



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**POVOS INDÍGENAS E AÇÃO MISSIONÁRIA DO CATOLICISMO  
NO ALTO RIO NEGRO: EVANGELIZAÇÃO X AUTODETERMINAÇÃO  
E SOBREVIVÊNCIA CULTURAL**

NILTON CEZAR DE PAULA

Recife, fevereiro de 2005



NILTON CEZAR DE PAULA

**OS POVOS INDÍGENAS E A AÇÃO MISSIONÁRIA DO CATOLICISMO  
NO ALTO RIO NEGRO: EVANGELIZAÇÃO X AUTODETERMINAÇÃO  
E SOBREVIVÊNCIA CULTURAL**

Dissertação de Mestrado  
Apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em  
Antropologia do Centro de  
Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade  
Federal de Pernambuco

ORIENTADOR: PROF. DR. BARTOLOMEU TITO FIGUEIROA DE MEDEIROS

Recife, fevereiro de 2005



Paula, Nilton Cezar

A Ação Missionária do Catolicismo e os Povos Indígenas do Rio Negro:  
Evangelização X Autodeterminação e sobrevivência cultural.

Uma reflexão antropológica sobre essa relação: influências, conseqüências,  
estratégias de sobrevivência das populações indígenas do Alto Rio Negro e  
mudanças na Ação Missionária / Nilton Cezar de Paula.

Recife: UFPE, 2005

130 p.

Dissertação – Universidade Federal de Pernambuco

1. Índios 2. Missões Católicas 3. Movimento Indígena

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo refletir a problemática da relação dos Índios com a Igreja Católica no Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, numa abordagem intersocietária; a estruturação histórica da prática missionária, suas implicações e conseqüências no processo de contato interétnico e intersocietário; o entendimento dos indígenas frente a essa prática missionária e identificar as estratégias de sobrevivência cultural, desenvolvidas pela população indígena frente à prática missionária.

Nosso enfoque principal incidirá sobre a Prefeitura Apostólica do Rio Negro, hoje Diocese de São Gabriel da Cachoeira, confiada aos missionários salesianos em 1914. Dois pontos serão abordados: a instalação dos Centros Missionários com característica civilizatória e sua interferência no universo cultural e cosmológico dos povos indígenas; as mudanças ocorridas na linha missionária da Diocese de São Gabriel.

A presença das missões católicas, de diversas instituições governamentais ou não, dos projetos desenvolvimentistas, levaram os indígenas a incorporar em sua identidade, novas categorias e a estabelecer as bases de uma autonomia e política indígena. Por um lado a Igreja Católica esteve na origem do discurso e das políticas civilizatórias, por outro participou da elaboração do discurso de autonomia e politização dos povos indígenas do Alto Rio Negro.



## **ABSTRACT**

The purpose of this dissertation is to reflect on (A) the problematic nature of the relationship between Indians and the Catholic Church on the Upper Rio Negro, specifically in the city of São Gabriel da Cachoeira, using an inter-societal approach; (B) the historical constructs of missionary practice, its implications and the consequences resulting from the process of cross-ethnic and cross-cultural contact; (c) the perspective of the Indians in the face of this missionary practice and (D) the strategies for cultural survival, developed by the Indian populations confronting missionary experience.

Our principal focus concerns the Apostolic Prefecture of Rio Negro, today the Diocese of São Gabriel da Cachoeira, acquired by Salesian Missionaries in 1914. Two points will be deliberated: the installation of Missionary Centers with goal of civilizing the population and the resulting interference in the cultural and cosmological universe of the indigenous populations; and the changes occurring in the approach taken by missionaries of the Diocese of São Gabriel.

Regardless of who governed them, the presence of Catholic Missions involved in development projects caused the indigenous peoples to incorporate new dimensions into their identities, deriving from this experience the basis of a native politic and autonomy. On the one hand, from the beginning the Catholic Church was involved in the discourse and the politics of civilizing. On the other hand, the church participated in the preparation of a discourse in favor of political self-determination for the indigenous peoples of the Upper Rio Negro.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos amigos que me incentivaram a assumir o mestrado em antropologia, aos que me acolheram na cidade de Recife, bem como aos que me acompanharam nas viagens pelo Alto Rio Negro, enfrentando sol, chuva e cachoeira. Agradeço especialmente pela Amizade, pelos gestos fraternos e pelo apoio moral e material do qual fui alvo durante os estudos, a pesquisa e coleta de dados sobre a Ação Missionária e os Povos Indígenas.

A Diocese de São Gabriel que abriu o espaço para que eu pudesse fazer o mestrado. Às Missões Salesianas, sobretudo a de Yauareté e Taracuí, me colocando à disposição as Crônicas das Missões.

Aos Indígenas de Yauareté, de Taracuí, de Tunu Cachoeira, de São Gabriel, que me repassaram seus saberes, permitindo que participasse de rituais, de assembléias, de sua luta pela autodeterminação; suas histórias e informações sobre a atuação dos missionários em suas comunidades.

A Província Carmelitana de Pernambuco, a Diocese do Alto Solimões, a ADVENIAT, a Paróquia de Maria Hilf (Frankfurt), ao Governo do Estado do Amazonas, a Secretaria de Estado de Educação e Qualidade do Ensino do Amazonas, a Administração Executiva Regional de São Gabriel da Cachoeira – AM / FUNAI, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, aos professores, funcionários e alunos da Escola Dom Bosco e ao Povo de São Gabriel da Cachoeira.

Aos Professores, funcionários e alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) –UFPE.

Ao Prof. Dr. Bartolomeu Tito Figueirôa, meu orientador, pelo apoio, pela confiança, pelo caminho que fizemos juntos; que me abriu as portas da Comunidade Carmelitana, que me ensinou a dar os primeiros passos pelo mundo de Recife.

Ao Prof. Dr. Renato Athias – coordenador do PPGA e companheiro de Rio Negro de longos anos.

Finalizando faria um agradecimento especial ao meu, ao nosso Deus pela sua presença nos ritos, costumes e cultura dos povos indígenas.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>09</b>
1 O Local do Estudo.....	09
2 Os Espaços Políticos no Rio Negro.....	13
3 Os Povos Indígenas e a Ação Missionária.....	15
4 Identificação do Problema.....	19
<b>I - OS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO.....</b>	<b>29</b>
1 Os índios do Rio Negro: etnias e missionários.....	32
2 Economia e Subsistência.....	34
3 Mito Fundador Tukano.....	38
4 A Maloca.....	48
5 A Iniciação.....	52
6 O Dabucury.....	56
7 O Casamento.....	62
8 O Benzimento.....	63
9 Política e Poder.....	70
10 Movimento Indígena.....	75
11 Auto-Sustentação.....	79
12 Educação Escolar Indígena.....	81
<b>II – O MUNDO DOS BRANCOS.....</b>	<b>85</b>
1 Pekãsi: O Ancestral dos Brancos.....	86
2 As Frentes Pioneiras e Extrativistas.....	87
3 O Extrativismo.....	92
4 As Frentes Atuais.....	95
<b>III - A IGREJA CATÓLICA NO ALTO RIO NEGRO: DISCURSOS E PRÁTICAS.....</b>	<b>104</b>
1 Missão Jesuíta e Missão Carmelitana.....	104
2 Missão Capuchinha.....	111
3 Missão Franciscana.....	113
4 O Início da Diocese de São Gabriel da Cachoeira.....	116
5 A Renovação da Ação Missionária da Igreja Católica.....	123
6 Ideologia da Ação Missionária.....	125
<b>IV – DEPOIMENTOS DOS INDÍGENAS.....</b>	<b>129</b>
1 Discutindo as relações interétnicas, intersocietárias e inter-religiosas.....	143

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>150</b>
<b>BIBLIOGRAFIA CITADA.....</b>	<b>156</b>
<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....</b>	<b>158</b>
<b>DOCUMENTOS CONSULTADOS.....</b>	<b>160</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>162</b>
1 Histórico da Fundação de Iauaretê.....	162
2 Missão Salesiana Solicita Respeito aos Índios.....	163
3 Relatório da Prelazia do Rio Negro – 1978.....	164
4 Carta da Missão Salesiana ao Presidente da FUNAI.....	167
5 Içaneiros Reivindicam Demarcação.....	168
6 Compromisso da Igreja.....	168
7 FOIRN Solicita Demarcação de Terra.....	169
8 Depoimento de Professora Indígena sobre a Ação Missionária.....	170
9 Mapas - Alto Rio Negro.....	171
10 Fotos da Missão Salesiana - 1933 - Alto Rio Negro.....	172
11 Fotos da Missão Salesiana - 2004 - Alto Rio Negro.....	173
12 Desenhos de Alunos de Tunu Cachoeira - Rio Xié.....	174

## **INTRODUÇÃO**

Este trabalho versa sobre a relação entre índios e missionários na região do Rio Negro, entre os anos de 1970 a 2000. Este período é considerado pelos estudiosos dessa área, como o dos grandes projetos desenvolvimentistas com orientação do governo militar, que culminou com a ocupação da região por novos agentes do Estado e das Missões. Nesse período houve o crescimento do movimento indígena e o fortalecimento das identidades étnicas. Este trabalho tem como objetivo refletir sobre a ação dos missionários católicos entre os povos indígenas buscando enfatizar as práticas missionárias em seu contexto interétnico.

Para atingir este objetivo, pretendemos identificar a prática missionária, suas implicações e conseqüências no contato com os índios do Rio Negro. Captar o entendimento dos índios sobre essa prática e identificar as estratégias de sobrevivência cultural desenvolvidas por essa população será a ênfase desse trabalho. Para tanto será necessário fazer um percurso pelo período colonial, uma vez que a instalação da Igreja Católica deu-se atrelada ao processo de colonização portuguesa, transformando-se numa das principais frentes de contato entre os índios e os colonizadores brancos.

### **1 - O Local do Estudo**

A presença missionária no Rio Negro inicia-se, de acordo com os pesquisadores, nos anos 1657, e se deu através da foz do Rio Negro e vão subindo o rio até o Alto Rio Negro, quando em 1880 os franciscanos se instalaram na aldeia de Taracú já no Rio Uaupés. A região denominada de Rio Negro, também conhecida como Cabeça do Cachorro, é limitada ao norte pela Venezuela e Colômbia; a leste pelos municípios de Santa Izabel do Rio Negro e Japurá; e a oeste pela Colômbia. A população indígena na região é de 95% e a população branca é de 5%. O Rio Negro com uma extensão estimada em 1.700 Km está localizado no noroeste do Estado do Amazonas, tem sua cabeceira na Colômbia, percorre a fronteira com a Venezuela, entrando no Brasil (em Cucuí) vem desaguar no Rio Amazonas pela margem esquerda nas proximidades da atual cidade de Manaus, cobrindo uma superfície de 300.000 km<sup>2</sup>. Na Venezuela seu curso



comunica-se com o rio Orenoco através do Canal de Casiquiari. Humboldt nos fornece informações preciosas sobre a descoberta desse canal e a sua importância para as relações comerciais amazônicas, durante o período colonial, com o Caribe, como também para as relações entre os diversos povos indígenas da região. Os historiadores ainda estão em dúvida se o conquistador espanhol Aguirre utilizou-se desse canal para chegar ao mar do Caribe.

O Rio Negro é navegável durante todo o ano no período chuvoso (abril a setembro), mas no tempo da seca, de outubro a março, a navegação se torna difícil devido às secas. Os meses de maior dificuldade de navegação: janeiro, fevereiro e março. Vários autores relatam as dificuldades de navegação entre os quais Alfred Wallace (1853); Alexandre Rodrigues Ferreira (1735), o já mencionado, Humboldt, Koch-Grünberg (1906) e Curt Nimuendajú (1927), entre outros, que visitaram a região. O principal afluente é o Rio Branco, no baixo Rio Negro por onde se realizavam as principais comunicações com o antigo Território do Rio Branco. Este rio foi importante para os missionários que atuaram nessa região, hoje conhecida como Estado de Roraima. No Alto Rio Negro encontram-se os seguintes afluentes são: o Rio Içana (território do povo Baniwa), importante palco de atuação missionária evangélica das Novas Tribos do Brasil e, sobretudo do messianismo Baniwa liderado pelo índio Camiko, já amplamente estudado por Wright (1982); o Rio Uaupés (território dos Tukano-Ye' pâ-masa) e o Rio Xié (território do povo Werequena). Estes são mais propriamente bacias hidrográficas, formadores que afluentes e se encontram pela margem direita. As atividades comerciais e missionárias nesses rios do Alto Rio Negro tem a cidade de São Gabriel da Cachoeira (denominada antigamente de Uaupés) como centro catalisador de todas as ações dos agentes nacionais. Essa cidade hoje com 10 mil habitantes, é o centro das ações missionárias em toda região.

A Bacia Hidrográfica do Uaupés está situada na região do Rio Negro, afluente da margem esquerda do Rio Amazonas, no Estado do Amazonas (Brasil) e no Departamento Del Valpés (Colômbia). O rio Uaupés é um dos principais afluentes do curso superior do Rio Negro, na margem direita. Têm as suas nascentes na Cordilheira dos Andes, percorrendo 330 km na Colômbia e 520 no Brasil. Esta região é central para a mitologia, nas suas versões da família lingüística Tukano Oriental. Tem áreas de

terra firme, coberta de floresta tropical com zonas de igapó<sup>1</sup>, com pequenas elevações montanhosas. Da foz do rio Querary até a missão de Iauareté na foz do Rio Papuri a navegação somente é possível para pequenas embarcações (canoas, voadeiras<sup>2</sup>), devido às cachoeiras e corredeiras. Em seguida é navegável até a Ilha das Flores, nas cercanias de São Gabriel. A única interrupção está na cachoeira de Ipanoré. Canoas e voadeiras atravessam, mas existe grande risco de alagamento, mesmo quando guiadas por bons práticos (motoristas), conhecedores da travessia. Do lado da cachoeira estão duas aldeias Tariana: Ipanoré e Urubucuará, que sediaram durante o século XIX as missões franciscanas (CABRERA, 2001: 109) e onde Curt Nimuendajú relata, em 1927 a destruição da última maloca tradicional indígena (em Urubucuará) a pedido de um dos primeiros missionários salesianos da região (NIMUENDAJÚ [1927] 1982:161). Essas duas comunidades estão em ponto estratégico do rio Uaupés e são ligadas por uma estrada de 5km. A Prefeitura de São Gabriel, mantém neste trecho, um caminhão para transportar passageiros, mercadorias, canoas e voadeiras de um lado para o outro, fugindo assim da passagem fluvial pela cachoeira de Ipanoré. Atualmente o transporte é feito pelos indígenas que vivem nessa área através de um caminhão que adquiriu e está sobrevivendo deste trabalho. O Rio Uaupés tem dois principais afluentes: Rio Tiquié e Rio Papuri, sendo estes encachoeirados, dificultando a navegação. Não é navegável para grandes embarcações. Em alguns trechos pequenas embarcações são arrastadas por trilhas ou por cima das pedras das cachoeiras. Estes acidentes geográficos permitiram que os indígenas tivessem um refúgio contra as tropas de resgates e descimentos e fugissem dos portugueses, sobrevivendo às chacinas do século XVII, assim como da perseguição dos regatões<sup>3</sup> e balateiros<sup>4</sup> colombianos nos inícios do século XX. O rio Tiquié é de ocupação mais recente, a presença e ocupação missionária se darão apenas pelos salesianos já da década de quarenta.

A Prefeitura Municipal de São Gabriel e as Associações Indígenas mantêm embarcações que continuam o transporte de Urubucuará até Iauareté. Tais embarcações foram transportadas pela estrada em cima de estrados feitos de paus

---

<sup>1</sup> Na época da cheia o rio invade uma área da floresta adentro. Estas áreas recebem o nome de igapó.

<sup>2</sup> Voadeira é uma canoa de alumínio.

<sup>3</sup> Regatão é um comerciante, que de barco vende ou troca suas mercadorias com os indígenas. Esses regatões implantaram um regime de escravidão no Rio Negro.

<sup>4</sup> Coletores de balata (borracha), o mesmo que seringueiros.



roliços, chamados de “jacaré”, e puxados de caminhão ou trator. Outra forma de transportar embarcação grande, neste trecho, é através de carreta. Em junho de 2004 a Missão Salesiana transportou a balsa Leopoldino, que se encontra atualmente no trecho de Urubucuará e Iauareté, numa carreta pertencente ao Primeiro Batalhão de Engenharia e Construção. Esta balsa foi adquirida pela Missão e será administrada pela diretoria da Associação Indígena de Iauareté.

O rio Papuri nasce na Colômbia, percorre 280 km em território brasileiro. É o segundo maior afluente do Rio Uaupés, com a largura de 250 m, desaguando de frente ao Distrito de Iauareté. Em suas margens há aldeias Tukana, Piratapuia (Waikhana) e Tariana. O Rio Papuri delimita a fronteira Brasil. Nessa região instalaram-se importantes Centros Missionários (Monfort, Terezita e Acaricuara) no início dos anos 1910. Esses Centros missionários utilizaram-se também de internatos para índios da mesma maneira que os salesianos em território brasileiro. Gabriel Cabrera Becerra (2002) em seu trabalho sobre as missões do Uaupés faz impressionantes relatos das atividades dos missionários Xaverianos instalados no lado Colombiano desse importante rio para mitologia dos povos Tukano. O professor indígena Dorvalino Chagas, Waikhana residente em Iauareté, assim se pronuncia sobre esse importante rio:

*“O Papuri me parece muito importante para os Waikhana e não há fronteiras explícitas. Para os não índios, o rio Papuri serve de fronteira política entre o Brasil e a Colômbia” (CHAGAS, 2001:15).*

Na região do Rio Negro, há colinas que fazem parte da tradição mitológica das diversas etnias existentes na área, como a Serra do Curicuriari, a Bela Adormecida, assim chamada pela sua forma de mulher de quem avista da cidade de São Gabriel, situada na margem direita do Rio Negro e outras serras que são encontradas nas narrativas mitológicas como lugares de importantes eventos. Na região de Maturacá, território Yanomami pode-se ser visto o Pico da Neblina, com a altitude de 3.045 m, o mais alto do Brasil e Venezuela. A região é coberta de Floresta tropical, de rios, com sua fauna, flora e montanhas.

Essa região não é rica em peixes e as águas dos rios pertencem ao sistema dos rios de águas pretas já bem estudado por ecologistas e biólogos. Sobre esse aspecto



remeto aos trabalhos de principalmente Emílio Moran (1993). A região do Alto Rio Negro constitui-se hoje uma área que se encontra no limite da segurança alimentar. Nesse sentido as aldeias indígenas as margens dos rios sempre foram habitadas por um clã específico, hierarquizado e nomeado representando um importante centro para o equilíbrio cultural dessa região. Os projetos desenvolvidos nesta área não levaram em conta essa especificidade ecológica e muitos deles afetaram as questões ambientais.

