

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO
Programa de Pós-Graduação em Letras
Dissertação de Mestrado

A tradição e a atualidade na comunidade Uru–Eu- Wau–Wau

Éder da Silva Lima



Éder da Silva Lima

A tradição e atualidade na comunidade Uru– Eu-Wau–Wau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Humanidades, Ciências, Educação e Criatividade da Universidade de Passo Fundo, como requisito para obtenção do grau de mestre em Letras, sob a orientação do Prof. Dr. Miguel Rettenmaier.

Área de concentração: Letras, Leitura e Produção Discursiva.

Passo Fundo
2023

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a dissertação

“A tradição e a atualidade na comunidade Uru–Eu- Wau–Wau”

Elaborada por

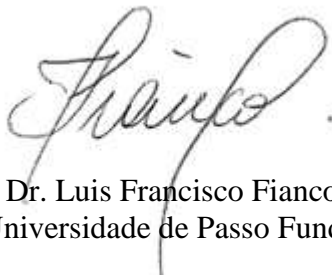
Éder da Silva Lima

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Letras – Projeto de Cooperação entre Instituições
- Minter FUPF/FCR, da Universidade de Passo Fundo, como requisito final para a obtenção do grau de
Mestre em Letras, Área de concentração: Letras, Leitura e Produção Discursiva”

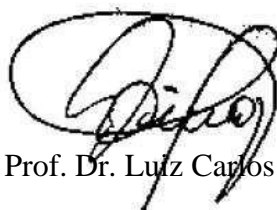
Aprovada em: 05 de fevereiro de 2024.
Pela Comissão Examinadora



Prof. Dr. Miguel Rettenmaier da Silva
Presidente da Banca Examinadora



Prof. Dr. Luis Francisco Fianco Dias
Universidade de Passo Fundo



Prof. Dr. Luiz Carlos Golin



Prof^a. Dr^a. Claudia Stumpf Toldo Oudeste
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras

CIP – Catalogação na Publicação

L732t Lima, Éder da Silva
A tradição e a atualidade na comunidade Uru-EU-Wau-
Wau [recurso eletrônico] / Éder da Silva Lima – 2023.
4.2 MB ; PDF.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Rettenmaier.
Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de
Passo Fundo, 2023.

1. Indígenas - Usos e costumes. 2. Índios Urueuwauwáu.
3. Oralidade. 4. Mídia digital. I. Rettenmaier, Miguel,
orientador. II. Título.

CDU: 800.85

Catalogação: Bibliotecária Juliana Langaro Silveira – CRB 10/2427

ÉDER DA SILVA LIMA

A tradição e a atualidade na comunidade Uru–Eu–Wau–Wau

COMISSÃO EXAMINADORA

Orientador Professor Dr. Miguel Rettenmaier (UPF/PPGL)

Professor Dr. Francisco Fianco (UPF/PPGL)

Professor Dr. Luís Carlos Tau Golin (UFP/PPGH)

Dedico esse trabalho ao meu pai José de Oliveira Lima e minha mãe Helena Vieira da Silva pelo incentivo e conselhos de filosofia de vida e pelo apoio e compreensão em todos os momentos durante a realização desse curso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus que me deu a vida como dom, fez-me livre e dotado de capacidade para entender, pensar, descobrir, criar e até mesmo, questionar tudo a minha volta.

Aos Professores e Mestres que nos ensinaram, nos orientaram e muito nos ouviram, deixando saudades de todos os momentos que estivemos juntos no decorrer desse mestrado.

Aos colegas de turma que comigo caminharam e compartilharam na busca do conhecimento no decorrer desse período, em todos os momentos tanto difíceis como os felizes.

E especialmente ao meu Orientador Professor Dr. Miguel Rettenmaier que incansavelmente participou e colaborou com a elaboração deste trabalho com suas orientações e sugestões ao longo deste mestrado. Meus sinceros agradecimentos.

“No território indígena, o silêncio é sabedoria milenar. Aprendemos com os mais velhos a ouvir, mais que falar”.

(KAMBEBA, 1979)

“Ao dar às pessoas o poder de partilhar, estamos tornando o mundo mais transparente”.

(Mark Zuckerberg)

LISTA DE SIGLAS E/OU ABREVIÇÕES

ATL - Acampamento Terra Livre

CGEEI - Coordenação-Geral de Educação Escolar Indígena

COBIO-Coordenadoria da Biodiversidade

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COPIAM - Comissão dos Professores Indígenas da Amazônia

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNCER - Fundação Cultural do Estado de Rondônia

IBASE - Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas

INDL - Inventário Nacional da Diversidade Linguística

NUPAUB - Núcleo de Pesquisas Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras

OGPTB - Organização Geral dos Professores Ticuna

OPAN - Operação Amazônia Nativa

Polonoroeste - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil

SECAD - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SESC - Serviço Social do Comércio

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

TI - Tribo Indígena

TIUEWW - Tribo Indígena Uru-Eu-Wau-Wau

UNI - União das Nações Indígenas

USP - Universidade de São Paulo (USP)

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Os Jupaú se preparando para a defesa de suas territorialidades.....	20
Figura 2: Indígenas Uru-Eu-Wau-Wau pós-contato década de 1980	33
Figura 3: Municípios com incidência nesta Terra Indígena.....	54
Figura 4: Municípios com área territorial na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, no seu entorno e principais vias de acesso.....	56
Figura 5: Nascentes das bacias hidrográficas na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau	57
Figura 6: Rio Jamari na aldeia de mesmo nome	58
Figura 7: Mapa de localização das aldeias na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau	62
Figura 8: Aldeia Jamari na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau	64
Figura 9: Tipos de moradias do povo Uru-Eu-Wau-Wau - do tradicional ao moderno	65
Figura 10: Representante da metade Kanindewa (Arara)	66
Figura 11: Representante da metade Nhangwera (Mutum).....	67
Figura 12: Guerreiro Jupaú e família.....	68
Figura 13: Indígenas guardiões Uru-Eu-Wau-Wau.....	69
Figura 14: Preparação da alimentação e divisão de tarefas entre homens e mulheres	70
Figura 15: Indígenas Jupaú fazendo moqueado da caça abatida	71
Figura 16: Índio Uru-Eu-Wau-Wau (Jupaú) caçando com flecha	72
Figura 17: Mulher Uru Eu Wau Wau e filhos	73
Figura 18: Crianças da Tribo Uru-eu-wau-wau.....	73
Figura 19: Coleta de frutas e coquinhos.....	74
Figura 20: Preparação para o Yreruá	78
Figura 21: Cacique Amondawa entoando canto tradicional.....	80
Figura 22: Celebração do Yreruá	81
Figura 23: Festa do Yreruá.....	82
Figura 24: Rito de passagem para a fase adulta	83
Figura 25: Jovens recém-casados exibindo seus adornos recebidos de presentes.	84
Figura 26: Arte indígena feita com terracota está instalada na sacada do Museu da Memória Rondoniense	90
Figura 27: Pintura de 600m ² no centro de São Paulo homenageia Ari Uru-Eu-Wau-Wau.....	91

LISTA DE FIGURAS

Figura 28: Panfleto com o posicionamento dos indígenas sobre o marco temporal	92
Figura 29: Belezas naturais da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau.....	93
Figura 30: Hangar Centro de Convenções & Feiras da Amazônia	94
Figura 31: W New York - Times Square	95
Figura 32: Sessão de fotos Europa/ Dinamarca/ Copenhagen.....	95
Figura 33: Folheto da Mobilização Regional contra o PL 490	96
Figura 34: Folder do filme O Território.....	97
Figura 35: Caciques da tribo Uru-Eu-Wau-Wau	97
Figura 36: Jupuí no ATL em Brasília-2023.....	98
Figura 37: Índio da tribo Índio da tribo Uru-Eu-Wau-Wau opera drone na sua aldeia, em Rondônia	100
Figura 38: Analista da WWF mostra a índio como operar drone	101
Figura 39: Monitoramento do território dos Uru-Eu-Wau-Wau	103
Figura 40: Rio Jaci no território dos Uru-Eu-Wau-Wau	104
Figura 41: Panfletos que incentivam a preservação dos rios do povo Uru-Eu-Wau-Wau	105
Figura 42: Transporte da castanha-do-pará	107
Figura 43: Pontuação sobre os saberes dos povos originários	109

A tradição e a atualidade na comunidade Uru–Eu-Wau–Wau

RESUMO

Na cultura indígena, mitos indígenas são narrativas de tradição oral, passadas de geração em geração, que funcionam como um arquivo de conhecimento, documentando como aquela comunidade entende o mundo fazem parte da educação e cultura dos povos originários. O povo Uru-Eu•Wau•Wau é um dos povos indígenas reconhecidos do estado de Rondônia e se autodenominam Jupaú onde preservam sua historicidade e estão inseridos nas redes sociais. O uso das tecnologias digitais por esses índios ocorre dentro de um contexto de tensão entre a tradição e a inovação. Porém, a internet tem um papel importante na transmissão dessas ideias e na demonstração de que os grupos indígenas são donos de conhecimentos absolutamente pertinentes para o mundo não indígena. A pesquisa teve como objetivo principal discutir as relações entre identidade, mito e oralidade no que pode caracterizar como tradição e atualidade da cultura dos povos originários, com seu acesso às novas tecnologias, observando na condição do povo Uru-Eu-wau-wau os riscos a que estão submetidos esses grupos humanos. Quanto à metodologia empregada na elaboração da pesquisa, esta foi desenvolvida a partir de revisão de bibliográfica. O presente estudo demonstrou que a localização da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau é singular, seu expressivo tamanho deve ser integralmente respeitado, especialmente na porção norte e diversas características naturais bem peculiares, aliadas à superposição integral do Parque Nacional de Pacaás Novos, são fatores estratégicos por tratar-se do maior centro regional dispersor de águas superficiais, favorecendo concomitantemente com as cinco maiores das sete bacias de drenagem, a saber: Rio Guaporé, Rio Mamoré, Rio Madeira, Rio Jamari e Rio Machado e à sustentabilidade dos recursos hídricos de quatro dos cinco comitês de bacias hidrográficas no Estado de Rondônia. Diante das pesquisas, notou-se que os indígenas apresentaram um conteúdo que vai ao encontro do que dizem os teóricos sobre a fluidez da identidade e a adaptação dos indígenas em relação ao mundo contemporâneo, sem deixar de lado sua identidade de indígena. Concluiu-se que a tradição dos indígenas Uru-Eu-Wau-Wau continua viva nas novas gerações e a essência indígena permanece intocada juntamente com suas tradições o que muda é apenas o modo de transmissão, de luta e de sobrevivência.

Palavras-chave: Indígenas. Oralidade. Tradição. Tecnologia. Cultura.

RESUMEN

En la cultura indígena, los mitos indígenas son narrativas de tradición oral, transmitidas de generación en generación, que funcionan como un archivo de conocimientos, documentando cómo esa comunidad entiende el mundo y son parte de la educación y cultura de los pueblos indígenas. El pueblo Uru-Eu-Wau-Wau es uno de los pueblos indígenas reconocidos del estado de Rondônia y se autodenomina Jupaú, donde preserva su historicidad y es incluido en las redes sociales. El uso de tecnologías digitales por parte de estos indios se produce en un contexto de tensión entre tradición e innovación. Sin embargo, Internet juega un papel importante en la transmisión de estas ideas y en la demostración de que los grupos indígenas poseen conocimientos que son absolutamente relevantes para el mundo no indígena. El principal objetivo de la investigación fue discutir las relaciones entre identidad, mito y oralidad en lo que se puede caracterizar como tradición y cultura actual de los pueblos originarios, con su acceso a las nuevas tecnologías, observando en la condición de los Uru-Eu-wau. -wau personas los riesgos a los que están sometidos estos grupos humanos. En cuanto a la metodología utilizada en la elaboración de la investigación, la misma se desarrolló con base en una revisión bibliográfica. El presente estudio demostró que la ubicación del territorio indígena Uru-Eu-Wau-Wau es única, debe respetarse plenamente su importante tamaño, especialmente en la porción norte y varias características naturales muy peculiares, combinadas con la superposición integral de los Picaás Novos. Parque Nacional, son factores estratégicos ya que es el mayor centro regional que dispersa aguas superficiales, favoreciendo concomitantemente las cinco mayores cuencas de drenaje de las siete, a saber: Río Guaporé, Río Mamoré, Río Madeira, Río Jamari y Río Machado y la sostenibilidad de los recursos. recursos hídricos de cuatro de los cinco comités de cuenca del estado de Rondônia. De cara a la investigación, se observó que los indígenas presentaron contenidos que responden a lo que dicen los teóricos sobre la fluidez de la identidad y la adaptación de los indígenas en relación al mundo contemporáneo, sin dejar de lado su identidad como indígena. Se concluyó que la tradición del pueblo indígena Uru-Eu-Wau-Wau continúa viva en las nuevas generaciones y la esencia indígena permanece intacta junto con sus tradiciones, lo que cambia es solo el modo de transmisión, lucha y supervivencia.

Palabras clave: Pueblos indígenas. Oralidad. Tradición. Technology. Cultura.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1. ORALIDADE, MITO, POVOS ORIGINÁRIOS	20
1.1 ORALIDADE E CULTURA	20
1.2 O MITO, A TRADIÇÃO E A COLONIALIDADE	27
1.3 POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL: CULTURA E EDUCAÇÃO	31
1.4 SOCIEDADE E EDUCAÇÃO INDÍGENA	41
2 CARACTERÍSTICAS DA CULTURA HISTÓRICA E GEOGRÁFICA DA TRIBO INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU	47
2.1 A CONCENTRAÇÃO TRADICIONAL DA CULTURA HISTÓRICA DOS URU-EU-WAU-WAU: IDENTIDADE E COMUNIDADE	47
2.2 LOCALIZAÇÃO E CARACTERÍSTICA GEOGRÁFICA DOS URU-EU-WAU-WAU	53
3. DIVISÃO MIGRATÓRIA E A ESTRUTURA SOCIAL DOS URU-EU-WAU-WAU	60
3.1 A DIVISÃO MIGRATÓRIA DOS URU-EU-WAU-WAU	60
3.2 A ESTRUTURA SOCIAL DOS URU-EU-WAU-WAU.....	64
3.3 ANTROPOFAGIA: TRADIÇÃO E COSTUMES	76
4 A COMUNIDADE URU-EU-WAU-WAU NO CONTEXTO DAS REDES SOCIAIS	86
4.1 A INTERNET E A ERA DIGITAL	86
4.2 O USO DA INTERNET E DAS REDES SOCIAIS PELOS INDÍGENAS URU-EU-WAU-WAU	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

Comumente acha-se que a oralidade é uma das habilidades de comunicação mais antiga e tradicional que temos notícia. Sendo assim toda a estrutura comunicacional nos remete a fala e ela que nos diferencia dos demais seres, uma vez que além da fiel comunicação verbal, trazemos nela a cultura e toda a tradição e sabedoria.

A tradição oral pode ser considerada como a base da transmissão do conhecimento de uma geração para a outra dentro das comunidades indígenas. Foi através das narrativas orais que os povos nativos mantiveram seus laços coesos e suas estórias em constante movimento.

O processo oral de contar estórias e lendas objetivava a preservação dos aspectos culturais e da identidade dos povos indígenas. Além disso, a tradição oral era fator de inclusão entre os membros de uma comunidade, pois era através dos processos orais de ouvir estórias que as ações, os comportamentos, as relações, as práticas sociais, econômicas e espirituais passavam por transformações.

Corroborando com essa ideia Almeida (2022) salienta que a oralidade é a principal forma de transmissão da cultura dos povos indígenas. Sendo assim, as línguas indígenas são importantes meios para a manutenção de suas tradições.

A pesquisa dessa dissertação trouxe como problemática a comunidade Uru-Eu-wau-wau que possui uma região rica em questões culturais de grande valia para uma literatura esquecida e não explorada. Além disso, a tribo está com poucos índios devido a constante ameaça de invasores ao seu território. Atualmente, mesmo com diversos órgãos de fiscalização, continua as invasões. A tribo está localizada na reserva que abrange cerca de 12 (doze) municípios do Estado de Rondônia, sendo eles: Alvorada d'Oeste, Cacaulândia, Campo Novo de Rondônia, Costa Marques, Governador Jorge Teixeira, Guajará Mirim, Jarú, Mirante da Serra, Monte Negro, Nova Mamoré, São Miguel do Guaporé, Seringueiras.

Esta pesquisa quer oferecer aos estudiosos e interessados, por meio de teorias, a reflexão acerca de como realizar um estudo voltado para a oralidade e a identidade dos povos originários na atualidade. Para tanto, discute o tema, associando oralidade, mito e identidade, focalizando um caso específico de uma comunidade

esquecida e ao mesmo tempo sofrida, explorada ao longo dos anos e ameaçada, e que, apesar de tudo, ainda busca voz com emprego das novas tecnologias.

Pretende-se demonstrar sua condição, sua narrativa apontando a necessidade de que se realizem estudos não apenas com finalidade descritiva, mas com fins de evidenciar a urgente necessidade de que se mobilizem esforços em nome da preservação das culturas originária, para que sua cultura, etnia, tradições não desapareçam e divulgações de parte da sua riqueza cultural e civilizatória seja mantida. Surgiu os seguintes questionamentos: Quais os possíveis atributos identitários e culturais dos povos originários? Qual sua relação com os mitos? Quais os riscos a que se submetem, observando o caso específico do grupo Uru-Eu-wau-wau? Como se dá sua relação com as tecnologias, como forma de manifestação e defesa de sua identidade?

Sabe-se que cultura é um conjunto de conhecimentos, costumes e tradições. Encontramos na cultura indígenas já pesquisadas sobre vários mitos, lendas entre outros elementos diversos de importância para a história literária brasileira. A questão é, até onde jamais fugimos de visões estereotipadas? E onde podemos compreender melhor a cultura viva desses povos pelo que podemos ler dos Uru -Eu-wau-wau;

É um processo longo, pois é na atividade diária e convívio com estes povos que passam a ter um meio cultural e social que vivem, que eles irão dando sentido e significado ao mundo desconhecido a sua volta.

É importante que se entenda que cada evento é ocasionado por uma série de fatores que às vezes interagem entre si. O somatório desses fatores é absorvido por atores sociais que percebem a oportunidade para tornarem alguns dos seus ideais realizáveis (MUNDURUKU, 2012, p. 43).

Essa pesquisa tem como justificativa a necessidade de se refletir sobre a marca oral da identidade das comunidades originárias, observando o que se pode registrar da condição dos Uru- Eu- Wau-Wau atualmente, quando novas formas de expressão e meios renovados de comunicação, o que inclui a internet fazem parte dos processos sociais de interação. O processo de identidade da comunidade tem que ser contado por uma ótica dos povos originários como nos afirma Mundurucu:

Não tem sido muito fácil para nossos povos viverem uma vida digna em terras brasileiras desde a chegada dos europeus, no século XVI. Desde essa época a compreensão a respeito de nossa história e de nossa cultura tem sido revelada a um patamar pouco dignificante. Isso aconteceu por culpa da

própria historiografia oficial, que foi contando a história sob uma ótica eurocêntrica (MUNDURUKU, 2012, p.23).

A cultura indígena como marca da identidade de uma comunidade é parte da cultura brasileira. Assim, justifica-se a necessidade de que os estudos se orientem na pesquisa dessas manifestações excluídas das investigações acadêmicas contemporâneas. No avançar desse debate a reflexão sobre uma possível ressignificação do literário e um passo a mais, numa situação na qual o Brasil tem muito a contribuir aos estudos de literatura.

Conforme Costa (2007, p. 143) nos afirma que “a única coisa que é preciso para obter o essencial para as possibilidades de um texto adequado no momento adequado, além disso a sensibilidade adequada ao meio, neste momento a leitura se torna experiência”. Como um incentivo a mais para confirmar a importância dos estudos literários de mitos do povo originário e divulgação e restaurar a identidade e trazer a cultura e literatura, observou-se que é essencial a investigação dos aspectos culturais e característicos das narrativas dos povos originários.

Quanto à metodologia empregada na elaboração da pesquisa, esta foi desenvolvida a partir de revisão de bibliográfica, pois tal estudo informa sobre a situação atual do problema e sobre os trabalhos já realizados a esse respeito. Para Marconi e Lakatos (2017, p. 183), “a pesquisa bibliográfica abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo”.

E com o objetivo de atrair atenção para o tema, o trabalho apontará o suporte teórico de Ong, Walter (1998) *Oralidade e cultura escrita*. Burke, Peter (2021) *O que é História Cultural?* Fischer, Luís Augusto (2021) *Duas Formações, uma História*. Mignolo, Walter D. (2020) *Histórias Locais/Projetos Globais*. Eliade, Mircea (2019) *Mitos, sonhos e mistérios*.

Ong (1998, p. 117) diz que:

As palavras escritas em um texto, tornam-se bem diferentes das faladas, mesmo que se refira a sons e letras, não têm sentido até ficarem relacionadas entre si, uma vez que as palavras faladas orais são plenas e nascem de um ambiente natural, real e existencial. A enunciação é descrita por um indivíduo real e vivente a outro indivíduo real e vivo e num tempo real e vivo.

A pesquisa bibliográfica dá suporte para que possamos compreender de uma forma mais clara e objetiva as diferenças entre Oralidade, Mito e Cultura e suas peculiaridades. Ao mesmo tempo, esta pesquisa tem caráter descritivo, ao colocar no estudo uma comunidade específica, como forma de dar exemplaridade ao debate sobre a necessidade de se avançarem estudos sobre os povos originários.

Diante desse contexto a pesquisa teve como objetivo principal discutir as relações entre identidade, mito e oralidade no que pode caracterizar como tradição e cultura dos povos originários, observando na condição do povo Uru-Eu-wau-wau os riscos a que estão submetidos esses grupos humanos. Para tanto procurou-se conhecer as características da cultura histórica e geográfica da tribo indígena Uru-Eu-Wau-Wau descrever sua divisão migratória e a estrutura social e educação e mostrar como esse grupo está inserido nas redes sociais.

A divulgação da cultura indígena pode sensibilizar a população para a importância de viver de forma sustentável e, assim, utilizar práticas conservacionistas e transmitir para as futuras gerações o conhecimento adquirido por esses povos. A valorização da cultura indígena é um dever de todos os países do mundo.

Os povos originários foram sistematicamente silenciados, assassinados e marginalizados ao longo da história brasileira. Saber das legislações, conseguir diferenciar Povos Originários de Povos e Comunidades Tradicionais e conhecer os principais conflitos vivenciados por esses grupos, é o principal desafio para o fomento da pauta, e esse assunto pode ser abordado na escola e no meio acadêmico.

Considerar as culturas indígenas como atrasadas e primitivas são ideias obsoletas. Os povos indígenas produziram saberes, ciências, arte refinada, literatura, poesia, música, religião. Suas culturas não são atrasadas como durante muito tempo pensaram os colonizadores e como ainda pensa muitas pessoas que ainda não tem conhecimento da realidade indígena.

Ao longo do tempo, provou-se, os povos originários amplamente capazes de se adaptar a culturas e realidades que não as suas de origem para que pudessem sobreviver e resistir diante das inúmeras mudanças pelas quais atravessa. Deste modo entende-se que a tecnologia tem papel de destaque na vida destes povos, não para afastá-los de suas tradições, mas justamente pelo contrário, a tecnologia hoje é vista como ferramenta para a preservação, manutenção, divulgação das tradições.

Outro fator importante a destacar é que o indígena que faz uso da tecnologia não deixa de ser indígena. A essência indígena permanece intocada juntamente com suas tradições o que muda é apenas o modo de transmissão, de luta e de sobrevivência. Esse processo evita o desaparecimento de povos e culturas como muitas vezes ocorreu no passado pelo fato de levar essas vozes indígenas, agora, à demarcação, não mais somente de terras, mas de telas digitais também, de novos espaços e laços midiáticos.

Trabalhar a questão indígena na escola é fazer com que o país conheça a si próprio, oferecendo ao aluno condições para estar em contato com as tradições de seu país, em especial o Brasil que apresenta uma rica cultura, buscando sua valorização, promoção e preservação.

1. ORALIDADE, MITO, POVOS ORIGINÁRIOS

O capítulo 1 destaca que na cultura indígena, mitos indígenas são narrativas de tradição oral, passadas de geração em geração, que funcionam como um arquivo de conhecimento, documentando como aquela comunidade entende o mundo fazem parte da educação e cultura dos povos originários.

1.1 ORALIDADE E CULTURA

A territorialidade como se vê não está desassociado da cultura, como demonstram Santos et al., (2006), Henriques (2003), Seeger e Viveiros de Castro (1979), Costa (2004) e Abramovay (2003) os quais apontam que o território refere-se aos aspectos físicos, enquanto a cultura é a identidade de tudo que há no território. Nele ocorrendo os simbolismos, os signos e materializando o modo de vida de cada povo indígena, sendo, o palco das relações históricas, identidades, conformações políticas e sociais (Figura 1).

Figura 1: Os Jupaú se preparando para a defesa de suas territorialidades



Fonte: (Almeida Silva, 2009)

Almeida da Silva (2010) em sua tese apresenta um estudo sobre os “marcadores territoriais” construídos pelos Kawahíwa da TI Uru-Eu-Wau-Wau, com foco principal nos Jupaú. De acordo com o autor, os “marcadores territoriais” funcionam como elementos de representação indispensáveis ao processo da identidade indígena, em suas relações de construção, defesa territorial e memorial cosmogônico. O estudo resultou de uma pesquisa participante.

Nessa linha de pesquisa sobre territorialidade, podemos acrescentar dois outros estudos: as dissertações de Maretto (2013) e de Anastassiou (2013). A primeira é um estudo sobre a territorialidade exercida pela etnia Jupaú, com foco no manejo da Copaíba e uma descrição das espécies botânicas encontradas na área de estudo. A segunda dissertação, sob a perspectiva etnogeográfica, apresenta uma análise dos marcadores territoriais linguísticos do povo Amondawa, a partir de suas narrativas míticas e orais. É uma abordagem interdisciplinar com o objetivo de colaborar para a compreensão dos aspectos territoriais do povo Amondawa, o que inclui as dimensões socioeconômicas, ambientais e culturais.

A territorialidade exercida pela etnia Jupaú na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau, na busca dos recursos naturais com vistas à sobrevivência e ao desenvolvimento socioeconômico e ambiental, é exemplo de atividade já conhecida em seu mundo cosmogônico, praticada no passado e, que até hoje, tem relevante importância por garantir-lhes o domínio e ocupação do território, facultando-os usufruir destes recursos na obtenção de renda familiar (MARETTO, 2013).

Leão et al., (2005) elaboraram um relatório sobre o diagnóstico final e potenciais interferências nas terras indígenas Karipúna e Uru-Eu-Wau-Wau, Karitiana, Lage e Ribeirão. Esse diagnóstico apresenta importantes informações sobre a história do contato, a organização social e política, a educação, a saúde e a situação “atual” dos Karipúna de Rondônia e dos Uru-Eu-Wau-Wau. Assim, destacamos desse texto o diagnóstico sobre os Karipúnas.

De acordo com os autores supracitados, a autodenominação dos assim chamados Karipúna é ahé (“gente verdadeira”). Contam os autores que foram informados por Katsi’ká (a única remanescente do contato desastroso com a frente de atração da FUNAI em 1976-1977) que os Karipúna compreendem com facilidade a língua dos seus “parentes” Uru-Eu-Wau-Wau, Tenharim, Parintintín, Kawahibí, Sateré, “Tupinambá”, Amondawa e “Capivari”, pois formavam um só povo, “mas depois

brigaram e se espalharam” (LEÃO et al., 2005, p. 13).

A formação de uma sociedade, e aqui se pode mencionar especificamente a formação das sociedades indígenas, estabelece as suas raízes a partir do discurso oral, do uso da palavra falada, sendo a escrita alfabética infligida muito tempo depois e por meio de violência. Através do tempo, as comunidades nativas lançaram mão dos processos orais para a transmissão de histórias, lições e outros conhecimentos.

Para falar da tradição oral, não há como deixar de mencionar, antes de mais nada, a fala ou a oralidade humana. De acordo com Ferreira Netto (2008, p. 12), foi “com a oralidade que a linguagem humana, tal como a conhecemos hoje, teve a sua origem” e essa origem, de acordo com Lewin (1999, p. 274), ocorreu devido à mudança de atividades de subsistência dos primatas superiores, que antes era essencialmente individual e passou a ser coletiva. A partir da vivência coletiva, surgiu a necessidade de comunicação interpessoal.

O processo oral de contar histórias e lendas objetivava a preservação dos aspectos culturais e da identidade dos povos indígenas. Além disso, a tradição oral era fator de inclusão entre os membros de uma comunidade, pois era através dos processos orais de ouvir histórias que as ações, os comportamentos, as relações, as práticas sociais, econômicas e espirituais passavam por transformações. Saraiva (2020, p. 227) destaca que:

Foi através da oralidade que as lendas e os mitos de um povo foram compartilhados e transmitidos para os demais membros do grupo. Esses gêneros folclóricos são parte da tradição oral herdada pelos povos nativos Uru-Eu-Wau-Wau pelo processo oral de contação de histórias de modo que a narrativa permanece viva, sendo transmitida entre as gerações de uma comunidade.

