele, morre gente, ninguém tá sabendo. Por isso tudo ele tem material separado, comida, todas essas coisas, televisão, moto, tudo. Por isso que ele vai no hospital por conta dele, ele paga, ele faz só.
> Yanomami tem pajé, olhe, o paciente tá assim, tá acontecendo assim. Pajé vai. Aí minha mulher vai também, por que é mulher do tuxaua ela vai apoiar. Ela que é escolhida também. Olha aí paciente, vocês não vão ainda, fazer *Hekura* ainda. Aí Yanomami faz bem *totihi*[38].

Além da desconfiança, esse processo continuo de "não verdade" faz com que tenham cada vez menos paciência e tolerância para os problemas tidos na saúde ocidental, simplesmente por terem vividos situações similares inúmeras vezes sem expectativas efetivas de mudança. As vezes essa desconfiança e o descrédito provocam o estigma de indiferença: **Os *napë* estão aí, pouco importa, vamos viver a nossa vida!**

Em consequência, a reação bem mais recente, mas facilmente perceptível, tem sido de uma reviravolta no sentido de passar a valorizar mais os processos fundamentados na saúde tradicional.

Vem ocorrendo um processo inverso e bastante espontâneo de jovens buscando compreender melhor a sua cultura e se submetem ao ritual de iniciação, novo alento voltado para mais crédito ao xamanismo e a força sobrenatural dos *hekura*.

Nos *xapono*, nas reuniões, as conversas têm sido mais frequentemente voltadas para esta temática. Muitas perguntas são feitas e os velhos são estimulados a contar as histórias, os mitos, falar do *xapiri* etc. Vários jovens têm gravado essas falas.

---

[38] *Totihi*. Se sentir bem, sentir prazer, ressentir uma sensação agradável, gostar.

Outro aspecto interessante tem ocorrido, com a troca entre jovens, de vídeos produzidos por eles mesmos, sobre acontecimentos, rituais, *hekura* ou outras situações de seus *xapono*, a exemplo de processo de ensinamento de tiro com arco e flecha, além dos cantos Yanomami.

Nesse mesmo registro de preocupações, ocorreu em 2011, no *xapono* do *Watoriki*, um grande encontro de xamãs de diversos *xapono* promovendo um intenso debate a respeito da importância de manter viva a cultura e o xamanismo Yanomami e combater os males originados na crise ecológica mundial a partir do qual foi discutida a necessária mobilização política dos Yanomami contra o desenvolvimento predatório dos *napë* e para a proteção da Amazônia.

Para os Yanomami, *urihi*, a terra-floresta, não é um mero espaço inerte de exploração econômica (o que chamamos de "natureza"). Trata-se de uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não-humanos. Como tal, se encontra hoje ameaçada pela predação cega dos brancos. Na visão do líder Davi Kopenawa Yanomami:

> "A terra-floresta só pode morrer se for destruída pelos brancos. Então, os riachos sumirão, a terra ficará friável, as árvores secarão e as pedras das montanhas racharão com o calor. Os espíritos *xapiri*pë, que moram nas serras e ficam brincando na floresta, acabarão fugindo. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los para nos proteger. A terra-floresta se tornará seca e vazia. Os xamãs não poderão mais deter as fumaças-epidemias e os seres maléficos que nos adoecem. Assim, todos morrerão."

Esse novo contexto de vivência cultural tem, portanto, provocado o aumento significativo de ocorrência de processos de iniciação xamânica em praticamente todos os *xapono* Yanomami do rio Marauiá. Isto tem ocorrido com jovens e adultos até os 35 a 45 anos, após terem vivenciado a experiência do contato, entender a sua dinâmica e optaram por **"mudar de vida**".

Tem sido comum ouvir preocupações relacionadas com a necessidade de aprender com os mais velhos *hekura* antes que eles morram. Há, nesse sentido, um profundo reconhecimento dos mais velhos *hekura*, daqueles ainda são portadores da mais ampla gama de saberes relacionados com o xamanismo e o universo dos espíritos.

Na tentativa de compreender melhor esse novo momento, buscou-se verificar como isto ocorria na realidade histórica dos *hekura* enquanto principais protagonistas do xamanismo, nos *xapono* dos rios komixiwë – Marauiá e Preto. Percebeu-se então que para a maioria dos Yanomami é muito claro identificar os *hekura*, em que

categorias e geração de pajés de encontram. Quem são os hekura mais experientes e quais suas capacidades.

Quadro 2 Gerações de Hekura

	Geração hekura				
Xapono	**Hekura tradicionais**	**2ª**	**3ª**	**4ª**	**5ª**
Pukima Cachoeira	Candinho	Nelson	Tarciso		Claudio
	Eduardo				Chicão
					Raimundo
Komixiwë	Agenor	Waldir grande Joaquim	Jeremias		
	Venâncio		Bernardo		
			Renato		
			Antônio		
			Paulinho		
			Valdomiro		
Bicho-açu	Domingos	Martinho	Cassiano Vicente		Otávio
	João	Gilberto	Chico		
		Paulinho	Mateus		
		Rubéns			
Pohoroa	Gabriel	Irineu	Isaac	Ronaldo	
		Paulo		Almeida	
		Oseas Clemente			
Kona Cahoeira	Claudio	Luis Carlos		Agildo	Jonas
		Jorge			
Kona	Sandro	Nilton	Romério		Leonardo
Centro		Samuel			Oseas
		Ângelo			Ezequiel
		Nelson			Victor
		Asis			
		Valdir			
		Adriano			
Manacapiwei					
Ixima		Ermenegildo	Felix	Eugênio	Lúcio
		Chico		Lourenço	
		Wanderley		Davi	
		Mario (irmão Ermenegildo)		Otávio	

		Emmenegildo)			
Tabuleiro	Eduardo	Brasil	Tiago		Samuel
		Mariano	Patrício		Carlos
			Valério		
			Antônio		
Jutai		Afonso			
		Sabino			
Serrinha		Antônio			
Pukima Beira		João			Arlindo
					Ivan
					Paulo
					Geraldo
Raita	Luis		Jorge		Almir
	Felipe		Marcos		
			Pedro		
			Nazário		
			Valdecir		
Xamakorona		Francisco			
		Trabalhador			
		Moacir			
Balaio	Francisco	David		Ceará	Emerson
	Tabaiato	Amilton (irmão do David)		Lisboa	Dorgival
	Sipirino	Renato		Missael	Lolival
		Mateus			
		Moacir			
Tomoropiwei	Mokohipë			Alberto	
Jutaí		Afonso		recém iniciado	
		Sabinho			
Serrinha		Antônio	Batista		
Águas Vivas		Negão	Júlio		Bosco
		Osmar	Zacarias		
		Enrique	Justino		

Fonte: elaborado pelo autor

3.7 Considerações sobre a retomada dos rituais de iniciação xamânicas

Os mais velhos *hekura* garantem a sustentação do xamanismo Yanomami nessa região. São fortemente reconhecidos e iniciaram muitos *hekura* ao longo das últimas décadas.

O quadro acima é representativo das tendências explicitadas anteriormente revelando as influências tidas nas duas a três últimas décadas decorrentes da intensificação do contato com a sociedade dos *napë* e das consequências da saúde dos *napë* no universo Yanomami.

Isto provocou uma redução significativa de iniciação na 3ª e principalmente 4ª geração de *hekura*. A realidade da 5ª geração corresponde de fato a uma realidade extremamente recente ocorrendo nos 2 a 3 últimos anos.

Além disso, aponta os *xapono* de maior isolamento e preservação da cultura ou ainda maior coesão política interna e unidade social garantindo a preparação de maior número de *hekura*, a exemplo do Komixiwë, Kona Centro, Balaio. Os *xapono* nos quais ocorreu cisão por conta de algum conflito político, social ou mesmo de cunho espiritual, encontram-se numa situação mais fragilizada por contar com poucos *hekura* ou mesmo estarem sem *hekura*, a exemplo do Manacapɨwei após separar-se dos Konapimateri, ou do Tomoropɨwei, que se separou do grupo dos Pukimapiweteri do Cachoeira ou ainda do Jutaí e Serrinha após deixar os Pohoroapiweiteri. Estes dependem consequentemente de alianças para poder beneficiar-se do apoio de *hekura* de outros *xapono* para acessar curas espirituais ou formar novos *hekura* em seus *xapono*.

Interessante observar ainda a situação dos jovens identificados como sendo da 5ª geração de *hekura* num processo de retomada do xamanismo, após terem passado por significativas experiências negativas no contato com a sociedade *napë*. São professores, AIS ou jovens que assumiram algum papel nesse novo processo organizativo na luta por direitos. Alguns passaram inclusive por experiências extremamente nefastas e difíceis de alcoolismo, drama familiares, desprestigio no *xapono*, isolamento político, etc.

Verificou-se, portanto, o quanto o peso dessas mesmas dinâmicas negativas e difíceis contribuíram para reorientar esses multiplicadores interculturais Yanomami no caminho da valorização cultural. O fato de serem confrontados, em alguns casos, com experiência que lhes permitiram identificar os prejuízos acarretado, em nível pessoal, de sua saúde, no âmbito da sua família ou de seu *xapono* possibilitaram também uma reflexão a respeito desses elementos exógenos e de seu impacto na vida do povo Yanomami.

Além da importância dessas experiências individuais ou coletivas, outros fatores podem ter contribuído para esse novo alento do xamanismo em terra Yanomami dessa região, entre os quais destacam-se:

- .O processo de capacitação política na luta pela terra, por direitos e por mais autonomia promovido pelas ONG´s entre as quais a Secoya, a Rios Profundos, além das atividades voltadas para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental Yanomami-PGTA;
- A introdução da educação diferenciada por ter contribuído no debate da interculturalidade ao demonstrar a compatibilidade de novos conhecimentos com a valorização cultural. Samuel, coordenador da Kurikama, atendeu recentemente o chamado dos *hekura*, realizando a primeira fase da iniciação, diz a respeito:

> A Educação diferenciada deve acontecer dentro do *parika.* se deixar, se abandonar, não vai funcionar. Se acostumar ao mundo dos *napë*, é ruim!. Não precisa estudar do que já se sabe... *Parika* se aprende com os pais, com os pajés. Diploma Yanomami é o fogo do espírito. Buscar outros conhecimentos novos é importante mesmo sendo pajés. Mas não vou tomar cachaça para não estragar o meu espírito".

Samuel reforçou ainda dizendo:

> Para defender direitos Yanomami é com *Parika*". Principalmente nós temos que valorizar. Depois pajé pode aprender a cultura dos *napë*. O *napë* pode conhecer a minha cultura. Podemos dialogar".

Ainda a este respeito, o Edmilson Frota, Presidente do Conselho de Educação Escolar Indígena do Amazonas, durante o primeiro encontro de educação diferenciada do Marauiá, ocorrido em agosto 2019, diz:

> O xamanismo está no projeto político pedagógico -PPPY, a espiritualidade está no PPPY. Este pode fazer valer, uma vez aprovado pelo *xapono* e apreciado pelo CEEI-AM, faz parte do direito a uma educação diferenciada!

Questionado em relação a sua percepção da saúde dos *napë* com o xamanismo, Otávio Ironasteri Yanomami, do *xapono* do Bicho-açu, professor da escola Yanomami diferenciada, ex-coordenador geral da Associação Yanomami Kurikama, antes de se submeter a primeira sessão de iniciação, fala:

> Para responder a essa pergunta, eu acredito muito no pensar Yanomami. Acredito muito na espiritualidade Yanomami. Quando os pacientes nossos não se curam bem, de repente tem ataques espirituais, quando o pajé está aqui, resolve. Há poucos dias atrás, a minha esposa ficou doente, e os *xapori* ressuscitaram. É nesse pensar que fiquei pensando. Antes eu pensava me formar *xapori*, mas fiquei com medo, tinha combinado com os dois pajés aqui,

> mais velhos, mais experientes, eu tinha combinado com eles primeiramente. Depois, eu fiquei com medo. Depois eu pensei, não agora eu não vou ficar mais com medo. Eu acredito, eu tenho que enfrentar essa situação. Eu quero ser um futuro pajé. Porque eles estão se acabando. Esse é o pensar principal. As gerações novas que estão se tornando pajé, que vão amadurecer cada vez mais, mas são os últimos pajés que sobram, achei que são os últimos donos, que a sobrevivência está neles. Então eu queria aproveitar o conhecimento deles. Aí eu conversei com eles, aqui num jantar na minha casa, conversamos, combinamos, e vai ser para começar logo.
> Eu acredito espiritualmente, porque eu ouço história quando fazem xamanismo aqui, eu os escuto falando, já tão no universo espiritual. Na espiritualidade Yanomami, tem uma defesa territorial, tem uma defesa do mundo, tem um diálogo com o mundo da natureza e das pessoas que moram com ela. É como nós. Então têm várias situações que envolvem nesse movimento que os *napë* não acreditam. A saúde do mundo, da natureza, é melhor para nós. Porque a gente vive ali. Hoje, o *napë* também sempre dizem que não acreditam, que não conhecem os povos indígenas, Yanomami. Eu fico triste também, muitas vezes, os parentes meus, os novos parentes, lá no litoral, quando começaram a colonizar o Brasil, o continente sul-americano, acabaram. Então tem que ter uma geração nova já cobrindo, sendo responsável por essa natureza que é espiritual. Eu sempre tive essa vontade de ser pajé. Claro, hoje existe essas coisas, alcoolismo, essas coisas. Também eu bebia não é, essas coisas já causaram muito prejuízo para mim, não é. Aí não gostei dessas bebidas. Deixei de lado, bom agora quero ser *xapori,* chega dessas besteiras que prejudicam a minha saúde. Dar prejuízo para mim, Já perdi muitas coisas por causa disso. Também a vivência com a minha *hesiopë*[39], o resultado da bebida não foi bonito. É melhor o *parika*, é coisa Yanomami, que entra em contato com a natureza, conversa espiritualmente com a natureza, e defendendo saúde. Saúde também ajuda. Quando a gente se torna pajé a gente ajuda o paciente. As vezes salva, nem sempre claro. Mas quando é caso de espírito, resolve.
> Bom o lado do espírito, tem o mal e tem o bem, são coisas diferentes. Mas quando começar a iniciar o xamanismo, primeira etapa de iniciação. Ai ao longo dos tempos vai desenvolver mais os conhecimentos depois você é o futuro. O olhar principal é que são duas pessoas que sobraram da nossa geração aqui, no nosso *xapono* do Bicho-açu são só dois pajés mais fortes que são experientes, que são mais velhos. Tem novatos também, tão aprendendo com eles.
> Bom esse é o olhar principal que a gente não pode perder esses conhecimentos que têm que ser repassados de geração em geração.
> Esse é o principal que eu olhei, que eu pensei e que eu vou encarar agora."

Ainda a este respeito, Alberto Pukimapiweteri, atualmente morador do xapono do Tomoropiwei, relata às suas motivações mais recentes por ter sido iniciado e querer tornar-se pajé.

> Olha só. Eu não estudei. Era para mim estudar, como *napë* estudou. No meu pensamento era assim primeiro. Estudei para cuidar da saúde de minhas crianças, esposa, dentro do *xapono*. Meu pai era Jacinto. Ele era grande *hekura*, matava gente. Ele atraia gente e ele matava. Então queria tirar o caminho do meu pai, então sou filho dele tem que pegar esse caminho. Aí, eu puxei esse caminho. Eu falei com Candinho, primo, eu quero estudar. Tu és doutor maior e eu não sou nada. Como *napë*, o técnico trabalha, eu estava assim. Mas eu pensei, eu fiquei ainda como fica técnico, aí depois que eu estudei, aí eu pensei ser enfermeiro primeiro, estudo de enfermeiro, ... aí eu passei para curso de doutor, pronto... Aí eu falei: "Candinho, vou querer ser pajé bem forte." Aí ele

[39] Hesiopë. Termo de parentesco. Esposa, mulher.

> falou comigo: Eu quero fazer *hekura* para ti, para você estar do meu lado, para estar feliz comigo. Aí o filho dele, o Adriano, falou para ele tá bom, falou para o pai dele".

Os Yanomami comparam os grandes *hekura* tradicionais Yanomami na qualidade de médico, num mesmo nível de formação, cujos conhecimentos foram adquiridos gradualmente, igualmente a aprendizado de AIS, de técnico de enfermagem, para alcançar o patamar de enfermeiro e, finalmente, médico, reconhecendo o longo tempo de estudo para atingir o seu nível de saberes.

O Carlito, liderança do Ixima, no rio Marauiá conta o que representa esse novo momento de retomada do xamanismo.

> Isso a gente discute muito sobre a *hekura*. Porque quase acabou *hekura*. Aqueles *hekura* mais antigos, já desapareceram. Então diminuíram os *hekura*, a gente tava percebendo que tava acabando *hekura*. Então a gente discutiu muito sobre isso. Então os nossos *huya*[40], os nossos professores, nossos AIS têm que fazer *hekura*. Saúde tem que ter *hekura* também, *perioma* tem que ter *hekura* também. Então por isso que tá acontecendo para estudar o *hekura*. Aqui o meu irmão Maurício vai fazer também. Labão também vai fazer.
> Porque assim, quando a gente trabalhava no PGTA (Plano de Gestão Territorial e Ambiental Yanomami), lá percebemos que tava acabando, então, discutimos. Por isso que a gente começou a brigar para começar de novo. Percebemos que também que tava acabando o nosso costume de *wayamou*. A gente começou de novo ano passado de ensinar de *wayamou*. O ritual quando chega visitante. *Wayamou* a noite. Aí os pata fazem *hekura*. Começaram de novo *wayamou* para não acabar. Esse *wayamou* que a gente acha importante para resolver algumas coisas difíceis. Então tem que retomar tudo de novo.

3.8 O Velho que se deixou morrer

A finalização desse capítulo e essa reflexão a respeito do evidente embate da saúde ocidentalizada com o xamanismo, será retratada a seguir com a história de um velho, que evidencia as perspectivas antagônicas de entendimento da cura, da saúde, e mesmo da vida e da morte.

Esse velho Yanomami do Marauiá se encontrava com problemas de saúde e tendo de ser removido para tratamento em Manaus. Foi acompanhado por seu filho, Agente Indígena de Saúde – AIS em seu *xapono*. Após 4 dias de viagem de rabeta descendo o rio Marauiá até a cidade de Santa Isabel do Rio Negro e mais 03 de recreio, chegou a Manaus. Como falava pouco português, o pessoal da Casa de saúde indígena-CASAI solicitou apoio à equipe da Secoya para recebe-lo em nossa sede para garantir o devido acompanhamento enquanto iria fazer os exames necessários.

---

[40] *Huya*. Jovem homem, adolescente. Pessoa do sexo masculino com capacidade de procriar.

Ele ficava em uma rede na varanda, próximo a uma área arborizada que produzia boa sombra durante o dia. Apesar da sua doença, o velho apresentava um bom estado de saúde, era bem-humorado e se alimentava normalmente. Era muito brincalhão, contava muitas histórias do seu *xapono*, dos tempos antigos, da chegada dos brancos, dos conflitos que tiveram.

Mas, também queria saber do mundo dos *napë,* era curioso, tudo era motivo de interesse. Ele permaneceu assim algumas semanas, enquanto realizou diversas consultas e exames. O resultado finalmente chegou. Estava acometida de uma ferida benigna requerendo uma pequena cirurgia, caso contrário, tal ferida poderia se tornar maligna e ameaçar a sua vida.

Ao tomar conhecimento dessa situação, o velho chorou, ficou abatido. Queria voltar para o *xapono*. Parecia estar com a mente totalmente tomada em definir como enfrentar essa situação. Demorou tempo sem falar nada. Com a ajuda do seu filho, buscou-se fazê-lo entender a situação e em aceitar a cirurgia, sendo possível logo depois, retornar para o *xapono*. Mas o mesmo não queria, “Não quero cortar nada em meu corpo”, dizia.

Ao tomar essa decisão, o velho não apenas quis deixar de se submeter ao tratamento, mas decidiu morrer. De um instante ao outro se fechou para a vida, deixou de brincar, embrulhou-se na sua rede, o olhar vazio, em um estado em que ainda não o havíamos visto. A transformação foi tão rápida, chocante mesmo, para a concepção ocidental no tocante ao processo que configura a vida e a morte. A postura e a força desse velho eram tamanhas que, de fato, tinha o poder de decidir sobre o seu destino. A partir da decisão de não querer se tratar, decidiu também deixar de viver de modo tão convincente, como se fosse chamar a própria morte.

Em poucos dias faleceu, não em consequência do seu problema de saúde, este lhe permitiria ainda viver tempo, mesmo sem operar, mas por ter decidido de morrer.

Resta refletir a respeito dessas concepções tão inconciliáveis em relação aos processos de cura e a própria existência. A visão ocidentalizada busca a todo custo garantir a vida. O que pode significar esse fundamento da ciência ocidental diante de um universo cultural para o qual a morte, nada mais é do que a continuidade da própria vida.

CAPÍTULO IV: AÇÃO POLÍTICO-PEDAGÓGICA VOLTADA PARA A GOVERNANÇA YANOMAMI

4.1 As políticas públicas e a educação indígena diferenciada

Iniciar essa reflexão a respeito da Educação Escolar Indígena implica em compreender como tem se dado a relação do estado brasileiro com os povos indígenas desde os primórdios do processo colonial, estabelecendo as bases de uma educação dominadora, integracionista e distante das formas tradicionais de ensino aprendizagem nas aldeias.

A análise dos documentos históricos revela uma história de extrema violência e desrespeito ao modo de vida e a cultura dos índios, tendo como perspectiva a sua sombria domesticação para o trabalho colonial reproduzindo um processo educativo eurocêntrico (DALMONEGO, 2017).

A Educação Escolar Indígena no Brasil atravessou historicamente fases distintas, cada qual com características que delineavam encaminhamentos e diretrizes político-ideológicas específicas.