## **2 - Os Espaços Políticos no Rio Negro**

Os municípios localizados às margens do Rio Negro são: Manaus (desembocadura), Novo Airão, Presidente Figueiredo (pertencem à Arquidiocese de Manaus), Barcelos, Santa Izabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira (Diocese de São Gabriel da Cachoeira). Essas cidades se localizam às margens do Rio Negro, que é o seu principal meio de comunicação e transporte. Há barcos que saem semanalmente de Manaus, transportando passageiros e carga, inclusive alimentação, para essas cidades. A comunicação aérea é feita pela Força Aérea Brasileira e de uma empresa privada. Dos municípios, apenas Novo Airão e Presidente Figueiredo estão ligados a Manaus por meio de estrada vicinal, que sai da rodovia que liga Manaus a Boa Vista, no Estado de Roraima.

A cidade de São Gabriel da Cachoeira (antiga cidade Waupés), sede do Município, está distante de Manaus 847 Km via aérea e 1061 Km via fluvial, com uma área de 112.255 Km no extremo noroeste do estado do Amazonas. A cidade surgiu quase no mesmo período que a capitania de São José do Rio Negro (Manaus), como necessidade do proteger e dar segurança aos domínios portugueses, impedindo as invasões espanholas. Em 23 de maio de 1761, o Governo enviou uma expedição à *região* do Alto Rio Negro, comandada pelo Capitão José da Silva Delgado. Com esta finalidade fundou, em 1761, a povoação que deu origem a São Gabriel da Cachoeira. No ano seguinte, 1762, o Capitão Filipe Sturm, alemão, parte para São Gabriel, a fim de construir os fortes na região: São Gabriel e São José de Marabitaná. A povoação foi elevada à categoria de Vila, a 03 de setembro de 1891. Em 1931, passou a ser considerada como simples Delegacia Municipal. Em 31 de março de 1938, foi elevada à categoria de cidade pelo então interventor Álvaro Maia.



Nosso trabalho de campo foi realizado em São Gabriel da Cachoeira (área urbana), distrito de Iauareté (Rio Uaupés) e Tunú-Cachoeira (Rio Xié). Escolhemos São Gabriel porque é a sede da Diocese e, portanto, principal centro da relação entre as populações indígenas e a Igreja Católica. Também é a sede da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), que representa o movimento indígena e gerencia a articulação da política indígena, nos diversos níveis, regional, nacional, internacional. Achamos importante buscar informações para esse trabalho em Iauareté, pois é o segundo maior centro missionário, podendo fornecer dados para a nossa análise das relações entre os índios e os missionários. Este lugar tem sido palco de mudanças, de transformação, de vigilância de fronteira, desde a instalação do SPI (em 1931), e de um Posto do Exército (1985). Incrementado com o projeto Calha Norte<sup>5</sup>, o processo de vigilância de fronteira tornou-se mais acirrado, após a instalação de diversos Pelotões de Fronteira do Exército. Nos anos vinte e trinta a presença da missão tornou-se um foco de atração de indígenas dos rios Uaupés, Papuri, Tiquié e Içana com a construção de grandes edifícios para internato de meninos e meninas. Este tipo de atividades, envolvendo educação escolar e profissional estão bem descritos pelas obras dos próprios missionários salesianos<sup>6</sup>. No material da pesquisa coletado tive a oportunidade de fotocopiar parte das Crônicas das Missões Salesianas e do Livro de Tombo da Paróquia São Miguel de Iauareté. Os livros de crônicas são relatos escritos dia-a-dia pelos missionários, portanto importante fonte para quem quer estudar a relação dos missionários com os índios nessa região.

A população de Iauareté é formada por famílias de diversas etnias (Tukano, Desana, Piratapuaia, Uanana) que para lá se deslocam para que seus filhos possam cursar o Ensino Fundamental, o Ensino Médio. É também a sede do mais importante distrito de São Gabriel da Cachoeira, já com infra-estrutura de pequena cidade habitada por cerca de 3.000 indivíduos. Como os outros centros missionários possui uma pista de aterrissagem de aeronaves de pequeno e grande porte.

---

<sup>5</sup> Sobre o Projeto Calha Norte ver principalmente os números do Aconteceu, editado pelo CEDI e posteriormente pelo ISA (Instituto Sócio Ambiental).

<sup>6</sup> Sobre os internatos salesianos os livros dos missionários apresentam com muitos detalhes a sua instalação, estrutura e funcionamento entre os quais: Os Tucanos, escrito pelo missionário Antônio Giaccone (1949) e, sobretudo o livro intitulado “Pelo Rio Mar” editado pelo bispo-prelado do Rio Negro Dom Pedro Massa (1933).



Ainda como lugar importante para coletar dados para esse trabalho passamos um período de tempo em Tunu-Cachoeira, povoação Werequena, localizada no Rio Xié, afluente do Rio Negro. Escolhemos trabalhar nessa povoação porque ela não teve presença fixa de missionários, estruturada da Igreja, da missão católica salesiana. Permitindo assim ter uma visão dos índios a respeito da ação missionária, realizada unicamente através da itinerância<sup>7</sup>. Este rio é fortemente dominado pelos regatões (mascate, comerciante fluvial); com característica muito particular. Por exemplo, abaixo da Cachoeira do Cumatí os Werekena são evangélicos e acima da Cachoeira todos são católicos. É ainda possível, por exemplo, em Tunu-Cachoeira a prática da Kariamã, cerimônia de iniciação, durante a puberdade, que insere o jovem no centro da organização social e parentesco Werekena. Relataremos esse ritual, mais adiante e referem-se notas de observação realizada no ano de 1983, numa viagem de itinerância, e voltamos a constatar a existência dessa prática durante o nosso trabalho de campo (maio e agosto de 2004).

### **3 - Os Povos Indígenas e a Ação Missionária**

A relação entre índios e missionários, em São Gabriel da Cachoeira, teve início no século XVIII. Desde esse período até o presente os índios sempre tiveram contato com os missionários. Após os Jesuítas chegaram os Carmelitas em 1695, os Capuchinhos em 1852, os franciscanos em 1880, (houve um espaço sem presença efetiva) e os salesianos em 1914 até a presente data. Hoje com menor contingente de missionários.

Neste trabalho, busco analisar a relação dos índios e missionários a partir da década de setenta. Portanto, toda a parte da ação missionária na região anterior a esse período pode ser encontrada em diversas publicações que relatam a história da presença missionária. As obras “*Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*” de Bettendorff (1627-1698), e a “*História da Companhia de Jesus no Brasil*” de Serafim Leite (1938) nos oferecem inúmeras referências que possibilitam a análise das ações catequéticas dos missionários. Ainda sobre a atuação dos jesuítas o Padre Serafim Leite

---

<sup>7</sup> Este termo Itinerância é utilizado na literatura missionária para indicar a atividade do missionário que visita as comunidades indígenas ribeirinhas em um determinado rio.



conseguiu não só elencar os principais documentos como realizar uma análise desses documentos. Os trabalhos de Eduardo Hoornaert e José Oscar Beozzo, ambos da Comissão de Estudos da História da Igreja da América Latina (CEHILA), fazem uma análise consistente das atividades missionárias para esse período. Nesta dissertação, no capítulo terceiro, inserimos os principais eventos que dizem respeito a esta região pesquisada. Essas ações missionárias, durante o período colonial, levaram a desdobramentos importantes refletindo sobre a época que procuramos analisar. Vale lembrar a existência de festas de santos realizadas nos Rios Negros e Uaupés que remetem a uma prática neste período colonial. Por exemplo, a festa de São Joaquim na foz do Rio Uaupés tem uma estrutura que pode remeter às práticas dos missionários daquele período.

Argumentamos nesse trabalho que a participação da Igreja Católica no processo pós-colonial de catequização dividiu-se em dois momentos. O primeiro refere-se àquele que teve início com a criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro (1910) que construiu, dentro do povoado indígena, a estrutura de missão<sup>8</sup> (residência missionária, capelas nas aldeias, hospital, colégio com internato masculino e feminino, oficinas de mecânica, alfaiataria, teatro, etc.). O “Método Civilizador Salesiano” estabeleceu as metas de evangelização através do modelo educacional e sanitário baseado na política nacional e com recursos governamentais. Dom Pedro Massa será o bispo-prelado que iniciará esse processo de uma forma mais sistematizada fortalecendo as relações com o Estado juntamente com as metas estabelecidas pelo Estado Novo de Getúlio Vargas. Quatro publicações são importantes sobre esse momento, e que nos mostram claramente como a relação dos missionários com os índios, está alicerçada. A primeira delas é intitulada: “*Pelo Rio Mar*” datado de 1933, e editada por Dom Pedro Massa, primeiro Prefeito Apostólico e em seguida bispo-prelado de São Gabriel da Cachoeira. Ele enfatiza o caráter “selvagem” dos índios do Rio Negro e ação da igreja missionária em catequizar e civilizar esses índios através de obras e “benfeitorias” na região. Neste livro todas as legendas das fotografias mostram as estratégias missionárias para transformar o “índio selvagem”. A segunda

---

<sup>8</sup> Missão: nome que passou a designar a estrutura do local de instalação de cada núcleo (Centro Missionário) da Igreja Católica.



publicação *“De Tupã Cristo”* também escrita por Dom Pedro Massa e seus colaboradores em 1965. Nessa obra são relatadas com detalhes as atividades missionárias e suas realizações na formação de “Estado de Fronteira”. A ação missionária reforça a presença do Estado Novo na região do Rio Negro. Os índios são vistos como selvagens e que precisam passar por um “processo civilizatório” e terão que deixar de ser índios e se tornarem brasileiros. Nessa mesma linha, a terceira publicação que fazemos referência: *“Nas Fronteiras do Brasil – Missões Salesianas do Amazonas”* escrito por Soares de Azevedo, sob encomenda de Dom Pedro Massa em 1950 repete os feitos e os fatos das obras salvacionistas dos salesianos. A última obra, que vale a lembrar, trata-se do livro de Artur Cezar Ferreira Reis *“A Conquista Espiritual da Amazônia”* de 1942, onde o autor faz um relato histórico da presença missionária na Amazônia e alinha-se ao “modo de fazer” dos missionários salesianos do Rio Negro como sendo o modelo ideal de ação missionária. Ou seja, estar ao lado dos interesses do Estado.

Essas publicações e divulgação das atividades das missões salesianas tiveram um papel importante, sobretudo para garantir a presença missionária entre os índios. Elas contradiziam as afirmações dos indigenistas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que em seus relatórios denunciavam as ações dos missionários. O relatório de Curt Nimuendajú de 1927, publicado inicialmente em francês, no *Journal des Americanistes*, em 1950, e em português apenas no ano de 1986 será o primeiro a relatar as ações dos salesianos (NIMUENDAJÚ [1927] 1982: 188). O relatório da 10<sup>a</sup>. Delegacia do SPI de 1931, por exemplo, retoma as preocupações de Curt Nimuendajú, mas nunca foi publicado, permanecendo apenas nos gabinetes dos governos estadual e federal.

O segundo momento que assinalo sobre a presença missionária entre os índios, vem a partir dos anos setenta, onde a Igreja procura reestruturar a sua prática missionária, diante das mudanças ocorridas no interior da Igreja Católica. Estas mudanças de orientação e prática pastoral foram provocadas pelo Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais da América Latina de Medellín (Colômbia) e de Puebla (México), onde a Teologia da Libertação foi a propulsora para as inovações missionárias associadas também às denúncias de padres, bispos progressistas e antropólogos, como pode ser visto nos Documentos de Barbados I e



II. Todos esses documentos darão a base para a criação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, atualmente, órgão oficial da CNBB para ditar a política missionária indigenista da Igreja (1972), interagindo com as populações indígenas que, a partir de então, instaurou novos paradigmas na relação com os povos indígenas.

Portanto, se por um lado, a Igreja, enquanto instituição, esteve presente na origem do discurso e da prática missionária do período colonial, por outro, esteve presente na elaboração do discurso de autonomia dos povos indígenas. No Rio Negro, a Igreja progressista não teve um espaço de atuação até meados dos anos oitenta quando deixa de existir a forte relação do Estado com a Diocese de São Gabriel da Cachoeira, pois esta tinha a “proteção” formal do Ministério da Aeronáutica como avalista das atividades missionárias e no apoio à manutenção das obras da diocese. No início dos anos oitenta, os salesianos são denunciados no Tribunal dos Povos Indígenas na Holanda (IV Tribunal Russell) e a SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia), em 1985, realiza uma avaliação dos recursos que a Diocese recebia até então do governo federal para as atividades nas áreas de saúde e educação e conclui que o caráter assistencial através das atividades missionária é prejudicial às culturas indígenas da região. Este relatório que se tornou confidencial entre os órgãos do Ministério do Interior durante o período militar será um dos instrumentos do próprio governo para retirar os subsídios e verbas governamentais que eram repassadas para a diocese. Sem esses recursos governamentais os missionários não têm mais condições de continuar as obras de Dom Pedro Massa.

Com base nos pressupostos citados, este trabalho vai enfatizar que o discurso e a prática missionária apoiaram o processo de mudança sócio-cultural e a autonomia dos povos indígenas do Rio Negro. Nas assembleias, quando os índios falam de sua relação com os missionários, esta é sempre vista como polêmica, pois eles vão sempre relatar as ações missionárias desse primeiro momento como sendo ainda presentes na atualidade. No entanto, pode se dizer que a ação da Igreja Católica abriu espaço para os indígenas criarem condições para uma compreensão da lógica em que se estruturam as relações de poder na sociedade envolvente. É importante ressaltar que os indígenas têm elaborado discursos, estratégias e práticas de autonomia desde o século XVIII, e principalmente a partir dos movimentos messiânicos do século XIX.

#### **4 - Identificação do Problema**

Durante o período Colonial, a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica foram as agências de contato, esta tinha um objetivo claro: evangelizar e catequizar os indígenas. Para isso teve que se aliar aos interesses da Coroa Portuguesa, agrupando os indígenas em aldeamentos, posteriormente transformados em vilas. Os aldeamentos indígenas eram administrados pela Igreja, o que não impedia que eles fossem escravizados. Foi um período muito complexo, pois a Igreja Católica estava sob o Regimento das Missões, que representava a política indigenista da Coroa Portuguesa, impondo aos missionários a obrigação de defender a liberdade dos índios (HOORNAERT, 1982:150).

Esse Regimento das Missões, assim como as leis de liberdade<sup>9</sup> dos índios, promulgadas pelos reis de Portugal e Espanha foram burladas pelos colonos e governantes que inventaram as “guerras justas”, que consistiam em combater e aprisionar os índios quando estas atacassem os europeus sem prévia provocação. Como se os indígenas não tivessem sido provocados primeiro; as “tropas de resgate” penetravam os sertões com o objetivo de resgatar ou comprar junto dos chefes indígenas vencedores índios prisioneiros, com o pretexto de que “já iam ser comidos por seus inimigos, nós o salvamos trazendo-os como escravos” (AZEVEDO, 2004: 4).

Os Jesuítas que atuavam na área (Alvará de 07/06/1755) perderam a atribuição de administrar os aldeamentos quando a política pombalina criou as Diretorias de Índios e sua administração foi entregue aos Diretores de Índios que não eram religiosos, poder civil, ficando a Igreja unicamente com o poder espiritual. Isso deixou os indígenas à mercê das tropas de captura de índios para mão-de-obra nas regiões portuguesas. Esse processo “civilizatório” estabeleceu na região o regime de subordinação, provocando um desequilíbrio cultural. Por subordinação entende-se que o índio passou a assimilar o modo de viver dos brancos; por desequilíbrio cultural entende-se a introdução da vida ocidental na organização social dos povos do Rio Negro: religião, economia, política, educação.

---

<sup>9</sup> Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos índios (BEOZZO, 1983: 100).

Lei de 30 de julho de 1609 – doc. Nº 6 – Alvará, Gentios da terra são livres. (BEOZZO, 24-179)

Lei de 10 de setembro de 1611 – Doc. Nº 7 – Carta de lei – declara a liberdade dos gentios do Brasil, excetuando os tomados por guerra justa etc (BEOZZO, 183).

Bula de Urbano VIII – 22 de abril de 1639 – Proíbe o cativo dos índios do Brasil (BEOZZO, 102)

Lei de 6 de junho de 1755 – Legislação Pombalina - Liberdade dos índios (BEOZZO, 126)

Regimento de 1º de abril de 1680 e leis anexas – Proíbe o cativo de qualquer índio (BEOZZO, 106)



O trabalho missionário estabelecido pela Prefeitura Apostólica do Rio Negro, criada em 1910 e entregue aos missionários salesianos, esteve sempre baseado em um tripé: catequese, saúde, educação. Para fortalecer a evangelização, os indígenas foram incentivados pelos missionários a residirem ao lado da missão em casa de taipa, semelhante a do “civilizado”, substituindo, assim, a sua maloca tradicional. Os serviços hospitalares das missões influenciaram na saúde indígena. O índio possuindo sua prática de cura, um sistema médico tradicional, retirava os seus remédios através da palavra (benzimento) e das plantas da floresta, pois têm um entendimento próprio de saúde e doença diferente daqueles utilizados pelos missionários e outros agentes da sociedade nacional.

As atividades educativas das missões foram fortemente redutoras, retirando crianças e jovens indígenas de diversas etnias de suas aldeias, levando-os para as escolas e internatos, obrigando-os a aprender o português e a vivenciar hábitos e costumes da cultura “branca”, que os missionários acreditavam ser saudável. Essas práticas escolarizantes facilitaram a integração dos indígenas na sociedade ocidental provocando a descaracterização da identidade étnica. Está fundamentada na mentalidade de que para ser “civilizado”, “ser cristão” tinha que deixar a própria identidade, ou seja, deixar de ser Índio. Os depoimentos coletados dos indígenas durante essa pesquisa (alguns deles transcritos nesse trabalho) apresentam claramente essa mentalidade. Padre Alcionílio Bruzzi Alves da Silva em seu trabalho sobre o “*Método Civilizador Salesiano*”, ainda no final dos anos setenta, apresenta claramente os passos desse método (SILVA 1978). A superioridade numérica dos índios não os colocou em uma posição de supremacia. Ao contrário, as instituições políticas, econômicas e sociais ainda são em toda a região do Rio Negro, dominadas por uma minoria branca. O processo da situação de contato é desigual, uma vez que a sociedade nacional vem se instalando com mais poder como pode ser percebido através dos projetos de desenvolvimento impostos pelas decisões governamentais. Este quadro está sendo discutido pelas organizações indígenas num campo político que envolve índios e brancos com o fim de garantirem seus direitos de sobrevivência cultural e física. Direitos originários e já inscritos na Constituição Brasileira de 1988.

O processo de colonização, as frentes de extrativismo, os projetos de desenvolvimento, ocupando os territórios indígenas, ameaçaram a sobrevivência física e cultural. Alguns pesquisadores como Darcy Ribeiro chegaram até mesmo a pensar no



desaparecimento dos índios. Estes seriam transfigurados etnicamente ou simplesmente desapareceriam do território nacional. Mas diante do processo de luta pela autodeterminação, pela sobrevivência física cultural, os indígenas ressurgem num campo de relações interétnicas, de relações políticas com entidades governamentais e não-governamentais, traçando estratégias que possibilitassem o reconhecimento da identidade étnica, com todos os direitos garantidos pela constituição brasileira.