Assim, pode-se dizer que a tradição oral pode ser considerada como a base da transmissão do conhecimento de uma geração para a outra dentro das comunidades indígenas. Foi através das narrativas orais que os povos nativos mantiveram seus laços coesos e suas histórias em constante movimento.

Nas literaturas nativas orais, há sempre a presença do contador, geralmente a figura mais experiente do grupo, e os ouvintes necessitam ser dominantes do idioma do orador. A transposição das narrativas orais para a forma escrita perde muito de sua originalidade, pois durante a performance, o narrador dispõe de meios como, por

exemplo, “[...] gesto corporal, mudanças na voz, e a reação do grupo, como o riso ou a surpresa, contribuem para a natureza performativa da contação de estórias” (LANE, 2011, p. 4), recursos que a escrita não é capaz de recriar completamente nas páginas dos livros.

A tradição oral caracteriza-se pelo testemunho transmitido oralmente de uma geração para outra. A utilização de metodologias de História Oral permite então resgatar usos, costumes, fazeres, tradições e práticas de comunidades e de regiões.

Um estudioso que trabalha com tradições orais deve compenetrar-se da atitude de uma civilização oral em relação ao discurso, atitude essa, totalmente diferente da de uma civilização onde a escrita registrou todas as mensagens importantes. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral.

A tradição pode ser definida, de fato como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração pra a outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas ou indígenas, assim pode-se dizer que a oralidade é uma atitude diante da realizada e não a ausência de uma habilidade. As tradições desconcertam o historiador contemporâneo – imerso em tão grande número de evidências escritas, vendo-se obrigado, por isso, a desenvolver técnicas de leitura rápida – pelo simples fato de bastar à compreensão a repetição dos mesmos dados em diversas mensagens. As tradições requerem um retorno contínuo à fonte (VANSINA, 1982).

Um dos motes para a narração é (re) passar as experiências vividas no dia a dia, difundi-las e socializá-las no interior dos grupos sociais. Como prática social, “a força de contar histórias se faz, permanecendo, necessária e vigorosa, através dos séculos” (GOTLIB, 2004, p. 6). No âmago da cultura indígena, a narração oral agrega a memória de várias épocas ao presente, constituindo-se como um dos pilares para que as tradições não se percam, para que os grupos se reconheçam e se deem a conhecer.

Neste caminho, o valor destas narrativas orais de caráter imemorial é inegável para as sociedades indígenas. Não obstante, esta característica, bem como o caráter

ancestral que encerram, não deve ser tomado como algo estático, mas trabalhado na perspectiva dinâmica das trocas com outras culturas, indígenas e não indígenas, e da construção e explicitação das identidades que se constituem neste processo. De um modo geral, as histórias contadas nas comunidades indígenas "pululam as vivências recônditas da memória do contador" e quão evocativas elas são, o "que nos leva a pensar sobre a variedade das histórias míticas e lendárias carregadas de sentidos e cores" que povoam o múltiplo e plural mundo indígena (SILVA, 2013, p. 48).

O processo colonizador tentou destruir a cultura dos povos indígenas, mas pela tradição oral, por meio da contação de estórias, ensinamentos, histórias de luta, aspectos do local, da natureza, da importância da ligação com a terra são compartilhados entre o narrador e o ouvinte/interlocutor e atravessam as gerações como forma de conservar os registros históricos dessas comunidades. Tendo o seu ponto de partida na tradição oral, a literatura dos povos indígenas nasce do uso da língua em seu registro falado, sendo essa a característica primordial para compreender a literatura dos Povos Nativos.

Essa oralidade permitiu o surgimento da tradição oral, um recurso verbal utilizado pelo ser humano para perpetuar princípios, valores, ensinamentos e crenças que serviram e servem de referência a pessoas pertencentes a um determinado grupo. Vansina (1982) acrescenta que a tradição oral, ao contrário da ausência de uma habilidade, significa uma posição perante a realidade dos fatos vividos. Nesse sentido, a tradição oral, seja a do homem primevo como do homem moderno, é fonte significativa do saber coletivo por meio da qual nossa espécie faz uso para recuperar experiências do passado no presente.

Na tradição oral de culturas sem escrita, uma narrativa contada oralmente é muito diferente do ato solitário de escrever e ler um texto numa cultura com escrita. Numa cultura oral, contar uma narrativa para uma platéia se trata de uma performance, um ato social complexo e altamente dinâmico. O contador da narrativa – apesar de acessar e fazer uso de uma série de técnicas para contar estórias, próprias de sua cultura e aprendidas ao longo de sua vida – conta muito com a presença de uma platéia, com a qual ele interage; por exemplo, de acordo com as reações da platéia presente, o contador escolhe uma ou outra técnica para o desenrolar da narrativa garantindo, assim, a possibilidade de prender o interesse de seu público (SOUZA, 2006).

Algumas dessas técnicas da performatividade oral incluem variações na impostação da voz, variações de entoação, o uso inesperado do silêncio e o uso da repetição. Sendo típicas da língua falada, tais técnicas desaparecem nas formas escritas das narrativas orais. Assim, os autores que dizem que estão simplesmente escrevendo (registrando no papel) narrativas indígenas tal qual foram contadas, na verdade estão deixando para fora do papel toda a complexidade e dinâmica do processo performativo de narrar oralmente.

Nesse convívio, a palavra não foi utilizada apenas como uma forma de comunicação diária, mas também como um recurso para preservação da espécie e manutenção da sabedoria dos antepassados. Assim, durante muito tempo a oralidade foi a forma mais privilegiada para a manutenção das ciências elementares e das tradições primevas transmitidas de uma geração à outra, pois, como disse Vansina (1982, p. 157-8), “as palavras criam coisas” entre as quais, as ferramentas básicas de sobrevivência ou tecnologias elementares, relacionamentos, conflitos, em suma, criam realidades.

Podemos abordar o assunto Oralidade e cultura em inúmeras perspectivas sociais, uma vez que a linguagem natural oral se torna diferente da linguagem escrita, esta, por sua vez, se distancia da realidade humana, como encontramos em povos originários, onde continuam com a oralidade como forma tradicional e de grupo social, se assim podemos usar tal termo genérico. Desde muitos anos existe o impasse da literatura indígena como potencialidade e uma literatura puramente brasileira, sem interferências externas, por sua vez, a literatura natural, assim classificada aqui. A linguagem natural oral é feita entre indivíduos presentes no momento real do discurso. Nesse sentido, Meliá (2008) fala da educação que se dá na transmissão dos valores tradicionais ao longo do desenvolvimento dos indígenas, ou seja, dos saberes originários transmitidos oralmente de tradição a tradição.

Assim afirma Ong:

A mentalidade agonística das culturas orais, o Sócrates de Platão também defende contra a escrita que a palavra escrita não pode se defender como a palavra natural falada: o discurso e o pensamento reais sempre existem fundamentalmente em um contexto de toma-lá-dá-cá entre indivíduos reais. Fora dele, a escrita é passiva, fora de contexto, em um mundo irreal, artificial. (ONG, 1998, p. 95).

Para o autor pode-se dizer que a oralidade tem reflexão e conhecimento que só através deste mecanismo de discurso real onde a veracidade ganha o foco principal, uma vez que todas as idiossincrasias são identificadas nos discursos orais, assim viva a cultura oral e não artificial. A experiência oral é fundamental nas narrativas e vidas indígenas como nos diz Benjamin (1996, p. 198):

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos.

Na cultura indígena a diversidade biológica, no entanto, não é simplesmente um conceito pertencente ao mundo natural. É também uma construção cultural e social. As espécies são objetos de conhecimento, de domesticação e uso, fonte de inspiração para mitos e rituais das sociedades tradicionais e, finalmente, mercadoria nas sociedades modernas (DIEGUES et al., 2000).

Nos dias de hoje muito se fala em cultura para a sociedade, embora esta se tornou um tanto vaga, industrial, de investimento, mercado, capital e alçada a princípios econômicos, à medida que analisamos toda a estrutura social envolvendo a literatura europeia que os estudiosos adotaram, simples e mera idealização de realidades que não encontramos fielmente em terras de povos originários.

Burke (2021, p. 77) nos diz que:

A cultura através dos estudos de grandes franceses como Bourdieu traz a ideia de mera cultura capitalista e simples fragmento de lucro, assim essas ideias especulativas que os grupos sociais elevados da sociedade não investir em cultura e inferioriza outros grupos. Podemos trazer a importância que não se tem na contemporaneidade sobre os povos originários brasileiros sua cultura pós-colonial e importantes contribuições que trazem sobre os diversos campos sociais existentes. Pesquisas existentes sobre cultura de determinados segmentos, nos mostram que existe a simples e rotulada cultura material. Burke (2021, p. 91) nos fala que “a cultura material é direcionada para temas diversos do cotidiano tais como alimentação, tipos de roupas e tipos de moradias, uma vez que este tipo de cultura está voltado para a sociedade capitalista e consumista dos moldes contemporâneos”.

A oralidade dos povos indígenas poderia ser classificada como uma oralidade primária, termo proposto por Ong (1998) em Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra. Ou seja, os indivíduos não utilizavam um registro alfabético escrito nos moldes ocidentais, de modo que a comunicação, os acordos, os sermões,

as canções eram compartilhados oralmente. Como afirma Ong (1998, p. 15) a “oralidade básica da linguagem é constante”.

Vegini (2014, p. 110), ao retomar a teoria de Vansina (1982), afirma que “o testemunho ocular é de grande valor, por se tratar de uma fonte imediata, não transmitida, de modo que os riscos de distorção do conteúdo serão mínimos”. É por isso que a tradição oral também pode ser uma fonte valiosa para reconstrução do passado, pois por meio dos relatos orais, as histórias e as culturas podem ser perpetuadas (FERREIRA NETTO, 2008).

O hábito de exaustivas pesquisas com os mesmos direcionamentos de povos originários para o resgate da cultura originária antes dos contatos com colonizadores e após contato com colonizadores, conforme Fischer (2021, p. 27) “A virada identitária já produziu frutos interessantes no campo da crítica, da produção de antologias e até de alguma descrição historiográfica, no Brasil”. Mas o assunto é vasto. Concebido através de mecanismo de políticas práticas e investigativas visando ampliar o conhecimento e ajudar a comunidade em estudo, não perde na imensa linha do tempo as riquíssimas tradições.

Pensamos a relação entre oralidade e tradição no contexto dos desafios colocados às comunidades indígenas na atualidade, no qual destaca-se o embate cotidiano pela sua sobrevivência étnica e cultural e pelos seus direitos, contexto em que a presença e a persistência das práticas da oralidade adquirem um sentido político, de luta e de resistência.

1.2 O MITO, A TRADIÇÃO E A COLONIALIDADE

Em seu livro “O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje”, Luciano (2006, p. 123) mostra que:

A língua indígena é um elemento cultural importante para a autoestima e a afirmação identitária do grupo étnico, ao lado de outros elementos culturais, como a relação com a terra, a ancestralidade cosmológica, as tradições culturais, os rituais e as cerimônias. [...] A língua falada ou escrita é um poderoso instrumento de liberdade, de autonomia, de felicidade e de auto-realização humanas, do ponto de vista individual e coletivo.

Na língua falada na cultura indígena, os mitos, sonhos e mistérios encontrados através de narrativas orais na comunidade Uru-Eu-wau-wau, uma vez que toda a identidade e caráter comunicativo em gerações, foram e são de formas orais. “A prática de transmissão do conhecimento ancestral se dá pela transmissão dos mitos, reatualizados nos ritos através do corpo pelos cantos e danças” (Moura, 2005, p. 26 apud FAUSTINO 2006, p. 214).

A prática de contar histórias requer um contexto e uma comunidade que compartilhem os mesmos valores e crenças, a mesma língua e que confiem mutuamente em si. De acordo com Murray (1985, p. 155) no artigo “What is Native American literature”?: “A literatura oral pode incluir mitos, lendas, sons e cantos, e também discursos. Além disso, a literatura oral era produzida e destinada para ser escutada por ouvintes que compartilhavam a língua e a cultura nativa”.

Os mitos são histórias sobre um passado bem distante que, ao mesmo tempo, dão sentido à vida no presente, pois explicam como o mundo, os seres e as coisas vieram a ser como são (SILVA, 2005). O mito surge a partir da necessidade de explicação sobre a origem e a forma das coisas, suas funções e finalidade, os poderes do divino sobre a natureza e os homens (CHAUÍ, 2000).

Em cada grupo indígena, há pessoas que se destacam na arte de contar mitos. São geralmente pessoas mais velhas, que possuem um grande conhecimento das tradições culturais de seu povo. É bastante comum que xamãs, pajés ou mestres cantores sejam esses sábios narradores. Suas histórias são apreciadas por toda a comunidade. Os mitos podem ser contados em momentos em que a aldeia está mais tranquila, geralmente à tarde ou nas primeiras horas da noite, quando todos já terminaram suas tarefas e estão reunidos em casa. As histórias também podem ser contadas durante alguma atividade cotidiana, em uma caminhada na mata, em uma pescaria, durante os trabalhos na roça (SILVA, 2008).

Era pela transmissão do conhecimento e manutenção dos registros históricos que as histórias orais se fundamentavam e se mantinham. É partindo dessa característica principal e primordial que a literatura indígena, em um formato escrito, precisa ser analisada. Como aborda Petrone (1990), o registro oral é tão complexo e carregado de significado quanto a tradição escrita.

O contato que os indígenas têm com o seu meio é relevante para compreender o contexto de produção da literatura ameríndia. Tal ligação demonstra como as comunidades se relacionam identitária e culturalmente. A identidade indígena está presente na terra, e tais características são transpostas para a literatura, seja ela oral ou escrita. O respeito pela terra e a ligação com a mesma podem ser identificados, em princípio, nas histórias de criação, as quais eram compartilhadas pelas figuras das mulheres e dos homens mais experientes dos grupos (SARAIVA, 2020).

Conforme Silva (2005) os povos indígenas, assim como outras sociedades, também transmitem seus conhecimentos e experiências por meio de mitos. Por serem populações que, até pouco tempo, não registravam seus saberes na forma de textos escritos, o principal jeito de transmitir conhecimentos era e ainda é por meio da fala. São contados e recontados pelos mais velhos aos mais novos. É assim que importantes conhecimentos são transmitidos oralmente de uma geração para outra.

Aprendemos que os mitos trazem as reflexões de um povo sobre vários temas. Porém, quando não conhecemos bem esse povo, seus valores e sua cultura, muitos detalhes presentes nas histórias são mal compreendidos. Os mitos se relacionam com a vida social, os rituais, a história e o modo de viver e pensar de cada sociedade e, por isso, expressam maneiras diferentes de ver a vida, a morte, o mundo, os seres, o tempo, o espaço. Para decifrar os mitos, é preciso estudar, conhecer as formas de viver e pensar do povo que os criou. Só assim podemos conhecer a fundo a riqueza de suas significações (SILVA, 2005).

Os povos indígenas, assim como outras sociedades, também transmitem seus conhecimentos e experiências por meio de mitos. Por serem populações que, até pouco tempo, não registravam seus saberes na forma de textos escritos, o principal jeito de transmitir conhecimentos era - e ainda é - por meio da fala. É importante dizer que, além dos mitos, existem outras formas de expressão oral, como os cantos, diálogos cerimoniais e outros tipos de discurso (SILVA, 2008).

Os mitos mantêm com a história uma relação de intercâmbio, registrando fatos, interpretações, reduzindo, por vezes, a novidade ao já conhecido ou, inversamente, deixando-se levar pelo evento, transformando-se com ele (SAHLINS, 1990; FAUSTO, 1992).

Os mitos encontrados na comunidade Uru-Eu-wau-wau são de suma importância para entendermos sobre este assunto para que possamos entender a cultura religiosa e moral dessa tribo, como nos afirma Eliade (2019, p. 8):

O mito define-se pela sua forma de ser: não se deixa abarcar enquanto mito, a não ser na medida em que revela que qualquer coisa se manifestou plenamente, sendo esta manifestação, por sua vez, criadora e exemplar, já que também, na verdade, funda uma estrutura do real mais que um comportamento humano.

Conforme Thiel (2017) os mitos indígenas são narrativas de tradição oral, passadas de geração em geração, que funcionam como um arquivo de conhecimento, documentando como aquela comunidade entende o mundo.

A promessa de fazer emergir outra temporalidade e outra historicidade, mais perspectivista, de inspiração ameríndia, talvez começasse por trazer seu conceito de mito para modular o nosso de história: contar a nossa história literária a partir do modo como os índios contam e conectam seus mitos (que eles, ao contrário de nós, costumam chamar de “história dos antigos”) (FISCHER, 2021).

Certos aspectos alcançam a condição de divinamente inspirados na visão colonial e seus espaços locais, alteram muito as características reais da história local. Embora a ideia esteja centrada ao meio de poder dominante, uma vez que ela é visível a questão do dominado não se possível assegura qualquer padrão de se adequar ao sistema dominante, com isso, é vedada a possibilidade de agregação, devido a isso, Mignolo (2020, p.10) nos esclarece:

A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta.

Muito deste raciocínio se pauta no paradigma da colonialidade, que classifica as sociedades a partir de uma visão eurocêntrica do mundo, que naturaliza o conhecimento ocidental como único saber válido, assim como as experiências, identidades e relações históricas colonialistas. A partir deste modelo de compreensão do mundo, qualquer manifestação social, política, econômica e cultural diferente dos padrões modernos europeus é inferiorizada, como nos explica Quijano (2009, p. 73):

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão

de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal.

A colonialidade naturaliza a superposição do pensamento moderno ocidental, criando um paradigma que nega ou hierarquiza concepções e sociedades diferentes das europeias, como as indígenas, classificando-as como tradicionais (em contraposição à modernidade europeia) e fundamentando cientificamente essa classificação em conceitos que desvalorizam e inferiorizam a diferença (OLIVEIRA; PINTO, 2011).

Por meio desse aparato teórico e fundamentação conceitual, houve uma adequação à nova visão de histórias locais a fim de atingir a devida importância da história local, à medida que cada vez mais se distancia do poder das grandes cidades e centros de poder.

Diante desse contexto Luciano (2006) destaca que a proposta de educação escolar indígena diferenciada vem cumprindo a sua função, chamando a atenção da sociedade brasileira e dos povos indígenas em particular para a necessidade de se repensar o papel da escola no passado, no presente e no futuro desses povos. O tratamento específico e diferenciado continuará a ser uma luta primordial do movimento indígena no âmbito das políticas públicas, como condição de efetividade da pluriculturalidade do Estado brasileiro, tendo como perspectiva a instauração de uma cidadania diferenciada ou cidadania no plural.

Esta deve ser considerada como instrumento de sobrevivência dos índios, uma vez que o futuro promissor pós-contato depende da capacidade de instrumentalização política do direito a ela, a escola devendo assumir esta função social. Um novo sistema educacional pautado nos pressupostos da interculturalidade e da pluriétnicidade se faz urgente para superar os atuais pontos de estrangulamento do processo de educação escolar indígena.

1.3 POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL: CULTURA E EDUCAÇÃO

Quando se ouviu pela primeira vez falar sobre educação foi quando os Jesuítas (colonizadores) vieram ao Brasil com a proposta de catequizar os índios, isto é,

ensinar os índios através de leituras bíblicas, dessa forma eles procuraram ensinar o índio a ler e escrever para que pudessem se comunicar com eles.

Isto é o que se lê nos livros didáticos. No entanto alguns estudiosos discordam dessa versão, como Chiavenato (2001). Ele diz que há contradições na história contada pelos portugueses e existem muitas perguntas sem respostas. Como foram chegando e catequizando sendo que houve um grande massacre indígena? Porque queriam impor a escrita e a leitura se ao menos conheciam sua arte, sua cultura, sua língua e seus conhecimentos medicinais?

Os índios não sabiam ler e escrever, pois não sentiam essa necessidade uma vez que a escrita e a leitura servem para corresponder, dar informações, negociar e outras coisas mais. Os índios não se correspondiam com outras tribos. Eram seminômades, viviam em harmonia com a natureza, isso lhes bastava.

O defeito desses índios, afirma Chiavenato (2001), não era inferioridade racial, nem atraso tecnológico e menos ainda sua decadência cultural. O defeito que eles tinham era o defeito que qualquer cidadão que se sente invadido, tem de lutar por suas terras para defender seu modo de vida. Pois qualquer um que se sente invadido por pessoas ambiciosas, que só tem por objetivo tirar o que lhes pertence, terá uma reação instantânea semelhante à deles, ou seja, defender-se da forma mais eficaz para repelir a agressão.

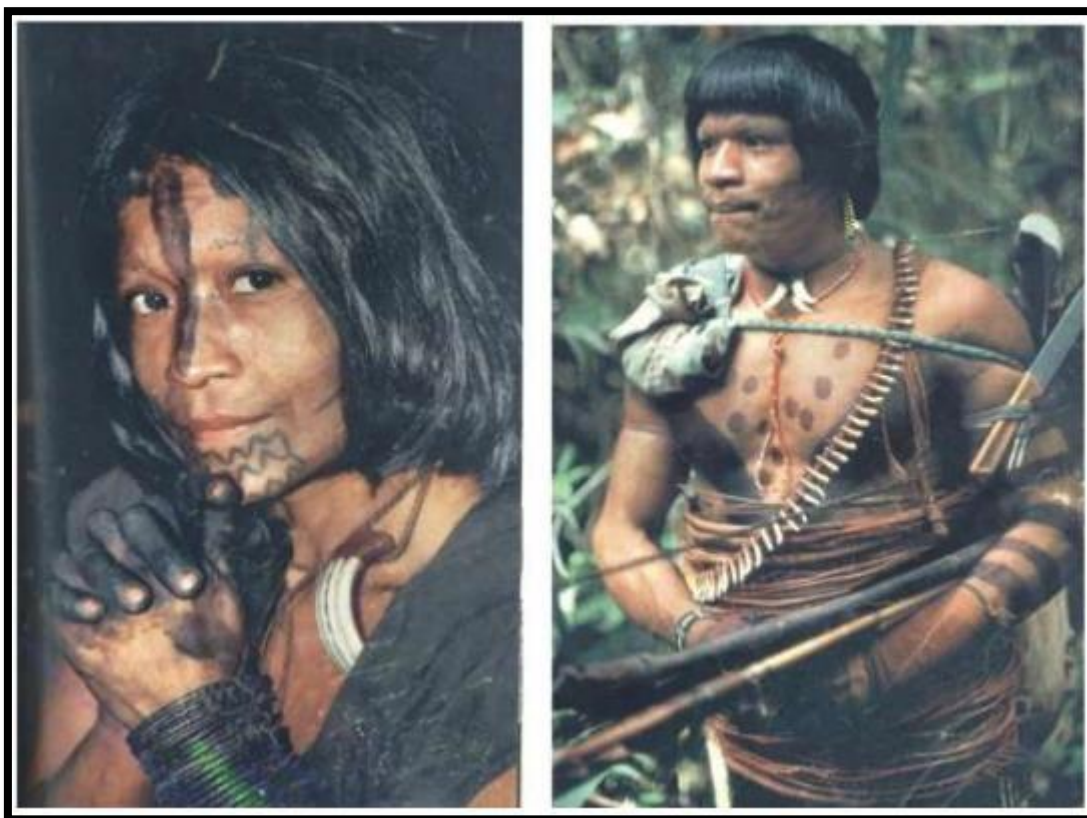
Segundo o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE, 2004), os indígenas que habitavam a terra brasileira desconheciam a instituição escola, porém conheciam formas próprias de reprodução de saberes desenvolvidos e transmitidos por meio da tradição oral, em seus idiomas próprios, sem precisar da escrita alfabética, ou seja, cada sociedade indígena possuía e ainda possui um processo próprio pelo qual internalizava em seus membros um modo particular de ser, de garantir sua sobrevivência e sua reprodução.

A escola para índios no Brasil começa a se estruturar a partir de 1549, quando chega ao território nacional a primeira missão jesuítica enviada de Portugal por D. João III. Composta por missionários da Companhia de Jesus e chefiada pelo padre Manuel da Nóbrega, a missão incluía entre seus objetivos o de converter os nativos à fé cristã.

No processo de catequização, os missionários jesuítas procuraram antes se aproximar dos indígenas, para conquistar sua confiança e aprender suas línguas. Esses primeiros contatos entre jesuítas e índios ocorreram ora em clima de grande hostilidade, ora de forma muito amistosa¹. Segundo Leonardi (2016), quando o índio se recusava a trabalhar ou se revoltava, opondo resistência ao processo de escravização (completa ou parcial), ele era duramente perseguido e reprimido.

A Educação foi imposta aos índios e os que não aceitavam essa imposição fugiam para a mata. Essa relação conflituosa de desrespeito total a cultura das comunidades indígenas contribuiu também para efetivar o massacre que se apresentava no primeiro contato – choque de culturas – O explorador x Explorado (Figura 2).

Figura 2: Indígenas Uru-Eu-Wau-Wau pós-contato década de 1980



Fonte: (Maretto, 2013. Crédito de Jesco Puttkamer. Foto cedida pela Universidade Católica de Goiás)

¹ A população indígena brasileira nessa época era bastante diversa; estima-se que existiam aproximadamente 10 milhões de índios e cerca de 1.200 línguas diferentes faladas por grupos étnicos com costumes e tradições próprios. As diferenças no tratamento dispensado pelos jesuítas aos povos nativos eram proporcionais à resistência que os mesmos ofereciam ao processo de escravização.

Os índios que ofereciam resistência eram vistos como selvagens e embrutecidos, precisando ser pacificados. A resistência à escravização levou a batalhas sangrentas com os colonizadores ao longo de todo processo de ocupação do território brasileiro (LEONARDI, 2016). Em decorrência disso os africanos acabaram por se tornar o principal contingente a fornecer força de trabalho escravo a partir do segundo século da conquista.

A princípio, para ensinar os índios a ler, escrever e contar, bem como lhes inculcar a doutrina cristã, os missionários jesuítas percorriam as aldeias em busca, principalmente, das crianças. Por não disporem de instalações fixas e próprias para o ensino, essas missões foram chamadas de volantes. Aos poucos foram se definindo dois ambientes distintos onde os jesuítas ensinavam: as chamadas casas - para a doutrina dos índios não batizados - e os colégios, que abrigavam meninos portugueses, mestiços e índios batizados. Nos colégios a educação tinha um caráter mais abrangente e estava voltada para a formação de pregadores que ajudariam os jesuítas na conversão de outros índios (RIBEIRO, 2009, p. 127).

Mas esses ensinamentos, impostos e distantes da realidade dos indígenas, não produziram mudanças no seu modo de vida, no caminho direto e com a rapidez e facilidade que os portugueses esperavam. Era o suficiente para eles voltarem à irmandade com outros índios que, mesmo os que foram batizados, retornavam aos seus costumes e crenças.

O ensino praticado centrava-se na catequese, sendo totalmente estruturado sem levar em consideração os princípios tradicionais da educação indígena, bem como as línguas e as culturas desses povos. Segundo Freire (2004, p. 23):

Quando a escola foi implantada em área indígena, as línguas, a tradição oral, o saber e a arte dos povos indígenas foram discriminados e excluídos da sala de aula. A função da escola era fazer com que estudantes indígenas desaprendessem suas culturas e deixassem de ser indivíduos indígenas. Historicamente, a escola pode ter sido o instrumento de execução de uma política que contribuiu para a extinção de mais de mil línguas.

A língua geral, uma adaptação de várias línguas indígenas pelos missionários, foi ensinada aos nativos de diferentes comunidades - com vários usos e idiomas - que viviam nesses assentamentos. Para se fazer entender pelos jesuítas, os outros índios da aldeia e os colonos, os índios cristãos foram forçados a aprender essa nova língua, que também passou a servir para a aprendizagem da língua portuguesa.

Por volta de 1870, diante da dificuldade de manter índios nas escolas da aldeia, houve em algumas províncias investimentos em escolas, internatos e, no caso

específico de Pernambuco, em orfanatos para crianças indígenas, para se transformar em intérpretes linguísticos e culturais para ajudar os missionários na suposta civilização de seus parentes. Estas escolas localizavam-se fora da área da aldeia e destinavam-se a proporcionar às crianças indígenas não apenas a educação primária elementar, mas também a educação para desempenhar funções identificadas com o desenvolvimento das províncias e os processos de assimilação da diversidade de povos indígenas (AMOROSO, 2001).

Em termos gerais, durante o Período Imperial (1808-1889) houve um grande debate sobre o tema do ensino primário organizado e mantido pelo poder público estadual que poderia atender principalmente negros (libertos ou escravos), índios e mulheres, que constituíam os chamados estratos inferiores da sociedade. Isso ocorreu em um contexto no qual a educação popular era considerada a base do progresso moral, intelectual e social em qualquer país, e havia um entendimento, em nível nacional e internacional, de que o investimento no número de escolas e os estudantes representaram preocupação pelo progresso e civilização de uma nação (BRASIL, 2007).

Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A criação do SPI marcou uma mudança importante na política indigenista. Retirou-se da Igreja a responsabilidade total na relação com os índios. Formulou-se uma legislação que garantia aos índios respeito a sua cultura e o direito à terra (RIBEIRO, 2009). O SPI foi extinto em 1967, sendo suas atribuições repassadas para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Para adentrarmos mais especificamente nas discussões sobre a Educação Escolar Indígena, cumpre-nos fazer uma breve diferenciação entre a Educação, a Educação Indígena e a Educação Escolar Indígena. Segundo Luciano (2006, 129):

Educação é o conjunto dos processos envolvidos na socialização dos indivíduos, correspondendo, portanto, a uma parte constitutiva de qualquer sistema cultural de um povo, englobando mecanismos que visam à sua reprodução, perpetuação e/ou mudança.

Educação indígena que se refere aos processos de transmissão e produção dos conhecimentos próprios dos povos indígenas.

Educação escolar indígena diz respeito aos processos de transmissão e produção dos conhecimentos não indígenas e indígenas por meio da escola, que é uma instituição própria dos povos colonizadores

Para Meliá (2008) a educação indígena envolve ao mesmo tempo um processo global/sistêmico e singular, possibilita a espontaneidade e a realização dos sujeitos dentro de uma margem de muita liberdade. Também é o espaço de expressão de todas as manifestações artístico-culturais: pinturas corporais, música, artesanato.

Na visão de Munduruku (2009) a Educação Escolar Indígena, por sua vez, é uma modalidade da educação básica ofertada pelos sistemas de ensino das Secretarias da Educação do país às comunidades indígenas, em que são transmitidos conhecimentos não indígenas e indígenas por meio da escola. O ensino da temática indígena designa o estudo de aspectos culturais e identitários dos povos indígenas na sala de aula, e é realizada sobretudo pelos não indígenas.

A educação escolar, uma das ações de proteção e assistência sob a responsabilidade desses órgãos indigenistas, assume papel fundamental no projeto republicano de integração do índio à sociedade nacional por meio do trabalho. Ela é posta como fundamental para a sobrevivência física dos índios e inclui não só o ensino da leitura e da escrita, mas também de outros conhecimentos como higiene, saneamento, estudos sociais, aritmética, ensinamentos práticos de técnicas agrícolas, marcenaria, mecânica e costura. A finalidade disso é fazer com que os indígenas passem a atuar como produtores de bens de interesse comercial para o mercado regional e como consumidores das tecnologias produzidas pelos não-índios, constituindo também uma reserva alternativa de mão-de-obra barata para abastecer o mercado de trabalho (LIMA, 1992).

Somente em meados dos anos 70, com a reorganização de entidades da sociedade civil, é que o movimento indígena começa a tomar forma, buscando mecanismos de superação para a política integracionista do Estado brasileiro (ZOIA, 2010, p. 74). Criaram-se organizações civis de colaboração, apoio e defesa da causa indígena, compostas por pesquisadores não-índios - principalmente, antropólogos e lingüistas - indigenistas e missionários leigos. Essas entidades apoiaram as comunidades indígenas em diversas lutas, dentre essas destacamos a luta pela Educação Escolar Indígena específica e diferenciada.

Em consonância desse movimento, os próprios povos indígenas buscaram se articular politicamente para defender seus direitos e projetos de futuro e, a partir de meados de 1970, são criadas organizações e associações indígenas, em diferentes regiões do país, que passaram a realizar assembleias, encontros ou reuniões,

culminando na criação, em 1980, da União das Nações Indígenas (UNI) e suas regionais (GRUPIONI, 2005).

Dessa mobilização surgiu um movimento indígena de âmbito nacional articulado na busca de soluções coletivas para problemas comuns aos diferentes grupos étnicos – basicamente a defesa de territórios, o respeito à diversidade lingüística e cultural, o direito à assistência médica adequada e a processos educacionais específicos e diferenciados (FERREIRA, 2001, p. 95).

Como resultado da pressão que esse movimento passou a exercer junto ao poder legislativo, efetivaram-se as mudanças mais significativas da história dos povos indígenas no Brasil, iniciadas com a definição da Constituição de 1988 e asseguradas nos demais textos legais definidos a partir dela.

No âmbito da educação escolar, as entidades indígenas e de apoio aos povos indígenas propõem e mantêm atividades de cunho educativo que, aos poucos, passaram a constituir uma rede de programas educacionais para as populações indígenas no Brasil. Essa rede se sustenta em um elemento fundamental: os projetos educacionais implantados são ações geradas para atender reivindicações indígenas por uma educação diferenciada. Além disso, pressupõem a participação ativa das comunidades indígenas, representadas por seus líderes, na elaboração, acompanhamento e execução dos projetos desenvolvidos em seus territórios.

As organizações indígenas² passam então a reivindicar, junto ao poder público, a legitimação e legalização dessas atividades educacionais formais desenvolvidas pelos professores indígenas em suas escolas por meio da sua inserção no sistema público de ensino. Nesse sentido criam-se parcerias entre órgãos governamentais – de âmbito federal, estadual e municipal - movimentos indígenas e organizações pró-índio e, aos poucos, experiências educacionais bem-sucedidas, desenvolvidas por iniciativa própria ou a pedido das comunidades indígenas, passam a ser referência para as agências governamentais na construção de suas políticas.

Nesse caminho, a escola - outrora imposta aos índios e por eles vivenciada como uma ameaça à sua maneira de ser, pensar e fazer - tem sua presença hoje reivindicada por esses mesmos índios. Os povos indígenas contemporâneos vêm a

² Destaca-se a articulação do movimento dos professores indígenas, por exemplo: a Comissão dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM) e a Organização Geral dos Professores Ticuna (OGPTB).

escola por eles construída como instrumento para a construção de projetos autônomos de futuro e como uma possibilidade de construção de novos caminhos para se relacionarem e se posicionarem perante a sociedade não-indígena, em contato cada vez mais estreito (BRASIL, 2007).

Em 2003, teve início no Ministério da Educação um movimento para a inserção e enraizamento do reconhecimento da diversidade sociocultural da sociedade brasileira nas políticas e ações educacionais, que se consolida com a criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), à qual está vinculada a Coordenação-Geral de Educação Escolar Indígena (CGEEI) (GRZYBOWSKI, 2004).

Assim, a educação escolar indígena passa a receber um tratamento, no MEC, focado na asserção dos direitos humanos, entre eles o de ter seus projetos societários e identitários fortalecidos nas escolas indígenas. O direito a uma educação diferenciada é garantido na Constituição Federal de 1988 aos indígenas, também conhecida como Carta Magna, nas Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei Nº 9.394/1996, na Educação Indígena no Plano de Educação, Lei Nº 10.172/2001, e no parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação e na Resolução 3/99 do Conselho Nacional de Educação.

O contexto atual na Amazônia, em especial em Rondônia, não difere em muito do passado quando se trata de usurpação dos direitos indígenas, porém com novos significados na medida em que o conjunto da sociedade tende a ser tornar mais complexo em virtude das demandas e anseios emanados do modelo vigente (SILVA et al, 2016). Na parte introdutória do Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação, consta que:

Ao longo de sua história, as sociedades indígenas vêm elaborando complexos sistemas de pensamento e modos próprios de produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo o homem e o sobrenatural. O resultado são valores, concepções, práticas e conhecimentos científicos e filosóficos próprios, elaborados em condições únicas e transmitidos e enriquecidos a cada geração. Observar, experimentar, estabelecer relações de causalidade, formular princípios, definir métodos adequados são alguns dos mecanismos que possibilitaram a esses povos a produção de ricos acervos de informações e reflexões sobre a natureza, sobre a vida social e sobre os mistérios da existência humana (BRASIL, 1999, p. 3).

E com a atual Constituição Federal de 1988, os índios passaram a ter direito a uma Escola com características específicas, que valorize seus conhecimentos, suas tradições, sua arte, sua cultura e que lhes ajude a terem condições para enfrentar o contato com outras sociedades.

Dentro de um processo de luta por direitos humanos e sociais é que essa “escola indígena”, ou “escola para índios”, começou a ser pensada. Foi reconhecida a relação da educação com o direito de se apresentarem as várias culturas e experiências sociais e políticas dos povos indígenas, e os problemas decorrentes do seu contato com a sociedade mais ampla. Eram os primeiros sinais de oposição à política educacional governamental de base integracionista. A partir dos anos 60, sucederam-se projetos alternativos da educação escolar indígena, movimentada por idéias tornadas parâmetros de trabalho para consolidar políticas públicas nessa área (PCN, 2002. p. 27)

Antes da Constituição Federal de 1988 a escola indígena era pensada para que se tornasse possível uma homogeneização. A escola deveria transmitir os conhecimentos valorizados pela sociedade de origem europeia. Nesse modelo, as línguas indígenas que eram consideradas, só serviriam para ajudar na tradução, era uma maneira de tornar mais fácil a aprendizagem da língua portuguesa.

As comunidades indígenas estão tendo um maior amparo legal na área educacional e na preservação da sua cultura. Através desse contexto, podemos perceber uma preocupação em preservar a identidade e a culturas dessas comunidades (ALMEIDA, 2006).

A educação escolar indígena no Brasil vem obtendo, desde a década de 70, avanços significativos no que diz respeito à legislação que a regula. Se existem hoje leis bastante favoráveis quanto ao reconhecimento da necessidade de uma educação específica, diferenciada e de qualidade para as populações indígenas, na prática, entretanto há enormes conflitos e contradições que precisam ser superadas, para que a cultura dos povos indígenas seja perpetuada através de uma educação contextualizada.

A cultura indígena faz parte da história do Brasil, as instituições de ensino devem reconhecer e respeitar as diversidades culturais do seu público e trabalhar ações pedagógicas diferenciadas para sanar ou minimizar qualquer tipo de desigualdade existente. De acordo com o contexto intercultural vivenciado pela sociedade não se pode separar a cultura das relações escolares. A escola deve trabalhar na perspectiva de fortalecer a identidade pessoal e cultural, construindo

processos de cooperação, de respeito e de solidariedade. Com relação a esse tema, Fleuri (2001, p. 145) contribui ao enfatizar:

O caráter multidimensional e complexo da interação entre sujeitos de identidades culturais diferentes busca desenvolver concepções e estratégias educativas para o enfrentamento dos conflitos visando a superação das estruturas socioculturais geradoras de discriminação, de exclusão ou de sujeição entre grupos sociais e compreende o hibridismo e a ambivalência como constitutivos das identidades e das relações interculturais.

Cultura é um conceito amplo que representa o conjunto de tradições, crenças e costumes de determinado grupo social. Ela é repassada através da comunicação ou imitação às gerações seguintes. Dessa forma, a cultura representa o patrimônio social de um grupo sendo a soma de padrões dos comportamentos humanos e que envolve: conhecimentos, experiências, atitudes, valores, crenças, religião, língua, hierarquia, relações espaciais, noção de tempo, conceitos de universo. A cultura também pode ser definida como o comportamento por meio da aprendizagem social. Essa dinâmica faz dela uma poderosa ferramenta para a sobrevivência humana e tornou-se o foco central da antropologia desde os estudos do britânico Edward Tylor (1832-1917). Segundo ele: "A cultura é todo aquele complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade".

Perrenoud (2000) em seu livro intitulado "Pedagogia diferenciada das intenções à ação", defende que a pedagogia das diferenças requer uma avaliação formativa da qual a preocupação é ajudar o aluno a aprender levando em conta suas diferenças culturais e pessoais, pois as diferenças – biológicas, psicológicas, econômicas, sociais e culturais – não se transformam em desigualdades de aprendizagem e de êxito escolar, a não ser pelo funcionamento do sistema de ensino e de sua maneira de "tratar" as diferenças.

O desafio da interculturalidade, quando aplicada nas didáticas do ensino tradicional, se torna gigante ao ter de abranger diferentes perfis de construções individuais, e maior ainda quando passa a considerar a cultura de mais de 200 povos indígenas, cada qual com suas características e histórias (COHN, 2005).

Segundo Vieira (2023) a escola tem que enveredar para um processo educativo intercultural, não sendo representada por uma única cultura (monocultural), onde o aluno se despoje de todas as características culturais enraizadas para tornar-se um

“sujeito culto”. O direito á diferença, não garante uma escola diferenciada para os discentes indígenas. Hoje, a escola é vista com uma conquista para as populações indígenas. Entretanto, ainda há um longo caminho a ser percorrido para que essa conquista legal se torne uma conquista de fato é importante reivindicar uma escola diferenciada e eficiente para os alunos indígenas.

Nesse sentido Oliveira (2012, p. 108) destaca que:

Mais do que reconhecer a importância histórica e cultural das populações indígenas para a compreensão da evolução do País, o texto constitucional se preocupou em garantir o direito essencial assegurado aos índios de viverem de acordo com seus costumes, crenças e tradições, sem sofrer interferência da cultura de outros povos.

De fato é necessário estudar os fatos passados da cultura indígena, para poder identificar os possíveis conflitos educacionais com a cultura dos povos não indígena, para planejar soluções, para problemas de convivência, se utilizando das autoridades e órgãos públicos que têm o dever constitucional de garantias constitucionais.

Emiri e Monserrat (1989, p. 193) num evento promovido pela Operação Amazônia Nativa (OPAN) mencionaram que “a educação indígena continua carente de diretrizes próprias em nível federal. Fica difícil qualquer avanço sem uma articulação maior de pessoas e entidades interessadas nesta tarefa”.

A Educação Escolar Indígena que se tem hoje já avançou muito em termos de conquista, na execução das normatizações no cotidiano, porém, ainda há muitos impasses dificultando a implementação das novas práticas escolares. Segundo Grupioni (2006, p. 63) a falta de vontade política de setores governamentais continua sendo o principal impedimento para que os direitos conquistados na legislação se efetivem, transformando as escolas indígenas.

1.4 SOCIEDADE E EDUCAÇÃO INDÍGENA

A educação implantada pelo branco contrapõe-se à educação propriamente indígena, aquela que inclui os diferentes processos tradicionais de socialização específicos a cada povo. Quem viu a educação indígena como um processo específico, distinto do que normalmente se entende por educação de tipo escolar,

tende a dar novas definições, nas quais se descreve o processo, sobretudo nas suas relações com a cultura e a sociedade indígena global.

A educação, como processo, deve ser pensada como a maneira pela qual os membros de uma dada sociedade socializam as novas gerações, objetivando a continuidade dos valores e instituições consideradas fundamentais . . . As sociedades tribais possuem maneiras específicas para socializar seus membros jovens, dentro dos padrões da cultura tradicional. A diferenciação básica entre os procedimentos utilizados pelas sociedades tribais e uma sociedade nacional qualquer, em tempos do presente, está na não formalização dos sistemas de socialização tribais. Não há, assim, escolarização formal entre os indígenas, em termos das culturas tradicionais" (SANTOS, 1975, p. 53-54).

A Educação Indígena, só é praticada e vivenciada pelos membros dos povos originários, em sua maneira e local onde vivem, sendo uma educação bem mais abrangente do que ocorre no contexto escolar, pois é composta de processos educativos não formais, proveniente das relações socioculturais históricas, vivenciadas de geração em geração entre grupos e indivíduos indígenas (SILVA, 2015).

Conforme Schaden "a educação nos grupos tribais se relaciona em cada um dos seus aspectos com a vida coletiva em suas múltiplas dimensões". A educação indígena é ensinar e aprender cultura, durante toda a vida e em todos os aspectos. Por isso, a análise do sistema educativo de um povo indígena vem a confundir-se com o estudo total da sua cultura. "Para compreender o processo educativo numa tribo qualquer, seria necessário a rigor conhecer a fundo o sistema sócio-cultural a que ela corresponde" (SCHADEN, 1976, p. 24). Portanto, "a educação indígena refere-se aos processos próprios de transmissão e produção dos conhecimentos dos povos indígenas" (LUCIANO, 2006, p. 129).

De acordo com o Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação:

[...] todos os povos indígenas, independentemente da instituição escolar, possuem mecanismos de transmissão de conhecimentos e de socialização de seus membros e que a instituição da escola é fruto histórico do contato desses povos com segmentos da sociedade nacional. Assim, é preciso distinguir claramente dois termos: educação indígena e Educação Escolar Indígena" (BRASIL, 1999, p. 3).

Assim, a educação indígena refere-se aos processos próprios de transmissão e produção dos conhecimentos dos povos indígenas, enquanto a educação escolar

indígena diz respeito aos processos de transmissão e produção dos conhecimentos não-indígenas e indígenas por meio da escola, que é uma instituição própria dos povos colonizadores (LUCIANO, 2006).

Nas palavras de Meliá (1979, p. 53) diferenciando a educação indígena de a educação para o indígena, pode-se resumir: "enquanto a educação indígena se processa sempre em termos de continuidade, a educação para o indígena pretende estabelecer a descontinuidade e a ruptura com o tempo anterior".

Corroborando com essa ideia de Luciano (2006), o professor indígena Joaquim Maná diz que as escolas indígenas são diferentes das escolas não-indígenas porque possuem características de ensino próprias. Essas são grandes diferenças. Os regimentos escolares também diferem em vários pontos, como: calendário escolar, carga horária, conteúdos, metodologia de ensino, entre outros.

É diferente porque trabalha respeitando as maneiras tradicionais dos velhos passarem os conhecimentos para os jovens. É diferente porque o professor é o principal autor de seus próprios materiais didáticos usados na escola e usa tanto o conhecimento na escrita quanto o conhecimento oral. A aproximação com a escola não-indígena é pelo caráter de ensino que fazem em busca dos seus conhecimentos sociais e da cidadania (BRASIL, 2001).

Mélia (1979) levanta pontos polêmicos sobre as propostas da "educação para os indígenas", e mostra que o índio já tem o seu sistema de educação e a educação da sociedade dos não-índios deveria ser apenas complementar, e não substituta. O autor faz uma análise da importância da língua para as sociedades indígenas e sobre o bilingüismo. Ele afirma que a língua portuguesa e a nativa têm uso social diferente na relação dominante-dominado.

Levantando a questão, segundo a qual deveria ser utilizada no processo de alfabetização de acordo com suas vantagens e desvantagens, Mélia (1979) acredita que a tentativa de alfabetizar em português vinha fracassando. Alfabetizar nas duas línguas seria tecnicamente impossível. O autor acredita que a língua está ligada à sobrevivência da cultura e identidade étnica, a alfabetização deveria ser iniciada na língua indígena, e com raras exceções em português.

Esta educação é marcada pelos rituais de passagem, orientando as etapas da vida dos sujeitos indígenas, que devem vivê-la plenamente para que não careçam da

incompletude que uma etapa mal vivida possa ocasionar. Assim, uma criança, um jovem e um adulto têm de viver bem cada uma delas para que possam envelhecer com sabedoria e ensinar à comunidade os conhecimentos culturais aprendidos ao longo da vida no seu relacionamento com a terra, com a comunidade, e consigo mesmo. Na educação indígena as lições pautam-se nas formas de dar sentido ao mundo a partir da ancestralidade de cada povo étnico, valorizando a língua materna, o território e a identidade (MUNDURUKU, 2009).

A educação desenvolvida pelos povos indígenas lhes permite que continuem sendo eles mesmos e mantenham a transmissão de suas culturas por gerações. A comunidade indígena, tanto como povo quanto como aldeia, tem uma racionalidade operante que temos que saber descobrir para que as novas ações pedagógicas possam praticá-la.

Todas as sociedades indígenas dispõem de seus próprios processos de socialização e de formação de pessoas, mobilizando agentes para fins educacionais. Os momentos e as atividades de ensino-aprendizagem combinam espaços e momentos formais e informais, com concepções próprias sobre o que deve ser aprendido, como, quando e por quem. Conforme o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (BRASIL, 1998, p. 23) destaca que entre os povos indígenas, a educação se assenta em princípios que lhe são próprios, dentre os quais:

- Uma visão de sociedade que transcende as relações entre humanos e admite diversos seres e forças da natureza com as quais estabelecem relação de cooperação e intercâmbio a fim de adquirir e assegurar determinadas qualidades;
- Valores e procedimentos próprios de sociedades originalmente orais, meio marcados por profundas desigualdades internas, mais articuladas pela obrigação da reciprocidade entre os grupos que as integram;
- Noções próprias, culturalmente formuladas (portanto variáveis de uma sociedade indígena para outra) referentes à pessoa humana e seus atributos, capacidades e qualidades;
- Formação de crianças e jovens como processo integrado, apesar de suas inúmeras particularidades, uma característica comum às sociedades indígenas é que cada experiência cognitiva e afetiva carrega múltiplos significados – econômico, social, ritual, cosmológico.

Não se trata apenas de elaborar currículos, mas de permitir e oferecer condições necessárias para que a comunidade gere sua escola. Complemento do processo educativo próprio de cada comunidade, a escola deve se constituir a partir

dos seus interesses e possibilitar sua participação em todos os momentos da definição da proposta curricular; do seu funcionamento, da escolha dos professores que vão lecionar, do projeto pedagógico que vai ser desenvolvido, enfim, da política educacional que será adotada.

É importante sinalizar que esta conquista histórica concretizou-se após os direitos contemplados na Constituição Federal Brasileira de 1988 que assegurou aos indígenas o direito de permanecerem com culturas, tradições e reconheceu que poderiam utilizar as línguas maternas, processo de aprendizagem na educação escolar e de afirmação cultural e étnica, Art. 231 e 232 (BRASIL, 1988).

A escola não deve ser vista como o único lugar de aprendizagem. Também a comunidade possui sua sabedoria para ser comunicada, transmitida e distribuída por seus membros. São valores e mecanismos da educação tradicional dos povos indígenas. Essas formas de educação tradicional podem e devem contribuir na formação de uma política e práticas educacionais adequadas, capazes de atender aos anseios, aos interesses e às necessidades da realidade atual. Tais conhecimentos não são incompatíveis com os conhecimentos da escola contemporânea (BRASIL, 2002).

Da mesma forma, a tecnologia não deve ser uma ferramenta de aculturação, mas de defesa da identidade, como forma de expressão da cultura, de registro de sua tradição, de enunciação para a atualidade dos conflitos, para a contemporaneidade dos problemas e tensões da comunidade. Na sociedade em rede, a cultura indígena pode procurar sua centralidade e defender suas características. Se considerarmos a escrita como tecnologia, a internet pode ser uma nova forma de resistir. Em “O mundo desdobrável: Ensaio para depois do fim”, Carola Saavedra articula escrita e literatura como forma de uma escritora Mapuche, Elicura Chihuailaf, autodenominada como uma “oralitora”, defende o uso de algo que não tem proveniência em sua cultura, mas que pode ser parte de seus processos identitários. Para ela, sua escrita é a memória. De outra parte, escrever pode ser se apropriar:

Talvez a questão principal ao falarmos de literatura indígena seja pensar o que significa a apropriação de uma ferramenta (a escrita) que não fazia parte das tradições desses povos, visto que foi trazida no processo de colonização. Alguns depoimentos me chama atenção. Um deles é o de Eliane Potiguara para o livro Tembetá – conversas com pensadores indígenas. Ela faz a seguinte afirmação: A literatura indígena, na verdade nunca existiu. Ela não existe, é apenas uma estratégia de luta, um instrumento de libertação, de conscientização. Eu sempre considero que a gente precisou partir para a

literatura porque não tinha outros espaços. Estava todo mundo ocupando nossos espaços. Eu vi centenas de pessoas escreverem sobre as lendas indígenas, alterando o conteúdo do texto, o final da história. Escritores que não eram indígenas, que pegavam um mito e alteravam para um texto escrito. Muda tudo. Não pode ser mudado. Aquilo é feito por indígena, alguém tem de defender esse território também.

Outro depoimento que me impressiona é o de Ailton Krenak. Ele diz: Para povos que são de origem, sem escrita, de tradição oral, fazer uma travessia para esse mundo da escrita, só isso, já é um épico. E ele deve ocultar trilhas insondáveis de alienação dessas identidades até chegar nesse patamar da escrita, e lidar com esse recurso da escrita com familiaridade. (...) É bom não esquecer que os jesuítas vieram pra cá pra botar escolas e catequizar os índios e ensinar eles a ler e a escrever, enquanto os índios puderam resistir eles não aprenderam nem a ler e nem a escrever. Então seria interessante a gente investigar, se quando os índios estão lendo e escrevendo se eles já se renderam ou se eles ainda estão resistindo (SAAVERDA, 2021, p. 43-44)

Por diversos motivos a educação indígena teve momentos de excessivo acanhamento, quase sem coragem para reclamar sua autonomia e seus direitos, entre eles o de apropriarem efetivamente de códigos e ferramentas. A educação indígena não é a mão estendida à espera de uma esmola. É a mão cheia que oferece às nossas sociedades uma alteridade e uma diferença, que nós já perdemos. A alteridade indígena como fruto da ação pedagógica não só manterá sua diferença, mas também poderá contribuir para que haja um mundo mais humano de pessoas livres na sua alteridade (MELIÁ, 1979).

O Ministério da Educação mostra o diferencial nas diretrizes da educação indígena quando menciona que:

A Constituição Federal assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. A coordenação das ações escolares de educação indígena está, hoje, sob responsabilidade do Ministério de Educação, cabendo aos Estados e Municípios, a sua execução (BRASIL, 2001, p. 31).

Por isso, hoje, a educação escolar indígena, pela Constituição Federal, tem a perspectiva de garantir a identidade cultural de cada povo que atende e visa servir como ferramenta aos interesses próprios de cada comunidade. Diferentes povos indígenas lidam com a educação de variadas formas.

Dessa forma, é fundamental entender a educação indígena de uma comunidade, pois todos os conhecimentos são passados dos anciãos para as gerações, ou seja, mais velhos para os mais novos, de acordo com a vivência e costumes locais.

2. CARACTERÍSTICAS DA CULTURA HISTÓRICA E GEOGRÁFICA DA TRIBO INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU

No capítulo 2 foi abordado a questão da cultura história e geográfica da tribo Uru-Eu-Wau-Wau, bem como sua identidade e sua vida em comunidade. O povo Uru-Eu-Wau-Wau é um dos povos indígenas reconhecidos do estado de Rondônia onde preservam sua historicidade.

2.1 A CONCENTRAÇÃO TRADICIONAL DA CULTURA HISTÓRICA DOS URU-EU-WAU-WAU: IDENTIDADE E COMUNIDADE

Para entendermos a comunidade indígena Uru-Eu-Wau-Wau, primeiro devemos entender que cada sociedade indígena possui sua própria cultura com costumes, crenças e hábitos próprios, há no entanto, algumas tribos em sua organização que são comuns nos princípios na concepção de mundo.

As culturas são estabelecidas historicamente ao logo de muitos anos, sendo um conjunto de conhecimentos, costumes e tradições. Encontramos na cultura indígena já pesquisada sobre vários mitos, lendas entre outros elementos diversos de importância para a história literária brasileira. De certo modo, é a cultura que estabelece o conhecimento histórico, geográfico e tradicional de uma comunidade, oferecendo valor, enquanto Burke (2021, p. 15), aprofundando a compreensão nos afirma:

A história cultural não é uma descoberta ou invenção nova. Já era praticada na Alemanha com esse nome (*Kulturgeschichte*) há mais de 200 anos. Antes disso havia histórias separadas da filosofia, pintura, literatura, química, linguagem e assim por diante. A partir de 1780, encontramos histórias da cultura humana ou de determinadas regiões ou nações.

Os diferentes conceitos dados por diferentes civilizações se caracterizam pela crescente necessidade de conhecer e se fazer conhecer as culturas locais, esse período foi deixado de lado; as chamadas culturas clássicas. Desse modo, o espaço também é indispensável, assim sendo dependente da construção de um ambiente.

Neste caso, segundo Burke (2021, p. 45):

As características são representadas pela dimensão das áreas culturais, para se adquirir uma excelente autonomia da região, devem-se mostrar os conflitos sociais e que as tendências não podem significar uma simples representação racional, contudo, compreendendo um conjunto de fatores reais e locais.

A trajetória humana no domínio das crenças e ao mesmo tempo a aproximação de comunidades originárias através de estreitamento no seu território e unilateralmente contraído, gerando um conflito de culturas. Neste sentido Mignolo (2020, p. 107), nos dá uma explicação acerca da alusão:

[...] Mas preocupo-me também com aqueles que não se mudaram, mas ao redor dos quais o mundo se moveu. Intelectuais ameríndios na América Latina ou Índios norte-americanos estão numa posição fronteira, não por se terem deslocado, mas porque o mundo se moveu em sua direção.

A política básica para a aproximação espacial geográfica em uma comunidade, a inquietude humana foi adquirida de forma cosmogônicas, durante esse processo, a atuação nos centros urbanos passaria a ter um novo destaque, levando a formulação de cultura urbana e cultura indígena, então problemas não faltam nesta descrição em sua particularidade histórica e natural, isto é, no âmbito da característica cultural, parte da transformação e, de certa forma, aparece fixa ao ambiente e tradição, ou ao menos fica com a estrutura mais versada (BURKE, 2021).