O processo educacional colonizador foi assumido principalmente pelos missionários, com destaque para jesuítas portugueses. A escolarização era apenas um instrumento de catequese, de cristianização do índio “pacificado” e sua mão de obra escravizada para ajudar a construir o projeto colonial da coroa portuguesa, apesar de, no Brasil Império, ter-se feito catequese com missionários de origens diversas, como italianos, por exemplo.

Outro marco relevante se deu a partir da nova política indigenista assumida pelo Serviço de Proteção aos Índios-SPI em sua perspectiva essencialmente integracionista e romantizada, a qual considerava o índio em uma condição étnica inferior.

“A educação da ‘sociedade nacional’ pensada para o índio, não difere estruturalmente, nem no funcionamento, nem nos seus pressupostos ideológicos, da educação missionária. E ela recolhe fracassos do mesmo tipo.” (MELIÁ, 1979, p. 44).

Com a extinção do SPI, surgem em 1967 a Fundação Nacional do Índio-FUNAI assim como diversas instituições não governamentais de apoio à questão indígena. No entanto, o Estatuto do Índio de 1973, reconhece e torna obrigatório a alfabetização ministrada em língua nativa nas escolas indígenas.

Na época, a FUNAI contou com o apoio técnico e linguístico do Instituto Linguístico de verão-SIL transformando o bilinguismo oficial em estratégia de dominação e descaracterização cultural (CARDOSO, 2004), mantendo os mesmos objetivos civilizatórios dos primeiros catequistas, voltados para a salvação das almas pagãs" (RCNR/Indígena, 1998).

A realidade contemporânea da educação corresponde a um momento que abre novas perspectivas na educação a partir da década de oitenta. Passa a se fazer a distinção, já apontada por Meliá (1979) entre "Educação Indígena" e "Educação para o Índio" e inicia-se um movimento para a criação de diferentes experiências escolares indígenas e de formação de educadores, apoiados por diversas instituições de assessoria.

A Constituição Federal de 1988 assegura aos índios o direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, dedicando-lhes um capítulo no Título: "Da Ordem Social". A década de 90, em especial, foi marcada pela aceleração das discussões e propostas legais de regulamentação de educação escolar nas comunidades indígenas.

Com a Portaria 559/91, abriu-se espaço para a criação dos Núcleos de Educação Escolar Indígena - NEIs - nas Secretarias Estaduais de Educação. O aspecto marcante desses núcleos repousa sobre o aspecto interinstitucional da participação, garantindo a presença das representações de entidades indígenas em todo o processo.

Além de priorizar a formação permanente dos professores, percebendo salários equivalentes aos outros professores, determina as condições para a regulamentação das escolas indígenas quanto à utilização dos materiais didáticos, organização das aulas e através de processo pedagógico adaptado a realidade da aldeia.

A Lei Nº 9.394/96 - Diretrizes e Bases da Educação Nacional-LDB instituiu como dever do Estado a oferta de uma educação escolar bilíngue e intercultural e uma legislação regulamentar – a Resolução CEB nº 3, do CNE de 1999, veio estabelecer diretrizes curriculares nacionais e fixar normas para o reconhecimento e funcionamento das escolas indígenas.

Soma-se ainda a publicação, pelo MEC, dos Referenciais Curriculares Nacionais para as Escolas Indígenas, a atuação do Comitê de Educação Escolar Indígena do MEC, como órgão consultivo das ações do Ministério, além das inúmeras publicações de livros didáticos financiadas pelo MEC.

A LDB estabelece ainda em seus artigos 78 e 79, como pressuposto a colaboração entre as três esferas governamentais. Esta nova Lei determina o reconhecimento dos direitos das comunidades indígenas a ter acesso às informações e conhecimentos técnicos e científicos oriundos da sociedade nacional. Isto, evidentemente, além dos direitos conquistados voltados para a recuperação e preservação da cultura tradicional.

Este aparato jurídico estabeleceu as bases para reconhecer no Brasil o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas, garantindo às escolas indígenas um processo educativo diferenciado e respeitoso de sua identidade cultural e bilíngue. De modo mais específico, assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem conforme o artigo 32, § 3º da Constituição (BRASIL, 1988).

A legislação vigente é rica e indiscutivelmente clara em relação aos princípios definidores de uma educação escolar específica, bilingue e intercultural, ou seja, a escola, para ser indígena, não pode ser uma simples transposição para as aldeias dos modelos e padrões escolares constituídos no meio urbano.

Quando a Secoya iniciou o trabalho de educação, estavam ocorrendo as primeiras discussões do movimento indígena organizado e de seus aliados no estado do Amazonas, através das reflexões e reivindicações da Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima-COPIAR, cujos encontros anuais ocorreram entre 1988 e 1997.

Essas Assembleias anuais permitiram um processo de reflexão como jamais havia acontecido anteriormente sobre o tema da educação indígena, e obrigatoriamente, sobre temas correlacionados, tais como:

Quadro 3 Temáticas Discutidas - COPIAR

Discussões tidas na ocasião das assembleias da COPIAR	
Temas a respeito da educação	**Outros temas transversais**
• Educação escolar	• A autonomia: Projetos indígenas de futuro
• Currículos escolares	• O movimento indígena e articulação indígena
• Temas geradores	• Avaliação dos 10 anos do movimento indígena
• Formação de professores	• Alternativas econômicas
• Avaliação das escolas	• Medicina tradicional

• Dificuldades do processo educativo	• Legislação e políticas públicas
• Formas originais de educação	• Cultura e diversidade étnica
• Tipos de educação	• Terras indígenas e processo demarcatório
• Intercâmbio de experiências	
• Avaliação do processo do movimento dos professores	

Fonte: Elaborado pelo autor.

Esses encontros permitiram, em 1991, a elaboração de uma Declaração de Princípios que fora ratificada em 1994, contendo 15 princípios, a qual foi referendada em 1994 pelos 27 membros do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena-CEEI-AM.

É bom frisar a clareza do movimento dos professores indígenas em relação a questão da discriminação por parte da sociedade nacional (COPIAR, Princípio 13).

O projeto Pirayawara[41] foi lançado em 1998 pela Secretaria de Educação do Amazonas, no intuito de formular uma política capaz de abrir um novo espaço para escola indígena, garantindo a sua especificidade intercultural e bi/multilíngue assim como a participação dos usuários no processo. Nesse contexto, o projeto tinha como prioridade a formação de professores indígenas entendendo a sua função na sala de aula enquanto pesquisador do próprio universo cultural numa perspectiva de valorização da identidade étnica.

As contribuições da COPIAR[42] na tentativa de edificar os princípios de como deveria ser implementada educação escolar diferenciada foram de suma importância, principalmente por abrir novos horizontes de uma escola do índio e não para o índio, como bem salientado pela Professora Rosa Helena:

> O que define e delimita a experiência analisada neste artigo é a questão da criação e da autogestão dos processos de educação escolar indígena. Esta é sua especificidade: que os próprios povos indígenas discutam, proponham e procurem – não sem dificuldades – realizar seus modelos e ideais de escola, segundo seus interesses e suas necessidades imediatas e futuras. É um dado novo que distingue, em sua raiz, essa experiência de outras em curso. Seria, de fato, tentativa concreta de transformar a "educação escolar

[41] Projeto PIRAYAWARA: nome dado ao boto - golfinho popular em toda a bacia Amazônica. Corresponde ao Programa de Formação de Professores Indígenas implantado pela SEDUC em 1998 com o objetivo de implantado pela SEDUC com o objetivo de assegurar condições de acesso e de permanência na escola à população escolarizável para o ensino fundamental nas áreas indígenas, garantindo uma educação diferenciada, específica, intercultural, bilíngue e de qualidade que responda aos anseios desses povos.

[42] Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima

> para índio” em “educação escolar do índio”. Nesse sentido, é um tema novo na história da educação escolar indígena no Brasil (DA SILVA, 1999, p. 27).

Novas perspectivas são desenhadas com uma compreensão inovadora dos processos educativos em curso nas aldeias. Nesse sentido Meliá (1979, p. 10), afirma "o índio está educado para o prazer de viver e que o seu 'tempo de cultura', dedicado a rituais, jogo ou simples gracejo, é mais extenso e intenso do que aqueles das sociedades modernas que trabalha para comer”.

Várias reuniões foram realizadas com intuito de avançar na consolidação da Educação Escolar Diferenciada (figura 36).

Figura 36 Reunião do Conselho de Educação Escolar Indígena do Amazonas

Fonte: SECOYA, (2018)

No estado do Amazonas, a proposta de educação escolar indígena, começou a ser implementada a partir do Decreto Presidencial Nº 26, de 04/02/91. Quando a SEDUC/AM, “através da Portaria Nº 1176 de 23 de maio de 1991, delegou ao Instituto de Educação Rural do Amazonas – IER/AM, órgão que lhe foi vinculado até 31 de dezembro de 1998, a execução de uma proposta educativa capaz de atender os anseios e necessidades das comunidades indígenas no Amazonas” (PROJETO PIRA-YAWARA, 1998, p. 8).

O Instituto de Educação Rural do Amazonas - IER/AM teve que assumir também o trabalho com educação escolar indígena. O Projeto começou a ser delineado em 1991 através de estudos e encontros envolvendo diversas instituições governamentais e não governamentais. Contudo, o processo de formação foi iniciado

somente em 1993, na área *Sateré-Mawê* do baixo Amazonas e de modo tímido, considerando a falta de experiência e de conhecimento relativo à realidade indígena.

A partir dessa experiência, foi estruturado o projeto Pirayawara para a formação de professores, voltado para o magistério, permitindo-lhes lecionar no ensino fundamental.

O crescente processo organizativo envolveu ainda o Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas-MEIAM, a Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas-COPIAM, dando sequência às ações iniciadas pela COPIAR. Em outros Estados, diversas associações de professores e do movimento indígena também buscaram colocar em prática e reivindicar junto aos poderes públicos a implementação da educação escolar diferenciada. Mais recentemente, o Fórum dos Professores de Educação Escolar Indígena do Amazonas- Foreeia deu novo alento a luta pela educação bem como através de formas organizativas mais espontâneas e participativas.

Nessa trajetória que levou ao reconhecimento das línguas indígenas, vale recordar a grande e primeira conquista no Brasil, ocorrida no município de São Gabriel da Cachoeira-AM, através da lei nº. 145 de 11 de dezembro de 2002. Esta dispus sobre a co-oficialização das Línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa. Esta lei obriga os serviços públicos básicos de atendimento ao público na língua oficial e nas três outras línguas indígenas, tanto oralmente, quanto por escrito.

O então Secretário de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidades do Ministério da Educação (SECAD/MEC), Ricardo Henriques, reconheceu a região do Alto Rio Negro enquanto “referência em organização de movimento indígena no Brasil, exemplo de rompimento com a tutela imposta pelo Estado aos povos indígenas.”

Na Carta da Mobilização Nacional Terra Livre-Abril indígena, de 2005, as lideranças desmentem e criticam as propagandas oficiais que, demagogicamente, afirmam estar tudo bem na educação indígena. O Movimento indígena aponta como principal entrave na educação escolar indígena, a divisão de responsabilidade entre Governo Federal, estados e municípios e a falta de implementação das diretrizes já existentes.

Em julho de 2007, um manifesto foi lançado por diversas organizações indígenas, (entre elas a COIAB, a ARPIN-SUL, o CIR, o Conselho das aldeias Waiãpi, a OIBI, a FOIRN, e a representação indígena no Conselho Nacional de Educação), com algumas instituições aliadas tais como (CIMI, INESC, GTME,ABA, CINEP), que

reivindicaram a elaboração de um novo marco regulador para a educação escolar indígena, na forma de um Subsistema de Educação Indígena, contemplando:

- Os sistemas educativos de cada povo indígena;
- As territorialidades (distritos) étnicas e campos socioculturais;
- O estabelecimento de leis e normas específicas válidas para todos os poderes constituídos do país (tribunais, estados, municípios, Ongs, etc.);
- O estabelecimento de orçamentos específicos para a educação escolar indígena integrado ao sistema nacional de educação.

No ano de 2009, o governo federal editou o Decreto nº 6.861, criando uma nova situação política e jurídica na história da educação escolar indígena no Brasil através dos Territórios Etnoeducacionais -TEEs. Tratou-se de uma proposta original ao reconhecer a identidade étnica dos povos indígenas e propor uma gestão mais autônoma de seus processos escolares. O Decreto afirma ainda que:

> Cada território etnoeducacional compreenderá, independentemente da divisão político--administrativa do País, as terras indígenas, mesmo que descontínuas, ocupadas por povos indígenas que mantêm relações Inter societárias caracterizadas por raízes sociais e históricas, relações políticas e econômicas, filiações linguísticas, valores e práticas culturais compartilhados (BRASIL, 2009)

O Decreto garante a participação efetiva dos povos indígenas em todas as etapas da gestão da educação escolar, desde a primeira manifestação de interesse da comunidade. Nesse ambiente, uma ressalva é necessária, uma vez que o próprio processo de elaboração do Decreto não contou com a participação dos povos indígenas, gerando compreensível desconfiança. Além do mais, tampouco contemplava a criação de um Sistema Próprio de Educação Escolar Indígena no Brasil, principal reivindicação do movimento indígena organizado, nem a criação de um Conselho Nacional de Educação Escolar Indígena e um Fundo Nacional da Educação Escolar Indígena.

O Decreto procura delinear ainda as responsabilidades de cada esfera de governo, assim como para os representantes indígenas, recomendando a criação de comissões para implementação, acompanhamento e avaliação dos territórios etnoeducacionais.

Apesar de tudo, havia efetivo alinhamento da proposta dos territórios com as reinvindicações dos povos indígenas e o direcionamento impulsionado pela Convenção nº 169 da OIT[43].

Essa proposta ganhou novo alento com a Portaria Nº 1.062, de 30 de outubro de 2013, ao instituir o Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais – PNTEE, do MEC. Em seguida, em 09 de dezembro 2013, a Secretária de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão-SECADI/MEC, regulamentou a Ação **Saberes Indígenas na Escola** e definiu suas diretrizes complementares**.** Esta buscou promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena, especialmente daqueles que atuam nos anos iniciais da educação básica; oferecer recursos didáticos e pedagógicos voltados para o multilinguíssimo e a interculturalidade; oferecer subsídios à elaboração de currículos, definição de metodologias e processos de avaliação; aprimoramento do domínio do letramento e numeramento entre os povos indígenas, entre outros.

Desse conjunto de propostas, a Ação Saberes indígenas na Escola se voltou essencialmente, enquanto estratégia, para o letramento e o numeramento através de ações pontuais, de curto prazo e a um baixo custo, buscando responder aos baixos indicadores de alfabetização de inúmeros municípios, principalmente na Amazônia, sendo em parte as escolas indígenas responsabilizadas por esta situação. Isto reduzia a possibilidade, por parte dos municípios, de receber mais recursos do FUNDEB. A ação foi limitada no tempo e como recursos cada vez mais limitados, sendo em poucos anos engavetada sem ter conseguido modificar o status quo e a precariedade da situação de ensino nas escolas indígenas.

Foi a tônica do que aconteceu com a proposta dos Territórios etnoeducacionais, que não se sustentou em função das pressões sofridas por parte dos interesses contrários a qualquer processo que possa consolidar as lutas dos povos indígenas e reafirmar ou defender novas perspectivas de direitos indígenas.

Tratando-se de políticas públicas voltadas para a educação, não seria possível deixar de referir-se, ainda, às iniciativas “da Escola Sem Partido” propostas desde

---

[43] Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, promulgada pelo Decreto nº 5.051/2004.

2014 e sendo estimuladas no governo Bolsonaro, através de diversos Projetos de Lei[44]. Estes nos soam perversos, inadaptados à realidade brasileira e sendo colocados à serviço do mercado. A experiência tem nos demonstrado, a partir da educação escolar diferenciada, bilíngue, intercultural, o quanto a escola representa justamente o espaço de debate político e de efetiva participação cidadã. A comunicação representa o instrumento essencial para o professor no exercício do seu papel, afinal não existe neutralidade nessa perspectiva. O processo de ensino exige uma postura ética do professor no intuito de repassar as diversas percepções, enfoques e olhares sobre um determinado tema, garantindo abrangência do conhecimento e respeitando o livre arbítrio dos alunos. O que não pode ocorrer é o tolhimento da informação, a censura e o empobrecimento dos processos de ensino-aprendizagem.

4.2 A educação escolar diferenciada: aposta pedagógica complexa

Foi nesse ambiente político que a Secoya iniciou seus primeiros passos no campo da educação. Buscar atender às demandas Yanomami nesse campo representou adentrar em um labirinto exíguo, desconhecido e repleto de obstáculos, que foram surgindo nesse campo, paralelamente às ações emergenciais desenvolvidas no campo da saúde na década de 90´.

De fato, as primeiras atividades educacionais implantadas na área Yanomami ocorreram há mais de 40 anos, através da iniciativa de grupos religiosos, seja da igreja católica, através da Missão Salesiano no estado do Amazonas e da Diocese de Roraima, na região do Catrimani ou, ainda, pelas missões fundamentalista da MEVA e de MNTB, também atuam há várias décadas com os Yanomami do Aracá e Marari. A perspectiva dessa educação, além de alfabetizar os Yanomami em sua língua materna, é baseada essencialmente em motivações religiosas e assistenciais.

Em outras regiões, municípios iniciaram algum trabalho de alfabetização na língua portuguesa, contudo de modo ainda bastante pontual e descontextualizado e a

[44] Este movimento busca a criação de mecanismos que não permitam aos professores transferir aos alunos suas concepções morais e políticas. Sobre o tema, tramita na Câmara dos deputados o PL7180/14, de autoria do deputado federal Erivelton Santana (PSC-BA), ao qual foram associados outros PL.)

maioria dos *xapono* Yanomami encontrava-se ainda sem qualquer tipo de educação escolar.

No contexto do Marauiá, qualquer iniciativa educacional com projeto político distinto daquele implantado pela Missão Salesiana através da Escola Sagrada Família, única referência educacional dos *napë* conhecida pelo Yanomami, representaria enorme desafio.

Pois, sofre dos mesmos males de outros povos indígenas amazônicos, em função de dupla negação. A primeira se refere à dificuldade de acesso paritário a uma educação escolar de qualidade, e a segunda, profunda e ainda estrutural, a negação dos saberes e valores tradicionais pelo modelo político-pedagógico das escolas implantadas em seus territórios.

A reprodução da educação formal tendia e tende ainda, não temos dúvida disso, a reproduzir em termos societários, as mesmas tendências das relações históricas disparatas de dominação.

Algumas experiências isoladas buscam se extirpar dessa tônica, a exemplo, na área Yanomami, da iniciativa da Missão Consolata com os Yanomami de Roraima que, ao longo de mais de 50 anos, buscou valorizar uma relação baseada no respeito e na compreensão do universo cultural Yanomami. Essa experiência foi recentemente retratada no livro “O Encontro – Nohimayou” (2017), obra organizada pela *Missioni Consolata*. Mais recentemente, vale salientar os esforços da Missão Salesiana no Amazonas para a melhor a compreensão da importância da educação escolar diferenciada no marco legal tanto quanto da governança Yanomami.

O trabalho da Secoya nesse campo da educação foi iniciado através de um trabalho voluntário em 1994, com Anne Ballester, no *xapono* de Ixima, sendo muito progressivamente ampliado para outros *xapono* do Marauiá. Na época, o objetivo era atender as novas demandas nesse campo expressa pelos Agentes Indígenas de Saúde – AIS do Pukima, Raita e Kona para o melhor desenvolvimento de suas funções. Tal dinâmica perdurou até 2002, quando houve uma reestruturação do programa e ampliação da equipe.

Figura 37 Escola no *xapono* fazendo valer a interculturalidade

Fonte: Acervo SECOYA, (2005)

O trabalho era então integrado à vida do *xapono*, permitindo adquirir um bom conhecimento da língua através de uma convivência prolongada em campo. O início do trabalho de alfabetização na língua materna Yanomami se deu nesse ambiente.
Era comum profissionais acompanharem os Yanomami nos *wayumi* – em seus deslocamentos nos acampamentos de verão. Levavam quadro e material básico necessário, sendo as aulas ministradas nos diversos tapiris onde os Yanomami permaneciam alguns dias, em busca de alimentos então centrados na caça e coleta.

Fundamental também é se referir a contribuição do linguista Henri Ramirez, então contratado pela Missão Salesiana, pelo brilhante estudo da língua Yanomami (Xamatari) que se materializou numa cartilha que contribuiu até hoje para melhor compreensão da estrutura da língua e o seu aprendizado. (RAMIREZ, 1993).

Outro desafio se deu na interface entre educação escolar diferenciada em campo e a legislação vigente. Isto representa provavelmente até hoje a maior dificuldade haja vista, na estrutura governamental, o despreparo do estado e municípios para atender os preceitos educacionais voltado para a especificidade da educação escolar indígena.

. Além da práxis vivenciada no dia a dia das escolas, a Secoya buscou orientações metodológicas e pedagógicas capazes de oferecer suporte às convicções construídas junto ao povo Yanomami quanto a necessária autonomização em relação aos processos colonizadores que ainda ditam as regras e as dinâmicas das relações interétnicas estabelecidas no contato com a sociedade nacional. Em resumo,

desenvolveu o trabalho nas escolas e nos *xapono* a partir de fundamento que permitisse transforma-la em educação contextualizada.

A perspectiva metodológica sobre a qual a Secoya se baseou, não é uma teoria de ensino, e sim uma teoria de conhecimento e aprendizagem participativa. Ao participar com os Yanomami dos trabalhos nas roças, rituais, cantos, conversas espontâneas, brincadeiras e troca de informações, torna-se mais fácil conhecer e principalmente, perceber as necessidades e anseios da população, diagnosticando dessa forma as suas dificuldades e permitindo trabalhar os conteúdos de modo mais apropriado.