O tema da relação entre índios e brancos, uma situação de contato, tem sido estudado pela antropologia brasileira, baseado nas teorias sobre fricção interétnica, mudança social, relações intersocietárias. Cardoso de Oliveira iniciou seus estudos sobre o índio e o mundo dos brancos, a partir da definição de “situação colonial” (Ballandier), como sendo a dominação imposta por uma minoria estrangeira, racial (ou etnicamente) e culturalmente diferente, com uma economia poderosa, através de uma nova ordem social, pela exploração e escravização à maioria autóctone. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972:21).

A entrada do mundo dos brancos numa sociedade tribal pode se dar de forma hostil ou pacífica. No entanto, os dois tipos de contato são fontes geradoras de desigualdade social, de estrutura de domínio e sujeição. E a consequência disso é a imposição de uma cultura sobre a outra, ou seja, a cultura mais “fraca” se submete à cultura mais “forte” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972: 24).

As teorias de aculturação influenciaram os etnólogos do Brasil, seus estudos poderiam ser considerados como trabalhos sobre as relações raciais. Cito dois trabalhos deles, que se delinearão pela formulação teórica e programática da aculturação: o de Eduardo Galvão, *Estudo Sobre a Aculturação dos Grupos Indígenas do Brasil* e o de Darcy Ribeiro, *Línguas e Culturas Indígenas do Brasil*. Eles mostram a importância de ver as situações coloniais nas estruturas de poder no Brasil e na América Latina.

Segundo Galvão, o fulcro da mudança cultural é resultado não apenas de empréstimos de ferramentas, de introdução de novas espécies de cultivo e de outros meios colocados à disposição pela sociedade nacional, mas de uma relação econômica mais acentuada com o não-índio, ou seja, uma relação que passa através de um mercado regional onde os índios passam de uma agricultura de subsistência para uma agricultura que está relacionada com o comércio local. Uma abordagem antropológica descreveria não apenas os aspectos “aculturativos”, mas procuraria compreender a



dinâmica, o funcionamento de transmissão e mudança cultural (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972: 27-28). Então neste sentido as ações missionárias no Rio Negro encontram-se relacionadas a uma estrutura comercial existente. São montadas essas estruturas inicialmente na própria missão e são aí onde os índios iniciam-se nas relações comerciais com os missionários no armazém da missão e, posteriormente, com os comerciantes brancos que chegam na área com o apoio dos próprios missionários.

O contexto histórico, a economia regional são realçados por esses antropólogos Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro, que formulam um conceito específico, o fenômeno da integração, em que grupos indígenas participam intensamente da economia e das principais formas de comportamento da sociedade brasileira, que nela são integrados, sofrendo descaracterização na língua e cultura. Assim, os grupos sobreviventes e integrados chegaram ao século XX ilhados dentro dos contextos nacionais, incorporados como mão-de-obra ou produtores especializados em certos tipos de produto. *“Estavam confinados em parcelas do antigo território ou despojados de suas terras, perambulavam de um lugar para outro, sempre escorraçados”* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972:28). Darcy Ribeiro não aprofundou o pensamento sobre os mecanismos de interação entre índios e brancos, mas pontuou uma questão importante: a sobrevivência física das populações tribais, apontando grupos indígenas que sofrem a depopulação mesmo antes do início do processo da aculturação.

Os dois autores citados acima trabalharam a relação do índio com o mundo dos brancos a partir da aculturação, enquanto Cardoso de Oliveira deslocou a sua compreensão sobre essa relação para as fricções interétnicas, como mecanismo de interpretação da violência a que foram submetidos os indígenas no período colonial e pós-colonial (republicano); no período da ditadura militar, que foi determinante na ocupação e invasão das terras indígenas, provocada pelo estabelecimentos dos projetos desenvolvimentistas.

Mas, os estudos e a interpretação da relação do índio com os brancos deslocaram se das “teorias de contato”, de “situação colonial”, da fricção interétnica, para a “etnicidade”, para a “invenção da tradição” e “territorialização”.

Nesse sentido, Cardoso de Oliveira rompeu com o paradigma "aculturativo", inspirado na “situação colonial” de Ballandier, deslocou sua reflexão do foco da cultura para as relações sociais ao propor o conceito de fricção interétnica; imigrou para o conceito de



“identidade” e depois para etnicidade, sem abandonar a teoria do contato interétnico, que segundo Alcida Ramos estabeleceu instrumentos de compreensão e explicação do mundo dos índios e sua relação com a sociedade nacional. (VIVEIROS DE CASTRO, 1999: 125).

A partir dos anos 80 eclodiu no Brasil o Movimento indígena Nacional com a criação da UNI (União Nacional Indígena). Com a expansão da UNI para outras regiões indígenas houve um despertar da consciência étnica, com a criação das Associações Indígenas, como a COIAB (Comissão das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) e a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). A articulação entre as associações indígenas fortaleceu a consciência de etnicidade, de ser índio, de preservação da cultura. A incorporação de saberes da cultura ocidental manteve o discurso mítico fundador, dando sentido aos elementos incorporados, com o fim de viabilizar a política indígena, interpretar e dar novo sentido à realidade (GARNELO, 2000: 13).

Essa relação intersocietária com o mundo dos brancos, essa rede de alianças interétnicas, frente à sociedade global que avança sobre as áreas indígenas, exigiu o estabelecimento de estratégias para favorecer a luta política, como: escolaridade, cursos de capacitação política, seminários, assembleias, negociação com as lideranças das comunidades, participação em política partidária, administrativa, liderança. Podemos dizer que as lideranças do Movimento Indígena vivem em contínua tensão, devido à política de negociação, de interação com parceiros nacionais, internacionais e até mesmo com parceiros indígenas, uma vez que no processo de politização passaram a ter representação nos colegiados ou conselhos de políticas públicas.

Podemos dizer que a politização do indígena vem se construindo numa teia de relações sociais, de interações, de negociações, despertando a consciência de etnicidade, reafirmando a diferença cultural, a identidade étnica, de forma coletiva e organizada, na relação com o mundo dos brancos. Assim a identidade étnica tem sido pertinente na situação do contato intersocietário, na ressignificação da organização social indígena, construindo uma nova realidade (POUTGNAT, 1998: 112, 115, 117, 121).

Eduardo Viveiros, apud Cunha (1985), interpreta a identidade como lugar de classificações e de enfrentamentos, não importando as diferenças, mas como se faz das diferenças algo mais, no sentido de se transformarem em sinais diacríticos. Assim uma nova dimensão se faz necessária, no sentido de que a identidade se constrói pela



consciência das diferenças e não pelas diferenças em si. Isto é, não basta afirmar a identidade, é preciso que ela se transforme num mecanismo de reconstrução e ressignificação da tradição, da cultura, da história, da memória das origens (VIVEIROS DE CASTRO, 1999: 296). Nesse sentido houve um fortalecimento da identidade indígena no Alto Rio Negro, através da revitalização da cultura e reconstrução das malocas em algumas comunidades, como lugar de eventos políticos, como reuniões, assembléias, Dabucuris. Na revitalização da cultura, podemos incluir a publicação de livros sobre a mitologia e a história indígena (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro).

O movimento indígena na região do Alto Rio Negro estabeleceu uma nova organização social, reafirmou a sua identidade étnica, estabeleceu estratégias políticas, redefiniu o controle social do território. Esse processo se desencadeou a partir do momento em que a região foi invadida pelos projetos desenvolvimentistas governamentais. Essa explosão da consciência étnica se deu em espaço público, oficializando o Movimento Indígena na região, com a criação da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro).

Como diz Oliveira, as comunidades indígenas se despertam para uma consciência coletiva e organizada, criando seus mecanismos de decisão e representação, reelaborando suas formas culturais, inclusive no relacionamento com o meio ambiente e religioso. (OLIVEIRA FILHO, 2004: 25).

Se no passado a relação dos índios foi de submissão pela escravização, pela assimilação ou integração, hoje o cenário que se apresenta é outro. O indígena do Rio Negro sustenta, fortalece e assume a identidade étnica na luta etnopolítica, uma luta coletiva, que não é apenas do Movimento, mas dos povos indígenas da região (GARNELO, 2003).

Essa luta etnopolítica dos povos indígenas do Rio Negro se coaduna com a noção de territorialização definida por Oliveira:

*“como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sócio cultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura com o passado” (OLIVEIRA FILHO, 2004: 22).*



Portanto, não basta, somente dizer que a sociedade nacional é a fonte causadora. É preciso localizar os grupos organizados ou não, que dominam as populações de fronteira, penetrar na dimensão política da situação de territorialização, no processo de politização e autonomia dos povos indígenas, diante do avanço da sociedade nacional.

Analisar o processo da ação missionária pressupõe compreender melhor o caráter intersocietário da relação dos povos indígenas do Rio Negro com a Igreja Católica e outras instituições de São Gabriel da Cachoeira. É uma relação dinâmica que se reestrutura e se reelabora através da consciência de etnicidade, das conjunturas políticas nacionais e conforme a linha política das instituições presentes na região. A abordagem intersocietária compreende uma relação de conflito entre as diversas partes. E apresenta uma dinâmica própria entre os atores sociais. Essa relação conflitiva com a sociedade nacional foi instalada na região, com interesses políticos, econômicos, desenvolvimentistas, não considerando que ali habitam diversas etnias, cuja sobrevivência, hoje, respalda-se na Constituição Brasileira; a relação é dinâmica, porque o processo é acelerado, a sociedade nacional está estruturada para ocupar os territórios indígenas.

A ação missionária e os projetos desenvolvimentistas implementados no Alto Rio Negro podem ser evidenciados na construção das relações interétnicas pelos indígenas ao estabelecerem suas estratégias de sobrevivência física e cultural dentro de um amplo campo político, envolvendo principalmente os interesses nacionais. Neste contexto, os índios criaram estratégias de luta através do movimento indígena, que requer recursos humanos, físicos, assessoria técnica, jurídica, a fim de adquirir habilidade e força política para discutir com os brancos, portadores de estrutura gigantesca, e cujas decisões são tomadas nos bastidores governamentais. O movimento indígena busca estratégias de discussão com a Igreja Católica, a maior e a mais antiga agência de contato dentro do território indígena do Rio Negro. Essas discussões e negociações atingem o início das atividades missionárias da Prefeitura Apostólica do Rio Negro, com o estabelecimento das escolas, dos internatos, dos hospitais, da ocupação do território, com suas influências e conseqüências.

Se no passado houve imposição, hoje há o espaço político de negociação. Este processo foi assumido pela Diocese de São Gabriel da Cachoeira, revendo suas estratégias missionárias e estabelecendo como prioridades de evangelização a formação da



consciência crítica diante da realidade atual, a capacitação do leigo para o trabalho apostólico, e o esforço sério e constante de inculturação<sup>10</sup>. A ressonância desse novo modo de pensar do missionário foi a valorização da cultura, o apoio à demarcação das terras, às associações, aos encontros de professores, às escolas e ao movimento indígenas.

Se a Igreja Católica, através da criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro (1910), dos missionários influenciou na incorporação de elementos da cultura ocidental pelos indígenas, devido ao seu método de evangelizar, hoje se pode dizer que ela também influenciou no processo de autodeterminação, de reafirmação da identidade étnica. Na relação entre as populações indígenas do Rio Negro e a Igreja Católica, procuramos nesse trabalho ver o papel que a Igreja exerceu diante do processo de autonomia e autodeterminação dessas populações. A Igreja influenciou ou participou do processo? O que gerou a mudança nos procedimentos de evangelização da Igreja Católica? Quais as causas da mudança? Mudou para garantir a autonomia dos indígenas ou foi para facilitar a evangelização? Ou foram os indígenas que influenciaram na mudança da Igreja Católica? Ou a Igreja mudou seu método de evangelizar frente à nova política de missão, gerada pelo Vaticano II, pelas diretrizes da Igreja no Brasil, com a criação do Conselho Indigenista Missionário? Ou mudou por causa da política indigenista traçada pela Constituição Brasileira? Essas perguntas fazem parte desse trabalho e nem todas essas questões serão respondidas, porém traçamos um esquema que podem dar pistas para as respostas.

Este estudo da relação dos povos indígenas do Rio Negro com a Igreja Católica é resultado da pesquisa de campo, por mim realizada em 2004, e da minha experiência, como professor e assistente do internato na Missão Salesiana de São Gabriel da Cachoeira (1976). Neste período a cidade de São Gabriel da Cachoeira foi incluída no Plano de Integração Nacional, desenvolvido pelo governo militar, cujo objetivo era integrar a Amazônia ao restante do Brasil. Assim, pudemos acompanhar a ocupação das terras indígenas, a instalação dos projetos governamentais, com suas implicações e conseqüências para as populações indígenas. E, sobretudo, pudemos acompanhar, ver o surgimento do movimento indígena, como resistência e fortalecimento da identidade.

Este trabalho sobre os índios e os missionários do Rio negro está composto de quatro capítulos. No Capítulo I, achamos importante iniciar relatando um das

---

<sup>10</sup> Inculturação é um conceito da missiologia que indica um processo pelo qual a igreja missionária deveria assumir elementos da cultura indígena nas ações catequéticas e missionárias. Tal como Jesus se encarnou na cultura judaica. Sobre isso ver o documento Ad Gentes n° 42 – Decreto do Concílio Vaticano II sobre a Atividade Missionária da Igreja.



versões do mito de criação dos Tukano baseado na versão de Arlindo Maia (Ye'pamasa – Oyé), que aborda os acontecimentos referentes à origem do mundo, das etnias e sua distribuição pela Canoa Transformadora. Daremos ênfase no ritual de iniciação ou puberdade, que insere e prepara o jovem para enfrentar a vida, possibilitando uma comparação com a estrutura do ritual utilizado pelos Werequena.

Em seguida destacaremos os rituais do Dabucury, festa que segue os ciclos da natureza e que motiva as relações interétnicas. É importante dizer que esta festa é utilizada pelos missionários como elemento folclórico da cultura indígena em todos os momentos de sua relação com a sociedade nacional. Em outras palavras os índios são índios no Dabucury. Nesse capítulo colocamos descrição sobre a maloca indígena e descremos os processos de cura através da palavra, conhecida na região como “benzimento”, os Movimentos Indígenas, que conduz os índios nas suas relações intersocietárias; a educação indígena que está sendo estruturada no Rio Negro pela Comissão dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro (COPIAR), como uma das fontes de revitalização da cultura.

No Capítulo II, abordamos o surgimento do ancestral dos brancos: Pekãsi, que aparece como guerreiro, conforme o Mito; as frentes pioneiras extrativistas abrindo caminho para a colonização portuguesa no Rio Negro, através das primeiras expedições, das tropas de resgate e de guerra justa para capturar índios para servirem de mão-de-obra na coleta das drogas do sertão, da borracha; na fase contemporânea vieram outras frentes de contato: os regatões (comerciante marítimo) brasileiros e colombianos que navegavam pelos rios, mantendo o regime de escravidão dos indígenas; a criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) para defender a vida dos indígenas; a instalação do PIN (Plano de Integração Nacional), visando à integração da Amazônia ao restante do país, através da construção das estradas, implantação do Projeto Calha Norte e de frentes desenvolvimentistas.

No Capítulo III apresentamos as Ordens Religiosas existentes na região do Rio Negro: Jesuítas (1657), Carmelitas (1695), Capuchinhos (1852) e os Franciscanos (1880) para missionar entre os indígenas, inseridas num contexto de colonização; a decadência das Ordens e a passagem do poder temporal sobre os indígenas para as Diretorias dos Índios. E a criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro em 1910, com a atuação dos Missionários Salesianos (1914) e Filhas de Maria Auxiliadora; e as mudanças na atuação dos missionários.



Neste 4º capítulo, vamos apresentar a fala dos índios, se referindo à Missão Salesiana como uma agência que evangelizou, mas que utilizando um método etnocêntrico, não valorizando a cultura e os costumes indígenas; referindo-se ao internato como um lugar de ruptura com a família, com a maloca ou povoado, de rigidez e disciplina, onde o aluno tinha que aprender outra língua indígena, além do português. O internato funcionava nos Centros Missionários, sendo o eixo da ação missionária, do “Método Civilizador Salesiano” Mesmo reconhecendo os benefícios trazidos pela Missão, não deixam de falar duro contra o esse método; apesar da situação colonizatória imposta pela missão, ainda se tem elementos da cultura indígena presentes no cotidiano. Ainda veremos neste capítulo as relações interétnicas, intersocietárias e inter-religiosas: a visão homogeneizadora das missões, acelerando o processo colonizatório; os movimentos indígenas como fonte de etnicidade, a reivindicação da igreja de um lugar junto ao indigenismo como uma instituição comprometida com o Movimentos Indígena, o messianismo, as festas de santos, que surgem como afirmação da etnicidade e identidade étnica.

A participação da Igreja Católica no processo pós-colonial dividiu-se em dois momentos: (1) implantação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro (1910); (2) a reestruturação da prática pastoral, diante das mudanças ocorridas na Igreja Católica no Brasil, através da criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

A situação dos Povos Indígenas do Rio Negro se coaduna com as teorias de etnicidade, pela afirmação de sua identidade e de seu processo de territorialização. Neste sentido, o fenômeno da politização com sua teia de alianças e interações com as instituições da região está presente no cenário da luta indígena.

A ação missionária da Igreja Católica entre os povos indígenas do Rio Negro, com suas influências e conseqüências, se constitui no eixo central de nossa reflexão. Podemos dizer que, se por um lado a Igreja, enquanto instituição, esteve presente na origem do discurso e da prática de situação colonial, por outro, esteve na elaboração do discurso de autonomia dos povos indígenas do Rio Negro.

Com base nos pressupostos elencados, minha hipótese é a de que o discurso e a prática missionária da Igreja Católica passou por uma revisão e avaliação e nesse sentido influenciou o processo de mudança sociocultural e a autonomia dos povos indígenas do Rio Negro.

# CAPÍTULO I

## OS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO

Na região do Rio Negro, vivem os grupos indígenas do tronco lingüístico Arawak, com suas aldeias ou povoados localizadas no Rio Içana, Aiari e Xié. Os grupos indígenas da família lingüística Maku vivem nas regiões interfluviais da bacia hidrográfica do Rio Uaupés e Rio Negro, inclusive em São Gabriel estão os Dow, com aldeia na margem esquerda do Rio Negro, de frente a São Gabriel. Normalmente eles têm aldeias no interior da floresta em vários pontos, conforme o ciclo alimentício (ATHIAS, 2000: 107). As etnias do grupo Tukano habitam a bacia do Uaupés: Rio Tiquié, Rio Papuri, Rio Querari e parte do Rio Apaporis (tributário do Japurá), cujos principais representantes no lado brasileiro são os Tukano, Desana, Piratapuia, Tuyuka, Arapaso, Miriti e Kubeo.