Em sua dissertação de mestrado, na área de concentração “Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano”, Paiva (2000) volta-se para a educação indígena. O foco da tese de Paiva é a educação tradicional do povo Uru-Eu-Wau-Wau (autodenominado Jupaú) e a sua expectativa quanto à educação escolar. O autor apresenta alguns estudos etnográficos que foram feitos sobre a cultura Kawahíwa e registra relatos feitos pelos Uru-Eu-Wau-Wau. Com a participação ativa dos Jupaú, enquanto sujeitos da pesquisa, o estudioso destaca que foi possível obter o relato dos mitos, a descrição da organização social e outros aspectos da cultura. Para tanto, contou com colaboração dos membros mais velhos da aldeia do Alto Jamari.

Já a tese de Paiva (2005), na mesma área de concentração, foca a cultura tradicional dos Kawahíwa. Em sua tese de doutorado, Paiva contou com a participação de indígenas Tenharim, Karipúna, Júma e Uru-Eu-Wau-Wau. O autor realizou uma pesquisa etnográfica com a aplicação de métodos qualitativos, por meio da observação participante, a partir da qual procurou-se demonstrar a visão cosmogônica

dos Kawahíwa sobre um universo dividido em metades.

Cabe lembrar que, diferentemente dos instrumentos abordados, as culturas são completamente essenciais para toda a civilização. Tudo somado, é possível perceber, com clareza, que o assunto que nos move, por estranho que pareça é a noção espacial de si e do outro, neste contexto, sedimentada numa gama de saberes que reproduzem a ação daqueles encarregados de reger uma comunidade.

Burke (2021, p. 68) mostra que a interação da cultura e sociedade é uma condição de amplo alcance tornando mais variada tanto em grupo como pelo próprio indivíduo. Já o coletivo de cultura pode ser definido como cooperativa, quer dizer como uma espécie de “indivíduo de povo” na prática e na teoria é diferente e depende de diversos fatores com uma finalidade de objetivo de unificar sua demanda de visibilidade, principalmente, tornando-se autossustentáveis, ou seja, na prática, essa ação de cooperação se efetiva, através de um dado indivíduo e sua comunidade, esta por sua vez é carregada de convívio e toda realidade possível deste ambiente, uma função necessária para a realização de uma cultura.

Tendo como base a definição de cultura como disposições de maneiras de vivências carregadas por todos os produtos, práticas e hábitos, ou seja, cada marca do indivíduo é particular e levada à codificação, em relação a sua própria regulação a comunidade local. Assim, pensar em uma comunidade em seu processo de culturalização é estreitamente formulado por conceitos e experiências atualizadas diante das tradições. A total reprodução das estruturas se detém em um sistema de disposições individuais em um processo de interação constante com sua comunidade, no entanto a perspectiva histórica entre passado, presente (percurso) e futuro (o devir) são dimensões constituídas por indivíduos em uma comunidade.

De acordo com esta concepção quando se fala em povos e de realidades distintas das nossas, compartilhamos de pouca característica como crenças variadas, uso dos alimentos para simples sobrevivência, sem a devida necessidade de armazenamento e produções exageradas, vivendo ao excesso desnecessário.

Empenhando na compreensão, é legítimo, portanto a ruptura com outra comunidade, sabendo que em cada comunidade há uma cultura. Como nos mostra Santos (2006, p. 25):

A cultura inclui muito como o conhecimento é repassado por uma

determinada sociedade por suas diversas representações como sua arte, religião, política e esportes. Nesse cenário, é então formulada, passando o caráter transitório do conhecimento é crucial para o conceito de cultura de uma comunidade.

A característica cultural expressa múltiplas faces em decorrência do grupo que determinado indivíduo esteja inserido por sua homogeneidade ou heterogeneidade cultural neste ambiente social e integrado, há costumes que se restringem a interpretações e visões de mundo de forma coletiva. Os vários exemplos de cultura dado ao longo da história humana denominam diferentes coletividades nas formas de sobrevivências pelo conhecimento dos ancestrais, através da espiritualidade, crenças estas resgatadas e repassadas a gerações, um conjunto de costumes que movimentam uma ação em referências de comunidades indígenas. Vemos assim que cultura não coexiste do nada ou ao menos na vivência social, mas por diferentes associações do coletivo e de grupo. Todavia a prática de pescar, caçar são relações e aprendizados eminentes da cultura indígena, algo que remete a cultura local valores estes adquiridos. Santos (2006, p. 29) nos esclarece que:

Cultura é uma construção histórica, seja como concepção, seja como dimensão do processo social. Ou seja, a cultura não é “algo natural”, não é uma decorrência de leis físicas ou biológicas. Ao contrário, a cultura é um produto coletivo da vida humana. Isso se aplica não apenas à importância que passa a ter. Aplica-se ao conteúdo de cada cultura particular, produto da história de cada sociedade. **Cultura é território bem atual das lutas sociais por destino melhor.** E uma realidade e uma concepção que precisam ser apropriadas em favor do progresso social e da liberdade, em favor **da luta contra a exploração de uma parte da sociedade por outra**, em favor da superação da opressão e da desigualdade.

É interessante observar que a luta cultural destaca uma diversidade das expressões culturais, que fundamenta toda a característica e ideia de um sistema. Trata-se de um princípio que aponta a inevitável necessidade de respeitar uma cultura em suas formas de se expressar. Enfatizando-se da igualdade imaterial e material, para que toda comunidade tenha, ao mesmo tempo, capacidade para superar as desigualdades. Por outro lado, é importante que a adesão de uma cultura não prejudique a autonomia da outra, de modo que aprenda as melhorias práticas para o aprimoramento de práticas de cultura. Além disso, ao explicitar os mecanismos de descentralização de recursos adotados por outras culturas, estas por sua vez acrescenta o aprimoramento de outra cultura. No caso de uma comunidade indígena

não há como qualificar o que cada comunidade indígena/família precisa para sua existência, todavia podemos analisar os elementos que na atualidade compreendem a dinâmica de sobrevivência.

Como as regiões indígenas sempre teve abundância de caça e pesca estas por sua vez são atividades de subsistência e de toda uma vida em comunidade, deixando para traz elementos que já não são mais necessários na tentativa de compreender está dinâmica de sobrevivência. A respeito disso, Santos (2006, p. 30), afirma:

[...] Notem que se pensarmos em cultura como dimensão do processo social podemos também falar em cultura numa sociedade primitiva, em cultura das sociedades indígenas brasileiras, por exemplo. Mas notem também que nem cultura é a mesma coisa lá e aqui, nem seu significado é igual em ambos os casos. Apenas nesse sentido g nerico de serem dimensão do processo social   que se pode falar igualmente em cultura. Como se tratam de sociedades com características que as diferenciam bastante, o cont duo do que   cultura, a dinâmica da cultura, a importância da cultura - tudo isso deve variar bastante [...].

De fato, a cultura índigena   uma tradi o local que   passada de gera o em gera o; espiritualidades, autoridades locais, aspectos místicos e cósmicos dos ancestrais, acolhidos pela comunidade cultural índigena representada por um determinado local e perd -las pode acarretar uma desapropri o cultural nas gera es seguintes. Entretanto, para que isso não aconteça, ou que ocorra de maneira objetiva menos acentuada,   necessário que a comunidade esteja preparada para que ao fim haja um maior aproveitamento participativo da comunidade no processo, pois os espaços sociais, se assim denominarmos como cada cultura permanece em seu sistema cultural,   medida que não pode acabar se transformando em cultura global, mas, sim, cultura local.

Ainda relacionado   civiliza o cultural, Ortiz (2007, p. 17) complementa que:

[...] Cada espaço   marcado por valores particulares e por uma mentalidade coletiva modal, pois uma civiliza o   uma comunidade no tempo da larga dura o. Tudo se passa como se cada "cultura" tivesse um núcleo específico, permanecendo intacto até hoje. O mundo seria um mosaico, composto por elementos interligados, mas independentes uns dos outros.

Além de ter grande importância na civiliza o, a cultura índigena também possui uma importância social, biológica e científica, pois aproxima-se das demais culturas como colaboradora, com coletividade modal formadora de uma sociedade aut noma. Neste sentido, a identidade tem sido intensa para garantir princípios

descritos por Ortiz (2007), para que cada cultura estabeleça seu meio de característica social identitária.

Não é difícil perceber que ao longo dos séculos a cultura indígena como de outras sociedades, vivenciaram grandes preconceitos, ou melhor, ignorado qualquer meio cultural ou social e identitário destes povos, tratados tão somente como primitivos, selvagens, animais irracionais. As colocações de Santos (2007, p.14) conduzem a uma percepção sobre as escalas da cultura:

A importância dada a Culturas” no século XIX era de acordo com o estágio de distinção humana com a aproximação ou distanciamento das espécies animais, Assim todas as sociedades estariam avaliadas em três escalas evolutivas tais como: a primeira seria a selvagem, segunda barbárie e terceira a civilização, porém esta última pertenceria apenas às sociedades europeias, que por sua vez já haviam passado por todos os estágios, entretanto essa teoria evolutiva linear foi questionada sob o ponto de cada comunidade ter sua própria cultura, Portanto seria impossível de alguma outra comunidade, ou melhor, sociedade evoluir na escala cultural de forma hierárquica.

Nessa compreensão, as ideias e definições ganharam uma nova roupagem do significado de cultura e de sociedade. O preconceito a povos originários diminuiu significativamente reconhecendo que são civilizados, não mais selvagens, animais como uma visão conturbada do século XIX. Todos estão contidos nos mecanismos civilizatórios da cultura humana, baseando-se do princípio de cultura intacta e imutável aos padrões de outra cultura. Contudo, ainda é comum à ironia de uma cultura indígena, como se os povos améríndios estivessem fora de qualquer contexto cultural mundial e brasileira.

Dessa maneira, reproduzir a cultura dos povos indígenas é uma forma de cuidar e continuar a propagar a sociedade dos povos originários, não exterminando uma cultura, mas aperfeiçoando atividades que possam tornar mais eficiente ao ambiente que vivem. Pois, para os originários, a terra é sua mística cosmológica, apesar de a possibilidade de uma vida indígena tornar-se algo difícil frente ao avanço da “civilização” rumo as suas terras, o que resulta na redução da sua população e no risco a sua sobrevivência como grupo humano.

2.2 LOCALIZAÇÃO E CARACTERÍSTICA GEOGRÁFICA DOS URU-EU-WAU-WAU

O povo Uru-Eu•Wau•Wau é um dos povos indígenas reconhecidos do estado de Rondônia, da (Família linguística Tupi-Guarani, Linguagem Kawahiva) se autodenominam Jupaú, que se traduz como “os que usam jenipapo”. Habitam a Terra Indígena (TI), que tem o mesmo nome, onde também, vivem outros grupos indígenas; Amondawa (que predomina a família linguística Tupi-Guarani, Linguagem Kawahib), Juma (que pertence a família Linguística Tupi-Guarani, Linguagem Kawahib) e os Oro Win (que pertence a família linguística Txapakuta, Linguagem Oro Win), além de outros três povos isolados; Isolados Bananeira, Isolados do Cautário, Isolados no Igarapé Oriente, Isolados no Igarapé Tiradentes e Kawahiva Isolado do Rio Muqui.

Para Almeida Silva (2007) o território de uma etnia indígena é compreendido pela cultura, rituais, identidade, valores, símbolos, elementos espirituais, cosmogônicos, sentimentos e materiais, ou seja, tudo aquilo que é representativo para o povo; enquanto a terra representa a porção superficial do território e é passível de ter um valor comercial, pois nela está contido o conceito do trabalho e da especulação.

Os Jupaú foram marcados por uma predominância de poder do homem branco, o grupo dominante, manipula os meios, formas e sistemas ao seu favor. Este foi um dos modos utilizados nas invasões contra os povos Hawahib. Sobre esta ótica não é fácil descrever todas as suas características naturais interrompidas por invasões. Mediante ao exposto, Santos (2006, p. 38) complementa que:

Falar da totalidade das características de um povo, nação, sociedade, é uma ideia muito ampla para cultura, algo muito vasto e difícil de operacionalizar. Apesar disso, é uma ideia útil quando estão em comparação com realidades sociais muito distintas, resultados de experiências históricas muito diferentes.

Após o contato, no início dos anos 80, ocorreu um dos fatores mais problemáticos da história um declínio significativo nos grupos da região em que comportavam uma população aproximadamente de 1000 a 1200 e foram decrescendo, principalmente no povo Jupaú que a população de 250, em 1981, para 89 em 1993. Cerca de 2/3 da população foram eliminados em lutas em conflitos e por doenças respiratórias decorrentes das queimadas provocadas pelos invasores na região. Entre estes estão os madeireiros e fazendeiros que desmatam a floresta para

explorar seus recurso por ser uma reserva riquíssima em recursos naturais e solo produtivo.

Mediante tantos conflitos o então presidente na época José Sarney (1990) que revoga (portaria PP/127, 14/02/1990, publicação 16/02/1990) o direito de posse declarada permanente dos índios em 1985(decreto nº 91.416, 09/07/1985, publicação 10/07/1985). Após contínua intensificação dos confrontos, a TI Uru- eu-wau-wau foi então homologada novamente pelo presidente Fernando Collor de Melo em 1991(decreto nº 275, 29/10/1991, publicação 30/10/1991).

A área da Terra Indígena Uru-eu-wau-wau tem uma extensão de 1,867 milhão de hectares, sobreposta ao Parque Nacional Picaás Novos e da Serra dos Uopianes, a primeira se distingue por conter o ponto mais elevado de Rondônia, o Pico do Tracoá, com 1.230 m de altitude; a segunda possui altitudes não superiores a 600m e se espalha por 12 municípios rondonienses integrantes do espaço territorial desta terra indígena e mais dois que se limitam a esta TI. A maior parte do território fica em Guajará-Mirim (RO), São Miguel do Guaporé (RO) e Governador Jorge Teixeira, conforme mostra a Figura 3 (BRASIL, 2018). Povos de nove etnias vivem na TI, entre eles, diversos indígenas isolados.

Figura 3: Municípios com incidência nesta Terra Indígena

(UF)	Municípios	Área do município (ha)	Área da TI no município
RO	Avorada D'Oeste	302.918,90	114.129,99
RO	Cacaulândia	196.177,80	3.037,71
RO	Campo Nova de Rondônia	344.200,50	82.158,69
RO	Costa Marques	498.717,70	60.153,83
RO	Governador Jorge Teixeira	506.738,40	339.651,43
RO	Guajará-Mirim	2.455.572,40	563.060,99
RO	Jaru	294.412,80	15.561,70
RO	Mirante da Serra	119.187,50	41.522,88
RO	Monte Negro	193.137,80	10.326,94
RO	Nova Mamoré	1.007.164,30	56.410,77
RO	São Miguel do Guaporé	746.021,50	418.660,53

RO	Seringueiras	377.350,50	171.029,43
----	--------------	------------	------------

Fonte: (Leão et al, 2005)

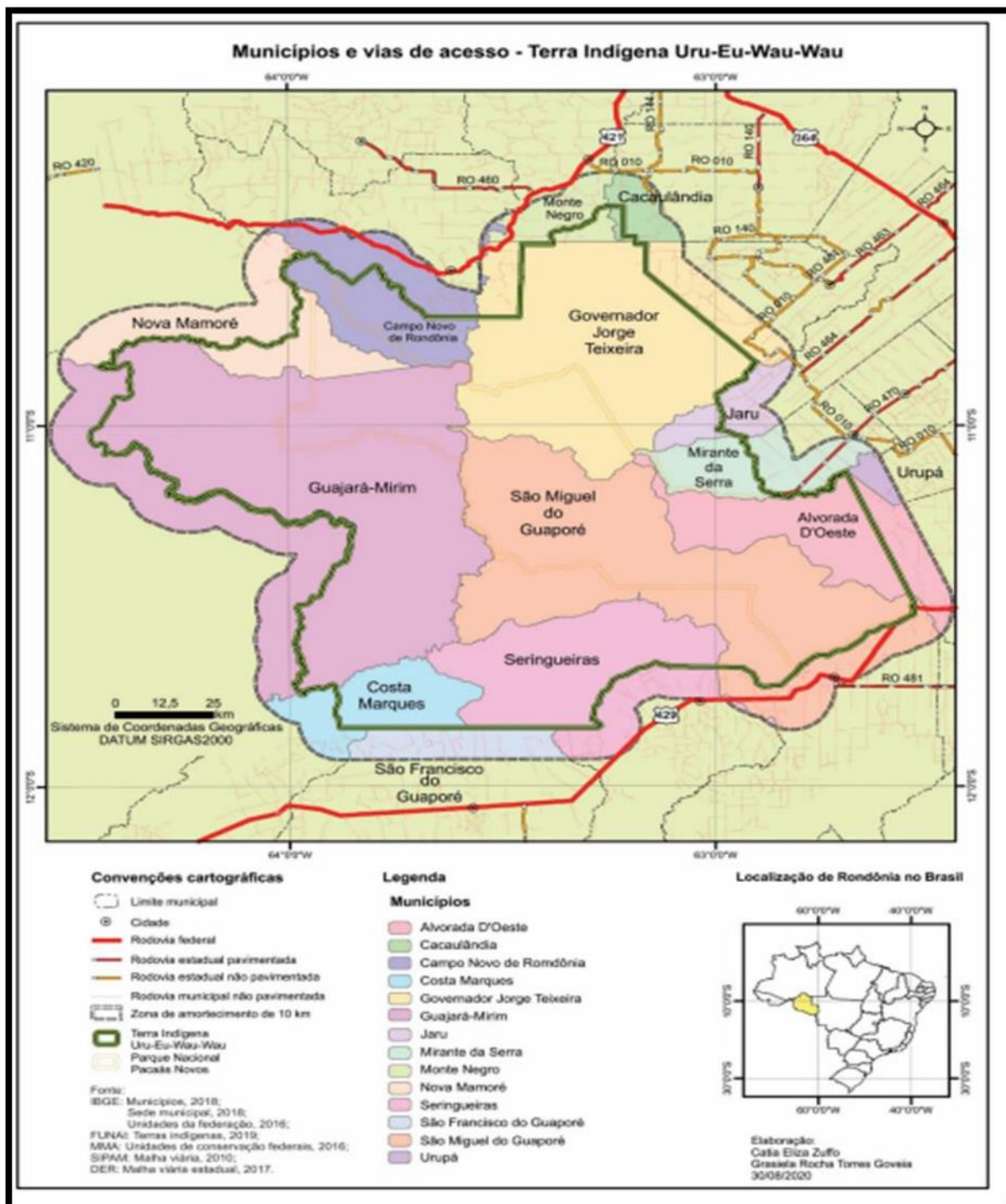
As paisagens são diversificadas e o relevo ora se apresenta em forma de colinas com ou sem mata, ora sob forma de chapadas tabulares e relevos residuais (inselbergs), muitas destas contendo cavernas. A área detém uma rica diversidade biológica e espaços intocados. Também é o berço das águas de pelo menos 12 sub-bacias hidrográficas de Rondônia. No topo das serras, é comum a formação de campos e cerrados e outras formações endêmicas, enquanto que no rebordo encontramos a floresta tropical aberta e fechada sobre solos de maior profundidade (JUPUÁ ASSOCIAÇÃO DO POVO INDÍGENA URU-EU-WAU-WAU, 2023).

Embora as terras indígenas não sejam providas por legislação de uma zona de amortecimento, como as unidades de conservação, adotou-se na identificação dos municípios que possuem território parcial na TI.

Segundo dados georreferenciados pelo portal “Terras Indígenas do Brasil” a Terra Indígena Uru-Eu- Wau-Wau faz limite com 12 (doze) Municípios de Rondônia: Alvorada D’Oeste, Cacaulândia, Campo Novo de Rondônia, Costa Marques, Governador Jorge Teixeira, Guajará-Mirim, Jaru, Mirante da Serra, Monte Negro, Nova Mamoré, São Miguel do Guaporé e Seringueiras e tal área está habitada pelos Uru-Eu-Wau-Wau e pelos seguintes povos: Amondawa, Isolados Bananeira, Isolados do Cautário, Isolados do Igarapé Oriente, Isolados no Igarapé Tiradentes, Juma e Kawahiva isolado do Rio Muqui.

Conforme a Figura 4 que apresenta informações relevantes, como a localização dos municípios que fazem divisa com a terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau que são Urupá (RO) e São Francisco do Guaporé (RO) em relação a preservação ambiental, ecológicas, biodiversidade e hidrográficas do Estado de Rondônia. Por conseguinte, o contexto evidencia o modelo metodológico sobre as características tão complexas pelos povos originários com contato externo, assim continuando a garantir sua cultura.

Figura 4: Municípios com área territorial na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, no seu entorno e principais vias de acesso

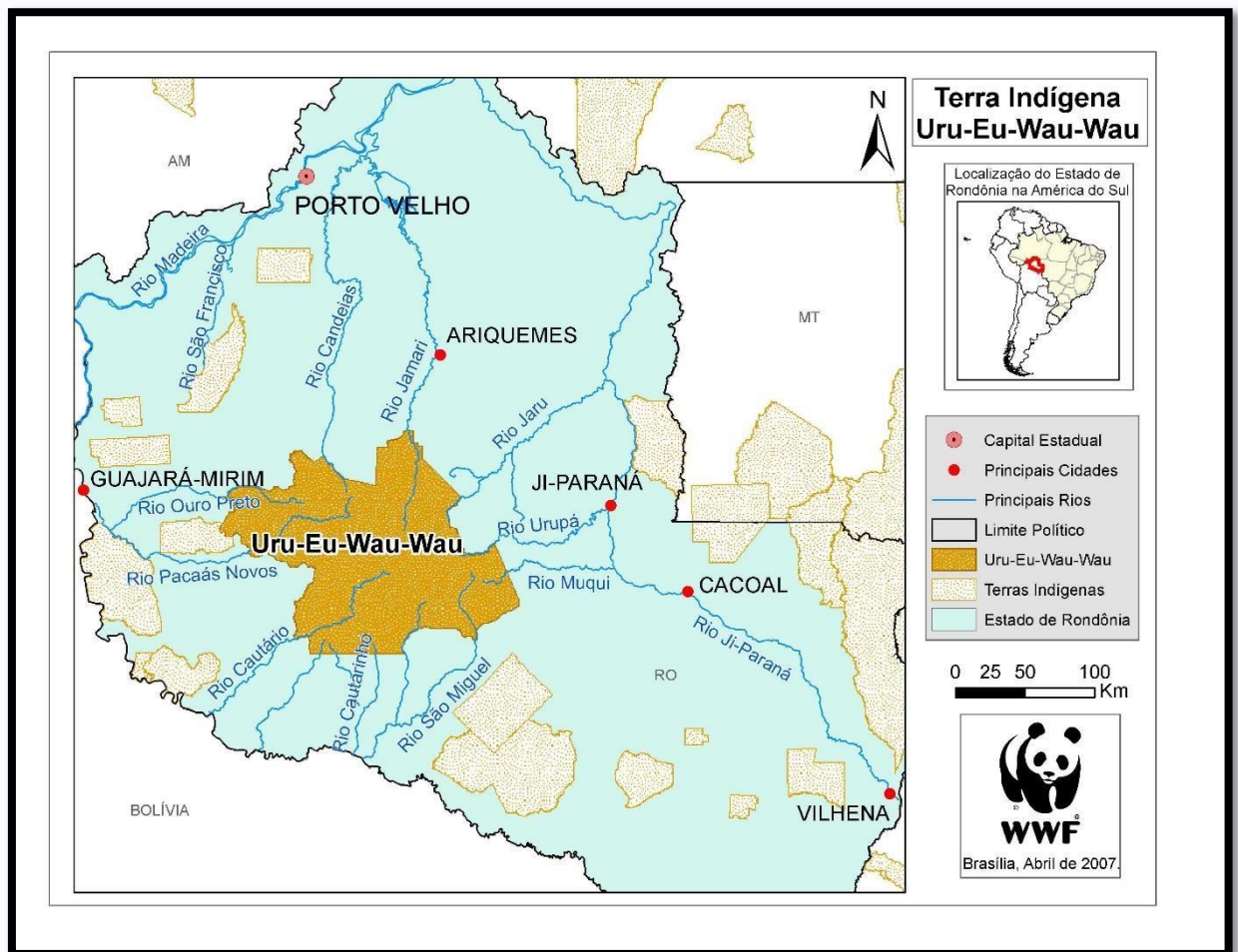


Fonte: (Lima et al., 2021. Foto: Zuffo e Gouveia, 2020)

É na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, que superpõe integralmente o Parque Nacional de Pacaás Novos (PNPN), que nascem alguns dos principais rios do Estado de Rondônia como os rios São Miguel, Cautário, Cautarinho, São Domingos, Pacaás

Novos, Ouro Preto, Jaci-Paraná, Candeias, Jamari, Jaru, Urupá e Muqui (Figura 5). Esses por sua vez, deságuam nos grandes rios do Estado como os rios Guaporé, Mamoré, Machado e como afluentes ou subafluentes, todos deságuam no rio Madeira, importante tributário da margem direita do rio Amazonas, compondo a grande Bacia Amazônica (BRASIL, 2011), conforme mostra a Figura 5.

Figura 5: Nascentes das bacias hidrográficas na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau



Fonte: (Taitson, 2007)

Os Rios são chamados na língua Kawahib de *paraná*; os Igarapés são chamados de *côo-via*; os lagos de *ipapê-bua* (Figura 6). A mata ciliar é chamada de *paraná-capura*, sendo uma região coberta de riquezas ambientais com relevos diversos, além disso, o forte núcleo de pedras preciosas, madeiras raras e solo fértil (KANINDÉ ASSOCIAÇÃO DE DEFESA ETNOAMBIENTAL, 2018).

Figura 6: Rio Jamari na aldeia de mesmo nome



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CdPE37Jv8aI/>

Pela importância ecológica e econômica da região muitos tentam adentrar nestas terras para desmatar e venderem para produtores e agricultores com altos padrões aquisitivos. Com todos estes retrocessos a população estima-se em 209 indígenas; divididos as 6 (seis) aldeias mais ao nordeste e norte da região, onde ocorrem a zona de conflitos, mesmo com o aumento real dos Jupaú, ainda não é significativo.

Rondônia tem sido objeto de crítica nacional e internacional devido à extrema desmazela dos cuidados aos povos originários especificamente a TIUEWW, uma das maiores reservas e concentração de povos originários do Estado com o sistema ecológico e de biodiversidade. Embora, tenham órgãos de fiscalização; todavia em sua grande maioria sucateados. A demanda de recursos naturais são enormes, em síntese, a TIUEWW é um instrumento de constantes conflitos e que lhe atribui excessivas ameaças por seu caráter de abundantes processos naturais.

Entendemos que, por meio da aproximação em torno da area TI, facilita a invasão da Unidade, portanto os focos de queimadas e derrubadas tende a crescer

na região. Essas prerrogativas trazem a luz da literatura uma nova orientação quanto às questões dos povos originários no país, especialmente no processo de colonização e descolonização.

A legislação TI brasileira passou, então, a incorporar os P-O-A como diferenciada mediante campos etnocêntricos voltados as estruturas ameríndios. Todo esse movimento é direcionado para instituições controladoras e fiscalizadoras na TI que é consolidada na qualidade gerada e protagonizada pelos próprios índios. Em contrapartida, a partir do final do século XIX, inicia-se um expressivo amontoado de pedidos de mineração de ouro e cassiterita na TI, porém rapidamente foram negados.

Apesar de direitos adquiridos através da Constituição Federal como donos primitivos desta TI, com direito de usar e usufruir deste território. Em uma perspectiva, especificamente quanto ao padrão comportamental adotado pelos indígenas de pacificação. Temos então uma tensão. No que tange ao desmatamento e a ambição desenfreada nos recursos naturais, há enormes riscos quanto à conservação do meio ambiente e do que ali existe de mais precioso. Porfírio (2023) salienta que é característica comum dos povos originários das várias etnias indígenas brasileiras a valorização e o contato com a natureza, sendo que o modo de vida tribal, antes da ocupação violenta do homem branco no território brasileiro, permitia a caça, a coleta e a agricultura familiar como modos de subsistência dos povos indígenas.

3. DIVISÃO MIGRATÓRIA E A ESTRUTURA SOCIAL DOS URU-EU-WAU-WAU

O terceiro capítulo mostra quando ocorreu a divisão migratória da tribo Uru-Eu-Wau-Wau, os desafios encontrados como a invasão das terras ancestrais pelos não indígenas e a contaminação por doenças trazidas “pelas mãos dos brancos, enfatizando a estrutura social dos indígenas, mostrando onde vivem, como moram e os papéis desempenhados de cada um, tanto de homens, como mulheres e crianças.