De certa forma, foi sendo estruturada uma matriz educacional capaz, por um lado, de dialogar com as formas de ensino aprendizagem da cultura tradicional Yanomami, e por outro lado, com a escola exógena oriunda da escola dos *napë* em sua característica mais formal e pedagogicamente orientada para os princípios escolares a serviço das demandas da sociedade.

Nessa perspectiva, a filosofia educacional delineada por Paulo Freire atraia pela capacidade de diálogo com a realidade dos *xapono* Yanomami. Representava a possibilidade de uma prática educativa libertadora e emancipatória (FREIRE, 1983), estimulando o processo de aprendizado participativo a partir de uma observação crítica da realidade cultural Yanomami tanto quanto nas relações tidas como o mundo dos *napë.* Temas geradores foram identificados com os professores Yanomami a partir de situações-problemas relativas à realidade local, de forma articulada com a realidade mais abrangente do mundo Yanomami. Percebia-se a importância da construção curricular a partir do acervo cultural em movimento, requerendo flexibilidade no sentido de constante adaptação das práticas educativas e de seus conteúdos à conjuntura sociopolítica extremamente complexa, densa e de rápidas mudanças em que o povo Yanomami está mergulhado.

Mais tarde, versou também sobre o Construtivismo, pela possibilidade oferecida de privilegiar o poder de decisão e a participação ativa Yanomami em todo processo educativo. A ideia era também de produzir materiais didáticos próprios, além de utilizar os recursos existentes no próprio contexto do *xapono* e do ambiente natural onde vivem os Yanomami.

A Secoya entendia tal orientação enquanto possibilidade de sair dos caminhos balizados da educação formal, buscando valorar justamente os aspectos de

expressão máxima da diferenciação sendo, todavia, respaldados na legislação vigente. A preocupação de Magalhães faz todo sentido quando afirma que:

> Quando se define um projeto de formação de professores, é muito mais para cumprir uma exigência da LDB, que dá um prazo curtíssimo para que todos os professores tenham uma habilitação, do que realmente para se dedicar a pensar em que aspecto uma educação escolar pode fortalecer um povo, a dar melhores condições de relacionamento deles com a nossa sociedade (GUIMARÃES, 2001, p. 111).

No intuito de reduzir tais desafios, a proposta curricular buscou dialogar ainda com as teorias reconceptualistas e pós-criticas oriundas da França e da Inglaterra (GADOTTI, 1989) que consideram o currículo enquanto "Reconstrução do conhecimento e proposta de ação e transformação social", fugindo da concepção tradicional e formal do currículo enquanto instrumento técnico e burocrático voltado para o mercado, e distante dos horizontes socioculturais nos quais a realidade Yanomami se inscreve. A educação escolar diferenciada preconizada não pode deixar de ser um campo de afirmação diante da tendência generalizada a homogeneização. Isto requer ações no campo da luta e da proatividade, ainda mais numa conjuntura política nacional na qual os gestores, na maioria dos casos, somente agem somente se forem cobrados.

Nessa concepção mais crítica, não existe uma cultura da sociedade, unitária, homogênea e universalmente aceita e praticada e, por isso, digna de ser transmitida às futuras gerações através do currículo.

Para alfabetizar, os professores Yanomami utilizam os conhecimentos adquiridos a partir do estudo do alfabeto relacionado a palavras, seguidas pelo estudo das famílias silábicas, elaboração de palavras, frases e textos: tudo a partir do universo cultural Yanomami.

Acredita-se que o processo de alfabetização na língua materna será sempre mais eficiente quando realizado pelos próprios Yanomami. A dificuldade não fica na língua em si, mas nos conceitos e na estrutura de pensamento por ela veiculada. A Secoya, conjuntamente com os professores Yanomami, querem falar de uma leitura e escrita que não seja simples reprodução visual, mas um meio de reflexão.

Por isso, a escola Yanomami não pode ser somente um lugar de transmissão das ideias dos *napë* sem análise e sem a construção de uma visão crítica, mas também um lugar de transmissão dos pensamentos dos Yanomami.

Contudo, efetivas limitações ou mesmo dilemas foram surgindo, pelos Yanomami em função da dificuldade de compreensão da língua portuguesa e principalmente de seus conceitos, pelos membros da equipe no intuito de compreender os conceitos na língua yanomami a partir das formas tradicionais de transmissão de saberes.

Nesse sentido, quando foi se consolidando o programa de educação, acreditou-se então que a educação escolar diferenciada, representava, de certa forma um mal menor, introduzindo por um lado a carga da estrutura e do pensamento escolar numa perspectiva contextualizada, e pelo outro, a possibilidade de introduzir elementos essenciais de fortalecimento na defesa dos direitos e de perspectivas de governança face aos novos desafios impostos. É farto que os Yanomami possuem seus códigos educativos, suas formas próprias de ensino e aprendizagem, porém, não orientada para dar conta dos novos desafios postos para o povo Yanomami.

A partir desse acervo teórico e reflexivo, percebeu-se rapidamente a necessidade de avançar, com os Yanomami na elaboração de uma pedagogia própria diante desse novo ambiente escolar para dialogar com essas novas ferramentas pedagógicas oriundas do mundo dos *napë.*

Esse processo foi construído progressivamente, levou tempo, gerou dúvidas, requerendo ainda contribuições e reflexões articuladas com o movimento indígena, com outras instituições indigenistas, a exemplo da OPAN, do CIMI ou com pessoas interessadas ligadas instituições de ensino e pesquisa, principalmente da UFAM. Essa dinâmica permitiu estabelecer algumas bases mais sólidas que foram dando sustentação ao programa de educação escolar diferenciado da Secoya.

Para o conjunto desse trabalho, a Secoya contava com uma equipe de quatro pedagogos, uma coordenadora do programa e uma assistente. Eram encarregados do acompanhamento às escolas, preparação de materiais didáticos.

O trabalho era então desenvolvido em 06 xapono no rio Marauiá a saber: Bicho Açu, Ixima, Pukima Beira, Pukima Cachoeira, Kona e Raita e 03 xapono no rio Demini, município de Barcelos, sendo os xapono Ajuricaba, Hemarepɨwei e Komixipɨwei, envolvendo 37 candidatos a professores, sendo 24 no Marauiá e 13 no Demini, ensinando em 09 escolas para um público de 650 alunos.

Nesse processo, buscou-se observar e compreender de que modo os Yanomami educam os seus filhos e transmitem-lhes conhecimentos. Pois, isto ocorre a partir de uma dinâmica que envolve não apenas os pais, mas todo o grupo, sendo

que as crianças vão aprender, acompanhando, imitando, reproduzindo gestos, palavras, cantos, tornando-os progressivamente aptos para assumirem, um dia, o seu lugar enquanto adulto e desempenharem plenamente o seu papel na organização social e na vida Yanomami.

Fomos entendendo aos poucos o quanto é importante a escola indígena ser orientada a partir dos projetos políticos pedagógicos específicos de cada comunidade. Estes devem obrigatoriamente estarem pautados no projeto societário de futuro do povo Yanomami através de suas diversas instâncias de governança.

Nessa perspectiva, a escola deveria, na visão da Secoya, representar um seguimento natural da forma tradicional de ensino-aprendizagem uma vez esse processo oral e cognitivo consolidado. Isso trouxe problemas, pois a estrutura escolar em vigor no país e reproduzida na maioria das aldeias não dar conta, ainda, desse enorme desafio apesar da legislação abrir possibilidade para tal. A maior dificuldade se situa, ainda, na estrutura engessada do estado no qual os processos administrativos de gestão escolar não permitem a devida flexibilização ou adaptação à realidade educacional indígena.

As ações de educação realizadas pela Secoya visam ampliar e fortalecer o processo de alfabetização na língua Yanomami, a formação de professores, preparando-os para atuarem nas escolas, bem como viabilizar a qualificação dos professores não-índios envolvidos no processo e o reconhecimento das escolas Yanomami pelo sistema oficial de educação escolar.

Aprofundaremos aqui a reflexão acerca do programa de formação de professores Yanomami. Diante da demanda crescente para que a Secoya desse início a um Programa de formação de professores Yanomami para o Magistério, a Secoya foi se articulando na perspectiva. Isto ocorreu no início da década de 90, quando a Comissão pela Criação do Parque Yanomami-CCPY de Roraima encontrava-se diante da mesma demanda apresentada pelos Yanomami de Roraima. Isto possibilitou uma convergência de interesses que possibilitou a definição de uma proposta curricular e a organização inicial de três cursos realizados conjuntamente.

A formação tinha por objetivo “ofertar aos alunos conhecimentos de pedagogia, geografia, história, ciências naturais, direitos indígenas, língua Yanomami, língua portuguesa e outros que lhes possibilitem desenvolver pesquisas”. Os cursos foram desenhados a partir de temáticas plenamente articuladas com o universo Yanomami além de procurar abordar a realidade dos desafios emergentes conjunto de elementos

essenciais na construção de uma educação baseada na interculturalidade, sem perder a oportunidade de expressão do ponto de vista dos dominados.

Os três primeiros cursos foram, portanto, realizados em conjunto com a CCPY, Infelizmente, no decorrer da terceira etapa de formação, faleceu um jovem professor de Roraima, provocando sérias tensões uma vez tal acontecimento ser atribuído a um feitiço. Esta situação associada aos altos custos e às dificuldades logísticas de reunir professores Yanomami dos estados de Roraima e Amazonas, fez com que se optasse por continuar a formação de professores separadamente, a CCPY em Roraima e a Secoya no Amazonas, mantendo articulações em alguns aspectos de interesse comum.

Contudo permaneceu a dificuldade de definição do local dos cursos anuais, o que requereu, na época, muito tato principalmente em função dos conflitos tradicionais entre *xapono.* Este foi o principal motivo para a maioria dos cursos serem realizados fora da área Yanomami.

Houve consenso de que lideranças Yanomami sempre participariam dos cursos, no intuito de compreender esse processo de formação, assim como oferecer o devido respaldo no que diz respeito à cultura Yanomami e ao reconhecimento político desse processo.

A formação dos professores indígenas desenvolvida pela Secoya se dava em dois movimentos articulados e complementares: um, fora do *xapono*, mediante curso de formação realizado em etapas anuais[45]; e outro, no próprio *xapono*.

Buscou-se então suportes pedagógicos complementares capazes de darem conta da especificidade das ações em sala de aula, mas também no *xapono*, assim como diante de um trabalho que pudesse abarcar o trabalho concentrado em tempos formativos e de pesquisas associados a diversas atividades voltadas para a capacitação continuada.

O modo de vida próximo ao universo natural garante ao povo Yanomami uma completude de conhecimentos. Esta precisava ser evidenciada no processo educativo diferenciado. Esse mundo da vida, é concebido por Husserl (1999), como um universo

[45] Nessa época, os frequentes conflitos entre grupos Yanomami não permitiam, ainda, a realização de cursos, encontros ou capacitações que provocassem o deslocamento de yanomami para outros *xapono.* Essa realidade foi se modificando na medida em que os Yanomami tomaram consciência da importância de fazer valer uma unidade política em meio a pluralidade de realidades locais.

possuidor de uma instintividade em princípio, cuja ontologia ultrapassa e abarca o mundo natural, um horizonte de valores que antecedem a todas as demais reduções fenomenológicas.

Percebeu-se ainda as limitações da Secoya e dos professores não indígenas em assumir diretamente os trabalhos nas escolas, sendo então orientado todo o trabalho para a preparação e formação de jovens Yanomami para exercer à docência nestas escolas.

Imbuídos dessa preocupação de centrar os esforços na formação em si, em uma perspectiva política e transformadora, contribuindo no processo de autonomia Yanomami, pretendia-se garantir que o processo de aprendizagem pudesse respeitar a vida e o jeito de ser Yanomami, o que se tentou alcançar estabelecendo outra dinâmica na relação com os processos mais formais da educação.

Arriscou-se então investir nesse processo de formação de professores sem o funcionamento do curso ser previamente autorizado pelo Conselho de Educação Escolar Diferenciado do estado do Amazonas-CEEI-AM.

Esse trabalho, coordenado pela Professora Socorro Cardoso, possibilitou a realização de 12 cursos de formação de professores Yanomami entre 2002 a 2014, cada qual entre 30 a 40 dias de duração, totalizando 3.187 horas de formação.

Encontrou-se na pedagogia da alternância, uma metodologia de ensino complementar, mais próxima da realidade diante da qual a Secoya estava inserida. Foi desenvolvida para atender as necessidades da população do campo. Por meio de seus instrumentos pedagógicos distintos do ensino tradicional, procura, com autonomia, formar crianças e jovens a partir da articulação de tempos e espaços, além de envolver a família e comunidade no processo formativo e no desenvolvimento do meio (ESTEVAM, 2003).

Nesse sentido, respondia à realidade Yanomami que requeria uma ação educativa compromissada diretamente a partir da dinâmica de vida dos Yanomami associada a compreensão dos problemas específicos oriundos das novas relações interétnicas estabelecidas com o mundo dos *napë*.

O conteúdo dos cursos estava voltado para importantes temáticas valorativas da vida comunitária, da cultura e tradição, do território, associados ao atendimento de novas demandas tanto do trabalho do professor quanto da relação dos Yanomami com a sociedade dos *napë*. Além da equipe permanente da Secoya, professores de

diversas universidades, principalmente da UFAM e UEA colaboraram na aplicação das disciplinas específicas.

O apoio ao trabalho dos professores Yanomami dava-se através de acompanhamento e supervisão sistemáticas, possibilitando também momentos mais concentrados de formação, através dos cursos anuais, no intuito de buscar o reconhecimento destes pelas autoridades competentes.

Essa formação continuada em serviço era articulada com o trabalho dos professores em suas escolas. No decorrer das formações, foi estimulada a criatividade e o pensamento crítico para o desenvolvimento progressivo do processo educacional no que diz respeito ao planejamento, conteúdo, métodos e formas de ensino aprendizagem, dando ênfase:

- Aos temas transversais como proposta de refletir e atuar conscientemente nos valores e atitudes em todas as áreas;
- À pesquisa para desenvolver as potencialidades em termos de curiosidade e investigação que implique no diálogo e registro;
- Aos intercâmbios para buscar, conhecer e aprofundar os conhecimentos, desfazendo os preconceitos, respeitando e relacionando-se com o diferente;
- As reuniões de planejamento com os envolvidos para conscientização e avaliação do trabalho realizado e a realizar;
- Aos diários de classe para registrar e avaliar o trabalho realizado;
- Ao incentivo para produção de materiais bilíngues produzidos pelos professores Yanomami, bem como a valorização destes pelo próprio povo.

Algumas situações requereram aprofundamento e inovações. Nesse sentido, vale abrir um parêntese do que implicou introduzir o ensino da matemática no universo Yanomami. Em seu universo cultural nunca precisaram da matemática como estruturada na sociedade ocidental a partir de conhecimentos tradicionais oriundos da Babilônia e do Egito e sendo refinados posteriormente pela Grécia Helênica. Os Yanomami contam da seguinte forma: um = mahu, dois = porakapi, muitos = pruka.
As suas necessidades quotidianas não requerem usos voltados para esta tipificação de matemática. Contudo, há de tomar extremo cuidado no sentido de evitar pensamentos reducionistas ou mesmo preconceituosos, como é comum ouvir por parte de não indígenas, por achar que os Yanomami assim como outros povos

indígenas não possuem qualquer sistema matemático, pensamento longe da realidade. A cestaria, a habilidade na tecelagem de palhas, a fabricação de diversos artefatos, o grafismo, inclusive corporal lhes conferiu outras capacidades envolvendo o domínio da geometria, da etnomatemática e de outras aptidões desconhecidas.
Esse enfoque é sustentado por Wittgenstein que buscou problematizar o caráter universal pretendido pela matemática acadêmica, e em efeito, alicerçar as afirmações a respeito da existência das diversas matemáticas (WITTGENSTEIN, 2004).

A relação do corpo com a matéria prima e os recursos naturais da floresta envolve não apenas o uso das mãos, às quais está restrita a sociedade ocidental, mas de diversas parte do corpo (dente, boca, orelhas, dedos dos pés e das mãos, pés, calcanhar, axilas, pescoço, dobra do cotovelo, dobra do joelho, cintura, nuca, etc.) para segurar, puxar, socar, dobrar, esticar, quebrar, enfiar, tecer, etc. A etnomatemática utilizada na confecção das cestarias, por exemplo, estimula a memória visual e a capacidade de observação. Imbuídos dessas reflexões. A partir dessa percepção, o ensino das quatro operações requereu o auxílio de especialistas na busca de metodologias adaptadas a esta situação e público.

Todo o processo de formação dos professores Yanomami foi devidamente documentado e submetido para avaliação aos órgãos estaduais competentes. Essa proposta pedagógica diferenciada permitiu finalmente, que 29 professores Yanomami fossem formados para o magistério indígena, sendo reconhecidos em 2014 pelo Conselho de Educação Escolar Indígena do Amazonas e diplomados em 2015 pela Seduc. Contudo, isto não significava que os mesmos estariam suficientemente preparados para assumirem de forma autônoma a gestão de suas escolas. Muitas carências apontavam para a necessidade de garantir um trabalho de capacitação continuada (figura 38).

Figura 38 Curso de formação de professores Yanomami no Amazonas

Fonte: Acervo Secoya, 2012

Paralelamente a este exaustivo trabalho visando a formação de professores Yanomami, o trabalho de educação nos *xapono* seguia e foi sendo construído progressivamente. De fato, a equipe da Secoya assumia a responsabilidade inicial do conjunto das aulas. De modo progressivo, assumiram somente a turma avançada, e desde 2014, o seu trabalho foi focado na formação continuada e no acompanhamento pedagógico em campo.

Além disso, a partir de 2015, o trabalho centrou-se na realização dos cursos de formação continuada, procurando atender as demandas de cunho mais pontual e temático dos professores Yanomami em relação a língua portuguesa, matemática, organização dos Planos de aula e planejamento escolar, princípios da educação escolar diferenciada, etc. Isto tem sido importante uma vez que nem todos os professores formados puderam participar da totalidade das formações e novos professores e estagiários nunca haviam participado de capacitações.

Ao longo de todo esse processo, estabeleceu-se os seguintes critérios junto com os Yanomami que foram orientando o trabalho em sala de aula, bem como nos cursos de formação continuada e do acompanhamento pedagógico em campo.

As características da Educação Escolar Diferenciada no rio Marauiá

- O ensino não é obrigatório, parte do desejo das crianças em diálogo com os familiares, os professores e a equipe de educadores;
- O processo de ensino inicia-se a partir dos 7 a 8 anos em média, após consolidação dos processos socioeducativos e linguísticos próprios da cultura Yanomami;
- O ensino inicia-se com a introdução do processo de alfabetização na própria língua materna, considerando a língua portuguesa como segunda língua;
- Optou-se por aulas de 02 horas diárias, garantindo o devido tempo para o acompanhamento da vida no xapono pelos estudantes;
- O processo avaliativo dos alunos não ocorre através de nota, mas de conceitos de apreciação adaptados à realidade Yanomami;
- As aulas fluem a partir de outra dinâmica que leva em consideração e articula-se com os diversos eventos culturais Yanomami;
- As aulas corresponderam nos primeiros anos a uma organização dos conteúdos baseados nas turmas: pre-ssilábica; silábica; português e avançada.
- Contudo, ao longo do processo novas mudanças foram introduzidas sendo então, desde 2015, organizadas três turmas a saber: Horearewë (que engatinha), Upraarewë (que se levanta), Rërëarewë (que corre). Estas correspondem a 1ª fase do ensino fundamental.

Para tanto, o currículo, em vez de estar organizado pelo tradicional sistema de disciplinas estanques, busca tecer uma abordagem transdisciplinar, de extrema relevância para o entendimento das questões locais. Assim, a metodologia busca não somente a valorização dos conhecimentos ancestrais, mas também a pesquisa dos conhecimentos adquiridos no contato cada vez mais intenso com a sociedade nacional. A organização das turmas obedeceu ao critério cognitivo e de proficiência em determinado conteúdo (ao invés do critério etário usado nas escolas seriadas).

Por isso, em uma numa mesma turma estudam crianças, jovens e adultos, mães e filhos, marido e esposa; desde que estejam no mesmo patamar de conhecimento sobre o conteúdo a ser ensinado/aprendido naquela turma. São atividades de construção e reconstrução do conhecimento a partir da realidade Yanomami, principalmente do aprendizado de leitura e escrita da língua materna, de

conhecimentos matemáticos e outros essenciais para uma relação de igualdade com a sociedade nacional.

Portanto, o processo educativo seguiu alguns critérios elaborados pelos próprios Yanomami, orientados para o diálogo com a realidade e o ritmo da aldeia, a vontade do povo e as suas novas necessidades.

Como o apoio do projeto “Saberes Indígenas na Escola”, avançou-se na implementação nas escolas, dessa nova dinâmica, apresentada aqui de modo resumido. Ressalta-se as observações tecidas anteriormente em relação a fragilidade dessa Ação governamental.

Falando agora dos princípios pedagógicos que deram sustentação à escola diferencia Yanomami, podem ser resumidos de fato nas seguintes premissas: “**uma escola Yanomami para os Yanomami”,** e configurada através de um processo educativo capaz de responder integralmente à seguinte dinâmica: **“a escola é o *xapono* e o *xapono* é a escola”.**

Mas como foi visto, a implementação desses simples enunciados representou, na realidade, muitas dificuldades e um constante acompanhamento das políticas públicas no sentido de dialogar e sensibilizar os gestores a respeito da especificidade da realidade Yanomami. Não existe, de fato, uma organização dos serviços escolares pronta para acolher propostas voltadas nessa perspectiva. Os assuntos administrativos, os instrumentos de monitoria escolar, o calendário, o processo de avaliação, a seriação, os materiais didáticos, enfim, nada está preparado para atender a educação escolar diferenciada.