Achamos importante iniciar esse capítulo fazendo relação com o milenarismo Baniwa. A vida religiosa dos Baniwa baseia-se nos ciclos mitológicos e rituais relacionados aos ancestrais e simbolizados pelas flautas e trompetes sagrados, no xamanismo (pajés, cantadores) e numa variedade de danças, pudali, ligadas ao ciclo sazonal. No entanto, na segunda metade do século XIX surgiram os profetas baniwa<sup>11</sup>, como uma forma de organização religiosa alicerçada no “o canto da Cruz” ou “religião da cruz”, que perdurou até o início do séc. XX, cuja memória ainda se mantém viva. Neste mesmo período os Desana do Igarapé Turi (afluente da margem direita do Rio Papuri) também se utilizam das formas<sup>12</sup> de reza dos Baniwa desse momento. A pregação dos profetas foi veementemente crítica e resistente em relação ao branco, fruto da violenta situação de contato. Era a resistência contra a opressão econômica e política dos brancos. Os profetas mesmo incorporando práticas e símbolos cristãos em seus rituais pregavam a não relação com os brancos. Um dos profetas mais influentes na região foi Venâncio Camiko. A pregação de Camiko visava libertar o mundo, o indígena da opressão, da exploração que lhes foi imposta pelos brancos, militares e comerciantes. Proclamava a autonomia do povo indígena, o jejum, rezas e cerimônias e o não relacionamento com o branco para se obter a salvação. Esses movimentos foram

---

<sup>11</sup> O movimento milenarista se expandiu a partir de 1857 entre o Baniwa, Tukano e Werekena.

<sup>12</sup> A cruz encontrada pelos primeiros missionários salesianos no Igarapé Turi, nos anos trinta, hoje se encontra em Iauareté, sinal da expansão do milenarismo baniwa para o rio Uaupés (ANEXOS).



reprimidos pelos militares. Os messias e seus seguidores se refugiaram em algum lugar, continuando a curar e a aconselhar os que vinham visitá-los (WRIGHT, 2002: 431, 438, 439, 455). A partir da década de 50, missionários evangélicos, seguindo Sofia Müller<sup>13</sup>, e católicos promoveram a conversão dos Baniwa e Kuripaco.

Houve uma série de atritos entre missionários católicos e evangélicos e também entre as comunidades, situados no terreno do proselitismo. Hoje esses conflitos cessaram, mas perdura, no entanto a separação real entre as duas religiões na calha do Rio Içana. As comunidades católicas estão além de Assunção do Içana e no Aiari e as comunidades evangélicas estão situadas no Médio e Alto Rio Içana. Sofia Müller foi a grande responsável pela catequização desses índios. Ela foi expulsa do Brasil no final da década de 40, mas deixou semeadas as bases de uma igreja evangélica autóctone. Em contraponto a Igreja Católica abriu em seguida uma Missão em Assunção do Içana. Mas isto não impediu que houvesse uma expansão e adesão ao evangelismo bastante acentuada. Com o protestantismo os índios passaram a ter acesso à outra orientação religiosa, embora de origem cristã. A partir daí surgiu uma ruptura entre o Baniwa católico e o Baniwa evangélico, o que interferiu na harmonia tribal. Os evangélicos se fortaleceram pela presença do “ancião” (chefe religioso), pela realização das conferências<sup>14</sup>, com bastante independência; os católicos se fortaleceram pela presença do catequista, mas este bastante dependente da missão, do padre, pela instalação das escolas nas comunidades e do internato.

Em Assunção do Içana viveu o missionário salesiano o Padre Carlos Galli. Sua prática missionária não era ecumênica. Ainda se baseava em princípios anteriores ao Concílio Vaticano II, portanto entre ele e os evangélicos sempre havia um clima de tensão, sobretudo quando visitava algum povoado evangélico. Hoje as relações e alianças entre as comunidades passam pelo crivo da tensão religiosa. Pode-se perceber diferenças entre o Baniwa católico e evangélico: participam de reuniões,

---

<sup>13</sup> Para mais informação sobre essa missionária evangélica que utilizava as línguas indígenas para catequizar (WRIGHT 1996. Aos que ver nascer: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. UNICAMP).

<sup>14</sup> Conferências são grandes encontros evangélicos que agrupam indígenas protestantes de diversas povoações para celebração do culto.



assembléias, mas as relações e alianças estão ligadas exclusivamente à luta pelos direitos indígenas. Parece existir um consenso que não se pode falar em culto religioso.

O Rio Negro e o Rio Xié são habitados pelos Baré e Werequena. A língua Baré pertence ao tronco lingüístico Arawak. No Brasil foi abandonada, dando lugar ao Nheengatu, língua introduzida nos primeiros séculos da colonização pelos missionários jesuítas. Os Baré ocupam a Calha do Rio Negro, desde o canal do Casiquiari, na Venezuela, até o Médio Rio Negro, estando também no Baixo Rio Xié e Baixo Rio Içana.

Os Werequena habitam o Rio Xié e falam o Nheengatu. Ainda existe falante do Werequena, que segundo Ramirez é o Baniwa de Marôa (RAMIREZ, 2001:501). Os Werequena trabalham com piaçaba. De outubro a fevereiro dedicam-se à caça, pesca e agricultura. Em seguida, há os deslocamentos para os barracões, que se localizam nos piaçabais. Durante o período de cheia, de maio a setembro, dedicam-se ao corte da piaçaba para os patrões<sup>15</sup>, a fim de pagarem as dívidas de mercadorias aviadas. É um ciclo dissociado da vida cotidiana. É uma história de violência, que atingiu Werequena e Baré, que levou à migração, conforme lembra a tradição oral. Existem vários trabalhos sobre essa situação que consideramos importantes, por exemplo, os trabalhos de Eduardo Galvão (1958, 1968, 1979) e Adélia Oliveira (1972) entre outros.

De acordo com os depoimentos do Conde Ermano Stradelli, que desceu o Rio Negro, desde Cucuí em 1881 informa que o Rio Xié estava quase deserto. Acreditamos que a população estivesse nas cabeceiras, para evitar o contato com os comerciantes brancos. A partir do início do século XX, retornaram da Venezuela por causa da revolução e dos comerciantes que exploravam a produção extrativa no rio Guainia e no canal de Casiquiari, mas tiveram que enfrentar novamente a exploração no Brasil. Os indígenas necessitavam de mercadorias, os comerciantes necessitavam de mão de obra. Isto favoreceu o regime de patronagem, de escravidão.

---

<sup>15</sup> Este papel é exercido em geral pelo próprio regatão (comerciante marítimo) que fornece mercadorias (sabão, sal, açúcar, anzol, gasolina, rede, roupa, etc) para os indígenas. E como pagamento recebe piaçaba, artesanato.

## **1 - Os índios do Rio Negro: etnias e missionários**

A população do município de São Gabriel da Cachoeira é formada de vinte e duas etnias. Tem suas diferenças, mas apresentam muitos pontos comuns, no que se refere aos mitos, às formas de sobrevivência, à arquitetura tradicional e à cultura material. Estão distribuídos em quatro Grupos: Tukano, os Arawak, os Maku e os Yanomami. Os índios que ocupam as margens dos rios são conhecidos pelos pesquisadores como índios do rio<sup>16</sup>. Sua forma de vida está assim organizada: vivem em povoações ou comunidades, uma vez que a maloca tradicional foi destruída pelo contato com os brancos, sobretudo pela intervenção do missionário. Não foi apenas uma introdução de termos: povoado / comunidade, mas foi a destruição do sistema social, tradicional que se construía dentro da maloca. O único caminho visto pelos missionários para evangelizar os indígenas foi levá-los a morar em casas de taipa, cobertas de caranã (folhas de tipo de palmeira), baseadas na casas de colonos nordestinos.

A maloca era vista como um lugar de orgias, de desagregação familiar pelos missionários. Essa instituição central na vida social dos índios dessa região precisa ser substituída para a catequese se tornar mais efetiva. Daí a necessidade de substituir a maloca por casas cujos moradores seriam família nucleares. Nos atuais povoados podemos encontrar sinais de organização espacial de uma maloca. As casas são construídas de frente para o Rio, uma do lado da outra. Em geral fazem uma construção anexa para cozinha. A disposição das casas segue a ordem de nascimento dos irmãos. A casa maior, em geral, seria a do wioğẽ ou o capitão (linguagem atual), líder da comunidade (ATHIAS, 1995: 89).

O termo comunidade foi introduzido pelo missionário, como estratégia de evangelização. Cada povoado passou a corresponder a uma comunidade, com uma organização hierárquica (capitão, vice-capitão, catequista, vice-catequista, professor) responsável pela união e animação da vida comunitária, capaz de manter o elo com a missão, com o missionário. Este termo, na verdade, era uma linguagem de igreja, de missionário. No que se refere ao lugar onde se tem a casa um caboclo de São Gabriel diz “*o meu sítio*” e nunca diria “o meu povoado ou a minha aldeia”, e um Tukano diz “*o meu povoado*”, *dificilmente usaria o termo aldeia ou sítio*. Na realidade, uma

---

<sup>16</sup> Isto significa que existe o índio da floresta. ATHIAS (1995) distingue Índios do Rio e Índios da Floresta com o objetivo de apresentar um estudo comparativo entre os Tukano e os Makú.



comunidade ou um povoado representa a estrutura social composta por um clã (ATHIAS, 1995: 88) que detêm um conjunto de conhecimento específico que os diferencia de um outro clã<sup>17</sup>. E essa organização social é central para o entendimento da vida no interior de uma aldeia. Ao mexer nessa estrutura de relação de parentesco os missionários entraram no centro da vida social dos Tukano, permitindo até casamentos dentro de um mesmo grupo lingüístico, substituindo os nomes étnicos por nomes de branco. Os missionários introduziram também nos povoados as capelas, cada qual com o santo padroeiro. O responsável pela capela, pelo culto é o catequista, escolhido pelo povo e aprovado pelo missionário. Em geral é escolhido aquele que sabe ler, que conhece as passagens da bíblia. Em alguns povoados ainda se tem o costume de se fazer oração nos dias de semana. É sempre o catequista que bate o sino, que puxa as orações. Na aldeia indígena ainda existe a estrutura da escola de taipa ou de alvenaria, que hoje faz parte da rede municipal de ensino, o centro comunitário, lugar onde acontecem as reuniões, as festas, as danças tradicionais ou não, o posto médico (em alguns povoados). Cada comunidade tem um capitão que organiza as ações cotidianas e faz o contato com o mundo dos brancos.

São Gabriel da Cachoeira é o berço da etnia Baré. Segundo Ramirez, o território Baré era bastante grande, estendendo-se desde a Ilha de Timoni (Santa Izabel do Rio Negro) até o Canal Casiquiari e citando Wright (1991), menciona os Baré nos principais afluentes da região do Rio Negro. O grupo Mariara falava Baré ou Baréna no Rio Ahuanã e no Rui Uneixi, os Mepuris viviam no Uneixi, no Xiuara e no Marie. Falava-se Baré no Curicuiari, no Maraiá (os curanaus), no Cauaboris Demakuris, Tikabenas, os Cubenas, e na região de São Gabriel viviam os Demanaos cujo chefe era Camanao e na região do Casiquiari os Maribitena com o chefe Cucuí (RAMIREZ, 2001: 476).

Hoje a população urbana de São Gabriel da Cachoeira é composta, basicamente, de índios, com representação de diversas etnias, tais como: Tukano, Baré, Baniwa, Yanomami, Piratapua e Desana. O restante da população é formado por migrantes que vieram para São Gabriel acompanhando as empresas construtoras de estrada, as mineradoras, os garimpeiros, órgãos públicos e organizações não-governamentais.

---

<sup>17</sup> Alguns antropólogos utilizam-se do termo “sib” para indicar um clã. Sobre isso existem vários trabalhos como por exemplos dos de Jean Jackson (1983) os de Christine e Stephen Hug-Jones (1979), os clássicos de Irving Goldman (1963 e 1981), os mais recentes de Renato Athias (1995) e Aluizio Calbazar etc...

## 2 - Economia e Subsistência

*“Os primeiros povoados e vilas surgiram das Feitorias Coloniais, estabelecendo ao lado das aldeias indígena, cuja população já doméstica e distribuída reajustava seu modo de vida pelos padrões impostos pelo colonizador luso” (GALVÃO 1979: 121).*

Eduardo Galvão constatou que dominava uma população mestiça se mantendo na mesma economia. As antigas aldeias foram substituídas por pequenos povoados e sedes de seringais ou de exploração de castanha e piaçaba. Comerciantes e regatões subiam até o Alto Rio Negro para “descer” índios para trabalhar no extrativismo (borracha, castanha e piaçaba). Assim, os índios da maloca desciam para os povoados, em busca de produtos, como o sal, a pólvora, o chumbo, os tecidos, os instrumentos de ferro, tendo que abandonar as aldeias para trabalhar no extrativismo e poderem pagar as dívidas, o que gerou a relação de dependência do patrão. Os índios descidos, residentes nos povoados, sítios e seringais não atuam como elemento passivo, mas se engajam na economia local, abandonando a sociedade tribal e incorporando os elementos culturais do caboclo, com os quais conviviam (GALVÃO, 1979: 121).

*“O trabalho em qualquer uma das formas do extrativismo tem sido uma das principais forças para o deslocamento de indivíduos e famílias para as margens do rio negro, se estabelecem segundo o padrão caboclo, em pequenos sítios, abrem roças e fazem pouso durante o inverno [...]” (GALVÃO, 1979:156).*

O povo do Rio Negro, tradicionalmente, vive de caça, pesca e alimentos produzidos na roça, que não é apenas um lugar de plantio, de trabalho, mas de convívio social, familiar, de relações com outros parentes. A roça faz parte do cotidiano e do imaginário do indígena. Mesmo com introdução de novas técnicas de cultivos pelos brancos, missionários ou não, a roça continuou a existir como essencial para a sobrevivência da cultura indígena. A preparação de uma roça começa com derrubada da mata que se dá no mês de março (período de maior seca). É feita de forma associativa, numa operação chamada de Ajuri ou mutirão. Após a derrubada, o mato é batido, recolhido e queimado. A galharia que sobra é ajuntada e queimada de novo, o que é chamado de coivara. A maniva, o galho da mandioca, é desfolhado, arrumada em feixes. Em seguida é cortado em pedaços, um palmo cada. Depois tais pedaços são



espetados na terra, formando ângulo. A roça é sempre feita em círculo. A área derrubada depende da família. Chegam a ter duas ou três roças, para o remanejamento.

A mandioca não é o único produto cultivado. Planta-se o cará, abóbora, melancia, cana, milho e frutos da região, como cupuaçu, graviola, açaí etc. A mandioca é colhida, raspada e depois é colocada de molho num poço ou na beira rio em paneiros. Daí é ralada, colocada e espremida dentro do tipiti (um tubo cilíndrico, trançado, flexível, que funciona como prensa). O líquido escorrido é fervido até se eliminar as substâncias tóxicas, obtendo-se um pó fino, lavado e decantado várias vezes. Seco, é levado para o forno e se obtém o polvilho granulado, a tapioca. Os blocos de massa são tirados do tipiti, são esfarelados e passados no cumatá (espécie de peneira), ficando preparados para serem levados ao forno e transformados em farinha ou beiju, alimentos básicos da população indígena. A massa é espalhada em círculo no forno, onde fica até tostar. Vira-se com uma pá de madeira. Obtém-se o beiju. Há lugares em que o beiju chega a medir 60 cm. A farinha é obtida da massa ralada, podendo ser misturada com massa fermentada. Obtém-se deixando a raiz mergulhada em algum lugar. A mandioca puba sofre o mesmo processo: é misturada e levada ao fogo. A farinha é condicionada em paneiros, revestidos com folhas de sororoca. O comércio uniformizou o tamanho, de 20 a 30 quilos (GALVÃO, 1979: 156-161).

O trabalho na roça é realizado pela mulher. As meninas desde cedo aprendem a conviver com as atividades que acontecem na roça. A mulher também produz na fabricação de cerâmica, preparação de cuias e na tecelagem com fibras de tucum. Este trabalho foi bastante desenvolvido nas missões. Os homens trabalham na capinação e ajudam a carregar a mandioca para casa. As roças ficam distantes. O maior esforço do homem é na produção de novo estoque para venda, providenciando lenha para torrificar a farinha. Mas a principal atividade do homem é providenciar o peixe ou carne de caças. Em geral saem de canoa todos os dias. Pescam também à noite, o que requer conhecimento do rio, dos locais bons de pesca e das técnicas, assim como dos hábitos dos peixes. Para conservar o peixe ou a caça, utiliza a técnica de moquear (defumar), daí o termo moqueado. Quando a pescaria ou caçada é farta, parte fica em casa, parte vai para a refeição comunitária. E o homem ainda trabalha na produção dos objetos sagrados e na cestaria de fibras de arumã ou jacitara.



Entre os Tukano, Tariana, Baniwa e Baré existem pontos semelhantes: os equipamentos e as técnicas nas atividades de subsistência. Os utensílios usados na cozinha são os mesmos: tipiti, cumatá, peneira, balaios de uarumã, ralos baniwa, além de recipientes para pimenta e jiraus com os mais diversos materiais. Para carregar a mandioca usam o aturá, tipo de cesto fabricado pelos Maku, feito de cipó, tem cesto feito de cipó titica (Rio Negro e Içana) além dos jamaxis e aturás de turi.

Um aspecto importante refere-se às especialidades artesanais relacionadas a um dos grupos indígenas e onde se davam as principais trocas fazendo uma importante rede de comércio.

*“Por razões sociológicas e simbólicas vigoram na região especializações artesanais (produção especializada de certos artefatos por diferentes etnias) que definem uma rede formalizada de trocas intercomunitárias. Os Tukano são conhecidos por seus bancos de madeira, os Desana e os Baniwa por seus balaios, estes últimos por seus ralos de mandioca, os Kubeo pelas suas máscaras funerárias, os Wanana (dizem alguns) por seus tipitis, os Maku pelas flautas de pã, o curare e os aturás de cipó”. No rio Tiquié, os Tuyuka e os Bará se destacam como os melhores construtores de canoas, artigo de primeira necessidade para todas as famílias e que alcançam bom valor de troca” (FOIRN. ISA. 1998:36-37).*

Acrescente-se que os Werequena do Rio Xié são especialistas na produção de canoas pequenas e de montarias, grandes canoas, com falcas (tábuas do lado), cobertas de caranã ou bussu (tipo de palmeira), chegando a medir de 10 a 15 metros, com o casco feito de uma única peça.

O povo desta região vive no contexto de sua organização social modificada com passar dos anos de através da ação missionária. Tradicionalmente, têm roças (de mandioca e frutas) como a principal fonte de subsistência. Como já dissemos, a ação missionária, com seu escopo de conduzir o índio à “modelo de civilização”, introduziu nos centros missionários e nos povoados, novas técnicas de agricultura, assim como as roças comunitárias e a pecuária. As roças permanecem até os dias de hoje num padrão indígena, produzindo os alimentos que fazem parte do hábito



alimentar indígena. A pecuária não se tornou uma atividade extensa, embora ainda exista em alguns povoados. Não se expandiu porque não faz parte do cotidiano e do imaginário indígena. Os indígenas não são criadores, não tem como hábito alimentar se de carne bovina (o que não significa que não coma). De qualquer forma, a introdução de novas técnicas de economia, colocava o indígena na condição de ir assimilando sempre mais os hábitos da civilização ocidental. Além disso, a floresta é o habitat natural indígena. Expandir, investir na pecuária requer a derrubada e destruição da floresta.