3.1 A DIVISÃO MIGRATÓRIA DOS URU-EU-WAU-WAU

Segundo registros históricos, a ocupação no Estado de Rondônia pelos não índios sempre foi motivada por interesses econômicos. O primeiro fluxo migratório ocorreu no Século XVII em busca de mão de obra indígena escrava. Já o segundo movimento se deu no Século XVIII quando inicia o ciclo do ouro e, ao final deste século, começa o ciclo da borracha até as décadas de 10 e 20 do Século XX.

Após a Segunda Guerra Mundial, houve uma revalorização da borracha e da exploração mineral, cassiterita e ouro na Região Amazônica, reaquecendo o fluxo migratório e, por consequência, os conflitos com dezenas de povos indígenas por conta da ocupação do solo. Além dos combates, as epidemias trazidas “pelas mãos dos brancos” ocasionaram a morte de milhares de indígenas.

Em seguida, os projetos de colonização passam a integrar os projetos governamentais a partir da década de 40; nos anos 60, por incentivo do Polonoroeste (Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil), financiado pelo Banco Mundial, começa a abertura da BR-364.

O traçado da rodovia federal tornou-se o eixo de grandes projetos de colonização do governo nos anos 70 que estimulou a migração de milhares de agricultores do sul e do sudeste brasileiros, que deslocou para a região norte os impasses políticos geradores dos conflitos agrários.

No caso particular dos Uru-Eu-Wau-Wau, embora haja relatos sobre a ocupação indígena na região datados desde 1909, os registros oficiais são realizados a partir de 1976, quando foram localizadas 03 (três) malocas entre as cabeceiras dos

Rios Branco, Cautário e Sotério, próximos à Serra dos Pacaás Novos, no Estado de Rondônia, e 01 (uma) maloca próxima ao Igarapé Souza Coutinho, na cachoeira do Mutum, no Estado do Amazonas.

Os Uru-Eu-Wau-Wau foram contatados pela Funai a partir de 10/03/1981, em Alta Lídia, hoje Comandante Ary. Na ocasião foram contatadas 250 pessoas. Em 1984 a Funai localizou três aldeias; mas em 1986 já eram um total de oito. Naquela época o posto Comandante Ary já havia sido visitado por mais de 150 indígenas, tendo a Funai um cálculo de que os Uru-Eu-Wau-Wau fossem aproximadamente 500 indivíduos (KANINDÉ ASSOCIAÇÃO DE DEFESA ETNOAMBIENTAL, 2018).

Conforme documentos históricos corroborados por relatos orais dos anciãos Uru-Eu-Wau-Wau, a área de ocupação desse povo abrangia os vales dos Rios Madeira (ao norte), Machado (a leste), Guaporé (ao sul) e avançava até o Rio Mamoré (a oeste). Até o início do Século XX, quando é estabelecido o contato oficial com os indigenistas, os Uru-Eu-Wau-Wau lutaram para impedir a invasão de seus territórios pelas frentes expansionistas.

Tal constatação, aproxima-se de Leão et al., (2005, p. 84) que diz:

Porém, muito antes do contato oficial com os grupos indígenas, a primeira proposta de delimitação de reserva indígena ocorreu em 1946, seguida por sucessivas interdições nas décadas seguintes motivadas pelos sangrentos conflitos até que, entre ida e vindas, a Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau teve seus limites homologados pelo Decreto nº 275 de 29 de outubro de 1991 da Presidência da República, perfazendo uma superfície de 1.867.117 ha e perímetro de 865 km, conforme a demarcação efetuada em 1986, devidamente registrada nos Cartórios de Registros de Imóveis e no Serviço do Patrimônio da União.

Os Uru-Eu-Wau-Wau separaram-se desses povos, e juntamente com os Amondawa dirigem-se para as imediações do que hoje é o rio Cautário, sudoeste de Rondônia. O Parecer Técnico (2021) mostra que:

Conflitos internos levam o povo Uru-Eu-Wau-Wau a se separar dos Amondawa e ir para a região de Comandante Ary ou Alta Lídia, onde tem contato com a Funai pela expedição comandada por Zebel (o sertanista José do Carmo Santana), que tinha por objetivo evitar um possível conflito na região motivada pela política governamental de colonização de Rondônia (PARECER TÉCNICO nº 11/2021/DTDL/CGIR/DPI).

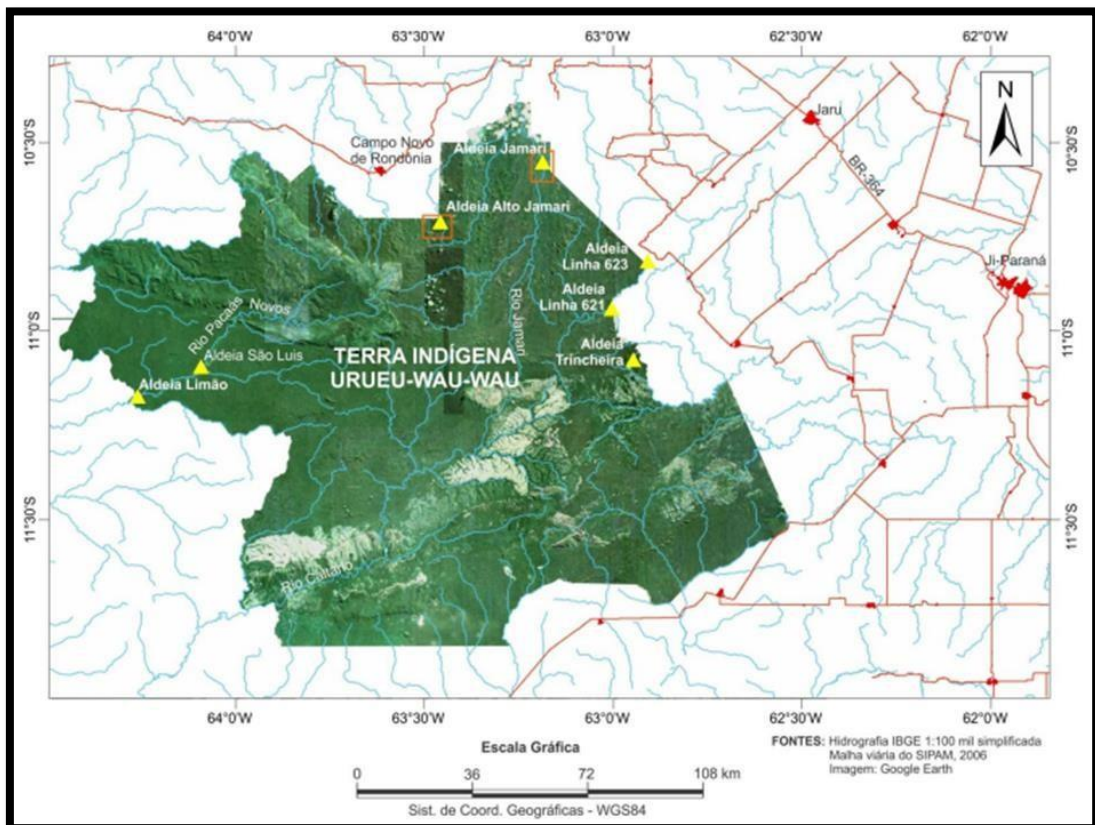
Além da invasão das terras ancestrais pelos não indígenas, os Uru-Eu-Wau-Wau são contaminados por doenças trazidas “pelas mãos dos brancos” e as levam

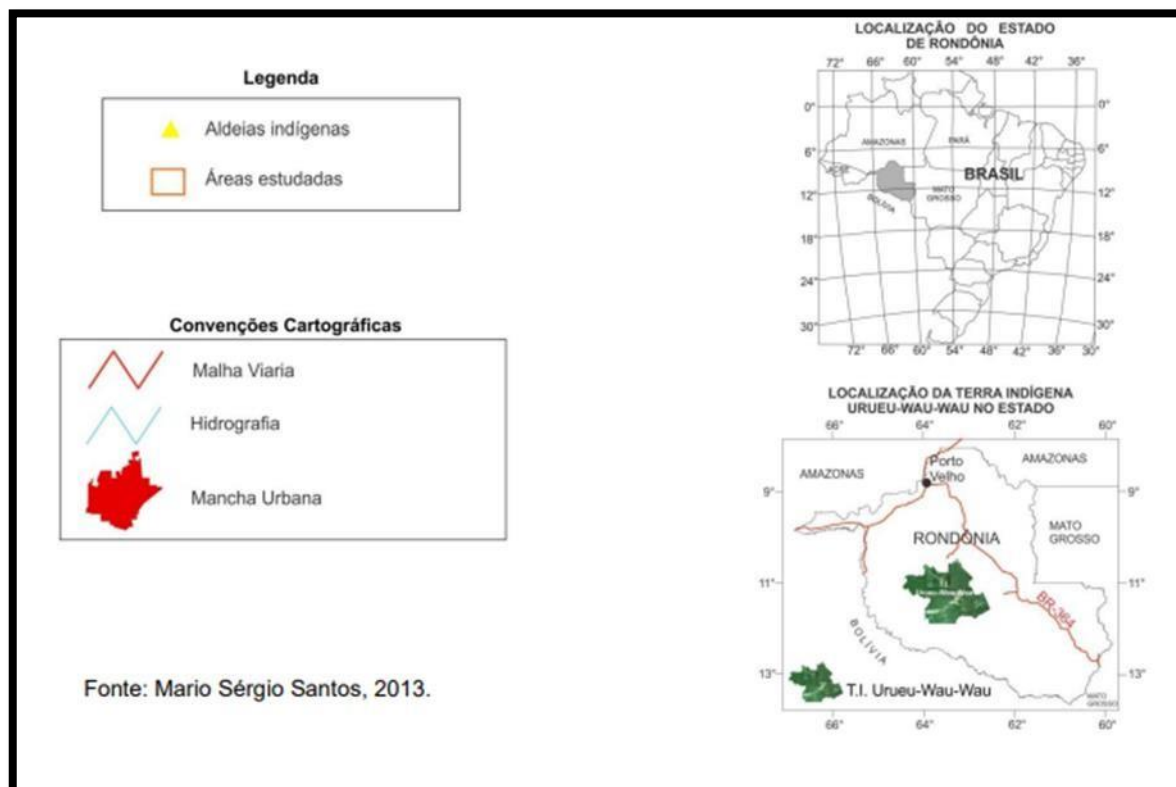
para os Amondawa quando do retorno ao local onde este povo estava. O mesmo Parecer Técnico (2021) explica que:

Após essa trágica epidemia, os sobreviventes migram para uma região próxima da fronteira da TI, onde fundam a aldeia Alto Jamari. Novas separações ocorrem, seja para proteger a sua área de ocupação, seja por conta de brigas internas. Atualmente, estão dispersos em 6 (seis) aldeias, todas próximas dos limites do Nordeste da T.I. Uru-Eu-Wau-Wau, quais sejam: Linha 621, Linha 623, Aldeia 625 (Aldeia Nova), Jamari, Alto Jamari e Alto Jaru (Figura 5) (PARECER TÉCNICO nº 11/2021/DTDL/CGIR/DPI).

A Terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau (TIUEWW) está localizada entre os paralelos 10°23" a 11°51" e entre os meridianos 62°30" a 64°29", ocupando aproximadamente a região central do Estado de Rondônia. Na (Figura 7) é apresentado o mapa de localização da Terra Indígena UruEu-Wau-Wau e nele são destacadas todas as aldeias existentes e marcadas as áreas de estudos (aldeias Alto Jamari e Jamari), destacando-as através de um polígono de cor laranja em seu entorno. Neste mapa de localização é destacada a drenagem que aparece em forma de linhas azuis.

Figura 7: Mapa de localização das aldeias na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau





Fonte: (Santos, 2013)

A pesquisa documental registrada nos formulários do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL) apresenta que os povos Kawahiba de Rondônia (dentre eles fazem parte os Karipuna de Porto Velho, os Amondawa, os Uru-Eu-Wau-Wau ou o único representante do povo Capivari), provêm de um dos 03 (três) grupos que se separaram do ancestral comum que habitava a foz do rio Tapajós quando fugiram, espremidos pelos Munduruku, também Tupi, seus inimigos à época (PARECER TÉCNICO nº 11/2021/DTDL/CGIR/DPI).

A Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau foi criada pelo Decreto Presidencial nº 98.894 de 30 de Janeiro de 1985 e complementado pelo Decreto nº 91.416, de 09 de julho de 1985 (BRASIL, 1985). possui estas três categorias de povos originários e conforme procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas (BRASIL, 1996), está regularizada perante a Secretaria do Patrimônio da União (LIMA et al., 2021).

A Constituição Brasileira de 1988 em seu art. 231 garante aos indígenas o direito originário sobre suas terras e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos

rios e dos lagos, além da inalienabilidade e a indisponibilidade dessas terras, e torna nulo qualquer ato de ocupação, domínio e posse que as envolvam.

3.2 A ESTRUTURA SOCIAL DOS URU-EU-WAU-WAU

Como os demais povos Kawahib, os Uru-Eu-Wau-Wau estão divididos em grupos de parentesco, cada qual com um chefe, organizados em duas metades: Kanindewa (Arara) e a outra metade como Mutum Nhangwera (Mutum). Antes do contato possuíam grande mobilidade espacial, havendo aldeamentos fixos em determinadas épocas do ano e acampamentos temporários ou tapiris, espalhados por toda área de ocupação. De modo geral, a organização social nas sociedades indígenas, dos índios do Brasil vivem em habitações coletivas, compartilhando ocas ou malocas, feitas geralmente de madeira e palha (Figura 8).

Figura 8: Aldeia Jamari na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau

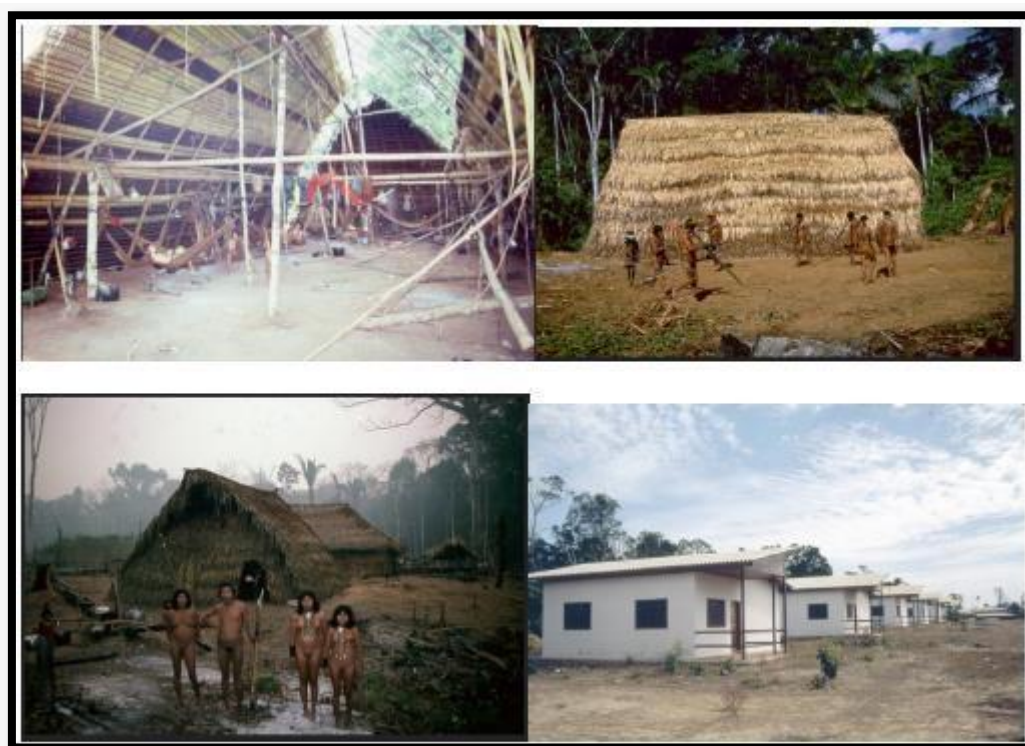


Fonte: (Perez, 2022)

Esses locais, de grandes dimensões, não possuem divisões e geralmente abrigam várias famílias. Conforme Souza (2023) explica que a oralidade é algo notório nas comunidades indígenas, sendo que grande parte da cultura é transmitida desta maneira.

As aldeias são construídas em pequenas clareiras abertas na mata. Em suas roças plantavam milho, macaxeira, batata doce, cará e algodão. Produziam a farinha e o cauim de macaxeira. Não utilizavam fumo e, conforme os registros, um não índio que conviveu com eles na década de 40 conseguia tabaco com os seringueiros (COSTA, 1981). Antes do contato habitavam malocas retangulares, com tetos de duas águas bastante altos, com saídas dos dois lados. Atualmente, além das malocas (que são minoria), habitam em casas de madeira cobertas com telhas de amianto, prática introduzida pela Funai conforme mostra a Figura 9.

Figura 9: Tipos de moradias do povo Uru-Eu-Wau-Wau – do tradicional ao moderno



Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA. Fotos: Jesco Puttkamer.

Os Uru-Eu-Wau-Wau costumam reclamar que essas casas são muito quentes, preferindo ficar nas malocas durante o dia, nas aldeias que ainda as mantêm. Fazem pequenas tocaias de palha, para espreitar a caça, e se abrigam em tapiris de palha, quando estão em longas viagens, no interior da terra indígena.

Essas denominações internas (Mutum e Arara) feitas e vivenciadas pelo grupo não são perceptíveis num primeiro momento, mas elas se refletem claramente na

ocasião das festas e rituais se diferenciando de acordo com as indumentárias com que se vestem, identificando-se com penas das duas aves, onde cada parte faz representar-se através de cocares ou abraçadeiras, conforme (Figuras 10).

Figura 10: Representante da metade Kanindewa (Arara)



Fonte: (Almeida Silva, 2007)

A diferenciação entre os Mutum e Arara se dá através das ações desenvolvidas em seu cotidiano ou com a indagação quanto a pertença de identidade grupal (Figura 11).

Figura 11: Representante da metade Nhangwera (Mutum)



Fonte: (Almeida Silva, 2007)

A sociedade Jupaú encontra-se dividida em clãs, constituindo-se em 6 aldeias, porém todas tendo como perfil a patrilinearidade³, relações exogâmicas, nominadas e hierarquizadas (Figura 12). A regra exogâmica estabelece os casamentos entre os membros de forma cruzada, ou seja, Mutum só pode casar com Arara, sendo que filho de pai Mutum será sempre Mutum, mantendo a linhagem descendente, e o mesmo ocorre com Arara, definindo assim a patrilinearidade. Essa relação patrilinear é explicada por Paiva (2002, p. 293): “a mulher não perderá essa identidade com o casamento, porém seus filhos sempre serão identificados pela metade do pai. A metade da mãe será a outra metade que sempre procurarão para a aliança matrimonial”.

³ É um sistema onde organizam os parentes através da linhagem paterna. Isto é, se um homem casar com uma mulher, os sobrenomes dos filhos seriam passados pelo pai.

Figura 12: Guerreiro Jupaú' e família



Fonte: (Almeida Silva, 2007)

Esse caráter existente entre os clãs confere o poder político na aldeia expresso na pessoa do cacique, que pode ser exercido por homem ou pela mulher. E a divisão de tarefas é muito clara nas sociedades indígenas, de modo que os homens ficam encarregados da caça, da defesa do território e das construções (Figura 13).

Figura 13: Indígenas guardiões Uru-Eu-Wau-Wau



Fonte: (Baptista et al., 2022. Foto: Gabriel Uchida, 2021

Quanto a alimentação cabe aos homens caçar, limpar o animal, construir o moquém (no caso de animais de grande porte) e fazer o fogo. As mulheres preparam os demais alimentos, pescam e cuidam dos filhos, que são tratados carinhosamente por seus pais. A carne é sua principal fonte de proteína e abundante na Terra Indígena. Há uma seleção rigorosa no consumo dos animais, conforme a tradição Kawahib. No tratamento do animal abatido, não é retirado o couro e colocado no fogo

para sapecar o pelo. As carnes dos animais são assadas (mokaen) em moquéns⁴, permanecendo conservada por vários dias quando colocadas no calor do fogo e embrulhadas em palhas e cestos para não serem depositados ovos de varejeiras (Figura 14).

Figura 14: Preparação da alimentação e divisão de tarefas entre homens e mulheres



Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA. Foto: Jesco Puttkamer

A caça é uma atividade cotidiana presente na vida dos Jupaú que chega a ocupar grande parte de seu tempo. A preocupação com a alimentação e sobrevivência, seja com caça ou outro tipo de alimento, é muito forte em seus espaços de ações, o que os obriga a percorrer grandes áreas territoriais para garantir a sobrevivência e domínio, e conseqüentemente poder proteger sua territorialidade.

Os instrumentos mais importantes de caça são os ancestrais, inclusive utilizados até hoje, que são os arcos confeccionados de tucumã, pupunha e diferentes tipos de flechas como a uywa, feitas de taquara, para abate de animais maiores, um'ywa, confeccionadas com ponta de pupunha e utilizadas na captura de peixes, a miarakanga, feita de osso de onça para a captura de aves e peixes. Utilizam também espingardas, introduzidas após o contato e manejadas especialmente entre os mais jovens. (ALMEIDA SILVA, 2010).

⁴ O Moquém é feito como um Jirau, em forma que pode ser triangular ou quadrada. São fincados no chão três ou quatro forquilhas, as quais são conectadas com varas para sustentação, depois são colocadas diversas varas por cima formando um Jirau. Embaixo do moquém é acesa uma fogueira, o peixe vai assando e ficando defumado.

A caçada (Figura 15) não é permitida ao gênero feminino, é uma atividade eminentemente masculina e respeitada pelas mulheres sob pena de sofrer punições dos espíritos.

Figura 15: Indígenas Jupaú fazendo moqueado da caça abatida



Fonte: Kanindé, (2013) aldeia Alto Jamari

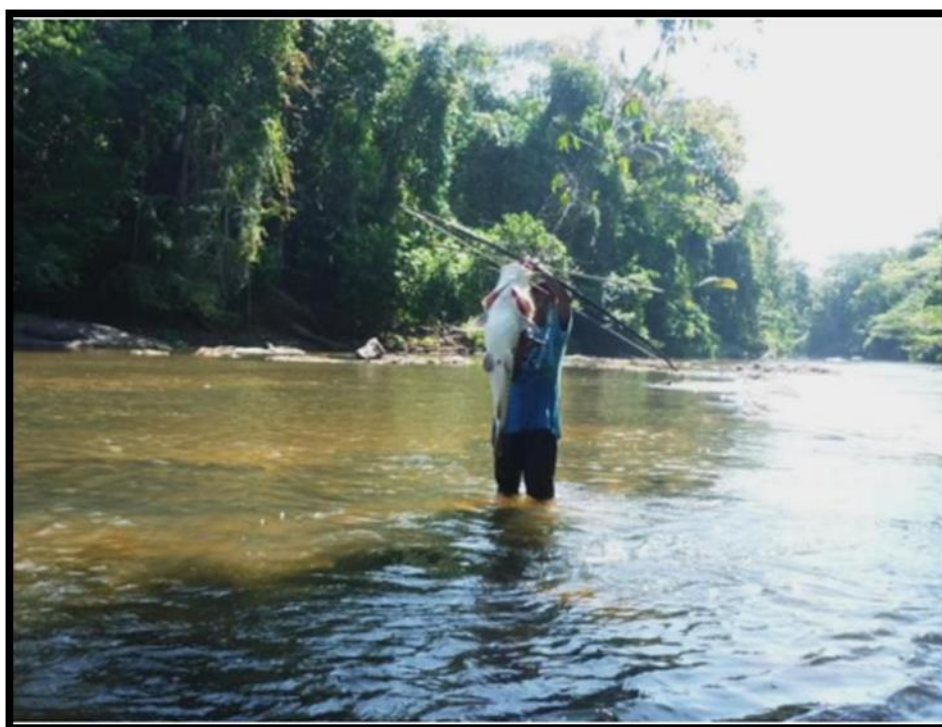
A pescaria é outra atividade integrante do modo de vida dos Kawahib, e permitida também às crianças e mulheres – porque na sua cosmogonia, a mulher é originária do peixe *jandiá* *Leiaurius marmoratus*. Nessa atividade utilizam instrumentos de uso ancestral: arpão, arco e flecha; os introduzidos na cultura como redes, malhadeiras, anzóis e linhadas, geralmente usados no período da vazante ou da seca, em que se torna mais fácil a captura (ALMEIDA SILVA, 2010)

De acordo com a pesquisa realizada por Leao et al (2005) na região há uma grande variedade de peixes, mas como com a caça há algumas restrições alimentares que impede o consumo de algumas espécies. A coleta de frutos complementa a alimentação, sendo realizada durante todo o ano.

Como técnica ancestral de captura de peixes, os Kawahib utilizam-se do etnoconhecimento, como por exemplo, o timbó⁵ de cipó (Timbo Kururu e Timbo Undy) e o de casca de árvore timbaúba ou orelha de macaco *Enterolobium maximum* (Timboywa)” (CARDOZO, 2002, p. 47), que são aplicados em paranás (rios) menores, igarapés, opapohau (águas pequenas ou olhos d’água) e tapiwabwawa (igarapés de muitos furos), em períodos em que as wirya (águas) encontram-se rasas e com pouco volume (ALMEIDA SILVA, 2010).

Os peixes capturados comumente são moqueados na beira do rio ou igarapé. Primeiro abrem a barriga do peixe e tiram as vísceras, depois lavam e colocam sobre o moquém, com escama, normalmente sem sal. Segue (Figura 16) ilustrando a pesca com uso de flecha.

Figura 16: Índio Uru-Eu-Wau-Wau (Jupaú) caçando com flecha



Fonte: (Kanindé, 2013), aldeia Jamari

⁵ A aplicação do timbó retira a concentração de oxigênio, provoca o asfixiamento e facilita a captura das espécies, porém essa técnica possui a inconveniência de eliminar alevinos e espécies menores que não entram diretamente na base alimentar do Coletivo, com isso contribuindo na escassez do pescado.

Já as mulheres, se encarregam do plantio e colheita dos alimentos, além de cuidar das crianças e produzir os utensílios e adornos utilizados pela tribo (Figura 17, 18).

Figura 17: Mulher Uru Eu Wau Wau e filhos



Fonte: (Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental, 2018)

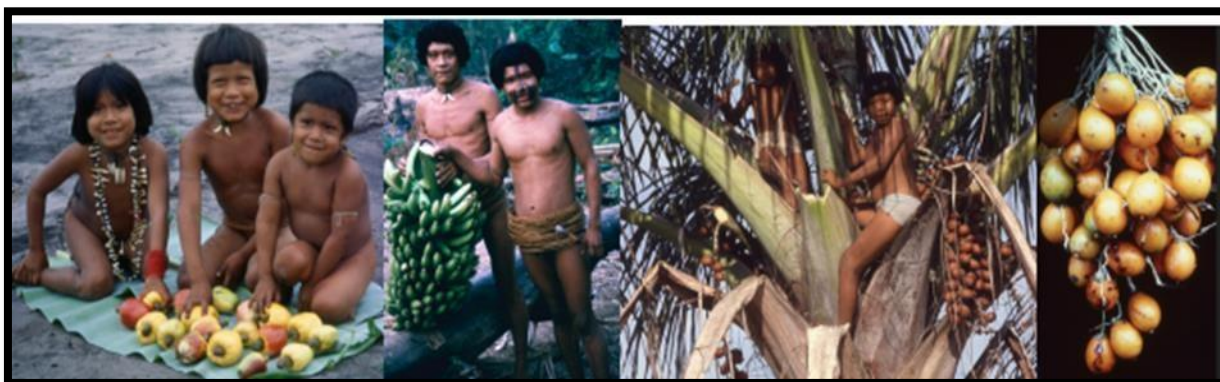
Figura 18: Crianças da Tribo Uru-eu-wau-wau



Fonte: (Prefeitura de Urupá, 2020)

Os indígenas consomem mel e alguns insetos. A coleta de frutas é uma atividade bastante apreciada e estas complementam a alimentação (Figura 19). Tradicionalmente faziam panela de barro e cestos para carregar caças, coletar frutos e mel na floresta .

Figura 19: Coleta de frutas e coquinhos



Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA. Foto: Jesco Puttkamer

A culinária dos Kawahib que os Jupaú preservam, permanece com várias iguarias ancestrais como: avaxia ku'ia -farinha de milho torrada e moída em pilão de madeira; chicha ou camina - bebida feita de milho ou de mandioca; uinema - farinha de mandioca moída em pilão; taporite - outra farinha de mandioca com processo idêntico a uinema; pira ku'ia – farofa de peixe moído no pilão; mbiara ku'ia -farofa de carne de vários animais moqueados e moídos no pilão (KANINDÉ, 2002).

O espaço utilizado para a roça é um local escolhido na floresta para ser desmatado e queimado no sistema de derrubada e queimada. Após o plantio e colheita da roça, esta é abandonada e forma-se uma capoeira, que pode ser reutilizada para a roça alguns anos depois. Plantavam milho, macaxeira, batata doce, cará, algodão entre outros. Toda a família é envolvida nas atividades de subsistência. Durante o ano, as atividades agrícolas vão se intercalando com as extrativistas, a caça, pesca e a vigilância dos limites da Terra Indígena (COSTA, 2021).