Além desse fato, é patente a falta de conhecimento e de interesse pela educação em suas perspectivas bilingue, intercultural e diferenciada. Por não entender, muitas vezes os gestores têm fechado as suas portas ou exigido uma adequação às normas administrativas e educacionais vigentes, com toda a sua parafernália de papelada e burocracia.

Em relação ao envolvimento dos poderes públicos municipais na educação Yanomami, os *xapono* do Demini foram assumidos e permanecem sob responsabilidade da Secretaria de Educação de Barcelos, que tem demonstrado mais interesse pela realidade Yanomami.

Em Santa Isabel, a realidade tem sido muito mais complexa, como foi exposto no capítulo II. Até 2014, a educação era assumida pelo município, sendo então inviabilizada por questões políticas, nos obrigando em buscar respaldo do estado.

Quatro escolas Yanomami do rio Marauiá, Bicho-açu, Ixima, Pukima Beira e Pukima Cachoeira tornaram-se finalmente anexas ao colégio estadual Pe. José Schneider, de Santa Isabel do Rio Negro. Muito recentemente, as escolas do Kona e do Raita adquiriram o mesmo status. Contudo, esse colégio estadual não lida com a educação escolar diferenciada, motivo pelo qual, as mesmas exigências e procedimentos administrativos voltados para a educação seriada e urbana dos *napë*, passaram a ser exigidos dos Yanomami.

Faz-se urgente uma adequação dessas normas e procedimentos administrativos às escolas Yanomami da mesma forma como é preciso haver maior envolvimento do Estado para garantir o funcionamento das escolas indígenas hoje anexas. As escolas existentes foram construídas pela Secoya ou com o apoio da solidariedade nacional ou internacional ou ainda pelos próprios yanomami. Mas muitas encontram-se em estado precário. Não há material escolar ou mesmo didático para atender essa realidade. As escolas diferenciadas não recebem merenda escolar.

Essas dificuldades têm provocado desânimo e incompreensões dos professores Yanomami. Associado a este peso, é evidente a dificuldade de a Secoya compor equipe de campo com profissionais identificados com essa causa. Isto tem provocado rotatividade de profissionais para este tipo de trabalho, aguçando ainda mais o problema. Na verdade, é cada vez mais difícil de encontrar profissionais interessado em dedicar um tempo de sua vida suficientemente longo para lhe permitir de ter um domínio suficiente da língua Yanomami e contribuir de modo mais efetivo com a escola diferenciada.

O perfil indigenista vem sendo aos poucos substituído por um perfil de cunho mais técnico e na perspectiva de vivenciar uma experiência junto a populações indígenas, mas não muito demorada diante do grau de dificuldade existente.

Essas dificuldades, associadas a falta de recursos financeiros, fizeram com que o programa de educação escolar diferenciada sofresse evidentes dificuldades a partir de 2016, chegando ao ponto, em 2019, de perguntar aos Yanomami se valeria a pena continuar com esse Programa. A resposta foi uníssona no sentido da importância do da continuidade da educação em uma numa perspectiva bilíngue, específica e diferenciada, trazendo novo alento e força para a equipe.

Por conta disso, em agosto 2019, foi realizado um encontro promissor de educação no Marauiá, envolvendo todos os parceiros em nível do estado, municípios de Barcelos e Santa Isabel, Missão Salesiana, UFAM e Secoya. Nesta ocasião foi

submetida a proposta de constituição de uma Escola Estadual Yanomami no rio Marauiá, uma vez que onze *xapono* estão assumindo a proposta e a submetendo aos órgãos competentes. Nesse sentido, a Gerência de Educação Escolar Diferenciada da Seduc-GEEI-AM, e o próprio Conselho de Educação Escolar Indígena-CEEI-AM, têm demonstrado interesse na proposta diferenciada Yanomami. Contudo, ainda com poucos recursos ou condições de ofertar mais apoio, estruturas e condições de trabalho em campo.

A Secoya está no momento organizando o início de um novo curso de formação para o magistério Yanomami referente ao ensino fundamental e médio a ser iniciado em 2021 e concluído no prazo de cinco anos, através de dois cursos anuais, envolvendo professores do Marauiá, rio Preto, Demini e baixo Cauaburis. A proposta curricular está sendo finalizada para ser submetida a apreciação do Conselho de Educação Escolar Diferenciada do Amazonas-CEEI-AM.

Além disso, articulações recentes da Kurikama e da Secoya estão sendo tecidas com a Universidade Federal do Amazonas, no intuito de iniciar uma Licenciatura em educação indígena para professor Yanomami, uma vez concluída a Licenciatura em via de finalização em Maturacá.

Finalizando, a apresentação do programa de educação escolar diferenciado Yanomami traz à tona a seguinte constatação: grande parte do trabalho realizado, certamente o mais difícil, já foi feito pelos Yanomami e pela Secoya. Contudo, na atualidade, mais do que nunca se faz necessário maior envolvimento do estado sem o qual será cada vez mais difícil dar sustentação e consolidar todo um processo educativo, que, de fato, é de sua inteira responsabilidade. Não resta dúvida que a experiência desenvolvida pela Secoya tem um caráter piloto, com forte potencial de ampliação ou de replicabilidade. O Estado do Amazonas, ao valorizar e apoiar esse tipo de iniciativa, tem a prerrogativa de assumir uma postura à altura dos desafios e expectativas do mundo moderno e globalizado, em busca de resposta para manter viva a pluralidade de experiências societárias que somente tem a contribuir com o futuro da nação brasileira e do mundo.

4.3 A educação em saúde: Um sistema explicativo da saúde preventiva

A partir da experiência acumulada no campo da assistência em saúde ao longo da parceria com a Funasa, poderia ter sido feito da mesma forma que fizeram inúmeras instituições parceiras, deixar ao governo à responsabilidade da assistência e não se preocupar mais com isso. Contudo, preferiu-se levar essa discussão junto aos Yanomami e buscar extrair lições desse processo, a partir do qual começou a se desenhar outra perspectiva no campo da saúde.

Foram identificados diversos e recorrentes problemas de saúde, ocasionados por questões merecedoras de outra abordagem, sem ser obrigatoriamente ministrar medicamentos a esmo ou remover os pacientes. Verificou-se que muitos problemas são diretamente relacionados com a falta de prevenção e de cuidados em relação a diversas questões que poderiam ser assumidas no contexto da educação em saúde. De fato, em campo, nos postos de saúde, nos polos bases ou nas atividades de visita aos *xapono*, este trabalho de base é pouco valorizado pelas equipes multidisciplinares de saúde.

A consequência direta se manifesta através das efetivas dificuldades do DSEI-Y em reduzir as taxas de desnutrição infantil, de doenças diarreicas, de infecções respiratórias agudas, de diversos problemas de pele, o recorrente problema da malária, entre outros.

Outra constatação contribuiu ainda para a edificação desse programa. Os Yanomami e o seu sistema de cura tradicional não estão preparados para o impacto das rápidas mudanças ocorridas nas últimas décadas em suas aldeias. A água potável anteriormente consumida oriundas dos igarapés cujas nascentes localizam-se nas serras, em muitos *xapono* hoje situados às margens dos rios e de seus principais afluentes, foi substituído pelo consumo de uma água inapropriada, gerando novos problemas de saúde.

O aumento do consumo de produtos industrializados traz consigo novos problemas de saúde até então praticamente desconhecidos dos Yanomami e, em determinados períodos, em efetiva carência alimentar, situação agravada pela malária ou outros males que afetem a população. Esses diversos fatores têm implicado na redução da produção de alimentos tradicionais, principalmente no rio Marauiá, além do aumento considerável de lixo nos *xapono*. Tradicionalmente, os Yanomami não

tinham essa preocupação pelo fato de a totalidade do lixo então produzido ser de natureza orgânica.

Observou-se ainda menor participação de jovens nas atividades produtivas. Isto pode ser associado às novas funções assumidas no *xapono* (professores, AIS, AISAN, motorista, intérpretes, conselheiros ou representantes Yanomami) ou ainda pelo atrativo da cidade e dos novos aparelhos eletrônicos que inundam os *xapono* e reduzem o interesse dos jovens para as atividades tradicionais de subsistência.

A tendência ao processo de sedentarização, vem reduzindo progressivamente o domínio e conhecimento do território, dos recursos naturais e de seu uso na vida Yanomami pelos mais jovens. Da mesma forma que as formas tradicionais de gestão territorial não são mais suficientes para responder ao nível atual de ameaças e de desafios para garantir efetiva governança do território Yanomami e segurança para as futuras gerações.

Percebeu-se a ocorrência de outros malefícios, a exemplo da infestação nos *xapono* por milhares de baratinhas, de tal, a prejudicar a saúde Yanomami, afetando a sua alimentação e provocando enorme incômodo durante a noite, sendo comuns a necessidade de extrair baratinhas dos ouvidos de Yanomami. Esse problema tem sido motivo de queixa generalizada em relação à qual nunca foram tomadas quaisquer medidas no contexto da assistência de saúde pelo DSEI-Y.

A convivência com os Yanomami nos *xapono* trouxe ainda a percepção do impacto provocado pelas interferências e novos hábitos assimilados do mundo dos *napë* sobre a vida das mulheres Yanomami, gerando um novo debate voltado para as relações de gênero. Os papeis de homens e mulheres podem ser considerados complementares na sociedade tradicional Yanomami, cada qual exercendo atividades específicas tão necessárias e reconhecidas pelo conjunto do grupo. Nisto, estão incluídos os problemas ou as tensões existentes entre homens e mulheres Yanomami e que não é possível julgar a partir da perspectiva pós-moderna das relações de gênero.

Esse novo contexto tem provocado, ao nosso ver, significativo aumento do trabalho e das responsabilidades das mulheres. Os homens tendem a ocupar novos cargos, a sair mais em viagens demoradas para a cidade, em atividades relacionadas com o mundo dos *napë*, para comercializar produtos, ou a ficarem mais ociosos na aldeia haja vista as mudanças tidas no de adquirir alimentos.

Tendo como ponto de partida uma avaliação institucional feita a partir destes e de outros elementos agregados à análise, foi possível desenhar uma proposta diferenciada voltada para o cuidado, delineando progressivamente os seus objetivos, prioridades e estratégias de ação a partir de três eixos complementares:

- A prevenção com a implantação de iniciativas simples e práticas possíveis de serem assumidas pela população;
- A valorização da saúde tradicional e do xamanismo, como visto anteriormente;
- Ações voltadas para fortalecer a incidência política dos Yanomami nas instâncias de controle social e outras dirigidas para as políticas públicas.

Sob responsabilidade mais direta da enfermeira, Sylvie Petter, com o apoio de outros colaboradores, procurou-se então implementar um Programa de Educação em Saúde, a partir de 2011.

O programa de Educação em Saúde desenvolveu um trabalho que pudesse oferecer respostas e ser demonstrativo de novas possibilidades para melhoria das condições de saúde bem como da qualidade de vida da população Yanomami. A ideia era de desenvolver ações de cunho demonstrativo, demonstrando a partir da prática que outras abordagens são possíveis. Nesse sentido, a ideia sempre foi de trabalhar de modo complementar e em parceria com as instituições governamentais, principalmente a SESAI, oferecendo a expertise da equipe da Secoya.

Além disso e de modo privilegiado, buscou-se fundamentar as bases de um trabalho mais articulado com os próprios usuários do subsistema de saúde, e a partir de 2013, com a sua associação representativa, a Kurikama, intensificando o debate intercultural no sentido de contribuir para evitar inúmeras remoções, reduzindo o impacto negativo que estas representam. Sem dúvida, isso pode ainda, a longo prazo, contribuir para a redução do custo da assistência, mesmo se é sabido não ter sido essa a preocupação da SESAI.

Nessa perspectiva, iniciou-se o combate às baratas através da aplicação de iscas caseiras preparadas a base de ácido bórico, trigo, farinha ou alimentos atrativos existentes na área Yanomami. Estas iscas colocadas em lugares estratégicos no *xapono* e distantes das crianças ou animais domésticos tem contribuído significativamente para a resolução desse problema de saúde pública. Os AIS e AISAN aprenderam a fazer as iscas e as aplicar por conta própria. A Secoya disponibiliza somente o ácido bórico em sua sede de Santa Isabel do rio Negro e os

Yanomami adquirem por conta os outros ingredientes necessários. Essa simples medida tem favorecido mais tranquilidade à população Yanomami até então atormentada por essa praga.

Em relação ao enfoque de gênero, um primeiro encontro de mulheres Yanomami em 2017 e de um curso cuja temática referiu-se a “Saúde da mulher Yanomami e consentimento esclarecido”, a Secoya vem desenvolvendo ações específicas voltadas ao fortalecimento da participação e do envolvimento das mulheres no processo organizativo Yanomami.

Apesar da participação das mulheres ainda ser relativamente limitada, em funções de vários fatores ligados às relações de parentesco e de gênero próprias da cultura Yanomami, constata-se um processo incipiente de aceitação por parte dos homens. Começam aos poucos a perceber não ser tão estranho as mulheres assumirem outros papeis ao seu lado no processo de luta por direitos evidenciando perspectivas novas de empoderamento. Interessante notar ainda o fato de que as mulheres solicitaram a participação dos homens em seus encontros, buscando ampliar a compreensão mútua sobre as mudanças que estão ocorrendo na vida do *xapono*. Além disso, a inclusão das mulheres nos cursos de capacitação política vislumbra fortalecer esse debate.

Outra situação mereceu a atenção da equipe da Secoya. A partir da observação da ocorrência de muitas doenças diarreicas e de desnutrição, chegou-se à conclusão que isso está associado ao consumo de água contaminada. Na época, um único sistema de captação água havia sido instalado na Missão Marauiá, pelos Salesianos. Diante dessa realidade, a Secoya realizou diversas experiências com tecnologias alternativas de captação de água, buscando soluções adaptadas à realidade yanomami do rio Marauiá.

Entre outras, realizou parceria com o INPA, visando a implantação de sistemas de purificação de água “Ecolágua”, cujo funcionamento é sustentado com base na energia solar e raio UV. O custo do sistema é relativamente baixo e possibilita captar e purificar 400 litros de água por hora, sendo ideal para comunidades até 200 pessoas. Sistemas foram implantados nos xapono do Jutaí, Serrinha, Ixima, Pukima Beira, Balaio e mais recentemente Tabuleiro, Kona Cachoeira e Kona Centro. Em alguns *xapono*, o sistema apresentou problemas técnicos relacionados a bomba d´água, ou de componentes eletrônicos. Em outros, a falta de cuidados provocou diversas panes de componentes dos sistemas.

Preocupada com essa situação, a Secoya iniciou um programa de capacitação de Agentes de Saneamento-AISAN, voltados para maior domínio em relação a montagem e manutenção dos sistemas de água, bem como de outras responsabilidades relacionadas com o cuidado com o lixo, a gestão ambiental e diversos outros aspectos da educação em saúde.

Atualmente, a instituição está reunindo dados na tentativa de demonstrar que muitos dos problemas relacionados com a desnutrição e a mortalidade infantil na área Yanomami têm por causa doenças diarreicas. Os resultados alcançados, por exemplo no *xapono* do Pukima Beira, são animadores com importante redução da desnutrição infantil, após dois anos de funcionamento do sistema.

Considerando os parcos recursos financeiros disponíveis e a limitação de recursos humanos para este tipo de atividade, é claro para a Secoya a importância da preparação de multiplicadores Yanomami para que estes possam assumir, paulatinamente, as ações de educação em saúde em seu território.

Este tipo de trabalho sempre foi considerado em sua perspectiva experimental no intuito de demonstrar que determinadas iniciativas podem dar certo, a partir de sua comprovação, eficácia e eficiência, para que possam ser assumidas pelos poderes públicas, e porque não, sem pretensão alguma, ser ensaiadas em outras regiões do território Yanomami ou ainda em outras áreas indígenas.

De fato, cabe às instituições governamentais a responsabilidade de garantir acesso a uma água de qualidade, uma assistência respeitosa da vida Yanomami e adaptadas às condições socioculturais e ambientais para a população. Nessa perspectiva, é importante referir-se ao projeto de purificação de água implantado pela Sesai no Bicho-Açu, Missão Marauiá e Tabuleiro – os xapono de maior população – tratada a base de cloro. Contudo, problemas estão ocorrendo quanto a aplicação de cloro pelos AISAN ou técnicos de enfermagens, na ausência dos profissionais habilitados para essa função, gerando muitas queixas dos Yanomami em função do gosto da água pelo excesso de cloração. Isto se deve à falta de capacitação profissional e de monitoria das ações em campo pelo DSEI-YY. Além do mais, são sistema de custo elevado que implicam em estruturas mais pesadas que compelem a sedentarização dos xapono. Observada a conjuntura política da Sesai, tudo indica que nenhum outro sistema desse porte será instalado no Marauiá. Dessa forma, apesar de algumas vantagens desse sistema, não atende a maioria da população Yanomami configurada em grupos sociais com população não excedente a 100 -150 pessoas.

Nesse sentido, os sistemas implantados pela Secoya continuam sendo válidos para os xapono de menor população, pelo seu baixo custo e por proporcionar maior autonomia da população em relação ao seu uso, podendo inclusive ser deslocado de lugar com facilidade. Serão aportadas melhorias tecnológicas no intuito de garantir o seu funcionamento superar os problemas já identificados.

No campo político, conseguiu-se após muita relutância dos gestores do Distrito Sanitário Especial Yanomami e Ye´kuana voltar a integrar novamente o Conselho de Saúde do Distrito –DSEI-Y, em 2017, buscando incidir politicamente, em parceria com os conselheiros Yanomami, e colaborar nos processos de gestão e nos debates em torno das estratégias epidemiológicas e das dificuldades existentes em campo.

4.4 Segurança cultural: Nova abordagem do cuidado na saúde indígena

A Declaração das Nações Unidas-ONU, sobre os Direitos dos Povos Indígenas aprovada em 2007 afirma: "Os povos indígenas têm direito a suas próprias medicinas tradicionais e a manter suas práticas de saúde, bem como desfrutar do nível mais alto possível de saúde, e os Estados devem tomar as medidas necessárias para atingir progressivamente a plena realização deste direito". Os princípios para a constituição e consolidação desta política de atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas estão embasados nos seguintes marcos referenciais:

Reciprocidade: busca uma coexistência equitativa entre as comunidades indígenas e os agentes de intervenção na saúde, tanto em nível da troca de experiências como da oportunidade de decisão;

Eficácia Simbólica: busca uma compreensão ampla do universo simbólico indígena como condição indispensável para a atuação em saúde, através da aproximação entre medicina e cultura;

Integralidade: busca uma visão abrangente da problemática indígena, atuando sobre os determinantes históricos, sociais, culturais e ambientais da saúde, de uma forma global e criativa;

Autonomia: busca a autogestão e a gestão participativa nos programas de saúde implementados nas comunidades, dentro da perspectiva maior da autonomia dos povos indígenas.

Nesse sentido, a equipe da Secoya vem se preocupando e buscando novas respostas para os problemas recorrentes observados na área Yanomami, oriundos

em grande parte a abordagem com a qual a assistência é promovida, distante do diálogo intercultural ou de dinâmicas capazes de considerar a complementaridade de conhecimentos da saúde alopática e dos saberes tradicionais.

A Secoya está dialogando com outras experiências que podem oferecer pistas ou reflexões oportunas, tais como ocorrem na realidade contemporânea de outros povos indígenas. É importante, nesse momento, introduzir a discussão em torno de algumas dessas experiências que foram alicerçadas a partir do desenvolvimento do conceito de "***Securité Culturelle*"** - cuja tradução literal não permite dar a amplitude do conceito utilizado na língua francesa. A aproximação do conceito mais apropriada poderia ser **garantia da integridade cultural**.

O conceito foi formalizado inicialmente, e paradoxalmente em 1988, ano da promulgação da novo Constituição Federal no Brasil, durante a Conferência anual das enfermeiras Maories da Nova Zelândia. A partir de 1992, o conceito sugere ainda uma prática culturalmente insegura quando os Maoris percebem os serviços de saúde como uma prática estranha que não responde às suas necessidades no tratamento oferecido ou na atitude.

Expertos em saúde pública, interventores em saúde comunitária e promotores de cuidados de saúde formaram grupos de pesquisa no Canada, Austrália, Nova Zelândia e Estados Unidos buscando reduzir as disparidades existente no campo da saúde voltadas para populações indígenas. Perceberam de fato que as populações das primeiras Nações Inuits e Metis do Canada, estavam assoladas com sérios problemas no campo da saúde, entre outros com taxas mais elevadas de mortalidade infantil, de diabete e outras doenças crônicas, inclusive com uma prevalência mais elevada de tuberculose e de outras endemias transmissíveis, tendo uma expectativa de vida mais curta que os demais canadenses.

A **garantia da integridade cultural** é um conceito com enorme potencial para abrir o espectro de possibilidades, além da tomada de consciência cultural, uma vez que perpassa a expectativa de sensibilidade cultural que reconhece a importância do respeito às diferenças. Esse conceito ajuda a compreender os limites da competência profissional focada essencialmente sobre as habilidades, conhecimentos e as atitudes dos profissionais de saúde. Propuseram, assim, elaborar uma série de competências culturais e de segurança cultural.

É baseada na compreensão das relações desiguais de poder inerentes a prestação dos serviços de saúde assim como sobre os reajustes dessas iniquidades contando com o auxílio de processos educativos apropriados.

A base desse conceito passa pelo respeito à integridade cultural das primeiras nações, absorvendo às perspectivas das comunidades autóctones quanto a sua identidade, singularidade e diversidade. Esse conceito implica em uma comunicação eficaz e uma colaboração entre os profissionais de saúde autóctones e não autóctones, oferecendo cuidados de saúde às famílias e comunidades desses povos.

No Canada, o conceito de “segurança cultural” tem o propósito de melhorar os programas de ensino superior, a formação e a certificação profissional, o planejamento dos serviços de saúde, as políticas voltadas para saúde indígena bem como a avalição dos programas de saúde.