Outra fonte de subsistência é encontrada na extração da piaçava, cipó e borracha. O extrativismo existe na região desde o período colonial, sendo responsável pela escravidão dos indígenas. Comerciantes de origem portuguesa e espanhola, assim como brasileiros, levavam famílias inteiras para essas atividades, nas quais havia as dependências totais dos patrões, principais e únicos aviadores. Os Centros Missionários da bacia do Uaupés introduziram o mesmo sistema com o armazém da missão. Estes nunca conseguiam pagar suas dívidas e isto foi causa de morte para muitos, pois estavam sujeitos a todo tipo de doenças e exploração. Os produtos coletados eram levados para São Gabriel, onde eram vendidos para comerciantes, que por sua vez os exportavam para Manaus e outros lugares do Brasil.

Na cidade de São Gabriel, o aproveitamento da piaçava para fabricação de vassouras é mínimo. Existe apenas a fabricação caseira de vassoura, sem nenhum incentivo de órgão público. O cipó titica é exportado para Manaus e aproveitado em toda a região na fabricação de móveis e cestarias para uso doméstico, como, por exemplo, o aturá, que serve para carregar mandioca. Esta atividade comercial se tornou importante e São Gabriel se constitui hoje um centro fornecedor de mercadorias para os indígenas. O fluxo populacional do interior em busca dessa atividade é grande. A sociedade do consumo vem sendo lentamente imposta pelos meios de comunicação. As casas comerciais têm aspecto de pequenos supermercados, onde se encontram todos os tipos de gêneros, desde alimentos a ferramentas, ou seja: lojas de roupas, de objetos de uso pessoal e eletrodoméstico, em geral.

A mão de obra na cidade é absorvida pelo comércio e pelas diversas repartições públicas: municipal, estadual e federal. A cidade ainda busca uma atividade que se transforme na fonte de renda para o município, sobretudo que constitua fonte de sustento e de emprego para a população (PAULA, 2000: 24,25).

### **3 - Mito Fundador Tukano**

Depois de termos apresentado uma visão geral sobre a região e a população do Rio Negro, achamos importante apresentar o mito fundador Tukano. Poderia ter colocado o Mito na versão de uma outra etnia, mas o que me motivou a escolher a versão do clã Oyé foi a entrevista que fiz ao Arlindo Maia, Ye'pa-masa, do clã Oyé, em 29 de maio. Ele nasceu na comunidade de Pato<sup>18</sup>. Até os onze anos viveu em sua casa. Depois foi para o internato salesiano, em Iauareté. Segundo o Arlindo, em 1981, ele viajou para Manaus a fim de fazer o curso de Técnico Agrícola, na Escola Agrotécnica Federal. *“Comigo também se formou o Prof. Geraldo e o Pedro Garcia, presidente da FOIRN”*, diz ele. Trabalhou como Técnico Agrícola contratado pela Prefeitura de São Gabriel. Tornou-se professor rural, lecionando história nas escolas municipais. Em sua trajetória de vida, foi informante do lingüista Henry Ramirez na elaboração do livro *A Escrita dos Ye'pâ-masa*. Hoje, Arlindo é o chefe da Estação de Piscicultura, criada e acompanhada pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA).

Falei com Arlindo sobre a cultura, sobre as histórias de origem. Disse que é preciso começar a revitalizar a cultura e que este trabalho já está sendo iniciado na escola. E continuou ele: *“É preciso revitalizar, eu acho, nossos cantos, nossas danças. Meu pai era cantor.. Eu aprendi datilografia, aprendi computação. Eu tenho um computador velho. Agora ele está dormindo, aguardando o pajé. Eu estou escrevendo, enriquecendo o livro 100 Kikti<sup>19</sup> do Padre Eduardo Lagório. Foi no ano de 1989 que o Padre Vitor Lobos Dueñas iniciou a discussão sobre cultura. O Padre Antonio Scolari celebrava a missa em Tukano. Nessa época eu tinha 15 anos”*.

---

<sup>18</sup> Pato é uma comunidade localizada no Alto Rio Papuri, afluente do Rio Uaupés, pertencente ao Distrito de Iauareté.

<sup>19</sup> Estórias em Tukano.

Após horas de conversa, o Arlindo disse: “*Padre, você anotou muita coisa. Você pode encontrar tudo no meu livro. Pode procurá-lo na FOIRN. Chegou ontem*”. Em São Gabriel da Cachoeira, procurei na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) o livro de Arlindo intitulado: *Isa Yekisimia Massíke: o conhecimento dos nossos antepassados: uma narrativa Oyé*. Organizado pelos narradores: Moisés Maia (Akîto), Tiago Maia (Ki’marô, Guilherme Maia (Doe); colaboradores: Laurenço Maia (Akîto); intérprete: Arlindo Maia (Ye-pârã). Iauareté, AM: COIDI; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2004.

Segundo Arlindo, a motivação que o levou a se aprofundar no conhecimento da história de origem e dispersão dos Tukano na região foi a fala e entrevistas de outras pessoas às instituições em nome do grupo. Os Oye’pârã-Oyé são um dos principais clãs entre os Tukano, ocupam uma de suas mais altas posições hierárquicas. Arlindo escreveu o livro a partir do que ouviu e gravou de seu pai Moisés Maia e seus irmãos Tiago e Manuel Maia, de modo que as histórias ficassem registradas para as gerações futuras.

O mito é a história dos Pa’mîri-masa, a “Gente da Transformação”, que deu origem aos diversos grupos da família linguística Tukano Oriental, como os Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapaso, Tuyuka, que habitam o Rio Uaupés e seus afluentes Papuri e Tiquié. É a história da origem do mundo e da humanidade, contada pelos Ye’pâ-masa (Gente da Terra) do clã Ye’pârã-Oyé pō’ra. O mito relata a origem dos Pa’mîri-masa, seu crescimento e divisão em diferentes grupos.

Início o capítulo Povos Indígenas do Rio Negro com um relato do Mito dos Ye’pa-masa, do grupo Oyé, conforme o livro do Arlindo Maia, uma vez que todas as etapas da vida do indígena têm suas origens e explicações no mito. É no mito que buscam as explicações e as forças necessárias para traçarem as estratégias de sobrevivência, de relação com o mundo dos brancos.

Na parte inicial do mito, o Avô do Mundo (Y’mîkoho-yeki) e a Avó do Mundo (I’mîkoho-yeki) geram seus netos Ye’pâ-masi e Ye’pâ-maso, seres criadores que já existiam desde o princípio dos tempos, encarregados de ordenar o universo, de fazer surgir nova humanidade e de distribuí-la na terra. Para



realizarem esta missão receberam os instrumentos da vida: o ipadu, o cigarro, o bastão sagrado e o banco. E assim nasceram as primeiras mulheres e o primeiro homem.

A 2ª parte relata que as mulheres saíram à procura de maniuára (formigas). Para capturar as formigas teriam que fazer uma peça de arumã<sup>20</sup> (tipo de tala). Encontrando o pé de arumã, escutaram um som wuru, wuru, wuru, que saía de dentro de uma paxiúba<sup>21</sup>. Voltaram para casa e pediram ao pai que a cortasse para elas. O pai foi e lá descobriu que era a paxiúba dos instrumentos da vida, que procurava. O Pai tratou de cortar outra, mas elas ficaram desconfiadas. O pai, então, convocou os animais para que cortassem a paxiúba, com as quais prepararia as flautas sagradas. Mas as mulheres encontraram as flautas sagradas, aprenderam a tocar e fugiram com elas.

A 3ª parte relata a fuga das mulheres com as flautas sagradas. Elas prepararam uma nova flauta, chamada jacundá (tipo de peixe) legítimo e fazem surgir novas mulheres. Continuaram fugindo, procurando um lugar onde pudessem fazer a própria iniciação. Procurando encontrar as mulheres I'míkoho-masi se transformou num jacu. Preparou uma zarabatana, com ponta envenenada, para atirar na vagina de uma das mulheres. Mas quando foi atirar a seta, levou um esbarrão de seu filho, errando o alvo. E elas fugiram. As mulheres foram aprisionadas quando ele fez uma armadilha, cercando com o pensamento um lugar no rio, que bloqueava qualquer passagem. Ele usou talas de jupati<sup>22</sup>. Vendo que seriam capturadas, introduziram as flautas nas suas vaginas. I'míkoho-masi perdeu os instrumentos, que ficaram no corpo das mulheres. As flautas se perderam, mas a força de vida de seu som permaneceu nos lugares onde as mulheres fizeram festa. As duas mulheres continuaram o caminho... Ficaram na terra somente os homens: I'míkoho-masi e seu filho Ye'pâ-masi.

A 4ª parte do mito relata que Ye-pâ-masi adquiriu os instrumentos de vida e transformação: o maracá, o banco. Ele se transforma e ganha força, passando a ser Ye'pã-õ'akihi e Ye'pâ-di'ro-masi (Gente da Carne da terra). Preocupados em fazer

---

<sup>20</sup> Arumã é um tipo de planta, da qual se tira a tala usada para a fabricação de cestos, peneiras, etc.

<sup>21</sup> Paxiúba é um tipo de palmeira.

<sup>22</sup> Jupati é um tipo de palmeira, que produz as talas usadas na fabricação de cacuri, pari e matapi (armadilhas de pesca).



surgir a humanidade, um deles se transforma em Pa'mîri-piro, uma grande cobra fêmea, cheia de mamas, com as quais amamentaria os ancestrais humanos que viriam a surgir, assim como amamentava também os Wa'i-masa (seres sobrenaturais existentes na natureza). Ela cuidou de seus filhos no Lago do Leite (Baía da Guanabara), depois os engoliu e iniciou uma grande viagem pelo rio submerso de Tabatinga até Pa'mîri-pee, o Buraco dos Ancestrais, abaixo de Urubucuará, na cachoeira de Pinu-pinu, onde desembarcaram os ancestrais das etnias existentes na região: Ye'parã ou Ye'pa-masi, ancestral dos Ye'pa-masa, Imikoho-masi, o ancestral dos Desana, Piro-masi, o ancestral dos Piratapuia, Kõreagi, o ancestral dos Arapaso, Di'ikaragi, o ancestral dos Tuyuka, Bekagi, o ancestral dos Baniwa, Baregi e Pe'tari, o ancestral dos Baré. Nessa viagem estava também Sa'pôro, o ancestral dos Hupda. Foi o servidor dos viajantes durante a viagem. No ventre de Pa'mîri-piro estavam todos os Ancestrais das diversas etnias existentes na terra e, também, o Ancestral dos brancos.

Na 5ª parte Ye'pã-õ-akihi, no Lago do Leite, fez surgir uma espingarda e um arco. Pekãsi, o ancestral do branco, pegou a arma e foi logo atirando, enquanto Ye'pã-masi empunhou o arco. Diante do fato, o ancestral do branco foi visto como ameaça. Os Pa'miri-masa entenderam que o ancestral do branco deveria seguir o seu caminho noutro lugar. A 6ª. parte do mito relata a segunda viagem de Pa'mîri-piro, sempre com a força dos instrumentos sagrados, que são os seus ossos. Antes da partida, realizam a grande festa. Nessa viagem surgiu Doêtihiro, que comandaria a nova viagem. Yu'ûpuri, o ancestral do grupo mais superior do Ye'pa-masa, também faria parte da viagem como irmão maior de Doêtihiro.

Assim, os grupos da linhagem de Doêtihiro são considerados os mais antigos e os de Yu'ûpuri, os mais novos. Por onde passavam, erguiam o bastão Yaígi, apontando o caminho. Em Marajó indicou o caminho, onde se localiza, hoje, o Rio Amazonas. Ao chegar em Manaus, encontrou-se com See-pirô<sup>23</sup>, que provocou grande inundação. Após a morte da cobra gavião, surgiu o Rio Solimões, Rio Negro e seus afluentes.

No Rio Negro, a canoa dos ancestrais fez surgir várias casas, que deram origem às cidades de Barcelos, Santa Izabel e São Gabriel da Cachoeira. Nessa

---

<sup>23</sup> See-pirô: uma cobra-gavião gigantesca.



viagem, surgiu Bipô-diro-masi e Bopokahá que se encontraram com Ye'pa-masi, quando ficou acertado que seriam primos cruzados e que seus descendentes trocariam as irmãs em casamento. Bipô-diro-masi e Bopokaha são os ancestrais dos Tarianas.

Na 6ª parte, a Canoa dos Ancestrais entra no Rio Uaupés, num lugar chamado Diâ'wi'í, nas imediações de Bela Vista hoje, fez surgir muitas coisas. Este local substitui o lago do Leite e marca o ponto a partir do qual os Pa'mîrimasa começariam a fazer história. e a pensar no surgimento da humanidade.

Assim, Ye'pâ-masi tomou da cuia da vida e fumou do Cigarro da Forquilha, e pensava no surgimento de novas pessoas. Surgiram duas mulheres. Então desceram para o porto. As novas mulheres foram sondar o que tinham ido fazer no porto. Uma delas tomou da cuia e mascarou o fumo. Nisso a força de vida e transformação penetraram seu corpo, fazendo com que ela engravidasse. Imîkoho-masi e Ye'pa-masi prepararam o katisehé-Imîsaha: pari da vida (tipo de esteira) e o katibahuasehé-Imîsaha, o pari do nascimento. Deste modo, nasceu Itâboho-õ'âkihi, que logo foi arrebatado para a Casa do Céu. Ele deu origem a todos os instrumentos musicais dos Ye'pa-masa. E da mulher mais novas saíram os pássaros, cujas penas são usadas na confecção de enfeites. E dela também nasceu Kapêrinihi, a semente de Kapi, que foi levado para o pátio da casa em cima de uma peneira, com o corpo enfeitado sobre uma peneira e o entregou a Ye'pa-masi e Imikoho-masi, que passaram a se tratar como basúki (primos cruzados). Suas irmãs poderiam trocar irmãs para o casamento. Por isso, os Tukanos e Desanos são cunhados. Itâboho e Kapêrinihi foram os primeiros nascidos de gravidez da mulher.

Na 7ª parte a história relata que Itâboho-õ'âkihi foi levado para a Casa do Céu e que sua mãe ouvia o choro: e'ó e'ó e'ó e'ó e'ó. Este é o som da flauta ehoró, usada no Dabucury. Itâbo-õ-âkihi queria fazer o primeiro a'mô-yeeri-nimi (dia da iniciação). Na Casa do Céu, tinha adquirido conhecimentos e habilidades com o som das flautas no seu corpo.

Como sabia que em Kasêo-poewa (Tunuí Cachoeira) havia um grupo de meninos, foi até lá. Levou os três meninos para colher waku (tipo de fruto) e tocar flautas sagradas. Itâboho subiu no wacuzeiro e recolheu os frutos. Fez com que o tempo se fechasse, surgindo, assim, muito borrachudo. Os meninos reclamaram e ele ordenou que preparassem uma fogueira. Então, os meninos armaram o fogo e começaram a assar waku, desobedecendo à sua ordem. Então, o temporal aumentou.

Os meninos procuram se esconder. Itâboho se transformou num tronco oco e mandou que eles entrassem. Dois entraram, e ficaram presos dentro de Itâboho, e um sobrou do lado de fora, protegendo-se em folha de sororoca (uma planta com folha tipo a de bananeira). E levou os meninos para a casa de Mármore. Os pais, para recuperar os meninos, organizaram grande Dabucury, convidando o Itâboho. No dia do Dabucury, deram bastante kaapi para Itâboho, até que ficasse completamente bêbado. Foi agarrado e jogado ao fogo. Mas o fogo atingiu os donos da casa e toda a terra.

*“A partir daí os Pa’mîri-masa conheceram os instrumentos que estavam no corpo de Itâboho-õ’âkihi. As flautas karissu (flauta pã feita de taboca) eram suas mãos e as flautas bupuwî (japurutu – flauta comprida feita de da palmeira jupati). As pernas eram as flautas miriá que são as mais importantes e mais conhecidas como jurupari. E com o passar dos tempos os Pâ’mîri-massa viriam a obter todos estes tipos de instrumentos” (MAIA 2004: 72).*

Na 8ª parte, a Canoa dos Ancestrais subiu até as cabeceiras do Rio Tiquié, parando em várias casas sagradas, dando origem aos Tuyuka, Carapanã, Tatuyo. No retorno parou em Dia-mere-wi’í, Casa do Ingá, onde está a Missão de Taracua. Nessa viagem apareceu um bando de Upî-miroa-masa, Gente Pássaros Velozes, ancestrais dos Akotikârara, mais conhecido como Uanano. Ye’pâ-masi os chamou de pe’yagi, mani, manifestando vontade de tê-los como cunhados. Mas os Uanano não aceitaram. Chamou-os de pako-maki (primo irmão). Assim os Uanano são considerados irmãos menores dos Ye’pa-masa. Os Uanano embarcaram na canoa dos Ancestrais, desembarcando no Alto Rio Uaupés, onde hoje está a Comunidade de Jutica e Arara.

Na 9ª parte, a Canoa dos Ancestrais chega ao centro do mundo. Nessa viagem surge Ki’âmâro, o novo membro Ye’pâ-masa. A viagem chega até Diawapira-wií, para onde vai as almas dos mortos. Nessa casa Doêtihiro cantou um novo Kapiwayá-wapîri. Cada grupo tem o seu Kapiwayá. Dança-se com o bastão de ritmo ãhuûgi. Imikoho-masi e Doêtihiro encontram-se no centro do universo. Chegaram em Guîtere wi’i, onde Imikoho-masi queria fazer a iniciação de seu filho e mandou que o mais velho tirasse as penas do pássaro Bipiã para fazer os enfeites. E ordenou ao mais novo preparar o carajuru (tinta para os desenhos do corpo) no porto. Enquanto este fervia as folhas, chegou a esposa do irmão mais velho.



O irmão mais novo fez sexo com a cunhada. O irmão mais velho pensando que essa relação fosse antiga pegou a zarabatana e atirou no irmão. Ele morreu sobre a cunhada, que o afastou pensando que tivesse desmaiado de orgasmo. O irmão mais velho cortou o pênis do irmão mais novo e fez isca para peixe. E enrolou o corpo numa esteira e o escondeu e, depois, foi pescar. Pescou, assou e comeu, e como a mulher desejasse, deu a ela. Ela comeu e vomitou peixe. Essa foi a origem dos peixes.

Imikoho-masi procurou o filho e, quando o encontrou, começou a pintar-lhe o corpo, fazendo cerimônia para trazê-lo de volta à vida (este ato pode ser o basesehé, benzimento usado para curar as pessoas) nomeando os tipos de peixes vomitados pela mulher. O filho voltou a viver, mas o irmão na forma de pássaro cantava: “olha o diabo saindo do mato”. O filho mais novo cai ao tropeçar numa raiz e morre. Doêtihiro chorou muito e se deixava afundar na sepultura. Então, Imikoho-masi pegou o cigarro da vida e soprou sobre ele. Imikoho-masi compreendeu que, se desaparecesse, seus descendentes desapareceriam. Os Desana têm benzimento para diminuir a tristeza depois da morte, e fazer com que os parentes participem do luto.