Cultivam a macaxeira que pode ser comida assada ou transformada em um mingau não fermentado, e também a mandioca (brava) que é utilizada para fazer farinha. Plantam o algodão que é utilizado na fiação de redes e o urucum que é usado para pintura corporal e como repelente de insetos.

Em síntese, a culinária é um atributo feminino, cujo código mais restritivo ao indivíduo masculino trata-se da utilização da mão-de-pilão de madeira para moer a carne ou a farinha, visto que isso atenta contra os princípios cosmogônico, desagrada os espíritos, e torna-se enfraquecido corporal e espiritualmente e indisposto para exercer suas atividades.

Nesse sentido, Ramos (2009, p. 13) salienta que “a terra é um bem precioso para os povos indígenas, onde encontram os meios para sua subsistência, cultura, espiritualidade, organização social e com esta tem toda uma relação com os recursos naturais que envolvem seu modo de vida”.

A concepção indígena, conforme observa Bastos et al., (2009) ocorre com a relação, cujo vínculo com a floresta supera a objetividade material, em que essa faz parte da sua cosmologia, da sua simbologia e de todos os reflexos que as interações e percepções produzem em sua cultura, sociedade e espaço, deixando claro que estes indígenas estão a cada dia mais confinados a um território “brancamente” demarcado ou em ‘ilhas’⁶, e que apesar de lhes pertencer, não representa a totalidade desses indígenas, e sim de um espaço permitido e produzido por nossa sociedade

Todas as civilizações tiveram ou têm a sua cosmogonia, através da qual interpretam a realidade e se relacionam com ela. São as explicações para as origens do universo, da vida e na natureza como um todo, recheadas de lendas e mitos. Neide (2009) explica que para os povos indígenas a cosmogonia interpreta a realidade e se relaciona com ela. Dá explicação à origem do universo, da vida e na natureza como um todo. Os índios brasileiros, por exemplo, têm uma concepção do universo que privilegia a natureza, sua fonte de sustento. O homem é incluído nela como parte integrante, em condições de igualdade, sem privilégio.

A cosmogonia está mais ligada à espiritualidade e ao imaginário. É comum encontrar ainda o uso da palavra “cosmogênese” ao se referir a povos indígenas, que nada mais é do que um conjunto de teorias que propõe uma explicação para o aparecimento e formação do sistema solar, em outras palavras “estudo do mundo”. É comum encontrar publicações de antropólogos utilizando o termo cosmologia ao se retratar as populações indígenas, como o exemplo do antropólogo Diegues et al

⁶ Para Almeida Silva (2007, p. 80; 2010, p. 82), ilhas são espaços socioculturais cercados por espaços externos com características diferenciadas de produções econômicas e sociais em relação aos povos indígenas, com isso esses povos passam a ter como referência as áreas de entorno.

(2000), que retrata em sua obra “Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil” que na cosmologia indígena, a “natureza” e outros conceitos como “ecossistema”, tal como a ciência ocidental entende, não são domínios autônomos e independentes, mas fazem parte de um conjunto de interrelações (DIEGUES et al , 2000 p. 30).

De maneira sucinta, cosmologia é na verdade a maneira como os indígenas enxergam o mundo com o qual interagem e vivem, de onde saem suas lendas, surgem seus mitos e cultuam os espíritos que os rodeiam em seu mundo imaginário. Para a maioria das espécies vegetais e animais que utilizam como alimento, há uma lenda sobre elas que permanece gravada em seu consciente e que é passada de pai para filho.

3.3 ANTROPOFAGIA: TRADIÇÃO E COSTUMES

A antropofagia busca apreender e avaliar a mudança cultural universal e identificar as razões pelas quais os indígenas não conseguiram ter acesso ao capital cultural da obra artística dita universal. Mais importante que a observação da tirania do colonizador europeu, a antropofagia é uma estratégia que visa apreender o valor universal para os que estão sem ele originariamente. A teoria antropofágica ilumina o mundo pelo reconhecimento pleno das diferenças ao ultrapassar as condições do cotidiano (MOUTINHO, 2008).

A antropofagia afirma o caráter de guerreiro do indígena, leva-o para a terra sem males, agrega a aldeia em torno de um ritual e define o líder de um grupo. É fundamental que seja compreendido, a importância da antropofagia para o universo cultural dos indígenas (MIRANDA, 2013).

Para Moutinho (2008) é através da antropofagia, que o indivíduo acumula o capital e os valores do outro sem desfalcas o seu capital cultural, soma sempre. O outro é a possibilidade de união neste mundo em que mais e mais se perde a fraternidade universal.

Com a mesma linha de raciocínio, Melatti (2010) salienta que embora cada nação indígena possua sua própria cultura com hábitos e costumes próprios, existem

algumas formas de organização, que são comuns a praticamente todos os povos indígenas brasileiros.

- Os índios se alimentam exclusivamente de alimentos retirados da natureza (peixes, carnes de animais, frutos, legumes e tubérculos);
- Costumam tomar banho várias vezes por dia em rios, lagos e riachos; - Os homens saem para caçar em grupos;
- Fazem cerimônias e rituais com muita dança e música. Costumam pintar o corpo nestes eventos;
- Desde pequenas as crianças são treinadas para as atividades que deverão desempenhar na vida adulta;
- Realizam rituais de passagem entre a fase de criança e a adulta;
- Moram em habitações feitas de elementos da natureza (troncos e galhos de árvores, palhas, folhas secas, barro). Essas habitações são conhecidas como ocas.
- Fazem objetos de arte (potes e vasos de cerâmica, máscaras, colares) com materiais da natureza. Esta atividade é desempenhada pelas mulheres das tribos;
- Tratam as doenças com ervas da natureza e costumam realizar rituais de cura, dirigidas por um pajé;
- Têm o costume de dividir e compartilhar quase tudo que possuem, principalmente os alimentos;
- Possuem uma religião baseada na existência de forças e espíritos da natureza;
- Retiram da natureza apenas os recursos (frutos, peixes, plantas, castanhas e madeira, por exemplo) necessários para o uso e sobrevivência.

Os Uru-Eu-Wau-Wau costumam cantar à noite para espantar os inimigos com seus gritos ou lembrar os entes queridos mortos. Também dançam em suas diversas festas, como a do milho e a da Yreruá. Nesta, os homens tocam flauta de taboca, carregando suas flechas. As mulheres dançam agarradas em seus braços (RAMOS, 2023).

As flautas são produzidas com o colmo do bambu seco – em que se presentifica os seres e não-seres - e exige muita habilidade e paciência, sendo preparada com um instrumento cortante, e quando a taboca ou o colmo não apresenta o som e a musicalidade ideal, é descartada e providenciada outra, porque é um desígnio dos espíritos. No bocal da flauta é inserido um pedaço fino de taquara propiciando a definição entre sons agudos e graves (ALMEIDA SILVA, 2010).

Conforme a pesquisa realizada por Almeida Silva (2010) mostra o Paiajub Ga e Tari Tabijara Ga Amondawa em início de preparação para a celebração do Yreruá. As flechas coloridas são “marcadores territoriais”, assim como as pinturas corporais e os cintos de cipó e as penas das aves que propiciam a “fabricação de corpos” e no “Orevaki Are” dos “marcadores territoriais” (Figura 20).

Figura 20: Preparação para o Yreruá



Fonte: (Almeida Silva, 2009)

O Yreruá dos Kawahib é um ritual que lembra as manifestações do kwaryp dos Kamaiúra da região do Xingu. Essa manifestação representativa de simbolismo e que

se reflete como marcador territorial, para os Kawahib da TIUEWW, recebe o nome de Yreruá e é igualmente realizada a partir dos sons distintos emitidos por dois tipos de flautas de bambu ou taquara, sendo que a maior Yreruá e a menor como é nhumbiá (GALVÃO, 1979)

A celebração do ritual Yrerua tem dois momentos distintos. O primeiro refere-se à apresentação do ritual, que envolve a dança, o canto e a música, mas apenas com a participação dos mais velhos. Entende-se que “a participação de um indivíduo em sua cultura é sempre limitada (...). Existem limitações que são objetivamente determinadas pela idade” (LARAIA, 2009).

Assim, “entre outras funções podemos incluir as que dependem do acúmulo de uma experiência obtida através de muitos anos de preparação (...) estas são interditas às crianças e aos jovens e reservadas às pessoas maduras, como certos cargos políticos” (LARAIA, 2009). É o que acontece no ritual Yrerua, pois um dos caciques da metade Kanindewa exerce o papel de chefe da cerimônia e toca a flauta maior amarrada com corda em um poste de madeira no centro do espaço de manifestação e longe do chão.

O cacique (Figura 21) conduz o ritmo e as marcações efetuadas com os pés e os demais seguem a sua regência, dançando e tocando flautas menores, então as mulheres tomam parte do rito segurando um dos braços dos homens e a dança se desenvolve em círculo por alguns poucos minutos. Quando se encerra o primeiro ato, geralmente o mestre de cerimônia entoia um canto específico de sua autoria, dança e toca a flauta, para espantar os espíritos ruins e transcendentalmente incorporado evoca seus antepassados. Nesse aspecto, cada indivíduo de cada metade possui um canto especial que representa sua história e a dos antepassados, a espiritualidade e afirmação de suas experiências socioespaciais (ALMEIDA SILVA, 2010).

Figura 21: Cacique Amondawa entoando canto tradicional



Fonte: (Anastassiou, 2013)

O cacique conduz o ritmo e as marcações efetuadas com os pés e os demais seguem a sua regência, dançando e tocando flautas menores, então as mulheres tomam parte do rito segurando um dos braços dos homens e a dança se desenvolve em círculo por alguns poucos minutos. Quando se encerra o primeiro ato, geralmente o mestre de cerimônia entoia um canto específico de sua autoria, dança e toca a flauta, para espantar os espíritos ruins e transcendentalmente incorporado evoca seus antepassados. Nesse aspecto, cada indivíduo de cada metade possui um canto especial que representa sua história e a dos antepassados, a espiritualidade e afirmação de suas experiências socioespaciais (ALMEIDA SILVA, 2010).

De acordo com Anastassiou (2013) num segundo momento da representação simbólica, para prosseguir com as tradições culturo-cosmogônica do coletivo, os mais jovens participam e repete-se o ritual. Geralmente, o Yreruá é realizado uma vez ao ano, porém dependendo do contexto é repetido tanto quanto necessário e associa-se

a outros ritos e rituais como os de passagem, assim no seu conjunto são realizados simultaneamente.

Os indivíduos Amondawa iniciam a celebração da vida, cantam e evocam a proteção dos espíritos protetores da cosmogonia – à esquerda, a nova maloca construída como dádiva dos espíritos, em que os seres e não-seres se completam na “fabricação dos corpos” com a de preparação e celebração do Yreruá(Figura 22).

Figura 22: Celebração do Yreruá



Fonte: (Almeida Silva, 2010)

As flechas coloridas são “marcadores territoriais”, assim como as pinturas corporais e os cintos de cipó e as penas das aves que propiciam a “fabricação de corpos” e revelam as metades exogâmicas – são também reveladoras da identidade cosmogônica.

A dança e a música do ritual Yrerua são extremamente significativas, pois se referem à linguagem de todos os atos do ritual, quer seja nos momentos de consagração, proteção, ou celebração. Além disso, elas fazem parte do cotidiano dos indígenas: nas caçadas, nas pescarias, nas derrubadas dentre outros exemplos. Cada evento, portanto, requer uma dança e uma música diferenciada.

O processo de produção das flautas, assim como o das flechas e dos arcos, encontra-se relacionados a uma preparação precedente que envolve uma ritualística

de caráter espiritual, desde a escolha dos seres cosmogônicos (bambu) em espaços sagrados e especiais em que se encontram esses seres provedores, mesmo que se localizem por todo o território, igualmente no que se refere à temporalidade específica de coleta (Figura 23) (NIMUENDAJÚ, 1978).

Figura 23: Festa do Yreruá



Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA. Foto: Jesco Puttkamer

Assim, trata-se de uma manifestação cultural e cosmogônica em que os Amondawa estabelecem o contato direto com espíritos divinos e, também, com seus ancestrais e evocam a proteção às aldeias, ao grupo e à floresta. Além disso, rememoram e agradecem os grandes feitos de seus antepassados.

Outro costume dos Uru-eu-Wau-Wau é a celebração da primeira menstruação da menina moça para isso é realizada uma festa. A menina fica presa na maloca durante um mês e meio no período de colheita da castanha. Ela fica sem tomar banho e um óleo é esfregado em todo o seu corpo. Ela sai da rede e é banhada pela tia, que tira todo o óleo do corpo (Figura 24) (COSTA, 2021).

Figura 24: Rito de passagem para a fase adulta



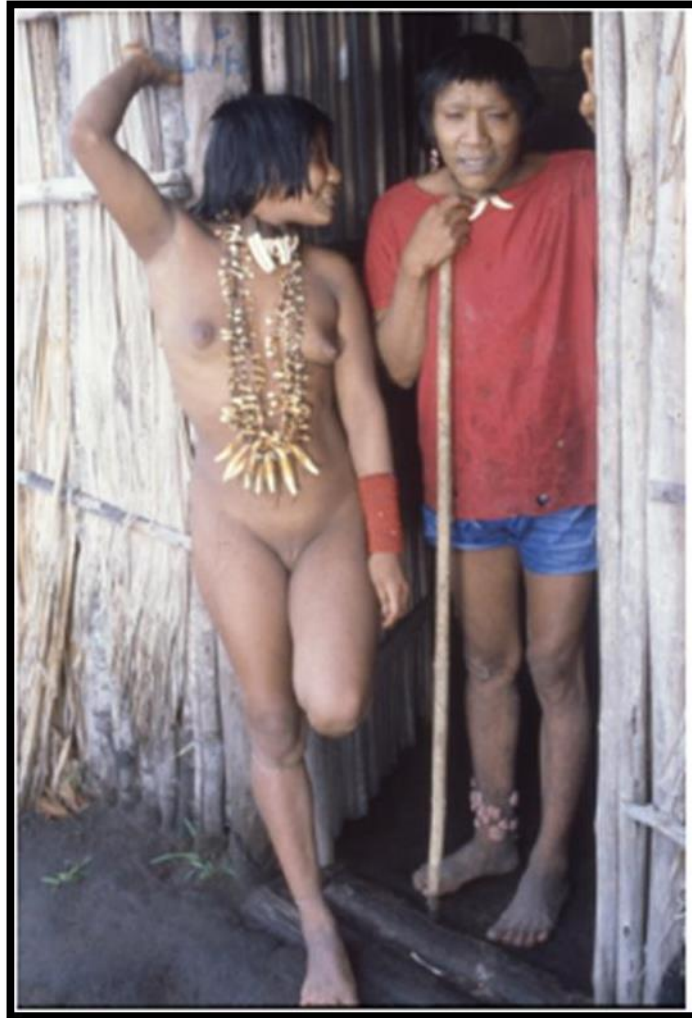
Fonte: (Almeida Silva, 2007)

A menina após a primeira menstruação, que ocorre aproximadamente entre os onze ou doze anos, relata a sua mãe do acontecido, com isso obrigatoriamente passa por um processo de reclusão e permanece praticamente por um mês fora do contato dos demais membros do coletivo, com exceção de seus pais (ALMEIDA SILVA, 2007).

Durante a reclusão são transmitidos inúmeros ensinamentos, conselhos e as futuras responsabilidades - como fabricação dos corpos - que deverá exercer perante o coletivo e possivelmente com a nova família, que será formada com o seu casamento. Essa condição é descrita por Viveiros de Castro (2002, p. 287) como “o corpo feminino é associado à criatividade e à mortalidade dos humanos sociais, indissociáveis como processos transformadores, ao passo que o corpo masculino é associado à imortalidade dos ancestrais mágicos”.

A menina recebe vários presentes para se enfeitar (colar de dente de onça, pulseiras e colar de dente de capivara). O marido recebe como presentes cocares, flechas e colares de dente de gato selvagem e lontra. Os presentes não podem ser repassados a outros (Figura 25).

Figura 25: Jovens recém-casados exibindo seus adornos recebidos de presentes



Fonte: Acervo PUC Goiás/IGPA. Foto: Jesco Puttkamer

O rito de passagem da menina-moça para a fase adulta encontra-se inserido em várias culturas indígenas, senão na maioria, e que se constitui como elemento importante para o fortalecimento das relações interpessoais, intrapessoais e coletivas e se difere muito da sociedade envolvente – pois essa possui outras semantizações e representações que ocorrem por volta dos quinze anos.

No contexto das tradições e costumes indígenas, Carvalho (2023) salienta que muitos dos hábitos, costumes, alimentação e crenças da sociedade brasileira são herança direta dos povos indígenas, como, por exemplo: o hábito de andar descalço,

o costume de dormir em rede, o hábito da pesca e caça, alimentação à base de mandioca, farinha, polvilho, beiju, além das crenças na eficácia das plantas.

Além da influência indígena na culinária brasileira, herdamos também a crença nas práticas populares de cura derivadas das plantas. Por isso sempre se recorre ao pó de guaraná, ao boldo, ao óleo de copaíba, à catuaba, à semente de sucupira, entre outros, para curar alguma enfermidade (ESTEVÃO; SANTOS, 2020).

A influência cultural indígena na sociedade brasileira não para por aí: a língua portuguesa brasileira também teve influência das línguas indígenas. Várias palavras de origem indígena se encontram em nosso vocabulário cotidiano, como palavras ligadas à flora e à fauna (como abacaxi, caju, mandioca, tatu) e palavras que são utilizadas como nomes próprios. Os povos indígenas deixaram para a sociedade brasileira uma diversidade cultural que foi importante para a formação da população brasileira (HALL, 2006).

Uma das grandes mudanças culturais indígenas foram causadas pelo avanço tecnológico nas aldeias que possibilitou algumas mudanças de hábitos, na vida dos indígenas. Eletrônicos antes considerados novidades para os índios, atualmente são itens comuns no dia a dia da tribo. Satélites, drones e até inteligência artificial (IA). Esses são alguns exemplos de ferramentas inovadoras que povos indígenas usam para proteger seus territórios e preservar suas culturas, contornando o isolamento e se defendendo invasões de garimpeiros. O uso da internet e das redes sociais pelos indígenas será abordado no próximo capítulo.

4. A COMUNIDADE URU-EU-WAU-WAU NO CONTEXTO DAS REDES SOCIAIS

O quarto capítulo mostrou como os indígenas Uru-Eu-Wau-Wau estão inseridos nas redes sociais. O uso das tecnologias digitais pelos índios no Brasil ocorre dentro de um contexto de tensão entre a tradição e a inovação, trazendo consequências sociopolíticas e culturais, especialmente no campo da identidade e da memória. Porém, a internet tem um papel importante na transmissão dessas ideias e na demonstração de que os grupos indígenas são donos de conhecimentos absolutamente pertinentes para o mundo não indígena.

4.1 A INTERNET E A ERA DIGITAL

A presença dos povos indígenas na Amazônia brasileira é muito anterior à invasão dos portugueses colonizadores ao Brasil (ALMEIDA, 2010), contudo, a dizimação histórica dessas comunidades, a miscigenação e a ausência de políticas públicas estruturadas que garantam os direitos diferenciais dos indígenas têm suscitado o apagamento contínuo da identidade indígena.

Há, ainda, uma imagem dos indígenas alicerçada na colonialidade (QUIJANO, 2007; MALDONADO-TORRES, 2007), que enxerga essas populações como estáticas e fora da sociedade para continuar a preservar as características culturais e o modo de vida tradicional para serem consideradas indígenas.

A partir deste modelo de compreensão do mundo, qualquer manifestação social, política, econômica e cultural diferente dos padrões modernos europeus é inferiorizada. Quijano (2009, p. 73) define o termo colonialidade:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal.

Mesmo assim, sob a ordem da dominação e dos tensionamentos políticos desproporcional entre as forças sociais, a rede pode ser utilizada como elemento reverso, como resposta, como réplica a definir os traços que integram determinado

grupo. A internet em pontos cada vez mais remotos do Brasil oportuniza aos indígenas tornarem-se protagonistas e sujeitos ativos de suas histórias por meio das redes sociais (GUIMARÃES, 2011). Já é notória a força que as redes sociais têm para obter resultados mais amplos em diferentes pautas sociais que estão à margem dos interesses políticos e do status quo por meio do ativismo digital (DESLANDES, 2018).

Não é fato novo que vivemos em uma sociedade cada vez mais imersa no mundo digital e nas tecnologias mediadas pela internet. Lindgren (2017) classifica a sociedade atual como sociedade digital. “Vivemos em uma sociedade digital no sentido de que estamos em uma era em que nossas vidas, nossos relacionamentos, nossa cultura e nossa sociabilidade são digitalizados e afetados por processos digitais.” (LINDGREN, 2017, p. 16).

Os atributos “digitalidade” e “virtualidade”, quando associados aos conceitos de memória social e patrimônio, inauguram uma reformulação conceitual dos mesmos, o que implica outros modos de conceber a transmissão e preservação do conhecimento. Desta forma, os diversos sujeitos indígenas utilizam o espaço público da *web*, sugerindo tanto a construção do ciberespaço enquanto ágora pública de confluência cultural, quanto a reafirmação de suas raízes patrimoniais possibilitada pela rede digital (FREIRE; LEITE, 2023).

Castells (2002) afirma que o surgimento da internet, nas últimas décadas do século XX, aconteceu a partir de uma fusão improvável entre interesses militares, cooperação científica e cultura libertária. Segundo ele, embora a internet tenha sido criada para ser um mecanismo militar de comando e controle, ela foi cooptada desde o início por acadêmicos e entusiastas com ideias de compartilhamento e socialização. O desenvolvimento da web 2.0 amplificou os potenciais interativos e colaborativos da internet em relação à web 1.0, tais como blogs, sites de redes sociais, wikis, marcação (tags) e compartilhamento. Com a sua popularização, a diferença entre elas passou a ser o fato de que na web 2.0 qualquer participante pode ser um criador de conteúdo. Dessa forma, populariza-se a ideia de que as pessoas podem fazer coisas sozinhas e melhorá-las juntas (LINDGREN, 2017).

Castells corrobora com Lindgren sobre o que ele chama de públicos em rede, que classifica como “espaços onde as pessoas que usam plataformas sociais digitais expressam, realizam, gerenciam ou criam identidades [...]. É um sistema baseado no

individualismo porque cada indivíduo está no centro de sua própria rede” (LINDGREN, 2017, p. 53).

As redes sociais digitais são conformadas por uma base tecnológica que permite a coleta de toda sorte de informação dos seus usuários, identificando perfis potenciais de consumo (KEEN, 2012). E as relações sociais digitais imprimem uma nova dimensão ao debate das redes sociais contemporâneas, seja por permitir a suspensão de fronteiras geográficas, pela virtualidade que materializa realidades não presenciais, pela ampla e célere disseminação de toda sorte de informações e ideologias, seja pela possibilidade de agremiação (que pode ser efêmera ou duradoura) em torno de vivências e/ou ideias comuns (CASTELLS, 2003; LÉVY, 2010).

O patrimônio em rede preservado com o auxílio das tecnologias da informação e comunicação digitais, implica sujeitos ativos e empenhados em sua preservação, eles mesmos autoimplicados neste processo, pois, enquanto reconstróem seu patrimônio, também reconstróem seus modos de subjetivação, efetuando uma escrita de si inseparável de uma escrita do mundo (FREIRE; LEITE, 2023). Entendemos que a internet indígena traz a originalidade das ideias novas que são capazes de mobilizar o nosso pensamento, fazendo-o habitar zonas fronteiriças potencialmente criativas.

Deve-se à tecnologia informática a capacidade de incorporação de regimes não textuais em regimes textuais, articulando sistemas gráficos, imagéticos e sonoros, numa intersemiotividade não hierarquizada. (...) Podemos dizer, de uma forma global, que o aparecimento de um novo media, neste caso o hipertexto, submetido a uma lógica da hibridação, introduz fatores estéticos, semióticos e epistemológicos no campo cultural (BABA, 2005, p. 7).

Desta forma, entendemos que a Internet possibilita uma formação cultural específica, que não é fundamentalmente pertencente à Cultura Letrada, geralmente privilegiada nas políticas públicas, com parâmetros etnocêntricos e colonizadores. A Internet apresenta-se como uma formação cultural híbrida, calçada no desenvolvimento de um *know-how*, de um saber fazer, que une aspectos da oralidade e da escrita.

Os índios atualmente contam com computadores, câmeras, a internet e outras tecnologias para recuperar e divulgar suas tradições. A crescente presença indígena na *web* permite o reconhecimento de saberes e práticas tradicionais no contexto do mundo globalizado contemporâneo. A necessidade de reconstrução da memória e

recuperação do patrimônio implica o uso dos instrumentos da cultura letrada e da cibercultura, não como algo que anularia suas tradições, mas sim como uma ferramenta técnica, como quer Ailton Krenak:

Para mim e para o meu povo, ler e escrever é uma técnica, da mesma maneira que alguém pode aprender a dirigir um carro ou a operar uma máquina. Então, a gente opera essas coisas, mas nós damos a elas a exata dimensão que têm. Escrever e ler para mim não é uma virtude maior do que andar, nadar, subir em árvores, correr, caçar, fazer um balaio, um arco, uma flecha ou uma canoa. Quando aceitei aprender a ler e escrever, encarei a alfabetização como quem compra um peixe que tem espinha. Tirei as espinhas e escolhi o que eu queria (Ailton Krenak, 2007, p. 15).

Desta forma, os diversos sujeitos indígenas utilizam o espaço público da web implicando-se tanto na construção do viberespaço, enquanto *ágora*⁷ pública de confluência cultural, quanto na recuperação de suas raízes patrimoniais possibilitada pela Refede Digital.

Conforme Bueno (2013) a internet possibilita aos indígenas divulgar suas culturas e potencialidades de forma mais independente e autônoma, se fazendo conhecer e dialogando diretamente com a população nacional. Pela internet eles alcançam milhares de pessoas para compartilhar a rotina e falar sobre assuntos importantes. As redes de conexão chegam principalmente por causa das escolas indígenas e, na maioria das vezes, a conexão é disponibilizada para o restante da aldeia. Nas aldeias que ainda não têm rede de internet, os smartphones garantem a conexão, e estes usam para ativismo, para disseminar sua luta, sua cultura, sua história e trajetória.

4.2 O USO DA INTERNET E DAS REDES SOCIAIS PELOS INDÍGENAS URU-EU-WAU-WAU

Conforme Vicente (2021) a cultura dos povos indígenas Uru-Eu-Wau-Wau foi retratada na abertura de uma exposição de peças em cerâmica, durante uma live promovida pela Fundação Cultural do Estado de Rondônia (FUNCER) em parceria

⁷ Na pólis do antigo mundo grego, a *ágora* exercia a função de lugar privilegiado de encontro, de troca de ideias, de exercício da cidadania, de debate político e de confrontos. Era o espaço público por excelência.

com o Serviço Social do Comércio (SESC) em Porto Velho/RO. O autor ainda destaca que o trabalho é fundamental, não apenas para enfeitar o patrimônio público, mas propagar, de maneira representativa, a expressão autêntica de uma de nossas etnias.

Sendo produzida em tamanho padrão, especificamente em 10cmX8cm cada, as mini esculturas são compostas por uma matéria-prima argilosa muito comum na construção civil e produções em cerâmica, denominado terracota. Segundo a ceramista, o insumo de argila extraído da própria região amazônica traz consigo a representatividade das expressões indígenas locais. Outro detalhe apontado, refere-se ao formato das peças que correspondem à letra “X”, cuja semelhança remete a um pássaro de asas abertas. O símbolo está presente nas pinturas corporais tradicionalmente utilizadas pelo povo Uru-Eu-Wau-Wau do Estado de Rondônia.

A identidade da ave também está relacionada aos chamados “rios voadores”, pelo fato de possuir 12 bacias hidrográficas em nascentes do território étnico onde o fenômeno da natureza ocorre quando há evaporação das águas dos rios, resultando nas chuvas que cobrem várias regiões do nosso país. Todo o processo constitutivo da obra artística é baseado na linguagem e na produção da arte visual contemporânea, priorizando o uso da cerâmica (Figura 26).

Figura 26: Arte indígena feita com terracota está instalada na sacada do Museu da Memória Rondoniense



Fonte: (Vicente, 2021)

Nicodème de Renesse, pesquisador da Redes Ameríndias e membro do Centro de Estudos Ameríndios, ambos da Universidade de São Paulo (USP) explica que a internet acabou se tornando uma ferramenta de comunicação fundamental para

aqueles que antes não tinham voz (BUENO, 2013). O indígena Ari Uru-Eu-Wau-Wau, professor e conhecido por trabalhar dentro da terra indígena onde vive o seu povo também é parte importante na construção do documentário “O Território” que mostra a luta de indígenas Uru-Eu-Wau-Wau pela defesa de suas terras. Foi feita uma pintura para homenageá-lo, sendo publicado por vários meios de comunicação do país (CRUZ, 2023), conforme mostra a Figura 27.