A proposta vai no sentido de utilizar essas competências essenciais como critérios de avaliação estandardizada, contribuído com o governo e as organizações envolvidas na saúde indígena em tornar conhecidas práticas exemplares além da promoção dos serviços de saúde “seguras” no plano cultural para as populações autóctones.

É evidente a necessidade de um aprofundamento sobre esse tema, não sendo possível realizar uma simples transposição do conceito para a realidade de saúde dos povos indígenas no Brasil. Contudo, a reflexão e a busca de suportes capazes de contribuir no processo de reflexão voltado para a prática da saúde no contexto da realidade indígena é urgente e necessário.

4.5 Ação indigenista voltada para a governança Yanomami

A partir da prática indigenista desenvolvida nos campos da educação e saúde, com experiências pontuais de ações voltadas para o desenvolvimento sustentável (projeto PDPI) é importante referir-se ainda ao intenso e ininterrupto trabalho desenvolvido no campo das políticas públicas, e na preparação política de lideranças e representantes Yanomami.

Isto se deu através de cursos de capacitação política pontuais oferecidos durante alguns anos às lideranças Yanomami. Este trabalho foi reforçado por cursos pontuais de políticas públicas ofertados pela ONG Rios Profundos.

Nos últimos anos, no entanto, novas demandas surgiram por parte dos Yanomami diante da vontade de estruturar uma associação voltada para o

atendimento de novas expectativas no sentido de atender as necessidades de articulação e força política da população dos rios Marauiá e Preto.

Longas conversas ocorreram a respeito da forma organizativa mais apropriada para atender a demanda das lideranças. Finalmente, optaram mesmo por uma Associação legalmente constituída na forma da lei, o que ocorreu na Assembleia Geral de lideranças ocorrida em 2013, durante a qual constituíram a **Associação Yanomami Kurikama**[46]

Interessante observar a estrutura da Kurikama, na qual foi priorizada a importância do Conselho dos *perɨoma* – lideranças tradicionais Yanomami de cada *xapono*, na forma de um espaço de acompanhamento, orientação ou mesmo de fiscalização do andamento dos trabalhos desenvolvidos pela associação bem como do trabalho da coordenação, quando necessário.

O Conselho da Kurikama tem contribuído no acompanhamento e tentativa de resolução das tensões e conflitos ocorridos no contexto de um *xapono*, entre *xapono* ou ainda na relação com os *napë*. Desde então, procurou-se avançar no apoio às equipes de coordenação da Kurikama.

Evidentes problemas começaram a surgir no tocante à gestão interna da associação, cujos aspectos administrativos, financeiros e políticos requeriam novos conhecimentos. Também novos conflitos políticos foram surgindo decorrentes das relações de poder das lideranças tradicionais no âmbito associativo.

De ações mais pontuais nesse campo de atuação mais política, a Secoya deu início, a partir de 2016, a um Programa mais estruturado de capacitação política para multiplicadores interculturais Yanomami e de gestão para a equipe de coordenação da Kurikama. Este tem por objetivo fortalecer a governança Yanomami e uma gestão territorial e ambiental voltada para os futuros desafios que já apontam em suas vidas e no contexto de seu território.

---

[46] Kurikama é um nome importante na mitologia Yanomami que corresponde a uma jovem moça toda enfeitadas que foi sacrificada para que as águas que estavam tomando conta do território Yanomami pudessem ser acalmada e baixar.

Os objetivos do Programa curricular de capacitação política dos *paramamotima*

1. Ampliar as capacidades técnicas/políticas dos multiplicadores interculturais Yanomami, acerca da defesa e promoção dos seus direitos;
2. Fortalecer a gestão institucional da Kurikama, ampliando sua capacidade organizativa e gerencial;
3. Consolidar a estrutura de governança das Associações Yanomami para definição de estratégicas coletivas;
4. Contribuir nos processos que envolvem a construção da visão de futuro do povo Yanomami a partir da sua concepção de governança, autonomia e interculturalidade.

Os *paramamotima*[47] devem ser considerados enquanto sujeitos da construção desses novos conhecimentos adquiridos na perspectiva do povo Yanomami aumentar o seu senso crítico e leitura da realidade, propiciando maior poder de decisão e a autonomia nos processos de inferência sobre a mesma, a partir da capacidade adquirida de "problematizar a própria existência".

Sintetizando, pretende-se com esse programa contribuir com os Yanomami a partir do modo como enxergam hoje o seu espaço no mundo e identificam as necessidades no processo de luta travada nos últimos 20 anos na defesa de sua integridade física e cultural e de seus direitos fundamentais, entre os quais se destacou a luta pela demarcação de seu território.

A sociedade Yanomami vive permanentemente em uma situação de conflito e mudanças entre duas sociedades em confronto no qual ocorre frequente negação de sua riqueza cultural e histórica.

O programa vislumbra integrar os conteúdos dos cursos de modo a se articularem entre si, a figura da multiplicidade de vida que compõe a biodiversidade amazônica ou ainda o seu tecido social e múltiplo.

A proposta curricular tem aqui a peculiar preocupação de contribuir para o processo de autonomia, respeito aos direitos tanto específicos quanto de cidadania e de promover uma governança articulada e baseada em definições coletivas.

Isso significa que o currículo dessas capacitações políticas deve estar suficientemente aberto para dialogar com as diferenças étnicas enquanto processos

[47] São os multiplicadores interculturais Yanomami, os seus representantes perante a sociedade dos *napë*.

agregadores da dimensão histórica e política, buscando reajustar os desequilíbrios decorrentes a partir dos processos coloniais e ainda bem vivos e constantemente reproduzidos. A partir dessas ideias, o currículo passou a ser um espaço de poder, de construção, de libertação e de autonomia.

O programa buscou estabelecer os conteúdos e as competências a serem adquiridas através de temas geradores oriundos das demandas Yanomami. Estes vão se adequando e ampliando o seu universo de debate político a partir da demanda e novas necessidades percebidos pelos Yanomami.

Quadro 4 Temas Geradores

Temas geradores para a capacitação política dos *paramamotima* multiplicadores Interculturais Yanomami	
1	Identidade cultural – Território – saberes tradicionais
2	Processo organizativo, gestão da Kurikama e governança Yanomami
3	Plano de Gestão territorial e ambiental Yanomami – PGTA
4	Política indigenista, social e ambiental do estado brasileiro
5	Políticas públicas para a Amazônia
6	O movimento indígena amazônico
7	Comunicação, alianças e parcerias
8	Controle social e participação cidadã
9	Temas transversais: Gênero; conflitos geracionais; ética e cidadania; gestão de risco.

Fonte: Elaborado pela equipe da Secoya e Kurikama

Hoje, essa dinâmica Yanomami pode representar um palco interessante para estimular a articulação com o movimento indígena, a partir da experiência Yanomami. Finalmente, a Secoya pretende conciliar a proposta de modo articulado com os debates em torno do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Yanomami- PGTA, realizado através de projeto da FUNAI e assumido pelo Instituto Socioambiental-ISA e todos os parceiros atuantes na área Yanomami.

Esse processo foi iniciado em 2017 e concluído em 2019, com a aprovação do Protocolo de Consulta Yanomami. O mesmo foi de fundamental importância no intuito de estabelecer um diagnóstico importante e bastante abrangente da realidade contemporânea Yanomami e apontar para novas dinâmicas políticas de busca de consenso e definição de estratégias coletivas. O PGTA contou de 04 oficinas .....

Todavia, é preciso esclarecer que as oficinas realizadas em Boa Vista representam um diagnóstico inicial desse plano, processo no qual nem todas as instituições referidas no PGTA assumirão suas responsabilidades. Nesse sentido, a tarefa é ainda árdua, no sentido de aprofundar ou rever algumas estratégias, contar com a participação de atores efetivamente envolvidos no processo e, principalmente, que aceitam colaborar ao lado do povo Yanomami.

Outra questão relevante é voltada para a necessidade de socializar a ideia do PGTA, ainda por demais restrita às lideranças que acompanharam mais diretamente o processo. O restante da população é ainda bastante alheio ao PGTA, sua significação e importância para o futuro Yanomami.

O Programa de capacitação dos multiplicadores interculturais Yanomami é destinado aos agentes de contato que desempenham diversos papeis, tanto no contexto da organização social tradicional Yanomami quanto nas relações interétnicas estabelecidas junto a diversos segmentos da sociedade regional e nacional.

O multiplicador Yanomami é sujeito de mudança assumindo grande responsabilidade, tanto no tocante às dinâmicas autóctones, quanto aos múltiplos aspectos da nova conjuntura na qual o povo Yanomami, querendo ou não, está mergulhada. A Secoya entende o papel desses multiplicadores a partir dos seguintes princípios:

1. **Papel gestor**: É assumido principalmente pelos membros da Diretoria e do Conselho fiscal da Kurikama, com o devido acompanhamento e apoio pelos membros do Conselho da Associação. Refere-se ao universo da gestão administrativa, financeira e associativa da Kurikama requerendo um complemento de competências tanto de gestão quanto de domínio político dos gestores.

2. **Papel Articulador:** Envolve a capacidade de mobilizar sinergias entre grupos familiares, *xapono*, regiões ou associações para garantir uma governança efetiva e a mais coletiva possível em um contexto tradicional de relações bastante fragmentadas. Em nível da Kurikama, conseguir mobilizar energias, vontades e colaborações para os objetivos conjuntamente traçados, superando conflitos internos, desconfianças ou medos ligados aos processos tradicionais de conflitos decorrentes de ataques espirituais.

3. Papel Socializador: Promovendo a difusão e circulação de informações necessárias entre os *xapono*, aproveitando as formas tradicionais de comunicação oral assim como os eventos culturais existentes em uma perspectiva tradicional de

repasse de informações, bem como novas formas e instrumentos de comunicação, a exemplo da radiofonia, celular e redes sociais.

4. **Papel Multiplicador:** É orientado para as ações de cunho político que preconizam consolidar a governança e o processo organizativo Yanomami, levando o debate político para o *xapono* e do *xapono* para a Kurikama, além de articular com o movimento indígena amazônico e os parceiros da sociedade civil organizada. Multiplicador ainda na perspectiva de lutar, onde quer que esteja, pelas estratégias Yanomami, defendendo e aprimorando seus ideais claramente estabelecidos no PGTA, bem como no Protocolo de Consulta recentemente elaborado.

5. **Papel Reivindicador:** Ocorre através das ações contínuas de representação junto às políticas públicas, apresentação de propostas e reinvindicações nos diversos campos da política indigenista, da educação e saúde, dos conflitos, ameaças e tensões sociais decorrentes das invasões, esbulhos do seu território, exploração da mão de obra Yanomami etc.

Trata-se, portanto, de ações proativas de mobilização, articulações políticas diversas, organização de eventos, Assembleias, encontros, embates voltados para levar a voz e a vontade política do povo Yanomami a quem de direito.

Tabela 2 Multiplicadores interculturais Yanomami

	Descrição dos multiplicadores	**Beneficiários na abrangência do projeto**
1	Diretoria da Kurikama	9
2	Conselheiros da Kurikama (01 *periomi* x *xapono*)	30
3	Lideranças de 30 *xapono* (periomi dos grupos clânicos)	60
4	*Hekura* – Pajés – líderes espirituais	45
5	Representantes das mulheres	40
6	Professores bilíngues	37
7	Agentes de Saúde Indígena - AIS	34
8	Agentes de Saneamento - AISAN	12
9	Colaboradores – projeto Pró-Arte	7
10	Conselheiros Yanomami em instâncias representativas	19
11	Representantes dos *xapono* (indicados pelos *periomi*) e não classificados em outras categorias	12
12	Filmadores	6

13	Comissão de Vigilância	12
	Total	**323**
	Total de beneficiários diretos	

Fonte: Dados levantados pelo autor.

Importante ressaltar que a participação dos multiplicadores aos processos de capacitação tanto técnica quanto política é definida conjuntamente com a Kurikama pode ser flutuante, em função da disponibilidade desses agentes, do interesse nas temáticas abordadas e da possibilidade de oferta. Outro elemento fundamental consistiu em inserir as capacitações na dinâmica mais ampla do trabalho indigenista da Secoya e da Kurikama que envolve o trabalho de articulação política interna a realidade Yanomami.

Essas articulações podem ser complexas, e o seu entendimento é fundamental para os Yanomami construir sinergias e dinâmicas com potencial para superar os problemas decorrentes das relações sociais tradicionais entre *xapono*, quando baseadas em desconfiança, medos, tensões, conflitos, ou mesmo de guerra, podendo impactar sobre propostas mais coletivas e homogêneas. Nesse aspecto, tem sido importante compreender as relações desse tecido social Yanomami e de que forma ou a partir de que dinâmica têm se estabelecidas entre diversos níveis e contextos identificados da seguinte maneira:

1. O espaço do grupo familiar ou clã. Em um *xapono* podem conviver mais de um grupo familiar, cada qual com sua dinâmica política e de autonomia podendo ocorrer situações de equilíbrio ou de tensão que, levadas ao seu extremo, provocam cisões e criação de novo *xapono* ;

2. O *xapono* enquanto agrupamento Yanomami com forte representação política e identitária perante outros grupos ou *xapono*. A sua história, referência territorial e identitária lhe confere legitimidade e autonomia de decisão;

3. O espaço de articulação regional conformado por um coletivo de *xapono* de uma mesma região, configurando maior unidade social e geográfica através de intercâmbios de experiências, alianças e articulações políticas que os identifica em relação a outras regiões;

4. A identificação Linguística, entre Yanomami representantes das 6 línguas Yanomami hoje identificadas, além do Ye´kuana, como visto anteriormente;

5. A dinâmica Associativa confere “reconhecimento institucional” através da personalidade jurídica, legitimando a organização formalizada perante a sociedade envolvente. São hoje 07 associações Yanomami no território Yanomami, 4 em Roraima (Hutukara, Texoli no rio Mucajai, Associação do Povo Ye'kwana do Brasil – Apyb e Hwenama da região de Surucucu.) e 3 no Amazonas (Kurikama, Ayrca e Kumirayoma). Além disso, existem as articulações binacionais com organização Yanomami Horonami da Venezuela. Atualmente, além destas associações, mais duas estão sendo planejadas; uma no rio Padauiri, no *xapono* do Bandeira Branca outra no rio Demini.

6. O Fórum de governança Yanomami estruturado com o objetivo de construir consensos, estratégias e articulações coletivas em torno de questões que afetam a população e diz respeito ao território Yanomami em sua totalidade. O Protocolo de consulta é oriundo dessa dinâmica.

O trabalho de articulação junto à sociedade brasileira representa uma frente cada vez mais importante de atuação para os Yanomami, na luta e defesa de seus direitos, envolvendo os diversos níveis municipal, estadual e federal. As representações Yanomami nos diversos Conselhos é prova dessas novas configurações nas quais também novas relações de poder se instalam. O aprendizado de “fazer política indígena” no mundo dos *napë* não tem sido fácil e já trouxe novos motivos de tensões e desentendimentos.

Nesse sentido, há uma preocupação da equipe da Secoya, que tem sido motivo de importantes debates com a Kurikama, no sentido de abordar as temáticas e a realidade decorrente dessas novas relações nos cursos de capacitação política. É nesse ir e vir, a partir da vivência, estudo, reflexão, que o Programa se consolida na perspectiva de atender a realidade Yanomami.

Isto significa edificar, passo a passo, um novo sistema de relações com a sociedade dos *napë*, onde os Yanomami possam consolidar um espaço e serem respeitados enquanto povo e sociedade indígena. Isto implica uma atividade de efetiva proatividade. Se os Yanomami, a exemplo de outros povos indígenas, não assumirem uma postura de resiliência, mas também de insurgência, de proatividade, a situação tenderá a piorar.

A participação de multiplicadores Yanomami às inciativas, encontros, estudos e mobilizações de outros povos indígenas ou de suas organizações representativas, tais Foirn, Coiab, Foreeia, Umiab, Apib, tem representado uma forma complementar de troca de experiência e de grande aprendizagem no exercício regular de lidar com as políticas públicas.

Infelizmente, tais oportunidades não puderam ser mais frequentes, principalmente por conta da falta de recursos financeiros para viabilizar o custeio das viagens, estadia e transporte dos Yanomami nos locais aonde têm atuado politicamente, entre as quais Manaus, Boa Vista, Brasília, Rio de Janeiro ou em outros países amazônicos, latinos e mesmo continentes.

A Pedagogia da Alternância utilizada no processo de educação diferenciada passa a ser uma forma apropriada de trabalhar a dinâmica de capacitação desses agentes multiplicadores, entendendo períodos integrados de capacitação associados à práxis de sua ação política, nas esferas em que atuam e representam o seu povo.

Os multiplicadores tornam-se protagonistas deste cenário, pela manutenção, preservação e fortalecimento da cultura do povo e resoluções das situações problemas de sua comunidade. Além disso, confere novas potencialidades a partir dos novos conhecimentos adquiridos entre esses momentos sucessivos de tempo/estudo (intensivo) e tempo-*xapono* (extensiva) ou tempo de aplicações práticas no desenvolvimento dos trabalhos dos multiplicadores.

É essa mesma dinâmica que se busca colocar em prática, entre os momentos de concentração nos cursos ou no exercício, pelos multiplicadores, da luta política no mundo dos *napë* e a valorização do retorno no *xapono*, buscando na fonte da vida Yanomami os alicerces, as aspirações e energias indispensáveis na construção de uma coerência, uma coesão capaz de sustentar os anseios e as necessidades do povo Yanomami.

CAPÍTULO V - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho ofereceu a possibilidade de mergulhar na realidade de populações indígenas da Amazônia nessas quatro últimas décadas, pelo intermédio de uma trajetória indigenista inusitada. Isto permitiu compreender a complexidade das relações sociais e dos embates ocorridos entre índios e não índios, entre Yanomami e *napë.*

Colocou-me evidência os processos de gestão das políticas públicas e sua carga de problemas, disfunção e inadaptabilidade ao contexto amazônico. Revelou ainda o enorme fosso entre a legislação vigente no campo dos direitos indígenas e ambiental e a realidade das aldeias.

Isto tendo sido posto, a partir daqui serão tecidas considerações e reflexões conclusivas a respeito das principais temáticas tratadas consideradas complementares e que dialogam com o conteúdo trabalhado ao longo de toda a narrativa: o percurso indigenista aqui traçado; a política indigenista não governamental da Secoya; a política de saúde indígena; a política indigenista governamental; o movimento indígena organizado e suas dinâmicas.

Em relação ao percurso indigenista aqui traçado

A abordagem da prática indigenista conferiu a possibilidade de sintonia do autor com suas aspirações profundas, sentindo, percebendo, estranhando, ousando, abrindo-se ao desconhecido e, sobretudo, aprendendo a interagir. Isto permitiu avançar no processo de desenvolvimento pessoal e humano, buscando respostas as seguintes inquietações:

Como ser uma pessoa ou um profissional que faça a diferença? De que modo é possível contribuir mais efetivamente no processo de luta pelos direitos dos povos indígenas com os quais foi partilhada parte importante da vida?

As respostas a estes questionamentos foram encontradas nas veredas e chão dessa Amazônia nativa, partilhar vivências e experiências ímpares com afinco, proporcionando ao autor possibilidades complementares de compreensão dos processos sociais e políticos que incidem sobre a realidade dos povos indígenas, oriundos tanto da esfera local quanto da esfera global.

A convivência intima com os povos indígenas, que abriram suas malocas, partilharam o seu quotidiano, revelou também o quanto está viva a chama da identidade dos Yagua, dos Matsés, dos Marubo, dos Ticuna, dos Tucano, dos Yanomami, e de uma infinidade de povos indígenas que lutam por um futuro distinto, por uma vida digna, por perpetuar a sua existência em seus territórios ou onde estiverem.

Isto implicou em um misto inevitável entre a vida pessoal e profissional, tal o grau de envolvimento requerido para dar conta do nível de demandas, exigências e, muitas vezes, sobrecarga de trabalho. Nesse sentido, a opção pelo indigenismo permitiu adquirir outro sentido do trabalho, uma vez que este propiciou profunda satisfação por ser realizado com o coração, tornando tudo de certo modo mais fácil e aliviando o peso das dificuldades, dos riscos, das experiências negativas, entre outros.

Contudo, tais opções tiveram um preço, não há como negar. O autor refere-se aqui ao modo com o qual a sua vida profissional invadiu a vida pessoal e familiar, principalmente. As prolongadas atividades de campo exigiram, nesse sentido, elevadas concessões, que nem sempre foram aceitas por quem estava ao seu lado, o que gerou distanciamentos, separações, sofrimentos e, às vezes, solidão.

Tampouco permitiam uma presença constante ao lado de suas filhas Eloyá e Tainá, e mais recentemente da neta Luna. Buscou compensar a menor presença física com presença qualitativa. Inculcar nas filhas os princípios e hábitos que pudessem torna-las mais autônomas, livres e com capacidade de tomada de decisão desde cedo foi constante. Ambas tiveram a oportunidade de conhecer realidades indígenas e de entender melhor as razões que motivavam as escolhas do pai.

. Nesse contexto, para o autor, isto incluiu uma avaliação a respeito das escolhas que o conduziram nessas intrincadas veredas e que também fala do papel de cada um na sociedade, no mundo e na vida.

Apesar de ter nascido e passado a infância na Suíça, lugar onde muitos gostariam ter oportunidade de viver, a mudança de vida foi fruto de uma reflexão progressiva e de uma escolha que carrega em seu bojo o sentido político do compromisso e da solidariedade, o que, inclusive, já causou muitas indagações e incompreensões.

Estas escolhas foram assumidas e reassumidas em diversos momentos, cada qual com suas peculiaridades e orientaram cada vez mais o compromisso ao lado dos mais injustiçados, esquecidos e marginalizados.