A 10ª parte relata que Doêtihiro, compreendendo que os Ye’pâ-masa já tinham crescidos e continuariam os próprios caminhos, decidiu ficar no Centro do Universo, em Doêra’wi’í, a Casa da Transformação localizada no Lago do Traíra, uma das principais fontes dos instrumentos de vida e transformação. Ali permaneceu, mas de forma invisível para os olhos. Somente pode ser visto pelos pajés. E seu lugar foi assumido pelo filho, também chamado Doêtihiro, que conduziu os Ye’pâ-masa em direção ao Papuri. Ao atravessar Bu’sâ-putipaa, Lugar da Caixa dos Enfeites, podia ver todos os Ye’pâ-masa. Na caixa de adornos se concentrava a força vital de todos os Ye’pâ-masa. Depois seguiram para Tîiti-wi’í, a Casa do Jacamim, morada definitiva do 4º Doêtihiro, foi o lugar onde os Ye’pa-masa adquiriram corpos iguais aos que têm hoje.

A 11ª parte relata o desentendimento entre Ye’pârã e Yu’ûpuri. Este não concordava que seu irmão menor fosse líder de um grupo maior. Houve discussão e disputa de poder. Os dois, para se protegerem, fumaram do cigarro da vida. Yu’ûpuri se defendia com seu escudo (besú), mas acabou morrendo pela lança de Ye’pârã. Os grupos de Ye’pârã permaneceram no rio Papuri e tempos depois foram para o Tiquié e



Uaupés. E os de Yu'ûpuri, em três canoas, desceram o Rio Papuri e Rio Uaupés, levando os chefes dos Desana, Piratapuia e Tuyuka. Uma das canoas era chefiada pelos irmãos Ye'parâ-me'ru e outra por Yu'ûpuri'atâro, que seguia na frente preparando os lugares de pernoite, abaixo de Taracuá. Então, resolveram se esconder num igarapé. Yu'ûpuri passou adiante. Saíram do Igarapé e subiram o Rio Uaupés, entraram no Papuri e ocuparam Assehé'tahari, onde está a Missão de Acaricuara (Yu'ûpuri-atâro e Ye'pâ-me'ru). Em seguida, foram para Weki-sera, Clareira da Anta, lá está a Comunidade de Melo Franco (Akîto-batîro). Yu'ûpuri prosseguiu a viagem. Os três irmãos se chamavam Yu'ûpuri. A certa altura, afastou-se do grupo e foi em direção ao Japurá, mas ficou em Vila Bitencourt. Os outros continuaram até Belém, nas proximidades da Ilha da Onça e os demais avançaram até o Rio de Janeiro, com o filho Oâkepea. Os Ye'pâ-masa cresceram e se espalharam. Yu'ûpuri foi substituído por Ye'parã, que marcou o dia da cerimônia em que seus dois filhos passariam a ter novos nomes (trata-se de uma cerimônia como chêripõ'ra, "benzimento da alma", que em geral é realizada após o nascimento de uma pessoa. Nesse caso, Ye'parã viria a dar nomes para os seus filhos). Assim, Ye'parã estabeleceu uma nova ordem hierárquica dos Ye'pa-masa, colocando seu filho mais velho Ki'mâro (Significa Homem Verão), como chefe do primeiro grupo Ye'pa-masa, recebendo o nome de Ki'mâro-wa'uro e o apelido de Yu'ûpuri-wa'uro.

A 12ª parte relata a chegada dos Ye'pâ-masa em Iauareté. Antes de partirem, pediram aos seus avôs (grupos inferiores) do grupo Ki-mâro-põ-ra, filhos de Ki'mâro, que ficassem cuidando dos lugares onde os Pa'mîri-masa fizeram história. Os seus descendentes são conhecidos como wi'í sei kumua (grupo dos rezadores) e wi'í Bayaró Kurua (grupo da casa dos cantores). Os outros grupos Ye'pâ-masa seguiram para Weki-dipokã, Ponta da Anta, boca do Papuri, onde hoje está localizada a comunidade de Santa Maria (Tariana – um dos 10 bairros de Iauareté). Depois Ye'pâ-masa-oyé mandou que os Ye'pa-masa fossem para outros lugares de Iauareté. Em seguida, falou com Ki'mâro w'auro, dizendo que já estava na hora de seu sobrinho Ye'parã-oakapea se casar, pois já tinha idade de iniciação. Ye'pa-masa chamou seu sobrinho e foi junto para Tunuí Cachoeira procurar esposa. Falaram com Ye'sé Tariano. A filha do Tariana casou-se com o filho de Ki'mâro w'auro. Os ancestrais dos Tariana e Ye'pa-masi concordaram em trocar de mulheres. A filha do Tariana casou-se com Ye'pâra-oakapea e se transferiu para Iauareté.



A 13ª parte relata a volta do Ye'pâ-masa ao Ako Yiisaba (Papuri) até Wa'í Peeri (Piracuara). Os Ye'pâ-masa cresceram. Os chefes realizavam e ensinavam as tarefas para os irmãos menores: pescaria caçaria, construção de canoas. Viviam bem e dançavam Dabucury. Os jovens viajavam de um lugar para outro, inclusive pelo Rio Negro. Assim, encontrava-se com os brancos que estavam construindo um quartel em São Gabriel. Alguns brancos chegaram em São Gabriel procurando gente para trabalhar. Conta-se que vários grupos desceram para São Gabriel, mas retornaram porque o trabalho era pesado.

Por fim desceu Ileri, prometendo que voltaria trazendo: fósforo, anzóis, sal, roupas, pente, terçado e espelho. Retornou sem nada, levando apenas a notícia da guerra entre portugueses e espanhóis e “que os brancos vinham matando muitas pessoas que encontravam na beirada do rio” (séc. XVII portugueses tentando impedir os avanços dos espanhóis, época em que foram construídas as fortalezas de São Gabriel e Iauareté).

A 14ª parte relata a história de Ki'mâro w'auro e de Ye'parã-oyé e Ye'parã-oakapea. Havia Akito Miguera que chefiava os Ye'pa-masa em ataques a outras etnias, com o fim de obter adornos. Num ataque aos Yukã-baaro-põ-ra (filho do vôo do urubu), capturaram duas crianças. Elas foram entregues ao Ki'mâro w'auro, que as criou. Daí surgiu o grupo Maakúpi, pertencente aos irmãos menores. Ye'parã-oyé foi viver com o sogro em Nimâ-yaá, no igarapé Uirari, onde estão os Desana. Depois foi visitar Neroyáá, tio de sua esposa, próximo a atual comunidade Uirapixuna. O tio da esposa era do grupo Ta'ro o'mereri ou Ye'pârã-sui, que o reconheceu como irmão mais velho (ma'mi). Os filhos de Ye'pârã-oakapea cresceram em Iauareté. Mais tarde, a mãe disse que não eram Tariano, mas Ye'pa-masa do primeiro grupo. Então subiram o Papuri em busca de parentes. Construíram casa no Igarapé do Carço do Abacate. A mãe mandou buscar na serra do Tucunaré um Kuisére para que ensinasse aos filhos a língua do pai. Mas quando chegou, Ye'pârã-oyé não gostou que uma pessoa do mesmo grupo ensinasse aos irmãos maiores. Então, repassou para eles: bayapó e basapó, cantos do Capiwayá, benzimento do kaapi, e o tocar das flautas sagradas.



Um dos Oakâpea casou-se com uma Piratapuia, que é de grupo inferior. Foi um casamento imperfeito, porque pessoa de grupo superior não se casa com pessoa de grupo inferior. Certo dia, um Oakâpea convidou os Ye'pârã-oyé para beber caxiri. Durante a festa houve desentendimento, porque um Piratapuia dizia que os Oakâpea eram superiores aos Oyé. E o desentendimento aumentou depois que os Oyé entregaram os enfeites danificados. Quando chegaram em casa, contaram ao pai, que lhes disse que não deviam ter feito assim. Mais tarde houve a reconciliação entre os Oyé e os Oakâpea, através de um Dabucury.

Na 15ª parte, vemos que os Oyé habitavam em Bo'kará-paa, em 1911, quando os Missionários Monfortianos chegaram no Rio Papuri. A missão foi fundada no Igarapé Cuduiari, no Rio Uaupés, abaixo de Mitu. Nessa época, Maria, uma menina Desana, atraía muita gente com o canto de Santa Kurussá (Cruz). Ela vivia no Igarapé Posâya, afluente do Papuri. Os Monfortianos tentaram falar com ela, mas a população fugiu quando se aproximaram. Os missionários conheceram os chefes dos Ye'pã-masa e recomendou-lhes que vivessem numa única maloca. Essa Maloca foi construída em Dia-kata-maa, Igarapé do Pato.

Na época, os Salesianos estavam em Iauareté e começaram a visitar o rio Papuri e a “recomendar que cada uma das famílias tivesse sua própria casa” (Maia, 2004: 72). A origem do mundo, o surgimento e a dispersão das etnias, as relações interétnicas, a organização social, hierárquica, as relações interétnicas, as relações com o mundo dos brancos. Do nascimento à morte, tudo tem a ver com o mito.

A Igreja implantada na região do Rio Negro tinha os mesmos objetivos da colonização Portuguesa: civilizar o índio. Para executar esse projeto a cultura indígena foi totalmente ignorada. O mito não foi interpretado pela catequese, pela saúde, pela educação, pela evangelização. Acreditamos que, se a Igreja Católica está no Rio Negro para promover a vida do índio, o caminho a ser seguido deve ser o do respeito à cultura e à cosmologia indígena.

#### 4 - A Maloca

A maloca, casa comunal de cada clã dos índios, representa uma instituição na organização social e nas relações de parentesco. Cada uma delas tem um nome e um local específico e podem ser associadas as grandes viagens de canoa de transformação. Esses locais aparecem no mito. Sendo central na organização indígena teve uma ênfase bastante grande na ação missionária salesiana.

A arquitetura e a importância da Maloca para o indígena foram descritas por diversos viajantes, entre eles Alfred Wallace (1850), O Conde Ermano Stradelli (1881-1882), Koch-Grünberg (1904-1906), Curt Nimuendajú (1927), Capitão Boanerges (1928). Numa maloca vivem diversas famílias de um grupo lingüístico, numa espécie de comunidade patriarcal. A maloca é o espaço social do indígena. Nela se encontra todo o necessário para a sobrevivência: local de armar redes para dormir, a casa de forno com todo os utensílios necessários para trabalhar a mandioca: ralo, tipiti, peneiras, bacias, trempe (fogão) de barro. E outros objetos de uso cotidiano: bancos, balaios, armas, enfeites, jiraus para uso particular. No centro da maloca o espaço é livre, onde dançavam o Dabucury (NIMUENDAJÚ [192] 1982:135).

Em Iauareté, Curt Nimuendajú encontrou 8 “casinhas” semelhantes às dos civilizados, habitadas por 51 pessoas que viviam sob o mando do Tuxaua Leopoldino, que foi quem recebeu os missionários salesianos e marcou o lugar para construção da Missão, como veremos mais adiante. Pouco abaixo de Iauareté, achou a maloca Arapaso-Ponta, debaixo do mando do Tuxaua Nicolau, uma casa grande com capacidade para 48 pessoas (NIMUENDAJÚ [1927] 1982:157). Em Urubucuará, na margem esquerda do Rio Uaupés, Nimuendajú encontrou 2 casas de tipo civilizado, uma maloca, uma capela e uma casa para hospedar o padre, quando este visitava a aldeia. Os índios dessa aldeia estavam iniciando uma festa de caxiri. Os tuxauas se aproximaram de Niumendajú pedindo desculpas:

*“Era a última vez que eles festejavam uma festa de cachiri pelo estilo antigo, era a despedida dos costumes de seus pais. Assim que ela estivesse acabada iriam destruir os seus enfeites de dança e tratar de construir em lugar da maloca casinhas arrumadas, conforme o governo lhes tinha ordenado pela boca de João Padre”. (NIMUENDAJÚ [1927] 1982:159-160).*

Tendo conhecido diversas malocas, e reconhecendo que ela é própria da cultura indígena, uma habitação coletiva, suporte da organização social, que tudo nela respira tradição e que não podem cair, assim se expressa Nimuendajú: “é uma das mais importantes características instituições da cultura Indígena”. E rebate a idéia de insalubridade, imoralidade, afirmando que na maloca reina rigorosa relação exogâmica, não existindo relações amorosas entre filhos de uma mesma maloca (NIMUENDAJÚ [1927] 1982: 190).

Boanerges Souza, chefe da Comissão Limite, afirma que as construções da maloca demonstram a grandeza de uma raça, o templo da arte que mantém vivas as relações com os antepassados, as tradições, as festas, as trocas, superando terminantemente o valor das casas, tipo civilizado, que são escuras e que não têm valor simbólico (BÉKSTA, 1988: 14).

Lamus, arquiteto e antropólogo constatou que: “nas malocas o sistema de trançados na fachada está calculado para o desaparecimento da fumaça e uma conservação do ar morno na parte superior, com que se consegue a eliminação da praga na folha, e a conservação de um ambiente temperado nas noites frias”, confirmando que a maloca é um lugar sadio como moradia. (BÉKSTA, 1988: 14).

Em 1850, Alfred Wallace já constataria o processo de mudança, de substituição da maloca pela casa de taipa, para abrigar uma família nuclear, já antes da presença de missionários franciscanos e salesianos. Estes aceleraram o processo com críticas estranhas à cultura indígena (BEKSTA, 1988: 15).

Em *A Maloca Tukano-Dessana e seu Simbolismo*, encontramos a fala de Gabriel Gentil (Tukano de Pari Cachoeira), Antônio Vaz (Filho de Kumu, de Andorinha Cachoeira, do Rio Tiquié), Américo Maranhão (Tukano de Pari Cachoeira), expressando que maloca é uma instituição de



importância simbólica, vinculada à tradição, à mitologia, aos rituais. É o lugar destinado à realização de cerimônias, o lugar de moradia das famílias, o lugar de nascimento dos filhos, o lugar do resguardo, das primeiras regras, o lugar de acolher os visitantes; o lugar de sepultamento; o lugar de fazer a iniciação; o lugar de oferecer caxiri aos visitantes, o lugar de guardar as flautas sagradas, os enfeites, o lugar de fazer a iniciação, o lugar do benzimento.

O valor espacial da maloca está vinculado à tradição, à mitologia, sendo impossível separar o profano do sagrado. A simbologia sobrepõe-se simplesmente ao material. Cada espaço carrega um significado, uma função: particular, comunitária e pública. Uma maloca abriga trezentas pessoas, que se consideram irmãos entre si. Para os indígenas a Maloca é um lugar de memória, não é simplesmente um lugar de moradia. (BÉKSTA, 1988: 31, 36, 39, 40 - 43, 85).

As manifestações dos missionários sobre a maloca são divergentes e polêmicas. Dom Bálzola, quando chegou no Rio Negro, em 1916, admirou-se da imponência das Malocas, isto é, grandes e bem feitas, mas acreditava que a maloca é a casa do diabo; o Mons. Giordano reconheceu que a maloca era o refeitório, a cozinha, o lugar de trabalho doméstico, lugar de reunião nos tempos chuvosos, é o lugar de dança, é grande com diversas saídas laterais. “É o lugar onde o Tukano vive, morre e é sepultado” (BÉKSTA, 1988: 11); Miguel Blanco, cronista da Missão de Iauareté, chegou no Rio Negro em 1916, assim escreve:

*“A maloca é o retrato da vida doméstica do índio. Penetrar nela equivale descobrir a vida, porque tudo e todos estão presentes à vista” (BÉKSTA 1988: 12).*

Dom Marchesi, considerado pelos missionários como o “Anchieta do Uaupés”, que trabalhou 41 anos como padre e 5 anos como bispo coadjutor da Prelazia do Rio Negro, descrevendo os quatro pontos programáticos de Mons. Giordano, menciona o quinto:

*“Transformar gradativamente as malocas: primeiro em uma série de choupanas e depois, em casinhas de madeira”. A grande maloca é perigosa demais, tanto do lado moral,*

*quanto do sanitário. Comece-se retirando os mais jovens para instruí-los no internato gratuito: é o primeiro passo para influir sobre os pais, Mons. Giordano conheceu bem demais a maloca com as danças orgiásticas que duravam dois dias e duas noites seguidas” (BÉKSTA, 1988: 12,13).*

Segundo a voz dos indígenas, o relato dos viajantes, a Maloca era um lugar social, um lugar de convivência, onde ocorriam todas as redes de interações, de relações sociais e de sobrevivência. Então, por que substituí-la por casinhas individuais? Lugar de promiscuidade, orgias, contaminação do ar? Foi por questões morais? Foi o caminho para facilitar a Evangelização? Para facilitar a integração do indígena na sociedade ocidental, brasileira?

A civilização ocidental chegou ao Rio Negro, nela incluindo os missionários, com o objetivo de civilizar e integrar os indígenas. Teriam visto que o único caminho para tornar realidade a civilização seria a destruição das malocas, o que causou um desequilíbrio no sistema organizacional indígena. Este objetivo foi atingido porque todas as malocas foram destruídas e substituídas pelas casas de taipa, semelhantes às casas dos civilizados. Isso deu origem aos povoados. Hoje o povoado ou a comunidade é composto de: capela, escola, posto de saúde, casa do professor, centro comunitário. Essa estrutura foi assegurando a relação com as missões católicas. Mas o povoado mantém o padrão social da antiga maloca.

As casas e outras construções têm certa semelhança com a maloca, pelo menos no que se refere ao madeirame: vigas, travessões, caibros e esteios. Quero ressaltar os centros comunitários ou palhoças existentes em quase todas as comunidades e sedes distritais como lugar de reuniões, de assembléias, de festas, de refeição. Buscando a revitalização da cultura, lideranças indígenas construíram malocas em suas comunidades, como sinal de resistência e sobrevivência cultural <sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Maloca de São João em Pari Cachoeira / Maloca Tariana em Santa Maria – Iauareté / Maloca da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira.

## 5 - A Iniciação

Ao iniciar a descrição sobre os processos de iniciação, gostaríamos de ressaltar que, o Jurupari, o Dabucury, a Maloca representam, na realidade, instituições de um mesmo sistema cultural, presente na relação social entre os grupos Arawak, Tukano e os processos de iniciação se referem a essas instituições. O Jurupari estabelece o elo entre os diversos grupos étnicos; o Dabucury forma as relações na ordem dos clãs; maloca representa o universo da relação no interior de um clã, e significa o cotidiano das relações que se engendram no interior de um sib ou um grupo local. (ATHIAS, 1995: 226).

A festa da puberdade, chamada de jurupari ou kariamã, entre os Werekena está relacionada à dança das máscaras e ao uso das flautas sagradas. Estas festas são realizadas para ambos os sexos. Neste tempo, moças e rapazes são submetidos a um tempo de reclusão, períodos em que as moças aprendem a arte de tecer o tucum e os rapazes, a arte dos trançados. Nesta cerimônia o jovem ou a jovem se alimenta somente de peixes “benzidos” pelo pajé. Neste tempo, o rapaz é inserido na comunidade, aprende a viver em contato com a floresta, com o rio. Durante a reclusão há uma série de conselhos, relacionados à vida familiar e comunitária. Como sinal de purificação e de preparo, os iniciados são submetidos ao açoite com adabi<sup>25</sup>. Conforme Koch-Grünberg, no passado a iniciação dos meninos somente ocorria com a participação dos homens, porque a eles eram apresentadas as máscaras e as flautas de Jurupari. Hoje, a iniciação é feita à vista de todos, havendo os momentos exclusivamente masculinos, quando soam as flautas sagradas.