Figura 27: Pintura de 600m² no centro de São Paulo em homenagem a Ari Uru-Eu-Wau-Wau



Fonte: (CRUZ, 2023. Foto: André D'Elia)

Diante disso, nota-se que a comunicação e publicidade são importantes ferramentas de luta para povos originários brasileiros manifestarem suas diversidades de culturas e lutas pelo direito de existir (Figura 28). Nas redes sociais, diferentes povos indígenas conseguem chamar a atenção de instituições nacionais e internacionais para diversas questões urgentes (GUAJAJARA, 2022).

Figura 28: Panfleto com o posicionamento dos indígenas sobre o marco temporal



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CwMButEtjka/>

Organizações e influenciadores usam espaço virtual para mostrar que o respeito e equilíbrio, a relação entre os índios e a natureza é pautada por dois elementos básicos para o dia a dia de qualquer ser humano. O relacionamento que também envolve o afeto faz com que os índios vivam uma relação mais próxima e sagrada, como se a terra fosse a grande mãe, muitas imagens da natureza são publicadas em suas redes sociais, como mostra a Figura 29, provenientes de imagens postados no Instagram.

Figura 29: Belezas naturais da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CoF0y0dPJes/>

São jovens que dividem com seus pais e avós a missão de defender essas reservas, fazendo uso das ferramentas digitais para denunciar invasões e promover a mobilização entre os povos em prol de campanhas virtuais ou manifestações presenciais. O Movimento da Juventude Indígena de Rondônia, tendo a participação da coordenadora da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB falando na plenária da Juventude se apresenta em post do Instagram na Figura 30.

Figura 30: Hangar Centro de Convenções & Feiras da Amazônia



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CvIHJRaPK4n/>

O grupo que tem se apropriado cada vez mais das redes sociais para promover o ativismo indígena é o dos jovens que desde pequeno veem os mais velhos lutarem por uma causa que é de todos, não é só de um povo, e nem de uma pessoa específica (FUNDAÇÃO TELEFÔNICA VIVO, 2021). Os Uru-Eu-Wau-Wau utilizam-se de redes sociais como o Instagram para se comunicar e mostrar seus feitos e direitos ao mundo, como mostra a Figura 31 e 32. Na primeira há um registro no espaço urbano de Nova York, na segunda há um post relativo a uma sessão de fotos.

Figura 31: W New York - Times Square



Fonte: <https://www.instagram.com/p/Chqq72mtFIX/>

Figura 32: Sessão de fotos Europa/ Dinamarca/ Copenhagen



Fonte: Instagram <https://www.instagram.com/p/CqJdi5ryMG/>

Muitos povos indígenas têm usado a rede para atingir um público grande, dentro e fora do país. Os recursos online são usados para romper o isolamento em que muitas comunidades vivem, e também para vencer a barreira da falta de espaço

que esses povos têm nas mídias tradicionais (BUENO, 2013). Há uma grande mobilização das manifestações feitas pelos indígenas, conforme mostra a Figura 33.

Figura 33: Folheto da Mobilização Regional contra o PL 490



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CsztzpyrBww/>

O território, filme que conta a luta de um povo na defesa do território, produzido e protagonizado por indígenas, ressaltando o protagonismo do povo Uru-eu-wau-wau. "O Território", filme de Alex Pritz (@alex_pritz), faz uma imersão na luta incansável do povo indígena Uru-eu-wau-wau contra o desmatamento invasor trazido por fazendeiros no território em Rondônia. Além de inúmeras indicações em eventos cinematográficos mundiais, o filme recebeu dois prêmios na edição deste ano do Festival de Sundance: Prêmio Especial do Júri de Obra Documental e Prêmio do Público de Documentário do Cinema Mundial. Na produção estão indígenas do povo Uru-eu-wau-wau (BUENO, 2013).

Figura 34: Folder do filme O Território



Fonte:

https://www.instagram.com/p/Cum5txwr adR/?img_index=2

Fonte:

https://www.instagram.com/p/Cum5txwr adR/?img_index=3

As redes sociais também são importantes, pois nelas os índios se fazem muito presentes e conseguem estender suas relações. Como ativistas indígenas usam as redes sociais para combater preconceitos, compartilhar tradições e valorizar a ancestralidade (BUENO, 2023) (Figura 35).

Figura 35: Caciques da tribo Uru-Eu-Wau-Wau



Fonte: Instagram https://www.instagram.com/p/CzpGmz8vwV_/

O Acampamento Terra Livre (ATL), a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, acontece desde 2004, por regra todo mês abril e em Brasília – DF, e excepcionalmente em outro mês e outra unidade da Federação, a depender da análise conjuntura nacional e da situação dos direitos indígenas e das deliberações dos dirigentes e das organizações de base do movimento indígena. E os jupúá tiveram participação do ATL em 2023 (Figura 36).

Figura 36: Jupúá no ATL em Brasília-2023



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CrmWSFQgbsU/>

Para Ferreira Neto (2012) os impactos ambientais, causados pelos desmatamentos e queimadas do cerrado e floresta nacional, fazem parte do cenário político ambiental passível de regulação e reafirmação dos direitos fundamentais, em função da conservação, preservação e proteção à vida.

O coordenador-geral da Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé, Israel Valle, fala dos trabalhos “antes dos drones” e “depois dos drones”. A Kanindé está baseada em Porto Velho, é uma das maiores e mais importantes organizações indigenistas do Brasil e uma das parceiras do WWF-Brasil nesta iniciativa. “Antes, nós usávamos informações via satélite, que sempre vinham com algum atraso. Quando chegávamos na área, ela já estava queimada. A gente trabalhava com o que aconteceu. Com os drones, você consegue identificar o desmatamento e uma queimada, por exemplo, e fazer uma denúncia imediatamente (WWF-BRASIL, 2020).

Desde que se popularizaram, os drones vêm sendo usados para as mais diversas finalidades, de armas de guerra a auxiliares na arqueologia, de protagonistas de espetáculos de circo a entregadores de pão. Agora, os veículos aéreos não tripulados chegaram aos confins das florestas da América do Sul e Ásia, mais precisamente às mãos de indígenas que os têm empregado como ferramenta de preservação ambiental e monitoramento de suas terras (MOUTINHO, 2024).

O uso de drones por parte de povos indígenas começou cerca de três anos atrás, quando as aeronaves por controle remoto se tornaram mais acessíveis, disse Jessica Webb, encarregada de engajamento global da Global Forest Watch, um serviço de monitoramento pela internet do World Resources Institute (MUNDOGEO-2023).

A ONG WWF-Brasil International e grupos que defendem os direitos indígenas treinaram algumas tribos da floresta amazônica para usar drones como mais uma ferramenta para ajudar a proteger um dos biomas mais importantes do mundo, que está sob constante ameaça. Em dezembro de 2019, o WWF-Brasil promoveu um treinamento de pilotagem de drones para 40 pessoas. Dois Uru-Eu-Wau-Wau e o representante da Kanindé participaram dessa capacitação(WWF-BRASIL, 2020).

No primeiro semestre de 2020, a Kanindé deu início à replicação desses conhecimentos, promovendo outro treinamento para 15 indígenas (Figura 37). Israel lembrou também que os indígenas têm feito imagens de seu dia a dia: no plantio de café e na preparação da roça, por exemplo - compondo um registro etnográfico importantíssimo para os indigenistas brasileiros (WWF-BRASIL, 2020).

Figura 37: Índio da tribo Uru-Eu-Wau-Wau opera drone na sua aldeia, em Rondônia



Fonte: (REDAÇÃO BOAS NOVAS, 2020)

Um mês depois já mostrava seu primeiro resultado: usando drones, índios da tribo Uru Eu Wau Wau, de Rondônia, descobriram uma área de cerca de 200 hectares sendo desmatada em sua reserva e acionaram as autoridades. Como os índios conhecem bem a floresta, a ideia é que, com os drones, eles possam ajudar identificar, registrar evidências de desmatamento, incêndios e relatar às autoridades atividades madeireiras suspeitas ou ilegais, bem como a presença de grileiros. Para colocar a ideia em prática, o WWF-Brasil se uniu à Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé, uma organização da sociedade civil composta por biólogos, silvicultores, cartógrafos, antropólogos, especialistas em saúde e tecnologia da informação e jornalistas. Especialistas das duas entidades ensinaram, então, cinco tribos a operar os drones e entre essas estavam a Tribo Uru-Eu-Wau-Wau (Figura 38).

Figura 38: Analista da WWF mostra a índio como operar drone



Fonte: (REDAÇÃO BOAS NOVAS, 2020)

De acordo com Vale, da Kanindé, que esteve no treinamento no Pará, a presença de Awapy como instrutor foi fundamental para que o conhecimento fosse repassado de forma mais eficaz para os participantes – a maior parte composta por indígenas Munduruku, mas também de outros povos, como Xikrin e Tembé. Ele frisa que Awapy não fala a língua dos Munduruku e se comunicou em português, mas isso não atrapalhou o aprendizado. "Não teríamos tido um resultado tão bom se o instrutor não fosse indígena. Quando os indígenas do Tapajós ouviam do Awapy as instruções sobre pilotagem, ou a descrição de como é feito o trabalho na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, se identificavam. Ao verem um parente dominando aquela tecnologia, eles imediatamente imaginavam que também poderiam e se apropriavam do conhecimento com muita naturalidade (WWF-BRASIL, 2023).

O uso de novas tecnologias para a conservação da natureza é tão promissor que, em dezembro de 2019, na primeira ronda que os Uru-Eu-Wau-Wau fizeram em seu território após aprenderem a pilotar drones em um curso oferecido WWF-Brasil, foi descoberta uma área desmatada de 1,4 hectares. Cinco dias depois, em outra

vigilância, eles flagraram e fotografaram um helicóptero jogando sementes de grama no mesmo local - indicando que os invasores pretendiam fazer um pasto. As imagens foram fundamentais para que os indígenas denunciassem esse crime às autoridades. Awapy Uru-Eu-Wau-Wau, que participou do curso de drones e coordena a equipe de vigilância de seu povo, acredita que o equipamento vai fortalecer o trabalho de proteção realizado pelos indígenas (WWF-BRASIL, 2020).

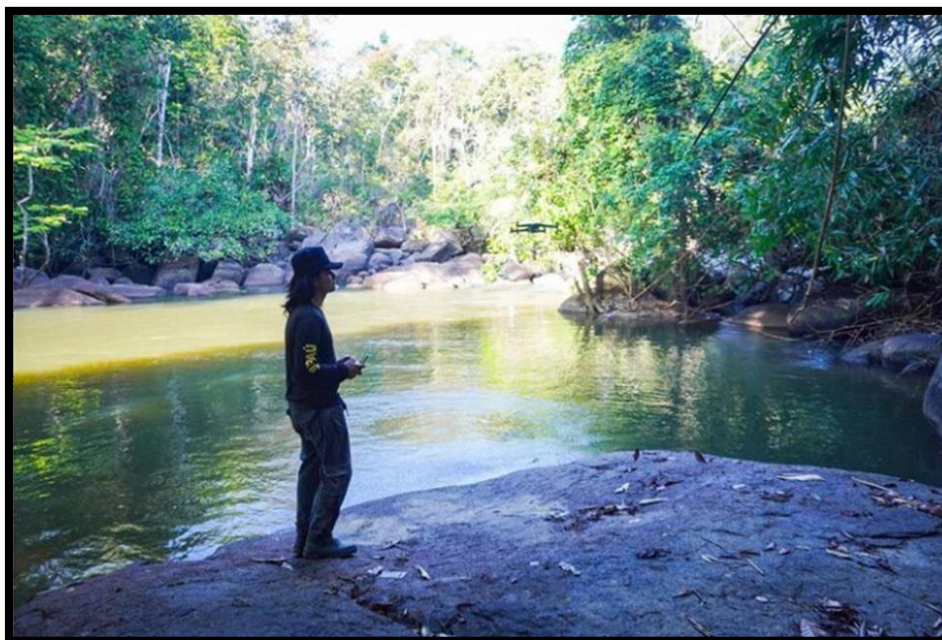
Os drones facilitam bastante o monitoramento. Ao invés de gastar um dia inteiro andando pela mata, gasta-se metade desse tempo e cobre uma área muito maior. Se ganha uma perspectiva mais ampla e outro tipo de visão do território. O drone melhora a qualidade do dado e a coleta de informações (MUNDOGEO-2023).

O uso dos drones permite que as associações de base da Amazônia realizem seus trabalhos de monitoramento e proteção territorial de forma mais segura e qualificada. Esse tipo de ferramenta permite obter elementos e evidências concretas, que ajudam a subsidiar denúncias que serão encaminhadas aos órgãos públicos competentes que lidam com fiscalização ambiental (DANTAS, 2020).

O uso de novas tecnologias para a conservação da natureza é uma tendência irreversível, presente no mundo inteiro. Armadilhas fotográficas, *big data*, sensores de ruído, fotos de satélites e tagueamento de animais ameaçados têm facilitado o trabalho de diversos defensores da natureza, que se valem desses recursos para proteger e gerar informações sobre animais, plantas, populações e territórios (WWF-BRASIL, 2020).

Eles aprenderam a filmar e a postar vídeos nas redes sociais e a usar as ferramentas de geolocalização na internet para fiscalizar o território. Agora, eles utilizam todo esse arsenal tecnológico para denunciar desmatamento, invasões e outros crimes ambientais (Figura 39).

Figura 39: Monitoramento do território dos Uru-Eu-Wau-Wau com uso de drones



Fonte Instagram

Antes acreditava-se no mito da abundância hídrica e na possibilidade de seu uso ilimitado. Para agora sobre a sociedade o fantasma da falta deste bem no futuro, condição que leva à preocupação local e mundial por soluções efetivas e sustentáveis, tendo em vista que em face de sua essencialidade, é capaz de causar grandes conflitos e desequilíbrios sociais e ambientais.

E baseado em Dowbor e Tagnin (2015, p. 27), "a água é vital e está se tornando um elemento chave da questão ambiental, a sua ausência, ou contaminação, leva à redução dos espaços de vida e ocasiona, além de imensos custos humanos, uma perda de produtividade social". Por definição, a água potável é aquela que não apresenta elementos nocivos à saúde humana e que possa ser utilizada para beber (POSTEL, 2007).

Ribeiro (2022) explica que muitos são os problemas ambientais enfrentados hoje no mundo; como poluição atmosférica, poluição das águas, queimadas e desmatamentos são cada vez mais frequentes e afetam a qualidade de vida do homem e também de outras espécies. No Brasil, não é diferente. Enfrenta-se todos os dias graves ameaças aos ecossistemas e entre os principais estão as queimadas, o desmatamento e o assoreamento de rios.

A água também desempenha um papel fundamental na cultura e na espiritualidade das populações indígenas. Para muitos grupos indígenas, os rios e lagos são considerados sagrados, e suas crenças espirituais estão profundamente ligadas a esses corpos d'água. O rio Jaci que corta o estado de Rondônia e deságua no Rio Madeira é uma das belezas e riquezas que tem na terra indígena Uru Eu Wau Wau (Figura 40).

Figura 40: Rio Jaci no território dos Uru-Eu-Wau-Wau



Fonte: Instagram https://www.instagram.com/p/ChkfCx_O9Ld/?img_index=1

Os rituais de purificação e as festividades que envolvem a água são comuns, demonstrando como a relação com os recursos hídricos transcende o aspecto material. Ao longo de milênios, as diversas culturas indígenas, ribeirinhas e urbanas da Amazônia desenvolveram uma profunda conexão com os rios, igarapés e lagos que sustentam suas vidas de maneiras multifacetadas (SILVA, 2023).

Os Uru-Eu-Wau-Wau preocupados com a preservação dos rios, tendo em vista que há um grande número de nascentes desses rios que impactam de maneira direta a qualidade de vida do povo Rondoniense, postaram em suas redes sociais do

Instragram uma sequência de quatro informativos sobre a importância da preservação desses rios em seu território, conforme explicitado na série de fotos, na Figura 41.

Figura 41: Panfletos que incentivam a preservação dos rios do povo Uru-Eu-Wau-Wau



Fonte: https://www.instagram.com/p/CrOLkylunyQ/?img_index=1

Para os indígenas os territórios protegidos são a garantia de um futuro de todos. Rio Jamari, Rio Pacaás Novos e Rio Cautario são alguns dos 17 rios que nascem e são protegidos no território Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia. Esses rios são fundamentais para a regulação do clima, abastecimento de água e alimento. Assim como na Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, em outros territórios indígenas também há

nascentes de rios fundamentais para a nossa existência. Já ao sul da terra dos Uru Eu Wau Wau em Rondônia, indígenas se mantêm com a produção de farinha de mandioca e colheita de castanha.

Há relatos de que o povo Jupaú utiliza o método tradicional para a coleta da castanhada-amazônia, cujas etapas incluem: a espera da época de queda espontânea dos ouriços de castanha, que caem da árvore e ficam no chão da floresta; abertura dos ouriços com auxílio de facão e a retirada das castanhas, as quais são depositadas no tapacurá (cesto confeccionado no local com folha de babaçu); em seguida realizam o transporte das castanhas da floresta para a aldeia onde ficam expostas ao sol para secarem (ASSOCIAÇÃO JUPAU, 2004). A coleta da castanhada-amazônia remete-se a cultura tradicional de utilização da castanha-da-amazônia para fazer o mingau da festa da menina moça, que é de grande riqueza imaterial para este povo.

A castanha-da-amazônia (*Bertholletia excelsa Bonpl.*) também é conhecida como castanha-do-Brasil e castanha-do-Pará, sendo sua árvore comumente chamada de castanheira, o conjunto de castanheiras (5 a 20 árvores por hectare) é chamado de castanhal. Seu nome científico é proporcional à realidade, pois excelsa significa majestosa e sua árvore mesmo localizada na imensa biodiversidade do bioma Amazônia consegue se destacar, podendo atingir 60m de altura e um pouco mais de 5m de diâmetro (SALOMÃO, 2014).

A coleta da castanha é uma atividade realizada pelos homens da aldeia, na época da colheita há uma união de todos para coletar, armazenar e transportar o produto que faz parte da renda familiar (Figura 42).

Figura 42: Transporte da castanha-do-pará



Fonte: https://www.instagram.com/p/CbJgNJdl_mk/?img_index=1

Os indígenas também mostram suas preocupações sobre seus valores, crenças e educação. Os sentidos do saber indígena são um importante referente de memória e identidade comunitária. A cosmovisão, o pensamento e a convivência refletem de múltiplas maneiras o sentido ético de convivência com a mãe terra. A identidade da pessoa se enraíza e se prolonga na terra. Para o indígena, aprender é iniciar-se no mundo comunitário e os seus rituais. A comunidade compartilha a educação como uma responsabilidade de todos, que se arma na convivência e na transmissão. A tarefa é iniciada na infância e transcorre através da vida da pessoa (BRUSTOLIN; CRUZ, 2010).

O saber indígena é cotidiano, não somente como aprovação isolada de técnicas e conhecimentos, mas porque envolve muitos valores éticos relacionados à pessoa e o seu meio, a natureza, a vida vegetal e animal, nessa convivência pratica-se o respeito, que ensina diversas estratégias de apropriação do entorno do ambiente. Nos processos locais de aprendizagem, o saber cotidiano dá conta dos conhecimentos que a pessoa integra e daqueles que circulam no seu mundo de vida e que, segundo

a maneira própria de compreender e interpretar, se adapta em saber ser e fazer com sentido comum (PINTO, 2003).

Domingues (2017) afirma que a utilização das mídias digitais pelos indígenas tem suscitado discussões sobre um distanciamento em relação às formas tradicionais de representação, o que poderia ser encarado como perda de identidade étnica, dada a ideia de que os indígenas devem manter-se estáticos para a manutenção de sua cultura. A imagem divulgada nos materiais didáticos das escolas e na forma de ensino da história do Brasil ainda é a do índio genérico:

Os povos indígenas são oportunamente lembrados nas aulas de História que tratam da ‘descoberta do Brasil’, da montagem do sistema colonial e, eventualmente, em momentos pontuais da recente história brasileira [...]. A escola nacional criou historicamente o mito do índio genérico – que fala o tupi, adora Tupã, vive nu nas florestas etc., representado nas escolas repleto de estereótipos, sobretudo por ocasião do dia 19 de abril, data comemorativa do dia do índio. Tal situação vem sendo questionada nas últimas décadas e as propostas curriculares sobre a temática indígena vêm sendo repensadas (KAYAPÓ, 2019, p. 58).

Diversas abordagens teóricas, no entanto, já revisam a questão das identidades como imutáveis. Hall (2006) afirma que a identidade unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Segundo o autor, à medida em que os sistemas de significação e de representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade de identidades possíveis, com as quais podemos nos identificar ou não, ainda que temporariamente. “O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (HALL, 2006, p. 13).

Atualmente, há um novo perfil do indivíduo indígena, o índio é índio pelo sentimento de pertencimento à sua cultura e dos seus valores éticos, pois domina tudo o que a cultura do consumo e da mídia tem a oferecer. Então, é preciso pensar esta escola e o discurso que apresenta; respeitando o que é significativo às crianças e que irá de encontro às suas realidades e representações (HALL, 2006). Dessa forma buscar, a elaboração de um estereótipo cultural que pode ser aplicado em sala de aula como mostra a Figura 43 publicada no Instragram.

Figura 43: Pontuação sobre os saberes dos povos originários



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CqgLHaZLf-V/>

Dessa forma, Almeida (2010) reconhece a adaptação dos povos indígenas, sobretudo dos movimentos indígenas, ao falar português, participar das discussões políticas e reivindicar direitos. Segundo a autora, ao participar da sociedade dos brancos e entender seu funcionamento, o índio não se torna menos índio, mas sim consegue ter a ampla compreensão de como agir e defender seus interesses. “São

os próprios índios hoje que não nos permitem mais pensar em distinções rígidas entre índios aculturados e índios puros.” (ALMEIDA, 2010, p. 20).

Munduruku (2018) afirma que a oralidade sempre foi um instrumento de transmissão das tradições indígenas, no entanto, no mundo contemporâneo, a escrita também se torna fundamental. Segundo ele, os povos indígenas atuais precisam enfrentar uma realidade mais dura que a de seus antepassados.

Uma realidade que precisa ser entendida e enfrentada. Não mais com um enfrentamento bélico, mas através do domínio da tecnologia da cidade. Ela é tão fundamental para a sobrevivência física quanto para a manutenção da memória ancestral [...]. É preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada. (MUNDURUKU, 2018, p. 82).

A internet possibilita cada vez mais que populações em lugares remotos, distantes dos grandes centros urbanos, tenham acesso a todo o conteúdo disponível on-line. “Quanto mais a vida social se torna mediada pelos sistemas de comunicação interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares e tradições” (GUIMARÃES, 2011, p. 47). E os indígenas, por sua vez, apropriam-se deste espaço para protagonizar suas próprias histórias, buscando reverter o imaginário embasado na colonialidade e dialogando com a sociedade para a construção identitária contemporânea.

Assim, o uso da tecnologia vem oportunizando aos indígenas uma nova forma de conversação com o mundo exterior para contar suas histórias. É sua “nova” oralidade por meio das mídias digitais de modo geral e as redes sociais on-line trazem uma nova dinâmica de comunicação aos indígenas e à sociedade de modo geral e às comunidades (dentre elas as comunidades tradicionais) em específico, alterando seu modus-vivendi, contudo a sua utilização ainda fica mais intensa dentre jovens e adultos mais jovens, mantendo-se a relevância da oralidade como norteadora para a produção de conhecimentos, seja em processos formais ou informais de comunicação e interação social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abordagem desse trabalho, em sua complexidade é de fundamental importância para a compreensão da tradições e costumes do povo Uru-Eu-Wau-Wau que é um dos povos indígenas reconhecidos do estado de Rondônia. As pressões econômicas na região remontam ao século XVII, quando colonos procuravam por trabalho escravizado de indígenas e dos povos traficados do continente africano. Ao longo da história dos Uru-Eu-Wau-Wau, a narrativa de violência e invasão do seu território é uma constante, sem que sejam observados períodos de tréguas.

A relação entre a formação cultural e a territorial ocorreu distintamente entre os vários agrupamentos, produzindo diferenças distintas e expressas com características singulares como valores, costumes, mitos, cultivo da terra, utilização dos bens disponibilizados pela natureza, política, economia e relações sociais.

As memórias de um passado comum são compartilhadas por meio das narrativas da tradição, que, por sua vez, são tributárias das memórias individuais e da experiência dos narradores, bem como de programas narrativos fundamentados nas demandas do presente. Este é o substrato da pesquisa bibliográfica, o fio que costura os elementos da tradição, da cultura, das situações e das condições presentes nas atividades diárias desse grupo.

A tradição oral é a transmissão de conhecimentos, da cultura, dos saberes e da história de um povo para as próximas gerações, feitas por meio da fala. Pode ser feita por meio de mitos, contos, provérbios, rezas, músicas, canções e pelas práticas cotidianas, como o uso de plantas medicinais, o cultivo dos alimentos, entre outros.

Os saberes ancestrais são transmitidos oralmente de geração em geração, permitindo a formação de músicos, pintores, artesões, ceramistas ou cesteiros, além de todos saberem cultivar a terra e a arte de caçar e pescar. Os pais e os avós são os responsáveis por transmitir aos seus filhos ou netos, desde a mais tenra idade, a sabedoria aprendida de seus ancestrais.

Assim, as crianças desde cedo vão aprendendo a assumir desafios e responsabilidades que lhes permitam inserir-se na vida social e o fazem, principalmente, por meio da observação, da experiência empírica e da auto-reflexão proporcionadas por mitos, histórias, festas, cerimônias e rituais realizados para tal fim.

Para os povos indígenas, o papel de transmitir os conhecimentos é exercido pelas pessoas mais velhas da comunidade, chamados de anciãos. Por serem os guardiões da memória de seu povo, essas pessoas possuem um grande valor para a comunidade e são muito respeitadas por todos. Eles são responsáveis por manter a memória do seu povo viva e de transmiti-la para as novas gerações.

Nas sociedades que se baseiam na tradição oral, os conhecimentos são memorizados e constantemente lembrados para que não sejam esquecidos ou desapareçam. É por meio da oralidade que os povos constroem sua cultura e o indivíduo se torna capaz de construir sua identidade cultural que irá conduzir a própria trajetória.

O objetivo da oratória indígena era transmitir as lendas, os mitos e as canções das comunidades, fazendo com que os aspectos culturais e identitários dos grupos fossem compartilhados e preservados ao longo do tempo. Contudo, as narrativas orais não eram moldadas para serem lidas, mas antes compartilhadas por meio de performances de contação de histórias. As formas de educação que desenvolvem lhes permitem continuar a ser eles mesmos e transmitir suas culturas através das gerações.

A educação praticada e vivenciada pelos povos indígenas possibilita que o modo de ser e a cultura venham a ser reproduzidas pelas novas gerações, mas também dão a essas sociedades o poder de encarem com relativo sucesso situações novas, o que faz com que eles não se mostrem “perdidos” diante de acontecimentos para eles inteiramente inéditos. A educação indígena tradicional continua levando em conta essa alteridade – a liberdade de o índio ser ele próprio – em que há o propósito de uma educação que visa à liberdade, ou seja, faz com que as pessoas e as coletividades possam ser elas mesmas. Os índios conservam suas línguas, suas experiências e sua relação com a natureza e com a sociedade.

E quanto a Educação Escolar Indígena passou por muitas fases, hoje a legislação já lhes garante uma educação intercultural, onde busca-se o respeito aos seus costumes, crenças e considera a educação indígena, como meios de manutenção de seus valores, agregando o conhecimento científico e culturais fora da aldeia.

Diante de um mundo globalizado, faz-se necessário que o indígena tenha acesso a essa legislação, o que lhe garantirá meios de lutar e defender seus interesses e até mesmo a sua existência como povo, passando a uma convivência de respeito à cultura de cada um.

Diante desse contexto, podemos dizer que avançamos na garantia de direitos ao constatarmos que a temática da Educação Escolar Indígena, passa por um processo de afirmação de seus valores, suas vivências e seus conhecimentos, a qual tem sido constantemente reafirmada, especialmente nos meios acadêmicos, que cada vez mais estão imbuídos pela temática, buscando reafirmar o papel do professor indígena, nesse contexto.

O presente estudo demonstrou que a localização da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau é singular, seu expressivo tamanho deve ser integralmente respeitado, especialmente na porção norte e diversas características naturais bem peculiares, aliadas à superposição integral do Parque Nacional de Picaás Novos, são fatores estratégicos por tratar-se do maior centro regional dispersor de águas superficiais, favorecendo concomitantemente com as cinco maiores das sete bacias de drenagem, a saber: Rio Guaporé, Rio Mamoré, Rio Madeira, Rio Jamari e Rio Machado e à sustentabilidade dos recursos hídricos de quatro dos cinco comitês de bacias hidrográficas no Estado de Rondônia.