É importante aludir ainda que na Suíça, bem como em outros países europeus, existem também injustiças e uma pobreza humana mascarada. Percebe-se uma juventude meio que castrada pela falta de espaço e de expectativas voltadas para outros horizontes societários ou pela situação de muitos imigrantes, legais ou não (hoje praticamente 25% da população Suíça é estrangeira) que passam por situações de tensão, incompreensões e mesmo preconceitos.

Ou ainda, a realidade daqueles que não têm mais força de trabalho tais os idosos, muitas vezes abandonados em asilos onde morrem rapidamente por falta total de qualquer expectativa de vida e não raras vezes, distantes ou mesmo abandonados pela família.

Além disso, é o país de grandes contradições, cuja opulência é fruto de processos ilegais, dúbios ou declaradamente a favor de dinâmicas que promovem a pobreza, a injustiça e a exploração da força de trabalho de imensa massa de trabalhadores anônimos em países do sul ou menos desenvolvidos.

É uma sociedade sustentada através de um sistema bancário afinado para acolher e reciclar capitais internacionais oriundos do mercado da droga, de armas, de ouro, entre outros, como muito bem analisado pelo sociólogo Suíço Jean Ziegler em suas obras: “A Suíça lava mais branco” e “Uma Suíça acima de qualquer suspeita” (Zigler: 1990 e 2016).

O autor optou pessoalmente por seguir as suas aspirações, acreditar na força dos valores dos povos da floresta, onde a vida é sustentada por outros saberes e as relações ocorrem a partir de dinâmica provavelmente mais diretas, francas, a imagem da natureza, com a qual é possível estabelecer outra relação a partir do momento em que se entende a vida na amplitude de suas manifestações. Essa opção deu-se por entender que a simplicidade do convívio com a natureza é transformadora, sendo capaz de recolocar o homem no seu devido lugar, afastando-o da presunção de superioridade e de uma relação meramente utilitária e de uso material dos recursos que oferece.

Além disso, algumas causas são impreteríveis, por tratarem de situações que não podem esperar, a exemplo da realidade dos povos indígenas isolados, ou aqueles ameaçados em algum aspecto fundamental da sua sobrevivência, cultural, étnica, linguística, social ou humana.

Em relação ao Indigenismo não governamental da Secoya

A bibliografia voltada para o indigenismo não governamental é escassa, e espera-se que este trabalho possa contribuir em preencher tal lacuna a partir de um viés construído na práxis, nunca deixando, todavia, de dialogar e ter como referência o indigenismo oficial, nem com os estudos antropológicos voltados para melhor conhecimento dessa realidade.

Os elementos trazidos neste trabalho configuram a construção de um indigenismo não governamental, apoiado pela cooperação nacional e internacional, orientado na defesa dos direitos indígenas e na construção do protagonismo voltado para a governança indígena. Esta, entendida enquanto processo político voltado para a gestão indígena a partir de todo o arcabouço sociocultural e político oriundo da vivência nativa associada à experiência mais recente da interculturalidade.

Nesse sentido, a governança enquanto estratégia de luta requer a definição de parâmetros capazes de debater e de orientar projetos societários autossustentáveis que favoreçam novos rumos para o futuro dos povos indígenas.

a perspectiva de indigenismo defendida nesse trabalho considera os povos indígenas enquanto sujeitos políticos na interface entre dois mundos, com a árdua tarefa de enfrentar as artimanhas quase permanentemente postas na vereda da cidadania tanto quanto na defesa de seus direitos específicos. Buscando avaliar esse entendimento com o devido distanciamento, seria possível avançar alguns pressupostos a partir dessa experiência indigenista.

Primeiramente, a proximidade e o compromisso político assumido. Muitas vezes com pouca gente ou com escassez real de recursos financeiros, tendo sido a participação governamental ínfima ao longo de todo processo, mas denotando efetiva solidariedade com o povo Yanomami e sendo expressa de diversas formas. Fica evidente que ficar na escuta do povo Yanomami em seus processos coletivos bem como das vontades de afirmação da identidade e da autogestão do seu território, passou a representar o eixo central e a práxis dessa proposta indigenista.

Em segundo lugar, a tentativa de articulação e complementaridade entre diversas temáticas trabalhadas tais como terra, educação, saúde, subsistência, cultura. Estas foram pautadas a partir do suporte legal da Constituição Federal, de leis ordinárias ou ainda da legislação internacional a qual o Brasil é signatário, a exemplo

da Convenção 169 da OIT e da Declaração Internacional dos Direitos Indígenas da ONU.

A Secoya, edificou a sua ação indigenista alternativa na escuta e numa dinâmica solidária e parceira, entendendo ser de fundamental importância a articulação entre os processos políticos e os processos pedagógicos voltados para a capacitação dos protagonistas dessa história indígena, enquanto princípio libertador e promotor de consciência para uma visão mais crítica da realidade.

O atendimento a esta demanda é interessante pelo modo como foi conceituada, na perspectiva de capacitar não apenas lideranças políticas, tuxauas, caciques, como comumente ocorre, mas um conjunto de multiplicadores interculturais Yanomami, envolvendo líderes políticos e conselheiros da Kurikama, pajés, mulheres e jovens além de Yanomami que passaram a assumir diversas funções na interface com o mundo dos brancos (professores, AIS, AISAN, equipe de filmadores, encarregados da comercialização de produtos, etc.). Além disso, a preocupação com a abordagem ética no processo de ensino-aprendizagem voltado para qualificar esses "*wano* tarewë" - portadores de notícias, para o nível de responsabilidade assumido e com o acompanhamento da população e da Kurikama. A realidade demonstra, todavia, da necessidade de intensificar mais a realização desses cursos, o que não tem sido possível pela falta evidente de condições.

Cabe aqui ainda referir-se às tentativas da Secoya de implementar programas, projetos ou propostas de cunho experimental, mas com efetivo potencial de serem assumidos pelas políticas públicas ou a serem replicados em outros áreas do território Yanomami ou ainda em outros contextos.

É o caso do Programa de educação escolar diferenciada assumido pela Secoya há mais de duas décadas, que carrega em seu bojo algumas questões de fundo. Formou professores Yanomami, assumiu a condução da educação nas escolas durante longos anos, empenhou-se para envolver os gestores municipais e/ou estaduais na garantia do funcionamento das escolas. Mas apesar dos passos dados, ainda não conseguiu consolidar a educação Yanomami na perspectiva inicialmente traçada. Isto se deve novamente à falta de condições institucionais para carregar esse fardo, mas principalmente pela imensa contradição do Estado em não implementar as políticas educacionais, federais ou estaduais direcionadas para a educação escolar diferenciada.

Questões elementares ligadas à organização das escolas transferem simplesmente as normas e condições de escolas rurais sem qualquer respeito para a especificidade da realidade indígena.

As discussões mais recentes voltadas para a implantação de uma Matriz Estadual Yanomami no rio Marauiá podem representar o caminho para conceituar um processo educacional efetivamente diferenciado e endógeno. Para tal, cabe aos Yanomami uma participação mais incisiva nesse processo, se quiserem realmente dar sequência a validação da educação diferenciada em seu território.

Em relação à experiência da implantação dos sistemas de captação e purificação de água com fontes energéticas alternativas, a Secoya está assumindo o seu papel interpelando as autoridades concernidas para a realidade de pequenas comunidades. De fato, a SESAI nunca terá as condições nem a vontade política, além do fato de que não faz sentido a instalação de grandes estruturas de captação de água na maioria dos xapono.

Contudo, é responsabilidade do Estado o fornecimento de uma água potável para a população indígena, sendo, portanto, plenamente justificável e louvável um trabalho de parceria entre o DSEI-Y e a Secoya. Infelizmente mudanças no contexto político não permitiram, até o momento, avançar mais nessa linha.

Foi feito, portanto, enorme esforço no intuito de capacitar ou formar agentes Yanomami para assumir as diversas frentes de trabalho voltadas para a garantia de direitos, o diálogo interinstitucional, as articulações políticas diversas e as estratégias voltadas para a governança e mais autonomia do povo Yanomami.

Contudo, o caminho da governança consciente é repleto de obstáculos, contradições e dificuldades até então insuspeitadas, requer qualificações profissionais, conhecimentos, mas também posturas éticas, coerência, trabalho, participação e visão de futuro.

A percepção dessa realidade apresenta, pro vezes, respostas dúbias ou mesmo contraditórias. Por um lado, efetivos aprendizados ocorreram, melhor compreensão por parte dos Yanomami desse novo contexto até pouco tempo totalmente desconhecido, ganhos foram efetivamente conquistados. Nesse sentido, é impressionante, em determinadas situações, perceber a clareza política tida por lideranças Yanomami dos embates nos quais estão envolvidos assim como a originalidade do fazer a luta Yanomami ou ainda a capacidade de relativizar os problemas e encarar a realidade com dignidade.

Por outro lado, não há como negar às dificuldades tidas nos processos de tomada de decisão quando referidos a interesses de cunho coletivo. Não é fácil transpor as fronteiras de seu grupo familiar, do seu xapono, o peso das relações históricas, as barreiras geográficas, linguísticas mesmo, para lidar com processos que envolvem os interesses de todo o povo Yanomami assim como a globalidade do seu território.

Dificuldade de compreender esse povo "*napë*", cheio de contradições, várias caras, múltiplos discursos e pouca ou nenhuma coerência. E quando se fala em política, a coisa piora, saber quem é quem, em quem confiar. As atitudes "amigas", o tapa nas costas, o abraço calculado, o assistencialismo barato: simbolizando literalmente o lobo na pele de cordeiro são difíceis de ser desmascaradas.

Nesse enfrentamento constante, diante dessa luta infindável e tão desigual, ocorre, às vezes, o desânimo. Fatiga das mentiras, do fingimento, da palavra não cumprida, como se fosse vento, sem que isto, aparentemente, possa provocar qualquer remorso aos seus autores. Em alguns momentos, isto faz com que chegam a desacreditar da própria luta ou potencial.

Nesses momentos, o trabalho da Secoya reveste-se de toda a importância, para juntos, superar as barreiras, para estimula-los a se voltarem para a cultura, para a tradição de *Omawë* e de seus espíritos, para encontrar as forças necessárias para se erguerem e continuar com seus propósitos.

Outras vezes, é a equipe da Secoya que se encontra desestimulada, sem energias, cansada, sobrecarregada, estressada, devido à pressão, o descaso, o peso das constantes contradições dos poderes públicos, do fazer de conta. Nessas horas, quantas vezes, o reconforto, a amizade, a força dos Yanomami, o seu modo de ser, os momentos de partilha no *xapono* e, além de tudo, a legitimidade de suas reivindicações e projeto de futuro, nos ajudam a superar tudo, a acreditar de novo, a encontrar a força para dar novos passos.

É essa realidade que a Secoya procura fazer valer, demonstrando a legitimidade da luta Yanomami, de suas associações bem como a ação indigenista por ela desenvolvida. Essa realidade requer solidariedade, compreensão e sensibilidade de parceiros, de amigos e do compromisso de instituições tanto em nível nacional quanto internacional.

É mister, ainda, reconhecer a experiência da Secoya enquanto proposta diferenciada por apostar justamente no trabalho de base e a longo prazo, buscando

colocar em prática aquilo preconizado pela legislação e traçando perspectiva que poderiam ser lhe agregada. Na realidade contemporânea, principalmente na Amazônia, este tipo de práxis indigenista através de ações afirmativas favorecendo a participação e o protagonismo indígena está cada vez mais difícil de acontecer.

Mas a experiência da Secoya demonstra que isto é possível e de extrema necessidade por conta dos inúmeros obstáculos enfrentados no caminho da autonomia, da autogestão e da governança, principalmente para os povos indígenas de contato recente com a sociedade nacional. Representa uma fase importante de preparação em relação ao futuro que os Yanomami ou outros povos almejam.

Em relação à política de saúde indígena

No tocante à saúde, os Yanomami e demais povos indígenas têm passado por diversas fases em relação a sua percepção e avaliação de como se deram essas duas últimas décadas de presença do subsistema de saúde indígena.

No início, acreditando e se maravilhando com uma assistência como nunca haviam tido anteriormente, principalmente em sua fase inicial de implantação com a participação de instituições parceiras; constatando pouco a pouco o desmantelamento da qualidade dos serviços; observando a alta rotatividade dos profissionais com uma presença cada vez mais precária e indiferente; verificando o desmoronamento das estruturas, a falta de equipamentos de trabalho e, muitas vezes de medicamentos; sofrendo na pele os descompassos da gestão; e ficando ultrajados pela profunda falta de respeito em diversos aspectos, mas principalmente em relação às suas formas tradicionais de conceber os cuidados.

A partir da análise e das considerações tecidas ao longo desse trabalho nesse campo, extraídas a partir da convivência prolongada e próxima de todo esse processo de implementação do subdistrito na área Yanomami, é possível apresentar as seguintes conclusões:

1. O subsistema foi originado em aspirações e diretrizes merecedoras de elogios, pela coragem e pelas possibilidades inovadoras implicadas em termos de diálogo intercultural e a proficuidade dos princípios originados no SUS tais como a universalidade, a igualdade e a equidade. O problema situa-se no isolamento das instituições (Funasa-SESAI) ao assumir a condução da saúde indígena de modo cada

vez mais centralizado e autoritário diante de uma realidade que requer flexibilidade e capacidade de articulação política.

2. É possível afirmar que as condições de saúde da população indígena, de modo geral, têm melhorado. Porém, é também verdade a ocorrência de um processo de nivelamento para baixo da assistência, cada vez mais distante dos aspectos específicos caracterizados na saúde indígena.

3. Uma parcela significativa dos problemas existentes se encontra diretamente relacionada com os processos de gestão da saúde indígena. A inferência política neste campo é fato inegável, aumenta os custos da atenção básica, reduz o domínio técnico necessário e capaz de orientar as devidas estratégias epidemiológicas, operacionais, administrativas, sem falar das competências requeridas para o trato da especificidade etnocultural e socioambiental dos povos indígenas.

4. Além disso, é hoje patente a inviabilidade da SESAI atender as demandas dos aldeões na ponta de modo contínuo. A população permanece cada vez mais sem presença de técnicos de enfermagem, o que dizer dos enfermeiros, médicos e odontólogos! Nesse sentido, não há alternativa senão valorizar os próprios indígenas na qualidade de agentes indígenas de saúde, agentes de saneamento básico, microscopistas, guardas de endemia, intérpretes, barqueiros e outros. Por que não investir na formação de técnicos de enfermagem indígenas, entre outros. Conhecem a sua população e podem ocupar esse espaço na relação da equipe multidisciplinares com a população da aldeia. Inclusive, alguns almejam enveredar na ciência médica ou na enfermagem.

5. Em relação ao Distrito Sanitário Especial Yanomami e Ye´kuana, a argumentação apresentada ao longo desse trabalho traz elementos comprobatórios que demonstram os problemas decorrentes da gestão centralizada a partir de Boa Vista para atender a realidade Yanomami do Amazonas. Estes justificam a constituição de um Subdistrito para os Yanomami do Amazonas, de forma articulada com a sede do DSEI-Y, em Boa Vista, mas com capacidade de gestão mais próxima da área e com potencial para reduzir significativamente os custos a partir de uma organização dos serviços descentralizados e com uma logística associada, fluvial e, quando necessário, aérea. Da mesma forma, em caso de remoção, os pacientes poderiam ser referenciados para as cidades de Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, ou, em caso de necessidade, para a CASAI de Manaus.

6. Diante do distanciamento e a falta de conhecimento de como ocorrem os processos que levem a adoecer ou a estar saudável na cultura Yanomami para a maioria dos profissionais de saúde, há necessidade urgente de novas dinâmicas capazes de dar conta dos impactos da assistência sobre a saúde tradicional, principalmente no referido ao processo de seleção, preparação e acompanhamento dos profissionais das equipes multidisciplinares. Enquanto não forem ao mínimo sensibilizados para essas outras realidades socioculturais dos povos indígenas, perpetuar-se-ão os absurdos observados constantemente na assistência básica.

7. Nesse contexto da saúde indígena, há fortes indicadores da vontade do governo federal em delegar essa responsabilidade para os municípios, não sendo a melhor solução para os povos indígenas. Estes integram, em sua maioria, relações de poder com setores econômicos implicados na exploração de recursos naturais oriundos dos territórios indígenas.

É ainda comum as autoridades municipais desconhecerem a realidade indígena, serem omissos ou assumirem posturas que favorecem o preconceito, a marginalização e mesmo a violência contra os povos indígenas. Além disso, não é possível esquecer a realidade de muitos territórios indígenas, como no caso Yanomami, abrangendo vários municípios, sendo notória a sua incapacidade de se articularem para outras questões que requerem menor grau de compreensão ou de cuidados daqueles voltados para a especificidade da realidade dos povos indígenas.

A municipalização representa ainda grave distorção em relação ao convencionado na relação do estado com o conjunto dos povos indígenas brasileiros através de legislação que responsabiliza o governo federal no contexto de um ente federativo. Isto, justamente no intuito de atender a especificidade da realidade indígena plural e diversa, além do reconhecimento de uma dívida histórica da nação para com esses povos.

A constituição do Subsistema de saúde indígena se deu nessa exata perspectiva, definindo padrões de cuidados e de responsabilidades capazes de serem adaptados ao conjunto das demandas de saúde indígena através dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. A exigência, na atualidade, se configura no sentido de aproveitar a experiência acumulada nessas duas décadas para aprimorar o Subsistema, qualificando a assistência e dando conta de superar os problemas sinalizados ao longo deste trabalho.

8. A realidade da saúde Yanomami permitiu enxergar as deficiências existentes e os equívocos da gestão justamente nessa falta de cuidados, cuja prática e política tendem a subordinar as formas tradicionais de pensar e fazer saúde. A consequência direta dessa constatação é revelada pelo progressivo desencanto dos Yanomami pela saúde dos *napë*, que não pode ser dissociado dos problemas interétnicos tidos com o mundo dos *napë*. Por conseguinte, a falta de prestígio do DSEI-Y junto a população Yanomami está provocando uma reafirmação dos valores tradicionais relacionados à cultura tradicional e com suas formas e concepções de saúde e doenças. Está, de fato, ocorrendo um interessante revigoramento do xamanismo, principalmente no rio Marauiá, com a retomada, pelos jovens, das sessões de iniciação xamânicas. Estudos complementares poderão verificar se isto está também ocorrendo em outras regiões do território Yanomami.

Paulatinamente, foi adquirida a seguinte convicção ao analisar e comparar as duas formas de pensar e fazer saúde tratadas neste trabalho: estas devem ser plenamente complementares, atendendo por um lado, os novos males oriundos da sociedade ocidental e suas vicissitudes, e por outro lado, dando atenção aos males de natureza espiritual ou psicossocial que continuam afetando indivíduos ou coletividades Yanomami.

Os Yanomami e outros povos indígenas precisam hoje das duas formas de saúde. Os procedimentos da primeira não oferecem resposta aos males da segunda, sendo a recíproca verdadeira. Os Yanomami têm, em seu xamanismo e sua farmacopeia de origem natural, soluções para uma diversidade de males inexistentes no sistema assistencial dos *napë*.

A fala dos hekura, de AIS ou lideranças tem apontado para um fato interessante até pouco tempo despercebido. Quando um hekura entre em ação, ocorre um processo de tomada uma decisão no sentido de saber se aquele paciente, e tudo o que circunscreve a sua realidade terapêutica e psicossocial poderão ser curados através da saúde tradicional ou do xamanismo. Observou-se ser este um processo fortemente embasado em um diagnóstico que permite ao hekura tomar essa decisão. Quando esse diagnóstico não é certeiro, assumem os limites da sua intervenção e o entreguem ao tratamento dos *napë*.

Essa clareza e capacidade de uma decisão firme ocorre com os grandes hekura, os mais experientes. Haveria a necessidade de uma comprovação de como isto ocorre com os hekura menos experientes, ainda em formação. Todavia, a

percepção alcançada é que o processo envolvendo o xamanismo produz, em seus iniciados, uma mudança de comportamento absolutamente surpreendente, assumindo entre outros posturas mais humildes e “politicamente correta” segundo os preceitos culturais Yanomami.

No registro da interface da saúde Yanomami e alopática, propõe-se aqui um aprofundamento dos estudos relativos à "Segurança da integridade cultural¨ apresentada no escopo desse trabalho.

De fato, acredita-se na necessidade de uma abordagem teórica capaz de dar conta não apenas dos aspectos ligados à interculturalidade, como também dos cuidados e todo o contexto que circunda a situação do paciente, envolvendo não apenas a doença, objeto prioritário de atenção da saúde alopática, seus familiares e o coletivo ao qual estão associados, além do *hekura* e do suporte dos espíritos auxiliares que inspiram a sua conduta.

Em relação à Política indigenista governamental

A política indigenista, amplamente abordada aqui, parece reunir todas as vicissitudes da relação do governo com a sociedade civil, impactando severamente no quotidiano e no futuro dos povos indígenas.

A realidade observada da política indigenista ao longo dos últimos anos permitiu verificar a descontinuidade dos programas governamentais voltados para os povos indígenas, associada a evidente falta de interação e articulação entre as instituições governamentais atuantes junto ao público indígena entre as esferas federal, estadual e municipal.

Revela a deliberada vontade política em não cumprir com os compromissos assumidos na Constituição Federal de 1988 no tocante à demarcação das terras indígenas, o reconhecimento de seus direitos fundamentais e da definição da legislação complementar relativa aos direitos indígenas através do Estatuto das sociedades indígenas.

Fragiliza a proteção aos povos ainda isolados ou de isolamento voluntário e não contempla a realidade das novas configurações territoriais, socioculturais, interétnicas ou pluriétnicas urbanas e rurais, totalmente desamparadas e sem a devida proteção ou assistência por parte do Estado.

De fato, a paralisação dos processos de demarcação de terras indígenas representa a mais grave das ameaças que paira sobre os povos indígenas, atingindo diretamente suas possibilidades de sobrevivência étnica, física e sociocultural.