Segundo Koch-Grünberg, o ritual do jurupari ou kariamã está ligado à puberdade, momento em que os jovens chegam à idade viril e são inseridos na comunidade, como adultos, entrando nos mistérios do ritual. O ritual da puberdade, como mencionado, acontece quando o menino chega à idade viril e sua realização se dá normalmente no período da sazonação dos frutos, significando o período da fertilidade.

---

<sup>25</sup> Adabi é um tipo de caniço, envolvido com fibra de tucum, usado nas cerimônias de iniciação.



Às mulheres não é permitido ver os instrumentos. Elas nem sequer sabem como são nem onde são feitos e estão convencidas de que são os espíritos que produzem aqueles sons misteriosos. A revelação do segredo colocaria em risco a autoridade do homem, desequilibrando o sistema cultural do grupo, que vê a fecundidade da natureza no poder da criação do homem. Koch-Grünberg fez uma série de fotografias do ritual de iniciação, mas com a recomendação de não mostrar às mulheres, gerando até certo mal estar entre os homens. Sobre a cerimônia descreveu que os homens entravam dois a dois na praça do povoado, alguns tocando as flautas sagradas, outros carregando um panacu<sup>26</sup> cheio de frutas para a festa. Depois, os instrumentos são levados para um lugar secreto. Então, as mulheres, as crianças saem também dos esconderijos. Nesse momento, servem o caxiri e acontecem diversos tipos de danças (KOCH-GRÜNBERG, 1º vol. 1910:347 - 350).

O Padre Antônio Giacone, sobre esse ritual, acrescenta que no período da reclusão o jejum é rigoroso, podendo se alimentar apenas de cará, manicuera, que é um caldo fervido de mandioca doce. Relata também que o pajé faz um cerimônia, corta o cabelo da menina e os queima. A iniciada toma banho no rio e as cinzas do seu cabelo são jogadas na água, simbolizando a purificação, a expulsão dos espíritos impuros. As meninas aprendem as tarefas femininas e os meninos, as masculinas. O lugar da reclusão é no mato. Após os ensinamentos, os iniciados são ornados e, levando as flautas japurutu, entram no povoado (GIACONE, 1949: 20,21).

Em maio de 1982, fiz a primeira viagem pelo Rio Xié, território Werequena. Fazia parte da viagem o Ubaldo Baré, prático de grande experiência, porque conhecia o canal do Rio Negro, do Uaupés, do Papuri. Conhecia os nomes mitológicos dos lugares por onde passava, além de controlar o nível do rio. Betinho Baré, catequista e morador da boca do rio Xié e Ubaldo se foram nas cachoeiras do Curucuí. Foram eles que me introduziram na relação com as populações indígenas das comunidades.

Subimos o rio Xié de voadeira, uma canoa de alumínio, empurrada por motor de popa (15 HP). Quando chegamos à Cachoeira do Cumati, pudemos

---

<sup>26</sup> Panacu é uma espécie de mochila feito de folha de palmeira.



observar a habilidade com que fizera as manobras em cima das pancadas. Pudera, Betinho fora criado ali, cortando piaçaba para os famigerados patrões quando era jovem. Na cachoeira do Cumati falamos com Baltazar, tuxaua Werequena daquele lugar. Ali, sempre era parada obrigatória, devido às cachoeiras. No dia seguinte, subimos para Tunu Cachoeira. A viagem durou uma hora. Quando chegamos ao povoado, avistamos todo o povo na beira. Fomos recebidos pelo Tuxaua Viriato e por seus filhos. Muita gente estava ali, mas eu não sabia que morava em sítios rio acima, onde tinham suas roças. Combinamos que faria a visita a eles ao retornar de Anamuim. Então, prosseguimos a viagem para Anamuim, onde morava o Tuxaua Quintino, irmão de Viriato, com toda sua família. Passamos vários dias em Anamuim. Pude ver o sofrimento desta gente, vivendo escravizado pelos regatões.

Fizemos diversas reuniões, com a participação da comunidade. O assunto era a dependência dos regatões, o preço alto da mercadoria. O resultado foi a criação de uma cooperativa e a compra de um barco para o transporte da piaçaba. Nesse tempo não havia o movimento indígena estruturado. Três dias depois descemos para Tunu Cachoeira. Parecia que o povoado estava totalmente abandonado. Finalmente, apareceu o Pascoal, filho do Viriato Tuxaua, que conversou com o Ubaldo em voz baixa, com ar de medo. Achei tudo muito estranho. Ubaldo foi o porta-voz. *“Realizam a festa deles, estão fazendo kariamã”*. Foi a primeira vez que ouvi falar de kariamã. Não entendi direito, a não ser que se tratava de uma festa com significado vital. Perguntei ao Pascoal de quem era a festa e por que não continuavam. Ele respondeu que os missionários antigos proibiam. Indaguei: o que é vocês querem agora? Explicaram: queremos continuar a festa. A decisão era deles. Então, explicou que iriam continuar o kariamã. Naquele momento, a alegria voltou a brilhar na expressão cultural e corpórea do Pascoal. Ele se comunicou rapidamente com o Tuxaua Viriato, com o Tio Chico Pajé. Experimentei, naquele instante, uma experiência pascal. Perguntei ao Pascoal se eu podia participar. Ele disse que sim.

Depois de algum tempo, levaram-me para a sala onde estavam somente os homens. Pegaram seus instrumentos sagrados e começaram a tocar: wuru... wuru... wuru... wuru. Os instrumentos tinham forma cônica, como descreveu Koch-Grünberg. O menor media trinta centímetros. O maior era carregado por dois homens. Eram as



flautas sagradas. O som ecoava rio abaixo, rio acima. Ao começar o som as mulheres se retiravam para suas casas. Fechavam as portas. Nem ousavam brechar<sup>27</sup>. Nenhuma pessoa do sexo feminino podia ver as flautas sagradas. Passei a noite inteira na sala masculina.

No dia seguinte, por volta do meio-dia, o tuxaua Viriato reuniu as meninas numa sala e foram horas de conselho: fazer bem a roça, plantar as frutas com alegria; fazer bem a casa para as mulheres, cumprir os mandamentos, não fazer marandua<sup>28</sup>. Após os conselhos para os meninos, colocaram numa esteira algumas vasilhas com diversos tipos de peixes e muita jiquitaia (pimenta moída). O Tuxaua deu uma colherada de pimenta para cada um, sinal de preparo, de resistência para enfrentar a vida. Depois, veio a flagelação. O tuxaua surrou os iniciados com o adabi, um caniço revestido com fibra de tucum tingido de urucum. O velho Viriato, aos 80 anos, era o surrador. O velho adquiria força divina, dando lapadas bem fortes nos iniciados e depois nos outros. Falasse que antigamente o açoite continuava até sangrar. Eu também entrei na fila. Quando chegou a minha vez, o Velho só fez menção. Então, as pessoas gritaram: bate nele!

Foi um momento muito forte, senti a força vital daquele povo. Ao término de cada momento do kariamã, o Velho andava devagarzinho, cansado pela idade, mas quando estava na força do kariamã, rejuvenescia e corria o povoado inteiro com sua flauta wuru... wuru... wuru... wuru. No tocar das flautas sagradas as mulheres voltavam para as casas de reclusão. Os homens percorriam a praça do povoado.

O ritual aconteceu durante de três dias. Na madrugada do terceiro dia, os homens pegaram e entrando num igarapé, onde depositaram as flautas sagradas, pois em cada novo kariamã, são feitas outras. Quando retornaram para o povoado, a comunidade estava preparada para um banho coletivo. Cantando, gritando, de mãos dadas todos tomaram banho ao mesmo tempo. Terminado o ritual, as famílias voltaram para os seus sítios, suas roças, seus piaçabais. Tunu voltou a ser um lugar vazio, até que a construção da escola, em 1984, trouxe-os de volta.

O rito da iniciação significa a inserção do indígena na vida social e comunitária do povo. Até os dias de hoje tenho fortes ligações com os Werequena de Tunu Cachoeira porque participei com eles desses rituais. Ao retornar para a

---

<sup>27</sup> Brechar: olhar pelas brechas de porta, janela ou parede.

<sup>28</sup> Marandua: fofoca em língua geral.



povoação de Tunu Cachoeira no rio Xié, em 2004, conversei com Luiz e Juarez sobre o kariamã. Ele me disse que os antigos têm vontade forte, enfrentam o trabalho porque fizeram kariamã. Quem não conhece o Kariamã, não sente vontade de trabalhar, tratar bem do marido, do sogro, do cunhado, não roubar e não mexer nas coisas dos outros.

Os ritos de iniciação são realizados em todo o rio Negro e seus afluentes, ainda nos dias de hoje, embora não sejam completos como antigamente, por causa das tensões introduzidas pela cultura ocidental. Conversando, certa vez, com um indígena de São Gabriel, ele disse: *“meus filhos não escutam conselho dos mais velhos, não sabem caçar, não querem pescar, não fazem artesanato, têm vergonha de ser índio. Isso acontece porque não passaram pelo Kariamã”*. Outro disse: *“estou subindo para o sítio. Meus filhos irão também. Vai ter Dabucury”*. Depois eu soube como foi um Dabucury com iniciação. Kariamã é fonte de vida, de identidade cultural, é um código de ética, de normas, de posturas práticas para a vida da etnia, da família, da pessoa, portanto é falsa a interpretação, feita pelos missionários, de que se trata de cerimônia do diabo (PAULA, 2000: 6-10).

## **6 - O Dabucury**

Dabucury é um ritual, é uma festa, com a participação de dois grupos indígenas afins, onde se realizam trocas de comida, de artesanato, de utensílios domésticos. Cada festa tem o seu nome próprio, conforme a fruta com que se prepara a bebida, chamada em Tukano Perú e em língua geral de caxiri. Assim, temos Dabucury de pupunha, de ingá, de bacaba, de açaí, de beiju, de peixe. Nessas ocasiões usam-se dois tipos de flautas: Jurupari e Japurutu. Quando se usa a flauta Jurupari, as mulheres se escondem em alguma casa. Os instrumentos que têm o nome de Jurupari e que representam sua voz, não podem ser vistos pelas mulheres. Elas acreditam que eles representam a voz de Jurupari, que apareceu para os homens. Depois que as flautas Jurupari são guardadas na caixa de adorno, então as mulheres saem do esconderijo e começam a servir o caxiri.

Em 1908, Dom Frederico Costa, bispo do Amazonas, visitando o Rio Negro, escreveu que o Jurupari é uma questão difícil. No início da festa entra uma pessoa mascarada, como se fosse um palhaço ou demônio, com uma varinha na mão, mexe

com as pessoas. É o Jurupari; escreveu que não compreendeu bem o que seja o jurupari, mas que atrás dele esconde-se algo sério, uma lenda, a lembrança de algum herói, uma espécie de legislador, que lhes ensinou noções da vida prática.

*“O que nos leva a esse pensamento são as seguintes leis atribuídas a Jurupari, pelas quaes governam-se praticamente os nossos índios, tanto do Uaupés, como os do Içana e do Rio Negro:*

- 1ª) - A mulher deverá conservar-se virgem até a puberdade;*
- 2ª) - Nunca deverá prostituir-se e há de ser sempre fiel ao seu marido;*
- 3ª) - Após o parto da mulher, deverá o marido abster-se de todo trabalho e de toda comida, pelo espaço de uma lua, afim de que a força d’essa lua passe para a criança;*
- 4ª) - O chefe fraco será substituído pelo mais valente da tribo;*
- 5ª) - O tuixaua poderá ter tantas mulheres quantas poder sustentar;*
- 6ª) - A mulher estéril do tuixaua será abandonada e desprezada;*
- 7ª) - O homem deverá sustentar-se com o trabalho de suas mãos;*
- 8ª) - Nunca a mulher poderá ver o Jurupari afim de castigal-a de algum dos três defeitos nella dominantes: incontinência, curiosidade e facilidade em revelar segredos.*

*Estas leis dão-nos a explicação de umas tantas cousas que nos parecem extranhas e contem uma certa moralidade. Parece também evidente que houve erro em identificar Jurupari com o demônio” (COSTA, 1909: 62-63).*

É muito claro no texto de Dom Frederico Costa: houve erro em identificar o Jurupari com o demônio. No entanto o Jurupari foi perseguido, proibido e essa identificação do Jurupari com o demônio se deu com os missionários franciscanos e salesianos. Porque essa interpretação? Novamente se confirma que a evangelização, atrelada à colonização, não compreendeu a cultura indígena. Quem perdeu com essa postura foram os índios e a própria evangelização, que poderia ter sido mais eficaz se tivesse sido feita em sintonia com o jeito de ser do indígena. O Dabucury, segundo Giaccone, não tem nada de imoral. O problema vem com a embriaguez, causada pelo caxiri. Todos se misturam, desaparecendo a divisão de sexos (GIACONE, 1949: 45-47).

*“Nestes últimos oito anos, tendo eles abandonado por influência do missionário, essas desordens e orgias, e passando a viver mais morigeradamente, as crianças crescem mais fortes e sadias” (GIACONE, 1949: 48).*

Os procedimentos do Dabucury, do Jurupari não podem ser visto pelas mulheres não podem ver os instrumentos, devendo permanecer reclusas, mesmo quando não acontece a iniciação. Os dois tipos obedecem ao mesmo princípio básico: a relação de oferta, de troca de bens (frutas, bancos, canoas, ralos, artefatos de arumã), facilitando a aquisição e a distribuição equilibrada de bens entre todos os grupos indígenas.

O Dabucury se dá entre grupos clãs ou sibs de um mesmo grupo lingüístico ou entre grupos próximos. No ritual do Dabucury, além dos movimentos de trocas, como já foi mencionado, dá-se também a troca de mulheres, e a reconstrução dos elementos de hierarquia, onde cada participante ocupa um lugar de acordo com seu status (organizador, cantor) (ATHIAS, 1995: 222). Hoje, o Dabucury, como sistema de troca, está um tanto enfraquecido devido à instalação dos armazéns das missões que passaram a adquirir os produtos indígenas, assim como pela possibilidade de relações comerciais na cidade de São Gabriel. Assim o Dabucury passou a ser um folclore que se apresenta, incentivado pelas Missões, quando alguma autoridade visita os povoados ou as Missões, nas festividades escolares, na realização do Festibal<sup>29</sup>, festa que nasceu por iniciativa da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), nas reuniões e assembléias indígenas.

No Alto Rio Negro o Dabucury continua sendo realizado, como pude verificar na comunidade de Tunú Cachoeira, no Rio Xié, como tive oportunidade de documentar durante a 2ª parte da pesquisa de campo feita nessa comunidade, em 18 de Agosto de 2004. Conforme combinado com Juarez, o capitão da comunidade, tomamos mingau da manhã e a partir daí o dia foi em regime de jejum absoluto, para evitar malefícios durante a preparação dos instrumentos de Jurupari, e evitar picada de cobra ou qualquer tipo de acidente. Isso também protege do trovão.

Subimos uma hora de canoa a remo e entramos no igarapé Diri-diri (tipo de jacaré de dois rabos). Depois encostamos a um porto de roça e iniciamos a caminhada de quase duas horas pela mata, passando pelos diversos locais, onde havia a mandioca de molho. Às vezes, mudava-se de trilha, para que não fossem

---

<sup>29</sup> Festibal: Festa das Tribos do Alto Rio Negro. Uma iniciativa da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). Surgiu em parceria com a Prefeitura Municipal. Hoje está totalmente folclorizada, sendo uma das referências folclóricas da região.



reconhecidas por mulheres e crianças. Ao chegarmos à Cachoeira do Diri-diri, Juarez fez a divisão dos trabalhos, sempre acompanhado pelo Luiz (tuxaua) e pelo Lino (bezendor). E deu-se início ao corte da paxiúba de fazer as flautas. Nesse tempo, Lino benzeu o cigarro, deu baforada pelos ares e sobre si mesmo. E o cigarro passou de mão em mão. O cigarro também foi passado para mim. Fumei e dei baforada.

Juarez conta que enquanto é soprada a flauta wári, Luiz ou Lino cantam estes versos, que relatam as partes do ritual: o Dabucury é de frutas, as mulheres não podem ver o Jurupari, apenas podem ouvir a sua voz (o som), os homens podem ver por que são os olhos de Jurupari, e que ambos têm pênis, se alguém pisar na sua unha fica doente, o Jurupari se retira, mas fica presente na madeira, no ferro, no fogo, na água, as mulheres podem sair do esconderijo, podem pegar e ver o adabi com as barbas<sup>30</sup> de Jurupari.

Durante a viagem de volta, tocavam as flautas sagradas, que podiam ser ouvidas de longe, servindo de sinal de que o Jurupari estava chegando. Ao chegar ao porto de Tunú, Lino, o pajé, desceu e percorreu todo o povoado, a fim de verificar se as mulheres já estavam reclusas. Então, subiram até a praça do povoado tocando as flautas, fazendo movimentos para cima e para baixo. Em seguida, os instrumentos foram guardados no fundo do rio. Eles não podem ficar secos, porque gerariam doenças e atrairiam cobras venenosas.

No dia 19 de Agosto, novamente tomamos o mingau bem cedo, iniciamos a viagem rio acima, sempre tocando as flautas sagradas. Desembarcamos num lugar abaixo de Maçarabi. Os instrumentos foram guardados no fundo do Rio. Em seguida, entramos na floresta, obedecendo às trilhas invisíveis para os brancos, mas visíveis para os indígenas. Todo o dia foi dedicado à coleta do patauá (fruto de palmeira) e ao corte do cipó “mambí”, usado para fazer a vara de açoite. Os caniços foram raspados e enrolados com fibras de tucum, deixando rebarbas, como se fossem as barbas de Jurupari. Depois, foram tingidos com urucum, no formato de anéis. Enquanto faziam o adabi, contaram que os açoites são para espantar o mal, para se livrar de doenças. E que moços, velhos, homens e mulheres devem ser surrados para receberem as frutas, as ofertas do Dabucury. Mas sempre

---

<sup>30</sup> As barbas são as pontas das fibras de tucum enroladas no adabi.



repetindo que à mulher, mesmo depois de iniciada, depois da surra, não será permitido ver o Jurupari. A natureza antiga fez assim. Só o homem, mas sempre em jejum.

Durante a fabricação dos adabis pude novamente tirar fotografias, sempre debaixo de muitas recomendações e repetições: estamos autorizando isso porque você é antigo no Xié, conheceu nosso pai Viriato, nosso tio Chico, que era pajé e nos conhece desde criança, quando morávamos no Caju Ponta, no tempo em que nosso pai fez Kariamã. Koch-Grümborg presenciou cerimônia de Jurupari, de Dabucury. Depois de uma festa tirou fotografias de dançarinos com os instrumentos sagrados, conheceu detalhes e segredos da cerimônia e dos instrumentos, sempre com a recomendação do cuidado com as mulheres. Mas acabou sendo proibido de continuar tirando fotos (KOCH-GRÜNBERG, 1º vol. 1995: 349).