Os direitos indígenas devem ser garantidos; devendo os mesmos ser ouvidos, bem como suas organizações no planejamento de ações e na execução de projetos em seus territórios. Acredita-se que esta contribuição proporcionará avanços no diálogo com estes colegiados, para ampliação do envolvimento de diferentes segmentos da sociedade, na valorização e preservação desta porção do território rondoniense e conseqüentemente de seus habitantes naturais, os povos indígenas.

Por séculos, criamos uma ideia distorcida do que é ser indígena, como se essas comunidades vivessem todas de uma mesma forma, sem contato algum com as áreas urbanas e sem utilizar ferramentas como computadores e celulares.

Por outro lado, é inegável que o acesso a informações que antes não tinham qualquer possibilidade de circular nas mídias dominantes permite a elevação e qualificação do debate político, aumentando as chances do controle social sobre o uso

de verbas públicas e sobre decisões políticas e de gestão quanto à implementação de soluções para os problemas encontrados.

Sem contar que possibilita a circulação de expressões identitárias, modos de sexualidade, corporalidade e moralidades diversos dos “estabelecidos”, sugerindo outras agendas micro e macropolíticas em saúde, outras governanças. A chamada “opinião pública” enquanto um ator político difuso que é levado em consideração na formulação de agendas públicas, se vê também influenciada pelas ações do ativismo digital.

Diante das pesquisas, notou-se que os indígenas apresentaram um conteúdo que vai ao encontro do que dizem os teóricos sobre a fluidez da identidade e a adaptação dos indígenas em relação ao mundo contemporâneo, sem deixar de lado sua identidade de indígena.

Vale ressaltar que alguns dos posts publicados poderiam ser encarados como pessoais e identitários, sendo difícil definir a escolha da categoria. Além disso, os posts ativistas também podem ser classificados como identitários, uma vez que o ativismo praticado é em relação à pauta indígena em suas variadas vertentes (territórios, ancestralidade, paisagens naturais, educação, política, entre outros).

Quanto às publicações analisadas nessa pesquisa constatamos a exposição indígena na web. Verificamos que as postagens lhes permitem manifestar suas tradições e diferenças. As redes sociais como o Instagram não é somente um meio potencial para divulgação e revitalização de sua tradição e da sua cultura, como também uma forma de interatividade entre indígenas, parceiros e pesquisadores interessados em conhecer as ações e o cotidiano dessa etnia.

Essa exposição na rede mundial de computadores contribui para os indígenas superarem as barreiras implantadas pelo multiculturalismo. Ao produzirem e divulgarem seus conteúdos, eles buscam apresentar suas diferenças, ressaltando a importância da interculturalidade como fator de crescimento mútuo do ponto de vista cultural.

Outro fator importante a destacar é que o indígena que faz uso da tecnologia não deixa de ser indígena. Pelo contrário, mostra uma atitude de abertura para o mundo e isso ficou evidente durante a pandemia quando comunidades indígenas fizeram uso da educação a distância (EaD) para manter em dia seu aprendizado.

Concluiu-se que a tradição dos indígenas Uru-Eu-Wau-Wau continua viva nas novas gerações e a essência indígena permanece intocada juntamente com suas tradições o que muda é apenas o modo de transmissão, de luta e de sobrevivência. Esse processo evita o desaparecimento de povos e culturas como muitas vezes ocorreu no passado pelo fato de levar essas vozes indígenas, agora, à demarcação, não mais somente de terras, mas de telas digitais também, de novos espaços e laços midiáticos.

Essa atitude decolonizadora possibilita um combate direto à invisibilização do ser indígena que pode e deve estar onde ele quiser enquanto ser humano e cidadão de direitos. É preciso ressaltar ainda que estes espaços não foram cedidos por boa vontade, mas sim foram conquistados com na luta de gerações de indígenas buscando mais visibilidade e proteção para seus territórios. Como é o caso da etnia Uru-Eu-Wau-Wau de Rondônia que faz uso da tecnologia no combate as ameaças da grilagem de terras e a extração ilegal de madeira, com a ajuda de drones.

Por fim, esta investigação não pretende estar esgotada, mas ser ponto de partida para estudos futuros e também como exemplo a outros pesquisadores que se interessem pela pesquisa em questão.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **O futuro das regiões rurais**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Impactos socioculturais em populações indígenas de Rondônia**: Estudo da Nação Jupaú. Dissertação (Mestrado em Geografia). Porto Velho, Fundação Universidade Federal de Rondônia, 2007, 255 p.

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Territorialidades e identidade do coletivo kawahib da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia**: “Orevaki Are” (Reencontro) dos “Marcadores Territoriais”. 301 p. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal do Paraná - UFPR, Curitiba, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

ALMEIDA, Vanessa. **A importância de manter vivas as culturas dos povos originários**. Conexão UFRJ, 2022. Disponível em: <https://conexao.ufrj.br/2022/08/a-importancia-de-manter-vivas-as-culturas-dos-povos-originarios/>. Acesso em 02 de agosto de 2023.

AMOROSO, Marta Rosa. A mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Org.). **Antropologia, história e educação**: a questão indígena e a escola. 2. ed. São Paulo: Global, 2001. p. 133-56.

Análise Técnica do Dossiê da Língua Kawahiba dos Uru-Eu-Wau-Wau. **PARECER TÉCNICO nº 11/2021/DTDL/CGIR/DPI**. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/Lngua.pdf>.

ANASTASSIOY, Cristiane de Almeida. **Amondawa**: Uma Análise sobre os Marcadores Territoriais Linguísticos. 110f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Fundação Universidade Federal de Rondônia, Departamento de Geografia, Porto Velho, Rondônia, 2013.

ASSOCIAÇÃO JUPAUÍ. Associação do Povo Indígena Uru-Eu-Wau-Wau; Kanindé. Associação de Defesa Etnoambiental Kanindé. **Plano de Manejo Florestal de uso múltiplo comunitário**. Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau. Porto Velho, RO. Abril de 2004.

BABO, Maria Eugênia. Do texto como textura heterogênia ao texto como textura híbrida. In: *Semiótica e texto*. Atas do III SOPCOM, VI LUSOCOM e II IBÉRICO, v. II, 2005.

BAPTISTA Tainá Holanda Caldeira; CHAVES, Kena Azevedo; CARDOZO Ivaneide Bandeira. **Invasões na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau**, do povo Jupaú. Disponível em: <https://agroefogo.org.br/blog/2022/10/05/invasoes-na-terra-indigena-uru-eu-wau-wau-do-povo-jupau/>. Acesso em 27 de setembro de 2023.

BARBOSA, João Mitia Antunha; MEZACASA, Roseline; FAGUNDES, Marcelo Gonzalez Brasil. A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas. **Tellus**, v. 18, n. 37, p. p. 121-145, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BRASIL. **Agência Nacional de Águas**. Plano estratégico de recursos hídricos dos afluentes da margem direita do rio Amazonas. Brasília: ANA, 2011.

BRASIL. **As leis e a educação escolar indígena**: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena / organização Luís Donisete Benzi Grupioni. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001. 72 p.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 1988

BRASIL. **Decreto nº 91.416, de 09 de julho de 1985**. Declara de ocupação dos indígenas, área de terras no Estado de Rondônia, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1985.

BRASIL. **Educação escolar indígena em Terra Brasilis**. Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas. IBASE. Rio de Janeiro, 2004.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas - IBASE. **Educação escolar indígena em Terra Brasilis**. Rio de Janeiro, 2004.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Malhas territoriais**: malhas municipais 1:250.000. Rio de Janeiro: DGC, 2018.

BRASIL. **Lei n. 10.172, de 9 de janeiro de 2001**. Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, 9 de janeiro de 2001.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. **Lei de diretrizes e bases**. Brasília: Congresso Nacional, Lei nº 9.394, de 20 de Dezembro de 1996.

BRASIL. Ministério da Educação. Educação Escolar **Indígena**: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola. Cadernos SECAD 3, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília - DF Abril de 2007.

BRASIL. **O Governo Brasileiro e a Educação Escolar Indígena 1995 – 2002**. Ministério da Educação, 2002.

BRASIL. **Parecer 14/99 do Conselho Nacional de Educação**. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena. Brasília, 14 de setembro de 1999.

BRASIL. **Programa Parâmetros em Ação**, PCN, Educação Escolar Indígena, Quem são, Quantos São e onde estão os Povos Indígenas e suas Escolas no Brasil?. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: 2002

BRASIL. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**. Ministério da

Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. Brasília:MEC/SEF, 1998.

BRASIL. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, documento elaborado pelo MEC**. Ministério da Educação e Cultura - Brasília 2002.

BRASIL. **Resolução CNE/CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999**. Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências. Conselho Nacional de Educação.

BROSTOLIN, Marta Regina; CRUZ, Simone Figueiredo. Ética e educação indígena: reflexões sobre os sentidos do aprender num contexto cultural diferenciado. **Construção Psicopedagógica**, São Paulo-SP, v. 18, n. 16, p. 45-54, 2010.

BUENO, Chris. Comunidades indígenas usam internet e redes sociais para divulgar sua cultura. São Paulo: **Ciencias e Cultura**. v. 65, n. 2, p. 14-15, Apr./June, 2013.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2021.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira. Levantamento etnohistórico da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau. In: KANINDÉ. **Diagnóstico etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau**. CARDOZO, Ivaneide Bandeira. (org.). Porto Velho: Kanindé, 2002.

CARVALHO, Leandro. Índios do Brasil. **Brasil Escola**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/historiab/indios-brasil1.htm>. Acesso em 14 de dezembro de 2023.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar; 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo, Ática, 2000.

CHIAVENATO, Julio José. **As lutas do povo brasileiro do “descobrimento a Canudos**. São Paulo: Editora Moderna. 2001.

COHN, Clarice. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. **Perspectiva**. v. 23, n. 02, p. 485-515, jul./dez. 2005.

COSTA, Erivaldo Silva. **A cultura material Uru-Eu-Wau-Wau a partir das imagens do acervo Jesco Puttkamer**. SIGEP. 2021. Disponível em: <https://sistemas.pucgoias.edu.br/sigep/espelholniciacaoCientifica/show/20698>. Acesso em 10 de outubro de 2023.

COSTA, Mario Arruda da. **Relato de uma expedição de contato indigenista**. Goiânia: IGPA-UCG, 1981.

COSTA, Rogério H. da. **O Mito da desterritorialização**: do fim dos territórios a multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

COSTA, Vorraber Maria. **Caminhos Investigativos I** : novos olhares na pesquisa em educação. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

CRUZ, Jaine Quele. **Tintas feitas de terra e cinzas de queimadas**: pintura de 600m² no centro de São Paulo homenageia Ari Uru-Eu-Wau-Wau. G1 RO, 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2023/01/26/tintas-feitas-de-terra-e-cinzas-de-queimadas-pintura-de-600m-no-centro-de-sao-paulo-homenageia-ari-uru-eu-wau-wau.html>. Acesso em 11 de dezembro de 2023.

DANTAS, Jorge Eduardo. **Drones ajudam a monitorar áreas remotas da Amazônia**. 2020. <https://www.wwf.org.br/?77029/Drones-ajudam-a-monitorar-areas-remotas-da-Amazonia>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

DESLANDES, Suely Ferreira. Digital activism and its contribution to political decentralization. **Ciencia e Saude Coletiva**, v. 23, n. 10, p. 3133-3136, 1 out. 2018.

DIANA, Daniela. Diversidade Cultural. **Toda Matéria**. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/diversidade-cultural/>. Acesso em 18 de setembro de 2023.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sergio Vieira; SILVA, Viviane Capezzuto Ferreira da; FIGOLZ, Francisca Aida Barboza; ANDRADE, Daniela. **Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. COBIO-Coordenadoria da Biodiversidade. NUPAUB-Núcleo de Pesquisas Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras. Universidade de São Paulo. São Paulo: 2000.

DOMINGUES, Maria Perpétua Baptista. Narrativas indígenas na web: O que isso pode nos dizer sobre identidades, culturas e protagonismo indígena. **História, histórias**, v. 5, n. 9, p. 234-250, set. 2017.

DOWBOR, Ladislau; TAGNIN Renato Arnaldo. **Administrando a água como se fosse importante**. São Paulo: Senac, 2015.

ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. São Paulo: Edições 70, 2019.

EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth. **A conquista da escrita**. Operação Anchieta. OPAN. São Paulo: Iluminuras. Projetos e Produções Editoriais Ltda., 1989.

ESTEVÃO, Juliana da Silva; SANTOS, Ana Caroline Souza. O ensino de história no Brasil: influência indígena na culinária brasileira. **CONEDU VII Congresso Nacional de Educação**. Centro Cultural de Exposições Ruth Cardoso. Maceió-AL, 2020

FAUSTINO, Rosângela Célia. **Política Educacional nos anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena**. (dissertação de doutoramento). Disponível a partir do banco de dados de teses do Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia das Letras/Edusp/SMC, 1992

FERREIRA NETTO, Waldemar. **Tradição oral e produção de narrativas**. São Paulo: Paulistana, 2008.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. **Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001. p. 71-111.

FISCHER, Luís Augusto. **Duas formações, uma história: das ideias fora do lugar ao perspectivismo ameríndio**. Porto Alegre: Arquipélago, 2021, 399p.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura: estudos emergentes**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

FREIRE, José Ribamar Bessa; LEITE, Renata Daflon. 2023. Patrimônio em rede: a cinza, a brasa e os direitos indígenas no Brasil. Disponível em: <https://books.openedition.org/oep/870>. Acesso em 12 de dezembro de 2023.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Col. Estudos brasileiros, v. 29. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de Empresas**, v. 35, n. 2, p. 57-63, abr. 1995.

GOTLIB, Nádía Battella. **Teoria do conto**. São Paulo: Ática, 2004.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Coleção Educação Para Todos. v. 8, MEC/UNESCO, Brasília: 2006. p. 39-68.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. Brasília: Global, 2005.

GRZYBOWSKI, Cândido. **Apresentação**. In: Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis - tempo de novo descobrimento. Rio de Janeiro: Ibase, 2004. p. 7-8.

GUAJAJARA, Erisvan. **Comunicação é a principal arma de povos indígenas no Século 21**. 2022. Disponível em: https://www.terra.com.br/nos/opinioao/midia-india/comunicacao-e-a-principal-arma-de-povos-indigenas-no-seculo-21,8b9583501cafb02565aaf6940ed3eedfx7hnelez.html?utm_source=clipboard. Acesso em 09 de novembro de 2023.

GUIMARÃES, Carlos Fábio Morais. **Indígenas na web: da oralidade aos bytes: estudo de caso do blog escolar Pamáali - Baniwa - Amazonas**. 137 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENRIQUES, Isabel Castro. **Território e Identidade: o desmantelamento da terra africana e a construção da Angola colonial (c.1872-c1926)**. Sumário pormenorizado.

Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003.

Indígenas Uru-Eu-Wau-Wau aprendem a usar os drones na defesa de seu território. **WWF-BRASIL**. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r47Ba37npC8/>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

Índios usam drones para ajudar proteger a Amazônia. **REDAÇÃO BOAS NOVAS**. 2020. Disponível em: <https://boasnovasmg.com.br/2020/10/28/indios-usam-drones-para-ajudar-protoger-a-amazonia/>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

KANINDÉ. **Diagnóstico Etnoambiental Uru-Eu-Wau-Wau**. CARDOZO, Ivaneide Bandeira, Porto Velho: Kanindé, 2002.

KAYAPÓ, Edson. **A diversidade sociocultural dos povos indígenas no Brasil: O que a escola tem a ver com isso?** Educação em Rede - Sesc, 2019. p. 56-80.

KEEN, Andrew. **Digital Vertigem digital**. Por que as redes sociais estão nos dividindo, diminuindo e desorientando. Rio de Janeiro: Zahar; 2012.

KRENAK, Airton. Te mandei um passarinho... Prosas e versos de índios no Brasil. In: MACIEL, Ina et al. **Ministério da Educação e Cultura**. Literatura para todos, 2007.

LANE, Richard J. **The Routledge concise history of Canadian literature**. Nova York: Routledge, 2011.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009

LEÃO, Auxiliadora Cruz de Sá; AZANHA, Gilberto; MARETTO, Luis Carlos. **Diagnóstico final e potenciais interferências nas terras indígenas Karitiana, Karipuna, Lage, Ribeirão e Uru-Eu-Wau-Wau**. Estudo Socioeconômico sobre as Terras e Povos Indígenas situados na Área de Influência dos Empreendimentos do Rio Madeira (UHEs Jirau e Santo Antônio). Brasília: 2005.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. **Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil**. Brasília: EDU-PARALELO 15, 2016.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34; 2010.

LEWIN, Kurt. Decisão de grupo e mudança social. In: GOLD, Martin. **O cientista social completo: um leitor de Kurt Lewin**. Nova Iorque: Associação Americana de Psicologia, 1999. p. 265-284.

LIMA, Antonio Carlos Souza. O governo dos índios sob a gestão do serviço nacional de proteção aos índios. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LIMA, Danstin Nascimento; ZUFFO, Catia Eliza Zuffo; GOUVEIA, Grasiela Rocha Torres. A Sustentabilidade propiciada pela terra indígena Uru-Euwau-Wau aos recursos hídricos de Rondônia na Amazônia. **Ciência Geográfica**, Bauru, XXV - Vol.

XXV - (3): Janeiro/Dezembro, 2021.

LINDGREN, Simon. **Digital Media & Society**. London: Sage, 2017.

LUCIANO. Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, mar. 2007.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2017.

MARETTO, Luís Carlos. **Territorialidade na terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau e manejo da copaíba**. 192p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Porto Velho, 2013.

MELATTI, Júlio Cezar. **Os índios e o Brasil**: uma introdução à etnologia brasileira.. São Paulo: Editora da UNESP, 2010. 288 p.

MÉLIA, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. Edições Loyola. São Paulo, 1979.

MELIÁ, Bartomeu. **Educação indígena na escola**. Cadernos Cedes, ano XIX, nº 49, Dezembro, 1999.

MELIÁ, Bartomeu. **Educación indígena y alfabetización**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch". 2008.

MÉLIA, Bartomeu. **Educación indígena y alfabetización**. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch. 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais**: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2020.

MIRANDA. Leonardo Souza de Araujo. **A questão da antropofagia para os indígenas tupinambás**. 2013. Disponível em: <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/fichaTecnicaAula.html>. Acesso em 30 de outubro de 2023.

MOUTINHO, Sofia. Proteção nas alturas. **Ciência Hoje On-line**. 2024. Disponível em: <https://cienciahoje.org.br/protacao-nas-alturas/>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

MOUTINHO, Sofia. Só a antropofagia nos une, **Conexão UFRJ**, 2008. Disponível em: <https://conexao.ufrj.br/2008/06/so-a-antropofagia-nos-une>. Acesso em: 08 de outubro de 2023.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: Registro, oralidade e literatura. In:

DORRICO, J. et al. **Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, crítica e recepção.** Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 81-84.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira.** São Paulo: Global Editora, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970 – 1990).** São Paulo: Paulinas, 2012.

MURRAY, Janette. **What is Native American literature?** The Canadian Journal Of Native Studies. v, 2, 151-166, 1985.

NEIDE. Anorkinda. Mitologia e cosmologia indígena brasileira. **Revista Pará,** Governo do Estado. Belém, 2009. Disponível em <http://curumimanorkinda.blogspot.com.br/2009/02/mitologia-e-cosmologia-indigena.html> e no site <http://www.amazonialegal.com.br/textos/lendas.htm>.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Parintintin do rio Madeira. In: NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos Indigenistas.** São Paulo: Loyola, 1978. p. 46-110.

Nosso povo. **Jupuí Associação do Povo Indígena Uru-Eu-Wau-Wau.** Disponível em: <https://www.jupau.com.br/nosso-povo>. Acesso em: 10 de outubro de 2023.

O protagonismo e ativismo indígena nas redes sociais. **Fundação Telefônica Vivo.** 2021. Disponível em: <https://www.fundacaotelefonicaativo.org.br/noticias/o-protagonismo-e-ativismo-indigena-nas-redes-sociais/>. Acesso em 12 de dezembro de 2023.

OLIVEIRA, Elismênia Aparecida; PINTO, Joana Plaza. Linguajamentos e contrahegemonias epistêmicas sobre linguagem em produções escritas indígenas. **Linguagem em (Dis)curso,** Tubarão, SC, v. 11, n. 2, p. 311-335, maio/ago. 2011.

OLIVEIRA, Juliana Pires de; GOULART, Treyce Ellen. E. História e cultura afrobrasileira e indígena em sala de aula: a implementação da Lei 11.645/08 nas escolas. **Aedos,** n. 11, v.4, set. 2012.

ONG, Walter **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra.** São Paulo: Papyrus, 1998.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura.** São Paulo: Brasiliense, 2007.

PAIVA, José Osvaldo de. **O silêncio da escola e os Uru-Eu-Wau-Wau do alto Jamari.** 153f. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-08012008-133908/>. Acesso em: 13 de novembro de 2023.

PAIVA, José Osvaldo de. O silêncio da escola e os Uru-Eu-Wau-Wau do Alto Jamari. In: PROENÇA, Marilene; NENEVE, Miguel. **Psicologia e educação na Amazônia: pesquisa e realidade brasileira.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

PAIVA, José Osvaldo de. **Rupigwara: o Índio kawahib e o conhecimento ativo nas**

diversas áreas de consciência. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano). São Paulo: USP/Instituto de Psicologia, 2005.

PEREZ, Christiane. **Da ditadura aos dias de hoje**, o permanente cerco autoritário contra a TI Uru-Eu-Wau-Wau. 2022. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2022/11/10/da-ditadura-aos-dias-de-hoje-o-permanente-cerco-autoritario-contra-a-ti-uru-eu-wau-wau/>. Acesso em 22 de setembro de 2023.

PERRENOUD, Philippe. **Pedagogia diferenciada**: das intenções à ação. Porto Alegre: Artmed, 2000.

PETRONE, Penny. **Native literature in Canada**: from the oral tradition to the present. Toronto: Oxford University Press, 1990.

PINTO, Maria Alice Leite. **Psicopedagogia**: Diversas faces, múltiplos olhares. São Paulo: Olho d'Água, 2003.

PORFÍRIO, Francisco. Cultura indígena. **Brasil Escola**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/cultura-indigena.htm>. Acesso em 31 de outubro de 2023.

POSTEL, Sandra. **Último Oásis**: Enfrentando a escassez de água. Nova Iorque: W.W. Norton and Company, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009. p. 73-118.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 2009.

RAMOS, Jefferson Evandro Machado. **Costumes dos índios brasileiros**. 2023. Disponível em: https://www.suapesquisa.com/indios/costumes_indios.htm. Acesso em: 10 de outubro de 2023.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Rio de Janeiro: Global, 2017.

RIBEIRO, Krukemberghe Divino Kirk da Fonseca. Problemas ambientais brasileiros. **Brasil Escola**. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/biologia/problemas-ambientais-brasileiros.htm>. Acesso em 28 de novembro de 2023.

SAAVEDRA, Carola. **O mundo desdobrável**: ensaios para depois do fim. Belo Horizonte: Relicário. 2021.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. São Paulo, Zaar, 1990.

SALOMÃO, Rafael de Paiva. A castanheira: história natural e importância socioeconômica. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Naturais**. Belém, v. 9. n. 2. p. 259-266, mai-ago. 2014.

SANTOS, Milton et al. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial.. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Educação e Sociedades tribais**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1975.

SARAIVA, Eduardo de Souza. A literatura dos povos indígenas canadenses e a construção do conhecimento através da lenda e da tradição oral. **Garrafa**, v. 18, n. 52, p. 225-246, abril-junho, 2020.

SCHADEN, Egon. **Educação indígena**: problemas brasileiros. São Paulo: Conselho Regional do Senac, Ano XIV, n.º 152, p. 23-32. 1976

SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Terras e territórios indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SILVA, Adnilson de Almeida; NETO, Emílio Sarde; CARDOZO, Ivaneide Bandeira; FLORIAN, Nádia. Breve histórico da violação dos direitos indígenas em Rondônia. **Conference: I SIS Cultura Pan Amazônica**. Universidade Federal do Amazonas, 2016.

SILVA, Maria Aracy de Padua Lopes da. **A temática indígena na escola**. São Paulo: Editora Global, 2008.

SILVA, Maria Aracy de Padua Lopes da. **Mitos e cosmologias indígenas no Brasil**: breve introdução, índios no Brasil. São Paulo: Global, 2005.

SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. **Filigranas de vozes performance dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da Comunidade São Jorge-RR**. 131p. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

SILVA, Maria Ivone da. **A escola, as diferenças e o currículo intercultural**. 2015. 6º SBECE, Educação, Transgressão, Narcisismo. Disponível em: http://www.sbece.com.br/2015/resources/anais/3/1428866809_ARQUIVO_MARIAIVONE-ARTIGOCURRICULO3a.pdf. Acesso em 11 de agosto de 2023.

SILVA, Marta. **A importância dos rios para a população da Amazônia**. 2023. Disponível em: <https://www.brasildedireitos.org.br/atualidades/a-importancia-dos-rios-para-a-populao-da-amaznia#:~:text=A%20%C3%A1gua%20tamb%C3%A9m%20desempenha%20um,a%20esses%20corpos%20d%C3%A1gua>. Acesso em 09 de dezembro de 2023.

Sistema de Monitoramento Ambiental completa 6 meses em Rondônia. **WWF-BRASIL**, 2024. Disponível em: <https://www.wwf.org.br/?84741/Sistema-de-Monitoramento-Ambiental-completa-6-meses-em-Rondonia/>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

SOUZA, Lynn Mario Trindade Menezes de. **Uma outra história**, a escrita indígena no Brasil. Povos Indígenas no Brasil. 2006. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_hist%C3%B3ria,_a_escrita_ind%C3%A9gena_no_Brasil. Acesso em 07 de novembro de 2023.

SOUZA, Thiago. **Povos indígenas do Brasil: principais tribos, sua cultura e história**. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/indios-brasileiros>. Acesso em 26 de setembro de 2023.

TAITSON, Bruno. **Terras indígenas e unidades de conservação sob ameaça**. 2007. Disponível em: https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/reducao_de_impactos2/amazonia/amazonia_noticias/?uNewsID=7060. Acesso em 13 de dezembro de 2023.

TAITSON, Bruno. **Terras indígenas e unidades de conservação sob ameaça**. 2007. Disponível em: https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/reducao_de_impactos2/amazonia/amazonia_noticias/?uNewsID=7060. Acesso em 18 de agosto de 2023.

THIEL, Janice. **Como trabalhar mitos indígenas em sala de aula?** 2017. Centro de Referências de Educação Integral. Disponível em: <https://educacaointegral.org.br/metodologias/como-trabalhar-mitos-indigenas-em-sala-de-aula>. Acesso em 31 de outubro de 2023.

Tribo indígena usa Drones para monitorar a floresta amazônica. **MUNDOGEO**, 2023. Disponível em: <https://droneshowla.com/tribo-indigena-usa-drones-para-monitorar-floresta-amazonica/>. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

Tribo Uru-Eu-Wau-Wau. **Prefeitura de Urupá**. 2020. Disponível em: <https://site.urupa.ro.gov.br/noticia/tribo-uru-eu-wau-wau>. Acesso em 23 de setembro de 2023.

Uru-Eu-Wau-Wau. **Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental**. Associação do Povo indígena Uru-Eu-Wau-Wau, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Uru-Eu-Wau-Wau>. Acesso em 02 de agosto de 2023.

Uso de drones auxilia no monitoramento de áreas remotas da Amazônia. **WWF-BRASIL**, 2020. Disponível em: https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia1/emergencia_amazonica/uso_de_drones_auxilia_no_monitoramento_de_areas_remotas_da_amazonia/. Acesso em 15 de fevereiro de 2024.

VANSINA, Jean. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África**. metodologia e pré-história na África. São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, 1982.

VEGINI, Valdir. **O monstruoso Mapinguari pan-amazônico: uma sucessão de adaptações aloíndigenas**. Porto Velho: Temática, 2014.

VICENTE, Jackson. **Cultura indígena Uru-Eu-Wau-Wau é retratada por artista visual em peças de cerâmica durante live da Funcer**. SECOM/Governo do Estado

de Rondônia 2021. Disponível em: <https://rondonia.ro.gov.br/cultura-indigena-uru-eu-wau-wau-e-retratada-por-artista-visual-em-pecas-de-ceramica-durante-live-da-funcer/>. Acesso em 09 de dezembro de 2023.

VIEIRA, Ricardo. **Da multiculturalidade à educação intercultural**: a antropologia da educação na formação de professores. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/19412/19412.PDF>. Acesso em 12 de setembro de 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac; Naify, 2002.

ZOIA, Alceu. A questão da educação indígena na legislação brasileira e a escola indígena. In: GRANDO, Beleni Saléte; PASSOS, Luiz Augusto. **O eu e o outro na escola**: contribuições para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola. Cuiabá: EdUFMT, 2010, p. 67-86.