O reconhecimento dessa territorialidade propicia a possibilidade de evidenciar a sustentabilidade dos povos indígenas no espaço físico onde vivem. Concede a possibilidade de manter vivas estruturas sociais edificadas a partir do coletivo. Oferece as condições para a vivência cultural assim como abre caminho para aprofundar o diálogo a respeito da interculturalidade. Representa, ainda, efetivo espaço da transcendência ao poder perpetuarem seus saberes e formas de se relacionarem com seus espíritos e com o próprio universo.

É ainda perceptível e preocupante a redução drástica de representantes do governo Federal na Amazônia, através de suas instituições representativas (Funai, Ibama, ICMBio, Polícia Federal, Ministério Público Federal). Esta ausência vem repercutindo diretamente na degradação das relações sociais por conta dos litígios decorrentes das pressões econômicas sobre os recursos naturais e sobre a terra, atingindo os grupos sociais mais vulneráveis, índios, caboclos, ribeirinhos, quilombolas, etc.

Além disso, é inegável a postura do atual governo federal, manifestada claramente através do abrandamento na aplicação das normas ambientais vigentes, inclusive com a anistia relativa às contravenções e multas relativas ao desmatamento ilegal, a invasão de reservas ambientais e territórios indígenas ou ainda aos atos criminosos que provocam queimadas como forma de ampliar as áreas de produção ligadas ao agronegócio, estimulando mais ainda a transgressão, a ilegalidade e a violência tanto no campo quanto na floresta. Outra característica é manifesta com o rompimento do diálogo e colaboração com o movimento indígena organizado, através do Conselho Nacional de Políticas Indígenas-CNPI.

As tentativas do desenvolvimento de programas com visão mais aberta e abrangente, buscando articular-se com as dinâmicas territoriais e socioambientais de cunho mais coletivo foram sendo esquecidas, a exemplo dos territórios etnoeducacionais indígenas.

A política indigenista governamental contemporâneo, assemelha-se muito àquilo que aconteceu com o Serviço de Proteção aos Índios-SPI, no início do século XX, corroído pela corrupção e sem condições quaisquer de sustentar a dinâmica humanista, que, ora, lhe deu sustentação.

As relações das agências governamentais com os povos indígenas nos diversos níveis em que ela acontece, revelaram o quanto há incompreensão desses sujeitos sociais, de suas vidas, seus valores e necessidades. De fato, é óbvia a obtusa insistência em adotar os argumentos do mercado e dos interesses claros do agronegócio e da mineração, entre outros, ao considerar os povos indígenas enquanto obstáculo ao desenvolvimento. A política governamental está mergulhando o país em um campo minado pela violência, marginalidade, exclusão e desrespeito profundo dos jeitos de ser brasileiro. Falam do perigo representado pelas minorias quando reivindicam maior autonomia, tais os povos indígenas, perante a comunhão nacional, para o tão falado desenvolvimento quando, na realidade, é essa massa de gentes é que dá vida ao Brasil, oferece-lhe as suas cores, suas vibrações, suas falas, seus cantos, mas também suas experiências únicas, seus saberes e a sua tão fantástica diversidade.

Obtusa ainda a visão de futuro de uma sociedade que nunca deixará de ser plural e na qual essa diversidade e a multiplicidade de experiências humanas são, sem sombra alguma de dúvida, a maior dádiva do Brasil.

Não há interesse em querer problematizar esses universos culturais, linguísticos, étnicos e compreender os valores sobre os quais estão assentados para inseri-los nas grandes pautas nacionais a serem tratadas com a importância merecida.

Revela de modo impetuoso a incapacidade dos governos que se sucederam, em alçar a diversidade enquanto valor nacional, enquanto riqueza a ser respeitada e fonte de possibilidades insondáveis na construção de novo pacto social, incorporando a pluralidade em busca de harmonia, coesão, e aceitação das diferenças.

Diante dessa visão humana, social, cultural e política exígua, há de se lutar e insistir teimosamente para mudanças globais que modificariam a atual relação do estado com os povos brasileiros. É ousar acreditar na inteligência humana em reconhecer os limites dessa idiossincrasia e os perigos da insistência em padrões societários assentados, predominantemente, em indicadores econômicos. A atual pandemia do Covid 19 revela a total inanição dos donos do mercado na resolução dessa calamidade global. Confirma a urgência em estabelecer outra relação com o meio e, principalmente, conclama em estabelecer relações sociais a partir de novos paradigmas, capazes de evidenciar valores de humanidade, de respeito e de solidariedade como nunca visto anteriormente.

Nesse ímpeto, seria factível ousar imaginar outra relação do estado brasileiro com os povos indígenas, na qual a política indigenista seria articulada a partir de uma unidade de gestão indigenista centralizada com a responsabilidade de coordenar diversos programas de assistência governamental (educação, saúde, atividades econômicas sustentáveis, gestão territorial e ambiental, proteção individual e coletiva) dando conta das demandas da totalidade de um território indígena?

Tal gestão poderia ser assumida a partir de um Comitê interinstitucional dirigido pela FUNAI e um fórum representativo indígena bem como de outros representantes governamentais e da sociedade civil, orientando a implementação das políticas setoriais e oferecendo o suporte político pedagógico, antropológico, linguístico ou técnico qualificado necessário.

Unidades menores poderiam dar conta das realidades mais localizadas, um pouco a partir daquilo pensado com a estruturação das Coordenações Técnicas Locais da FUNAI ou de modo específico através dos territórios etnoeducacionais, mas com funções e responsabilidades bem mais abrangentes e interdisciplinares, com recursos humanos e pressupostos financeiros apropriados.

Seria oferecer uma trégua, diante das posturas inconsequentes assumidas internacionalmente em relação à Amazônia e ao meio ambiente, indo na contramão da maioria das nações diante da imperiosa necessidade de reduzir o aquecimento global e de proteger as florestas pela sua função reguladora do clima.

Seria corrigir a atual política que condena os povos indígenas a um destino traçado a partir dos interesses da sociedade dominante nada animador. Mas talvez se esteja falando de outro Brasil, de um país de vanguarda, capaz de ser protagonista de uma política inovadora, ousada, assim como já o fez em momento de iluminação e justeza, ao criar o SUS ou o Programa Bolsa Família, ou ainda quando instaurou o Subsistema de saúde indígena. Seria a possibilidade de se livrar definitivamente da maldição proferida pelo ex-presidente francês Charles De Gaulle, quando declarou que “O Brasil não é um país sério”.

Seria a possibilidade de se redimir, sintonizar-se e fazer jus a história e a realidade desses povos, outorgando um direito consuetudinário e reconhecendo o seu valor para a nação, enquanto sociedade de fato pluriétnica e interracial. Seria, finalmente, a demonstração de um país capaz de lidar com suas gentes, suas especificidades e valores de brasilidade.

Em relação ao movimento indígena organizado e suas dinâmicas

Os desafios observados ao longo desse trabalho não são oriundos somente das pressões exógenas e das interferências decorrentes do contato. Não são somente as políticas públicas enviesadas, perversas e esmagadoras que negam os direitos constitucionais, nem tão somente os preconceitos, a marginalização e o desconhecimento da realidade indígena que afetem a vida dos povos indígenas.

Existem também medos, incompreensões, contradições internas do próprio movimento indígena. Dinâmicas equivocadas vão corroendo a unidade de coletivos indígenas ou minam a força organizativa e propulsora dos anseios indígenas duramente conquistados e frutos de suas próprias lutas e perseverança.

O direito a uma educação diferenciada, bilíngue, intercultural é inconteste sendo essa reivindicação pauta de inúmeros encontros, debates, mobilizações e lutas indígenas. Contudo, a realidade é reveladora do progressivo abrandamento dessa pauta e a sua substituição progressiva por reivindicações nada muito distintas de quaisquer escolas rurais: prédios, estruturas, material escolar, professores mais ou menos formados pela rede pública, etc. Parece que o sólido conteúdo político, étnico, cultural, linguístico da educação escolar contextualizada vem sendo diluído para se assemelhar à escola do branco.

A justificativa surge no sentido de querer a garantia da afirmação dos mesmos direitos ou ainda dizendo que já sabem a língua indígena não necessitando mais o seu estudo. A justificativa mais subjetiva é mais sutil, quando a necessidade de se aproximar da homogeneidade vigente ocorre por força do preconceito e das relações desiguais sofridas em decorrência do contato e do peso da história na qual a educação sempre revelou ser um instrumento de dominação'.

O mesmo ocorre no campo minado dos processos organizativos, no qual as aspirações políticas coletivas e as estratégias que lhes deram sustentação sucumbem, não raras vezes, a processos por demais burocratizados nos quais a política, mesmo nas melhores conceituações da qual possa ser revestida, dista do pensar e do ser indígena em toda a sua dimensão.

Os assentos assumidos nos conselhos ou instâncias governamentais refletem os conflitos individualizados das lideranças indígenas perante um sistema pouco

respeitoso de sua identidade, seu universo cultural e muito menos por sua riqueza societária.

Uma das maiores pragas em relação a qual o movimento indígena precisa se livrar é, sem dúvida, a da cooptação de seus representantes. Isto tem ocorrido principalmente quando essas lideranças têm, progressivamente, reduzido ou mesmo perdido o contato com suas bases. Sem referencial cultural, sem a devida "formação política', balizada a partir de valores morais ou éticos indígenas e aqueles assumidos pelo movimento indígena, esses representantes se tornam presas fáceis face a tantos interesses políticos e econômicos dirigidos sobre os territórios indígenas, de onde são oriundos, ou de outros.

Essa situação tende a piorar a partir de quando a representação passou a ser genérica. É índio, então pode falar em nome dos povos indígenas! Os interesses coletivos são substituídos por individuais, as propostas emanam pouco das bases, e a pauta de reivindicações indígenas é diluída sob um emaranhado de processos administrativos e burocráticos.

Felizmente, muitos já entenderam os processos que configuram essas artimanhas. A corrupção, o abuso de poder, o devaneio em relação a coisa pública, os deprimentes episódios do "dinheiro na cueca" representam o que existe de mais desprezível da sociedade brasileira e do jeito brasileiro de se fazer política. Mas corresponde ao justo reflexo do relaxamento do movimento indígena no campo da preparação política das lideranças ao assumir novas responsabilidades na interface com a sociedade nacional.

É justamente através de uma educação consistente e diferenciada e de uma formação política voltada para o atendimento das reais necessidades e demandas dos povos indígenas que são asseguradas as bases da coerência política e da ética cidadã de coletivos indígenas.

O hábito do debate político, a análise criteriosa da conjuntura, a reflexão estratégica, conteúdos teóricos associados ao domínio de novas tecnologias, e principalmente, o reconhecimento dos valores indígenas, entre outros, representam um arcabouço de instrumentais e de princípios que contribuem para tornar as ações do movimento indígena e de seus atores mais sólidas, coesas e incorruptíveis.

Aliás, pensando alto, é interessante observar processos similares no contexto de outros movimentos sociais, por se iludirem com as conquistas alcançadas ao longo

do processo constituinte e de seus primeiros resultados, achando saber o suficiente para cumprir com o seu papel na sociedade.

Muitas lições merecem ainda ser aprendidas ao longo caminho. O movimento indígena, inclusive, isolou-se desses outros movimentos sociais, limitando seriamente as alternativas de luta e de alianças. Na qualidade de cidadãos brasileiros precisam também se preocupar com as lutas de outros grupos sociais, minorias ou excluídos. Somente assim poderão associar interesses comuns e por que não estratégias mais solidárias e articuladas.

Em alguns momentos, o desânimo parece tomar conta das frentes organizadas de lutas indígenas diante das pressões orquestradas contra seus interesses. Mas as reações ocorrem, tanto pontualmente como coletivamente, sendo necessário oferecer-lhes mais visibilidade, mais organicidade.

A exemplo da realidade apresentada em relação aos Yanomami, cansados das mentiras constantes em relação a assistência de saúde, estão buscando no xamanismo o refúgio para ser parte da solução a partir dos saberes milenares e alimentar novas aspirações reconciliadoras e capazes de repensar a interculturalidade a partir do ponto de vista não só do outro, mas de si mesmo.

Ou quando uma multiplicidade de projetos indígenas de comercialização de produtos oriundos da floresta associa saberes indígenas e domínio tecnológico, estão sem sombra de dúvida, assumindo os fundamentos da sustentabilidade a partir de novo enfoque da territorialidade.

Quando ainda, inúmeros Planos de Gestão Territorial e Ambiental são discutidos, elaborados e em via de execução na Amazônia bem como os Protocolos de Consulta voltados para a garantia do devido respeito a suas vontades, os povos indígenas estão se dando as condições de construir novas perspectivas de futuro e de estabelecer marcos essenciais na relação com o governo.

Quando marchas indígenas cindam as avenidas das metrópoles ou quando o acampamento Terra Livre marca ousadamente a presença viva dos povos indígenas na esplanada dos Ministérios, em Brasília, reafirmam cada vez essa vontade absoluta de querer ser reconhecidos enquanto povos tanto quanto cidadãos.

Essas iniciativas, esses acontecimentos, esses momentos de iluminação podem parecer uma gota d´água no oceano e, certamente, assim se configuram quando a leitura é feita a partir da visão histórica de dominação e esbulho dos povos

indígenas pelo estado democrático e pelos sucessivos governos que lhe deram sustentação.

Mas quando a leitura se volta para a compreensão da complexidade da realidade das sociedades indígenas e do atual embate com o estado brasileiro, precisa ser qualificada a partir de uma visão capaz de contemplar o processo de luta, resistência e resiliência que lhes permitiu atravessar os séculos e sobreviver até hoje. Essa outra abordagem oferece toda sustentação ao conceito de povos originários, conferindo-lhes amplos e efetivos direitos históricos, territoriais e identitários

Os povos indígenas da Amazônia são inseridos, na antropologia em uma tipologia na qual são classificados enquanto sociedades primitivas sem Estado (Pierre Clastre.2003). Isto vem a significar, sem organização política no sentido entendido na sociedade pós-moderna e contemporânea.

Contudo, não se pode esquecer o lugar ocupado pelos povos indígenas nessa contemporaneidade na qual não apenas sobreviveram, mas adaptaram e renovam a cada dia, novas formas de organização política oriundas tanto de seus modos tradicionais de organizar suas vidas, quanto outras apreendidas ao longo do caminho. É a luta pela terra, pelo reconhecimento de educação e saúde diferenciada, pela gestão territorial e ambiental de seus territórios, por modelos de governança capazes de dialogar com as tradições e os saberes tradicionais bem como o uso de novas tecnologias e estratégias de luta em busca do bem viver e de efetivação de processos os mais autônomos possíveis de gestão.

Nessa conjuntura, o governo brasileiro tem assumido uma postura de rejeição e de não reconhecimento dos direitos outorgados pela Constituição Federal. Contudo, esse debate se estende além da questão do direito puro e simples e da responsabilidade governamental em implementar a legislação.

O estado democrático tal qual se configura hoje no Brasil é tributário da influência política e principalmente de dinâmicas de mercado impostas pelo sistema capitalista neoliberal, de caráter amplo e discriminatório. Nesse sentido, sofre dos mesmos males de outros estados e, com certeza, tende a reproduzir dinâmicas socioeconômicas que assolam as classes menos favorecidas, bem como as minorias.

Nesse contexto, de fato, pouco importa para os gestores o respeito às normas jurídicas uma vez que os povos indígenas são tidos pelos interesses econômicos dominantes enquanto empecilhos a seus projetos, que não são projetos de estado,

mas de grupos econômicos estruturados e atrelados a dinâmica de mercado e capazes de ditar as regras do jogo.

Os povos indígenas se encontram nessa situação, sofrendo as inconsequências dos governantes, ainda mais na conjuntura do atual governo brasileiro, associado a outros interesses alinhados com os das grandes corporações econômicas.

O “Serviço” prestado pelos povos indígenas à humanidade precisa ser compreendido a partir de novo enfoque, superando a visão utilitarista e monetária em relação a riqueza dos recursos naturais em seus territórios; dos royalties decorrentes do mercado de carbono ou das riquezas localizadas no solo e subsolo de seus territórios. Esse Serviço está atrelado ao potencial da plena manifestação de suas vidas.

Na Amazônia, os Amazônidas, povos dessa terra são os legítimos detentores da chave para o futuro dessa região cobiçada do planeta, mas necessitam da sensibilidade, da compreensão e da solidariedade nacional e internacional. Isso requer responsabilidade social e política, novos caminhos a trilhar e coragem de assumir a sua identidade e dar-se conta do potencial de sua representação simbólica. Mas, parece que a Amazônia, a dama natureza, os povos originários não teriam alternativa a não ser se curvarem diante da cruel lógica de mercado.

O mundo não suporta mais tamanha falta de visão: os desafios do mundo globalizado requerem outra relação com a natureza e com os povos originários.

As evidências parecem falar por si só em revelar a necessidade de edificar novos paradigmas e estruturar as sociedades humanas a partir de outras dinâmicas capazes de lidar com os grandes desafios postos para a humanidade, ora já assombrando os sonhos das futuras gerações.

Nessa perspectiva, as sociedades indígenas bem como de outras minorias, representam a possibilidade de valorar a diversidade de experiências humanas que não precisam ser fadadas ao desaparecimento. As suas lutas, os anseios por estas carregadas, e a proposta de continuidade de uma vida distinta daquela oferecida, representa por si só algo importante em um mundo carecedor de novas práticas e estratégias capazes de ligar o local com o global, de tratar as pessoas como gente e de garantir processos de desenvolvimento efetivamente sustentáveis.

O Brasil possui algo de valor inestimável, suas populações tradicionais, a sua diversidade, seus saberes ancestrais. Estes podem ser associados inteligentemente

a tecnologias inovadoras, novas formas de conceber a proteção e gestão ambiental, mas também ao jeito distinto de ser com profundo significada da dimensão distinta do “Viver”. A exemplo dessa capacidade de estar plenamente presente no viver, no fazer, no momento e no lugar onde se está, da forma mais plena e consciente possível. Essa aptidão permite relativizar e dialogar com mais tranquilidade com as experiências e a sua própria história passada e fazer com que as aspirações voltadas para o futuro não se limitem aos sonhos, podendo ser edificadas passo a passo. Contribui sem dúvida a relativizar o Ter em relação ao Ser como acontece na realidade Yanomami em relação aos m*atohi* (objetos). Isto pode parecer algo anódino, mas parece um jeito ajustado de apreender a existência, haja visto a dinâmica desequilibrada de vida de muita gente no mundo dos *napë.*

Aprofundando, isto é ainda simbolizado através dessa capacidade nata dessas populações mais próximas da natureza, de harmonizar-se com o tempo na vivência intercalada entre o movimento - ação, e o repouso - inação. Esta capacidade de estar harmonizado com o ritmo da terra e do céu, do sol e da chuva, do dia e da noite, das mudanças de estação. Esses momentos e energias são complementares, dependendo uns dos outros. Os povos indígenas conseguiram manter essa dinâmica viva até hoje de modo esplêndido, incorporando o ritmo da natureza e da vida ao seu quotidiano, nos seus afazeres, associando as atividades de subsistência e aquelas ligadas a produção cultural aos momentos importantes de lazer, de aconchego e de repouso e de uma sútil alegria de viver.

Essa sintonia corresponde ainda à concepção do elo entre os homens e o universo, oriunda das filosofias orientais abordadas neste trabalho.

É nessa exata perspectiva que se situa a concepção da vida dos povos indígenas através do Sumak Kawsay[48] significando o “Bem Viver” ou "Vida Plena”. Apesar dos aspectos que ligam essa “filosofia de vida à tradição, a ancestralidade dos povos indígenas, esta não deixa de ser de vanguarda, por evidenciar a necessária harmonia entre o material e o espiritual, um bem-estar integral estreitamente ligado à coletividade, com a meta de "viver bem", e não "viver melhor" às custas da natureza e dos outros.

[48] A acepção de "Sumak Kawsay", cada vez mais integrada na vontade e no discurso político dos movimentos indígenas do continente sul-americano. É oriundo principalmente da Bolívia e do Equador onde é tido como “Suma Qamaña”, do povo Aymara, que recupera concepções e valores presentes na cosmovisão e memória ancestral dos povos indígenas, destacando que somos parte da natureza.

A tensão permanente, o trabalho excessivo, o estresse, tendem, inelutavelmente à exaustão, das forças, da saúde, da capacidade de encontrar o seu equilíbrio e o seu Bem Viver. O repouso, o estar consigo mesmo, a capacidade de vivenciar plenamente esses momentos de não ação, representam um tempo absolutamente necessário de gestação de novas energias e condições físicas, mentais, psicológicas e espirituais para movimentar-se novamente, dar novos passos, enfrentar os desafios brindados pela vida a cada dia.

A partir desse entendimento, o conceito do Bem Viver faz uma crítica visceral e afronta o modelo de desenvolvimento em curso questionando sua racionalidade, sua ênfase nos aspectos econômicos, sua obsessão com o consumo e confronta o mito do progresso assentado sobre o “crescimento sem fim”.

A recente pandemia do Covid 19 revela o modo desajustado como se habita a “Casa Comum”. A lição está dada, cabe às pessoas a capacidade de perceber a imperiosa necessidade de reformular a relação com o meio e a relação de cada um consigo mesmo, sob pena de consequências de caráter irreversível em futuro não tão distante.

Mal esse amplo e riquíssimo conceito do Bem Viver tenha sido integrado aos discursos e às mais recentes resistências indígenas em uma perspectiva inclusive de reafirmação étnica, identitária, territorial e sociocultural, que já surgem claros interesses e manobras políticas na tentativa de maquiar o seu sentido profundo para transformá-lo em alguma variante de pseudo etno-desenvolvimento (Dávalo, 2011).

Mesmo assim, apesar das distorções, das tentativas de recuperação de ideologias opostas ao atual sistema, apesar dos estragos provocados pelo processo colonial ainda presente, apesar das sérias interferências na vida e nos costumes indígenas, novas aspirações surgem, e principalmente a compreensão de que além dos povos indígenas serem sujeitos sociais com direitos de cidadania, são sujeitos políticos com direito à diferença.

As sociedades indígenas, não são sociedades melhores, são conformadas de seres humanos com suas qualidades, valores, mas também com seus problemas. O importante de fato, é poderem usufruir do direito de ser como elas são ou querem continuar a ser.

Nesse sentido, o futuro já pode ser vislumbrado com a intensificação dos embates, mas também das reações cada vez mais qualificadas dos povos indígenas, e que irão buscar aonde for preciso, o apoio, a solidariedade e a sensibilidade de

todos aqueles inconformados com tamanhas injustiças, com tão flagrante afronta aos direitos humanos e aos mais específicos relacionados aos povos indígenas.

Talvez seja este o momento de transformar os sujeitos dessa fala. O atual desafio posto perpasse a responsabilidade dos próprios povos indígenas. Não devem ser mais os únicos concernidos. Todos são implicados, para dividir essa responsabilidade. Trata-se de questões que ultrapassaram as fronteiras, as nacionalidades, assumiram uma dimensão global e universal, devendo ser tratadas também a partir de coletivos que se reconhecem, identificam-se e se solidarizam.

Aqui precisa-se falar na primeira pessoa do plural: Nós, juntos, entendendo que todos nós temos uma parte de responsabilidade e também o poder de ação para mudar o rumo dessa história.

Mas isto requer também reconhecer a nossa incapacidade de nos indignar ou a nossa abismada passividade e submissão a tudo o quanto esse sistema quer nos fazer acreditar. A ilusão está na ordem do dia, em relação a um sem-número de ideias preconcebidas transformando muitos num joguete nas mãos de poucos. Temos a possibilidade de aceitar a situação acreditando ser este o desejo da maioria. Isto significa aceitar o desaparecimento dos povos indígenas pelo processo de assimilação inexorável à sociedade nacional. Isto representa ainda, de modo implacável, sentenciar de uma vez por todas a diversidade de experiências humanas que temem em sobreviver na presença dos povos indígenas e das populações tradicionais.

Mas este não precisa ser o desfecho final desse roteiro escrito por não sabemos quem. A vida que pulsa em nossas veias é a mesma e pressupõe no mesmo direito à vida, do jeito que cada povo é. Exatamente por essa razão que esta responsabilidade precisa ser entendida mesmo em relação ao pensar e agir de cada um.

Os nossos atos ou a nossa omissão podem também representam elementos que podem contribuir para o futuro dos povos indígenas ou condená-los, justamente pelo fato de que as sinergias globais incidem sobre as dinâmicas locais.

Cada qual pode fazer a diferença, decidindo entre um pouco mais de vida ou um pouco menos de vida, ditados unicamente pela nossa consciência. Diante da globalização e dos processos de redução drástica de possibilidades de futuro, vale olhar e fazer valer as experiências locais e regionais, revelando a diversidade e as especificidades de ser e de viver em toda a sua dimensão.

Ao longo dessa crônica, procurou-se demonstrar o quanto os povos indígenas, as populações tradicionais são importantes por vivenciarem experiências societárias únicas, tendo o direito de se perpetuar para elas mesmas e o futuro das suas gerações vindouras. A sua existência teimosa revela para as tendências homogeneizantes que o futuro somente será possível se respeitar as diversidades, a multiplicidade de jeitos de ser gente. A humanidade clama por novos caminhos mais próximos dos conceitos edificados por estas populações através do Bem-Viver, enquanto forma mais coerente, racional e capaz de suprir o efetivo exercício da existência humana.

Diante da compreensão desse profundo dilema, o autor dessa crônica fez a sua opção, interagindo, aprendendo e firmando novos compromissos com essa Amazônia e seus povos. O acolhimento recebido, os ensinamentos inculcados brindaram a possibilidade de enxergar essa realidade com outros olhos. Não há alternativa a não ser estar implicado ao lado do que foi se concebendo com uma luta justa dessas populações para uma outra Amazônia através da garantia de seus direitos plenos e efetivos, fazendo valer a vida reproduzida há milênios e construindo esperanças de futuro reafirmadas no quotidiano.

5.1 O retorno

A volta para Manaus, ou para outras cidades interioranas, ao retorno das viagens a campo, representa sempre algum tipo de choque cultural. Já no recreio, a televisão exibe o noticiário com um bombardeio de informações desesperadoras. Queimadas na Amazônia, conflitos, violência nas pólis tanto quanto no campo, a política governamental catastrófica, a conjuntura internacional instável, o Covid 19, a sensação de estar assistindo ao ensaio de uma comédia tragicómica, estendendo-se ao infinito.

A Amazônia, grande patrimônio nacional, motivo de tantas falácias, preocupações geopolíticas nacionalistas, gere sentimentos e vontades tão contraditórias e sujeitas às políticas as mais desencontradas, aos projetos os mais descabidos. Recorda-se aqui a emblemática empreitada da construção da hidroelétrica de Balbina, cuja propaganda prometia abastecer em energia o centro-oeste do país e exportar para outros países vizinhos, mas não foi o que aconteceu. O impacto ambiental e social foi incalculável com a destruição de parcela importante do território do povo Waimiri Atroari e quase dizimou esse povo, para gerir, a um custo

dos mais altos do mundo por kilowatts, míseros 10% da necessidade energética de Manaus.

.

Para o autor, se acaso fosse feito um exercício, doloroso, de compilar aquilo que representou, ao longo dos 40 últimos anos de sua vida, cada saída de campo, desde sua experiência entre os *Yagua*, seria possível perceber que, de fato, o mundo encontra-se em um tremendo círculo vicioso do qual não consegue se extirpar.

Mudaram-se os cenários das tragédias, os nomes dos atores, as configurações sociais, mas as dinâmicas são as mesmas, contudo, hoje com alguns agravantes: o poder de destruição em massa é muito mais efetivo; as mudanças climáticas são uma realidade inexorável, apesar da insistência de alguns em querer negar essa realidade.

O ponto de não retorno em relação à exaustão dos recursos naturais para atender as necessidades das futuras gerações já foi alcançado e, é preciso salientar, não há mudanças quanto à incapacidade de executar e colocar em prática as definições institucionais e transformá-las em políticas públicas, grande mal da gestão da coisa pública no Brasil.

A vontade seria, em um primeiro impulso, de retornar para a terra dessas populações nativas, de fugir dessa insensatez coletiva e generalizada que está tomando conta do homem chamado civilizado.

Contudo, a responsabilidade social e política incita em não deixar de acreditar em possibilidades de mudanças: existem pessoas e pessoas, é factível a revolta da juventude em relação às perspectivas traçadas pelos seus geradores. Além disso, a luta dos povos indígenas abre horizontes inestimáveis quanto a possibilidade de construção de outra dinâmica de desenvolvimento, fazendo valer a vida, em toda a sua dimensão, através de processos complementares, solidários e respeitosos.

Descendo de recreio a partir de Santa Isabel do Rio Negro, próximo ao destino, Manaus desponta, deixando um clarão no horizonte, diante da escuridão ainda insistente da madrugada. É como se fosse uma cúpula alienígena no universo amazônico. Um mundo à parte, virando as costas para o rio, incapaz de dialogar com a imensidade dessa natureza profunda, múltipla e diversa, habitada por gentes e seres distintos.

A ponte recentemente construída sobre o Rio Negro, com os seus cabos de arrime, parece sustentar a cúpula desse outro mundo, feitos tentáculos de um ser desconhecido.

Se os gestores e políticos pudessem ter essa visão, nem que seja por um segundo, certamente entenderiam a dissonância do que promovem com a realidade. Ou se pudessem se olhar no reflexo da água do rio Negro, revelando a sua face distorcida, talvez chegariam a se conscientizar da visão do mundo que sustentam está também está fora de foco. A realidade onde estão mergulhados, na qual se debatem, é tão irreal quanto a sua imagem que vai se dissolvendo diante do aparecimento de uma nuvem ou do balanço das ondas.

Figura 39 O amanhecer no Rio Negro

Foto: Acervo Secoya 2019

O viés da percepção da realidade em que se acredita parece cada vez mais limitado, ofuscando a realidade em sua verdade intrinsecamente perpétua e infinita.

Assim conclui-se a narrativa dessa trajetória de vida, de trabalho, de reflexão, de buscas incansáveis de compreender a sociedade humana e suas profundas contradições, com a esperança de que estas linhas tenham contribuído no maior entendimento dos desafios postos para os povos indígenas, para esta Amazônia nativa, do valor de suas experiências societárias, merecedoras de nosso respeito e incondicional solidariedade.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. ***Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brézilienne)***. 1985. Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-X (Nanterre). Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref =000163&pid=S0104-93132008000200003000002&lng=en. Acesso em 12 out. 2019.

ALBERT, Bruce; GOMEZ, Gale Goodwin. **Saúde Yanomami: um manual etnolingüístico.** Belém: MCT/CNPOR QUE/Museu Emílio Goeldi, 1997.

AMAZONAS. Ministério Público Federal do Amazonas. In GADELHA, Luciana Fernandes Portal Lima. 2019. **Direito de indígenas a tratamento de saúde tradicional**. Disponível em http://www.mpf.mp.br/am/projetos-especiais/memorial/ atuacoes-de-destaque/direito-de-indigenas-a-tratamento-tradicional-1. Acesso em 15 dez. 2019.

ATHIAS, Renato. Índios, antropólogos e gestores de saúde no âmbito dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. In LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Orgs.). Saúde dos povos indígenas. **Reflexões sobre Antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA**, 2004.

ATHIAS, Renato; MACHADO, Marina. **A saúde indígena no processo de implantação dos Distritos Sanitários:** temas críticos e propostas para um diálogo interdisciplinar. Cadernos de Saúde Pública, v. 17, p. 425-431, 2001. Disponível em https://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0102-311X2001000200017&script=sci_ art text & tlng=es. Acesso em 12 out. 2019.

BALDUS. Herbert. O xamanismo: Sugestões para pesquisas etnográficas. Revista do Museu Paulista. N. S. vol. 16, São Paulo. 1965/66. In BUCHILLET, Dominique. **Bibliografia crítica da saúde indígena no Brasil (1844-2006)**. El Alto (BV): Editorial Abya Yala, 2007.

BOBBIO, Norbert: **Estado, Governo, Sociedade, para uma teoria geral da política**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Supremo Tribunal Federal, 1988.

BRASIL, Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Introdução aos Parâmetros Curriculares Nacionais**. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). Câmara de Educação Básica (CEB). **Resolução nº 1, de 03 de abril de 2002**. Estabelece diretriz para a educação básica

nas escolas do campo. Diário Oficial da União, Brasília-DF, Secção I, p. 32, 9 abr. 2002

BRASIL. Ministério da Educação. **Referenciais para a formação de professores indígenas.** Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC; SEF, 2002.

BRASIL. **Decreto 9.010, de 23 de março de 201**7. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Decreto/D9010.htm#art9. Acesso em 1 jul. 2019.

BRITTO, Ely. **Um novo ponto de Vista: Um modelo do processo de interpretar o I Ching**. Editora Cultrix. São Paulo.1993.

CARDOSO, Marina D. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto Xingu. In LANGDON, Esther. J. e GARNELO, Luiza. (Ed.). **Saúde dos povos Indígenas:** reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

CAVUSCENS Silvio e NEVES, Lino de Oliveira. **Povos indígenas do vale do Javari – Campanha Javari**. Revista 60 pag. – CEDI, São Paulo. 1986.

CHIAPPINO, Jean. El coloso Yanomami frente al 'Nuevo**.** El Dorado. Representaciones del ser humano y del medio ambiente: un invite de la participación comunitaria al desarrollo regional. **Amazonas modernidad en Tradición**. Caracas: GTZ/CAIAH-SADA, 1995.

CIR. **Carta Aberta da 33ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Estado de Roraima.** Mensagem disponibilizada em saudeindigena@yahoogrupos.com.br. Acesso em 25 dez. 2019,

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. **A onda de invasões de garimpeiros que ameaça os Yanomami**. 2018. Disponível em https://www.dw.com/pt-br/a-onda-de-invas%C3%B5es-de-garimpeiros-que-amea%C3%A7a-os-yanomami/a-49702043. Acesso em 15 jan. 2020

COIAB. Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira/COIAB. **Relatório Final do Encontro Macro Regional preparatório para a III Conferência Nacional de Saúde** COIAB. Documento Final do Seminário sobre Organizações Indígenas e OSCIPs. Mensagem disponibilizada em saudeindigena@yahoo grupos.com.br. Acesso em 10 jan. 2019.

COSTA, Dina Czeresnia. Política indigenista e assistência à saúde Noel Nutels e o serviço de unidades sanitárias aéreas. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 3, p. 388-401, 1987. Disponível em https://www.scielosp.org/scielo.php?pid=S0102-311X1987000 40000 3&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em 11 set. 2019.

COSTA, Marilene Corrêa da, DE FREITAS, Marcílio: **Estudos da Amazônia Contemporânea. Dimensões da Globalização.** Editora Edua – Universidade Federal do Amazonas – Manaus 2000.

DA SILVA, Rosa Helena Dias. A autonomia como valor e articulação de possibilidades: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, de Roraima e do Acre e a construção de uma política de educação escolar indígena. **Cadernos Cedes**, v. 19, n. 49, p. 62-75, 1999. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v19n49/a06v1949.pdf. Acesso em 15 nov. 2019.

DALMONEGO, Corrado, Moiola Paolo. **O Encontro – Nohimayou,** obra organizada pela *Missioni Consolata*. Editoras Paulinas; São Paulo, 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Legislação indigenista no século XIX: uma compilação:(1808-1889)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Comissão Pró-índio de São Paulo, 1992.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Viagem ao território Tükúna. In: Os diários e suas margens:** viagem aos territórios Terêna e Tükúna. Brasília : Editora Universidade de Brasília; Fundação Biblioteca Nacional, 2002. pp. 271-338.

DÁVALOS, Pablo ***"Sumak Kawsay - La Vida en Plenitud",*** *en S. Álvarez Cantalapiedra (coord.), Convivir para perdurar.Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas, Icaria, Madrid, 201-14, 2011.*

DOS SANTOS, Helton Soares dos. **Análise da distribuição da força de trabalho da Fundação Nacional do Índio**. 2018. Disponível em https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/3476/1/Helton%20Soares%20dos%20Santos%20-%20Vers%c3%a3o%20reformulada%20TCC.pdf. Acesso em 11 jan. 2020.

ESTEVAM, Dimas de Oliveira. **Casa Familiar Rural: a formação com base na Pedagogia da Alternância.** Florianópolis, SC: Editora Insular, 2003.

FEUERSTEIN, Georg: **A tradição do Yoga: História, Literatura, Filosofia e Prática.** São Paulo: Editora Pensamento Cultrix Ltda. 1998.

FILHO, João Pacheco Oliveira (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987.

FILHO, João Pacheco Oliveira . **Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 1998.

FLEURY, Sonia. **A seguridade social inconclusa.** FLEURY, S. In ROCHA, Denise; BERNARDO, Maristela Veloso Campos.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 13ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. **Dados de 2018**. Disponível em http://www.funai.gov.br/index.php/shape. Acesso em 05 jan. 2020.

FUNASA. Reflexões **Sobre a Mudança na Direção do Departamento de Saúde Indígena da FUNASA**. Mensagem disponibilizada em saudeindigena@yahoogrupos.com.br. Acesso em 10 jan. 2019.

GADOTTI, Moacir. **Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 1989.

GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully. Bases socioculturais do controle social em saúde indígena: problemas e questões na região norte do Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 19, n. 1, p. 311-317, 2003. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/csp/v19n1/14933.pdf. Acesso em 07 dez. 2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Olhar longe, porque o futuro é longe-cultura, escola e professores indígenas no Brasil**. 2008. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Disponível em https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24082009-170851/en.php. Acesso em 15 jun. 2019.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: 1992.

GUIMARÃES, Susana Grillo. A formação do professor indígena no Brasil hoje. In VEIGA, Juracilda, SALANOVA, Andrés**. Questões de Educação Escolar Indígena: da formação do professor ao projeto de escola.** Campinas: ALB, 2001.

HECK, Egon; DA SILVA, Renato Santana; FEITOSA, Saulo Ferreira (Ed.). **Povos indígenas: aqueles que devem viver: manifesto contra os decretos de extermínio**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário-CIMI, 2012.

HOBSBAWN, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1991.

HUSSERL, Edmund. **The essential Husserl: Basic writings in transcendental phenomenology**. Indiana University Press, 1999.

ISA. **PIB - Povos Indígenas no Brasil. Localização e extensão das TI´s.** Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/demarcacoes/localizacao-e-extensao -das-tis. Acesso em 2 nov. 2019.

ISA. Instituto Socioambiental. 2014. **ÕKÃPOMł – A defesa da Terra Indígena Yanomami.** Disponível em https://expedicaoYanomami.socioambiental.org/. Acesso em 12 out. 2019.

ISA. Instituto Sócio Ambiental. **As Faces Escuras do Indigenismo Missionário com as Modernas Formas de Dominação Colonial**. Documento produzido pelas Organizações Indígenas em abril de 2000. In: **Povos indígenas no Brasil, 1996/2000**. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental; 2000.

JUNG, Carl. **Espiritualidade e Transcendência.** São Paulo: Editora Voz. 2013**.**

JUNG, Carl. **A dinâmica do Inconsciente: Sincronicidade.** Vol.8-3. São Paulo: Editora Voz. 2014.

KELLY, Josž Antonio. ***State healthcare and Yanomami transformations: A symmetrical ethnography***. Arizona: University of Arizona Press, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2015.

LANGDON, Jean Matteson. **Saúde Indígena: a lógica do processo de tratamento**. Revista de Saúde em Debate, número especial: 12-15. Disponível em https://ds. saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/1001/2/699172036.pdf. Acesso em 02 dez. 2019.

LANGDON, Jean Matteson. **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Santa Catarina: Editora da UFSC, 1996.

LANGDON, Esther Jean. **A construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica**. **In Parque indígena do Xingu: saúde, cultura e história.** São Paulo: Terra Virgem Editora; 2005.

LANGDON, Jean Matteson. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In LANGDON, Jean Matteson. GARNELO, Luíza. (Orgs.) **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa** p. 33-52, Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, 2004.

LARAIA, Roque de Barros (1988). **A morte e as mortes de Curt Nimuendajú.** Série Antropologia Edição 64 - Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Humanas/UnB.Brasília: UnB Editora, 1988.

MAGALHÃES, Edgard Dias. **O Estado e a Saúde Indígena. A Experiência do Distrito Sanitário Yanomami**. 2001. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado. Brasília.

MAGUTA. ***Rü aü i Ticunagü aru wuí* – A lágrima Ticuna é uma só***. Benjamin Constant: MAGUTA - Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, Museu Nacional/CEDI, 1988.

MELIÀ, B. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979.

MENÉNDEZ, Eduardo L. *Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas.* **Ciência & saúde coletiva**, v. 8, p. 185-207, 2003. Disponível em https://www.scielosp.org/pdf/csc/2003.v8n1/185-207/es. Acesso em 07 set. 2019.

NASCIMENTO, Luiz Paulo do. **Elaboração de Projetos de Pesquisa - Monografia, Dissertação, Tese e Estudo de Caso, Com Base em Metodologia Científica**. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

OIT-ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais**. 2ª ed. Brasília: OIT, 2005.

ONU-ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Centro de Informação das Nações Unidas, 2008.

PEDROSA, Ubiratan. A Funasa e a Implementação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas. IN LIMA, Antônio Carlos S.; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.) **Estado e Povos Indígenas. Bases para uma Nova Política Indigenista II**., Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa/LACED, 2002.

PEREIRA, Adriana Soares et al. **Metodologia da pesquisa científica**. Santa Maria (RS): UAB/NTE/UFSM, 2018.

PRODANOV, Cleber Cristiano; DE FREITAS, Ernani Cesar. **Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico**. 2ª Edição. Itabuna: Editora Feevale, 2013.

PY-DANIEL, V.; SOUZA, F. S. **O Sistema brasileiro de atendimento à saúde indígena e algumas de suas implicações na cultura Yanomami**. 2008.

RAMALHO, Moises. **Os Yanomami e a morte**. 2008. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo (USP). Disponível em https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04052009-154152/público/MOISES_RAMALHO.pdf. Acesso em15 nov. 2019.

RAMIREZ, Henri. **Iniciação à língua Yanomami**. Manaus: São Gabriel da Cachoeira/Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA)/Missão Salesiana Sagrada Família do Rio Marauiá, 1993.

SECOYA - Associação Serviço e Cooperação com Povo Yanomami. **Anais da IV assembleia Geral da Kurikama no *xapono* do Komixiwë**. Manaus: SECOYA, 2019. Material gentilmente cedido pela Instituição.

SILVEIRA, Nádia Heusi. **O conceito de atenção diferenciada e sua aplicação**. Sem data. Disponível em http://www.redehumanizasus.net/sites/default/files/conceito_de_escoladiferenciada.pdf . Acesso em 24 nov. 2019.

TUNER, Víctor. ***La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu***. Madrid: Siglo XXI de España editores, 2007.

URIHI. **Carta das organizações conveniadas com a FUNASA ao Secretário Executivo do Ministério da Saúde**. Mensagem disponibilizada em saudeindigena@yahoogrupos.com.br em 2/12/2003.

WILHEL, Richard: **O I Ching – O livro das mutações**. São Paulo: Editora Pensamento. Ano 1996.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2004.

ZIEGLER, Jean: **Une Suisse au dessus de tout soupçon.** Edition - Sciences humaines. Divers – Essais - 28/04/2016 - EAN 9782757856109. Paris: Edition Seuil.

ZIEGLER, Jean: **La Suisse lave plus blanc**. Paris: Edition Seuil – 1990.