Os adabis ficaram prontos. Durante o retorno paramos noutra lugar, já mais perto de Tunú. Durante meia hora tocaram todas as Flautas e dançaram, fazendo movimentos para cima e para baixo. Nunca tinham feito o ritual diante de um branco, dizia Juarez. Em seguida, prosseguimos a viagem, sempre feita ao som dos Instrumentos. Ao chegar ao porto de Tunú, Lino, o benzedor, foi verificar se as mulheres e as crianças estavam escondidas. Dois homens desceram com suas flautas e ficaram tocando ainda no Porto. Tocaram antes de subirem para a praça, uma forma de avisar o Jurupari que estava tudo pronto para o Dabucury. Em seguida, o grupo subiu para a praça. Os panacus<sup>31</sup> cheios de patauá<sup>32</sup> foram colocados no chão. Os tocadores percorreram a praça, de lado a lado, tocando as flautas, fazendo os movimentos para cima (chegando a demorar um ou dois minutos antes de abaixar) e para baixo, inclinando bem o corpo. Em seguida, novamente as flautas foram levadas para o fundo do rio. Depois todos gritaram: eh... eh.... eh.... eh... Eh. Era o aviso para as mulheres deixarem os esconderijos. Então saíram de suas casas, juntamente com as crianças. Colocaram vasilhas com pimenta, brabas, benzidas pelo Vicente. E os homens comeram uma colherada daquela pimenta. A primeira colherada tinha que ser cuspidada para evitar qualquer tipo de doença, de malefício. Depois se comia beiju molhando-o num mingau.

---

<sup>31</sup> Panacu: tipo de mochila, feito de folha de palmeira, usada para carregar as frutas.

<sup>32</sup> Tipo de fruto que serve para fazer suco. Na região chama-se vinho de patauá.



As mulheres colocaram bacias nas quais foram despejados os pânicos de patauá. Os panacus foram jogados no rio, porque, no princípio do mundo, os primeiros que fizeram Dabucury tinham inimigos. Enquanto colhiam os frutos, os inimigos se esconderam nos panacus. Quando as mulheres, durante o Dabucury, abriram os panacus, os inimigos saíram e entraram nas mulheres e elas ficaram estragadas (enfeitiçadas).

No momento do açoite, Vicente, que entendia bem de Kariamã, pegou o feixe de adabi e distribuiu entre os homens. O primeiro a surrar e a ser surrado foi o Vicente. Homens, mulheres e crianças foram surrados. Eu também recebi um adabi. De imediato a mulher que tinha abanado com a peneira ficou de pé na minha frente, dei-lhe três lapadas. Em seguida ela me surrou com três fortes lapadas, até o gemido de dor sair naturalmente. Uma outra mulher quis que eu surrasse seu filho de cinco anos. Peguei o adabi e surrei o menino. Em seguida, ele me surrou. Ela quis assim, pois achava que seu filho cresceria saudável, se fosse surrado pelo padre.

De madrugada todo o grupo embarcou na canoa com as Flautas... wuru... wuru.... wuru... wuru... e entraram num igarapé... wuru... wuru... wuru.. até que o som desapareceu por completo. As flautas foram colocadas definitivamente no fundo do rio.

No dia seguinte, descemos o Rio Xié em direção à Cachoeira do Cumati. Durante a viagem, Betinho Baré falou que um passageiro de Anamuim tinha pernoitado em Tunú e escutou que o padre Nilton conheceria de perto o Jurupari e que tinha tirado fotografias. Ele mostrou-se aborrecido por terem permitido que eu tivesse fotografado tudo, desde a confecção das flautas até as danças. A partir daquele momento, entrei numa crise. Será que isso geraria desentendimento entre eles? Certamente, após o acontecido, a conversa rolou em Tunú e a preocupação deve ter ficado. Decidindo não revelar os filmes, os abri, à luz do sol, para que ficassem vedados.

Deste modo, tudo que vi, detalhadamente, está guardado na minha memória. E o mistério da fé indígena continua preservado. Esse mistério é sinal, sacramento de harmonia, de relações interétnicas.

## **7 - O Casamento**

Giacone informa que para a constituição da família existem leis especiais, respeitadas indistintamente. A primeira e mais importante é que os indígenas nunca se casam com indivíduos do mesmo clã, porque estes são considerados “irmãos” entre si. Apesar disso, sabe-se que os missionários já realizaram casamento entre indígenas de mesma etnia, portanto do mesmo grupo lingüístico. Tal fato gerou estranheza nas comunidades. E sinaliza, de fato a interferência do missionário na cultura tribal, que considera incesto o casamento entre pessoas de mesmo grupo.

A segunda lei é que o primeiro a casar será sempre o filho maior, vindo depois os outros em ordem, por idade. Se um filho menor casasse antes, seria uma grande vergonha para o mais velho. A terceira lei é que se casam depois dos vinte anos. Não importa o carinho da mulher, basta que ela seja trabalhadora. Se for estéril, poderá ser repudiada. Quem procura a mulher são os pais. Se for órfão, será o tuxaua ou um parente. Visitam índios de outras tribos e fazem o pedido aos pais, que apresentam dificuldades porque a mulher é trabalhadora e vai fazer falta.

Então, ocorre a troca: roupa, machado, etc. Semanas depois, o pai com alguns homens partem em busca da noiva. Escondem-se nas proximidades da maloca, esperando o momento para raptá-la. Os pais da moça gritam e protestam, porque ela é trabalhadora. Isto é uma cerimônia, o rapto foi combinado entre as duas famílias.

Ao chegarem em casa, os homens recebem a moça com respeito e ela é entregue ao moço. Será acolhida pelas mulheres, que falam também das qualidades do rapaz. Se ela começa a trabalhar, nos afazeres da casa, preparando o beiju, satisfeita, é sinal que concordou, que deu o consentimento.

Semanas depois, o pai e outros parentes vão procurá-la. O noivo a esconde. O pai, então, recebe os presentes e volta pra casa. Noutra visita, levará presentes para o genro e a filha. E se estreitam as relações de parentesco. Os homens abatem o mato, fazem canoas, consertam as casas, as mulheres trabalham na roça e fazem farinha.

Outra forma de casamento: dou a minha filha para o seu filho / você dá o sua filha para o meu filho. Isto se chama peáperi. Quando o pai não tem filha,



recorre a parentes colaterais. A esposa não leva dotes. O esposo procura, para ser agradável, adquirir, antes do casamento: espelhos, pentes, ralos e outras coisas. Se ela ficar doente nos primeiros meses, os pais dela vão levá-la para tratamento em casa, o esposo pode ser acusado de ter dado veneno. E o matrimônio fica dissolvido.

A união somente se torna estável depois do nascimento do primeiro filho. Entre eles não existe a bigamia. Antigamente, o tuxaua podia ter duas mulheres, agora, não. Uma tribo pode fazer contato com outras estranhas. O contato é feito primeiramente pela troca de mulheres, que constitui o fundamento das relações. Além da troca de mulheres, o relacionamento é também fortalecido pela troca de objetos (GIACONE, 1949: 21-23).

O ritual do Dabucury é essencial nas relações de troca entre os grupos afins. A troca de mulheres está na base desse sistema, obedecendo-se a exogamia lingüística, que prescreve as relações de casamento.

Os Tukano praticam a exogamia lingüística, fazendo com que haja uma troca de mulheres com grupos que falam uma língua diferente. No entanto, há grupos que não têm esta prática, como os Hupde, os Kubeo, os Makuna. Mas entre os Kubeo a fratria é a unidade exogâmica. As trocas matrimoniais se dão em fratrias diferentes (ATHIAS, 1995: 222, 229).

## **8 – O Benzimento**

Benzer é o ato de fazer o sinal da cruz sobre a pessoa ou coisa, recitando certas fórmulas litúrgicas, com o fim de obter algum tipo de favor ou de cura. O Benzimento é uma palavra de origem cristã, utilizada pelos índios, cuja tradução mais aproximada é o ato de curar com a palavra. Os indígenas acreditam que quase todas as formas de doenças são provenientes do sopro de algum inimigo, através do veneno (nimá) ou malefícios, que os utiliza como forma de vingança. Todas as doenças têm origem no espírito mau de algum homem. Assim objetos podem servir de magia: cabelos, pedaços de pano, pedra, osso, espinho, ponta de cigarro. O pajé é um grande conhecedor das palavras encantadas e de plantas medicinais, com as quais faz poções e aplicações. Mas tudo está relacionado ao conceito mágico de doença. Por isso possui um estojo, que contém: cabaças, pós, espinhos, pedras, ossos, seixos, pedras polidas, o maracá (instrumento mágico) e o cigarro. Seu poder está no sopro, na aspiração, nos gemidos, na fricção sobre o doente, na defumação que faz na parte dolorida do paciente com o seu cigarro. Pela fumaça é capaz de



diagnosticar a doença e até quem causou o malefício. Quando sopra a mão esquerda cheia de fumaça, abrindo-a, joga a doença e as desgraças para outro lugar. E retira as causas do mal: pedras, espetos, ossos (GIACONE, 1949: 38).

No ritual as falas, as rezas são longas, cheias de repetições e movimentos que impressionam e sugestionam os assistentes. São mais longas quando recorda as lendas, a navegação dos ancestrais até os dias de hoje, a genealogia de cada etnia, com seus episódios de dispersão nas diversas localidades. Uma sessão de um pajé é cheia de movimentos, de símbolos que favorecem a conservação e a transmissão, atravessando as gerações.

O pajé está presente em todas as circunstâncias da vida do indígena desde o nascimento até a morte. Há o baxsesé (bezimento) para: parto sadio, saber o sexo da criança, a criança recém-nascida, o pai da criança, o fogo que a mulher vai acender após o parto, o alimento que os pais vão comer após o parto; outras circunstâncias da vida: imposição do nome, primeira menstruação, ritos de puberdade masculino e feminino. O pajé é o depositário da ciência tradicional, encarregado de manter vivas as tradições tribais, os mitos, os conhecimentos de folhas, plantas e raízes, que herdou dos ancestrais. Daí a importância do pajé, o respeito e o temor que envolve sua pessoa.

*“É talvez o maior sacrifício que a catequese católica impõe aos indígenas cristãos: a renúncia à crença no poder do pajé. Em alguns casos, consegue-se só parcialmente” (SILVA, 1975: 240).*

Interessante notar que sempre houve alguma fala, alguma crítica de missionários em relação à forma de evangelizar. Se essas falas tivessem sido ouvidas as mudanças na ação missionária teriam começado mais cedo. Os indígenas nunca renunciaram os seus costumes, foram obrigados a deixá-los de lado ou a praticá-los às escondidas.

Para os indígenas as doenças têm causas externas, vêm do inimigo, de uma vingança, provém também do contato com o branco, da destruição da natureza. Acreditam que febres e doenças estão escondidas debaixo das pedras e quando estas são quebradas, as doenças se espalham. Há doenças que são causadas pelo contato com os brancos, como a gripe e o catarro. Os índios têm medo do catarro.



Em 1929, o Padre João Marchese se preparava para iniciar os trabalhos da nova missão de Iauareté. Encarregou alguns índios Tariana de diversos trabalhos: levar esteios, derrubar a mata. As mulheres se ocuparam na limpeza das ruas, já demarcadas. Em pagamento receberiam tecidos. Os índios trabalharam poucos dias, porque alguns que por ali passaram disseram que em Taracuí tinha chegado mercadoria com catarro. E que o Padre João faria o pagamento com aquela mercadoria cheia de malefício. Quando o padre desembarcou no Porto de Iauareté com as caixas de mercadoria, ninguém foi recebê-lo. A mercadoria foi descarregada pelos tripulantes. Depois de algum tempo, disseram ao padre qual era o medo deles: muito catarro nas caixas. Então, o padre abriu as caixas e mostrou-lhes que não havia nenhum tipo de catarro.

Isto se deu porque em Ipanoré, que tem uma estrada de 5 km, que dá acesso a Urubucuará, acima das cachoeiras, os colombianos pediram aos índios que fizessem o transporte das caixas de mercadoria. Eles se recusaram: ouviram falar que os comerciantes colombianos estavam gripados e que as caixas estavam cheias de catarro. Os comerciantes prometeram um pagamento maior, mas não conseguiram que eles mudassem de idéia, disseram que, ao abrirem as caixas, o catarro se espalharia por toda parte. Diante disso, o transporte foi feito. Mas ficou a idéia de que dentro da mercadoria tinha catarro (GIACONE, 1949: 27, 28).

O Centro de Pesquisa de Iauareté, criado pelos salesianos, preparou, já em 1955, uma lista de plantas terapêuticas, indicando nome, emprego, utilidade, método, preparo e posologia. Nos processos de cura, mesmo usando os remédios adequados, é auxiliado pela sugestão, pela prestidigitação, através da sucção, do uso de objetos mágicos, que possibilitam a descoberta das causas da doença.

Os terapeutas indígenas usam plantas alucinógenas e entram em estado de transe, faz as sessões na casa do doente ou na sua, visita o doente durante a noite, fazendo suas práticas num ambiente de mistério, sempre acompanhado do som do maracá (Yaxsã-ga). O pajé tem conhecimento de plantas, de processos de cura, poder de sugestão. E seu poder pode passar de pai para filho. Não é necessariamente hereditário. Exige anos de preparação em companhia de outro pajé mais célebre e a formação é coletiva. Além da teoria, serve-se de instrumentos



mágicos, de origem mitológica, que são transmitidas de pajé para pajé. O aluno aprende os mitos, o uso dos remédios, os poderes da sugestão, a dar conselhos aos doentes, os sopros, as prescrições, as invocações, os esconjuros. A crença no pajé vai sofrendo pela influência dos hospitais e ambulatórios das missões. Mas é sempre o sopro que dá eficácia ao remédio do branco (SILVA, 1975: 238-240).

No Distrito de Taracuí, desde o ano de 1993, por decisão das lideranças locais, são realizados cursos de plantas medicinais, em parceria com a Comunidade das Filhas de Maria Auxiliadora, com a Diocese, Universidade Federal do Amazonas, com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Estes cursos tiveram uma diretiva tradicional, e foram coordenados pelas lideranças locais e pelos pajés. Na viagem que fiz a Taracuí, em maio de 2004, pude participar da Reunião da Associação das Comunidades Indígenas de Taracuí, quando esse assunto foi tratado.

A proposta do curso nasceu devido às dificuldades de tratamento. O hospital da missão estava desativado desde o ano de 1987. Por isso, sentiram a necessidade de resgatar a medicina tradicional. Ao longo destes anos foram realizados 11 Cursos de Medicina Tradicional: prevenção, receitas de remédios caseiros, coleta, definição e manuseio de plantas, fotografias de plantas, conservação da cultura do benzimento, valorização das plantas medicinais em harmonia com a pajelança, pajelança antes, durante e após o parto, resgate e fortalecimento da cultura, da medicina tradicional. As lideranças, reconhecendo a importância da medicina tradicional, pela afirmação da cultura indígena, decidiram criar uma organização que oficializasse o trabalho de resgate da medicina tradicional. Foi criada a AAMT (Associação dos Agentes de Medicina Tradicional).

É importante ressaltar que após o desequilíbrio na compreensão de saúde e doença, na relação do pajé com o cotidiano do indígena, assim como nas suas etapas extraordinárias da vida, a revalorização da medicina tradicional surgiu como expressão de uma necessidade imediata (hospital fechado), como afirmação de uma identidade, questão de sobrevivência étnica.

Em todos os cursos realizados foram discutidos a relação do pajé com o cotidiano do indígena. A pessoa, desde o seu nascimento, precisa ser



benzida, para que possa receber o nome, dependendo do sexo, da etnia que pertence, para que a criança possa nascer e crescer saudável. E no seu cotidiano passa por situações na roça, na pescaria, na caçaria, o pajé é quem detém o poder, como já foi dito, para eliminar qualquer doença, qualquer malefício.

O pajé, nas cerimônias de benzimento citará as casas imaginárias que protegem o espírito do homem: Po'tekã Wi'í, Dia Opêkõ Wi'í, Imise Wi'í. Cada casa possui o Kumurõ (banco), Batipa'karo (tipo de escudo protetor), Yaígi (bastão de previsão). Ele tem poder para escolher uma casa imaginária onde vai ficar e com o poder esconde o seu espírito no centro do mundo. Por isso, o pajé não é atingido pelo malefício dos inimigos e outros perigos (ata 11º Encontro de Medicina Tradicional, 1-2: 2003).

Quando se trata de doença contraída na roça<sup>33</sup>, tais como: dor de cabeça, prisão de ventre, falta de ar, é sinal que está com pressão alta da roça. No ritual do benzimento, de cura dessas doenças ele cita o material imaginário causador da doença: Bupû pihiri (talas de jupati), Merê I'sekodaâ (cipó de Taracué), Wasadaâ (cipó de crajiru), Di'tâ (terra). O pajé cura o doente através do cigarro e líquidos do benzimento. Essas casas imaginárias, os materiais usados nos benzimentos têm fundamentação nos relatos míticos (10ª Ata do Encontro de Medicina Tradicional de Taracué). As cerimônias, os rituais de pajelança são tão importantes que estão presentes desde o momento da gravidez até o nascimento da criança, de forma sistemática e religiosa. No benzimento para o pré-natal, o pajé utiliza os objetos do dia-a-dia: banco, rede, aturá, ralo, peneira, bacia de manicuera, de lavar as mãos, forno, beiju. Tudo é citado e benzido para não trazer complicação na hora do parto. O médico receita o remédio e orienta como se toma, assim também o pajé receita em dosagens certas, que devem ser seguidas.

E na hora do parto todos os animais aquáticos e selvagens são citados no benzimento, para que se tornem mansos e não prejudiquem a saúde da mãe e do bebê. Também na hora de a mãe retornar da barraca para a casa, a canoa tem que ser

---

<sup>33</sup> Lugar de plantação de mandioca, onde tem a casa de forno (torrar farinha), ali geralmente passam a maior parte do dia.



benzida com cigarro, deixando cercada com Imîsa (taquara) para se proteger dos encantados. Assim que chega em casa, o pari é desmanchado através do cigarro do pajé.

Existe o benzimento para o banho. Os materiais usados são: bati (balaio), paâ po'okasiti (entrecasca do cipó de banho), moâ (sal), opê (breu), paâ pu'akadá (cipó de banho). Pode-se usar sabão, sabonete e shampoo, (de hoje). Nota-se aqui a introdução de elementos ocidentais, mas estes têm que ser benzido, do contrário produzem efeitos maléficos. Durante o banho são citadas todas as espécies de peixes que se come e os lugares onde vivem (rio, lago, igarapé). Se faltar alguma citação, a criança começa a chorar e a mulher a sentir calafrios.

Os antepassados cortavam o cordão com wa'i wa'suporó (opérculo de peixe) ou Seôpihi (pedacinho de bambu). Hoje, pode-se usar a tesoura, gilete, faca, pano, esparadrapo. Todos os materiais e insetos que ferram são citados no benzimentos e afastados para não causarem infecção após o corte. O pajé orienta, não permitindo trabalhos pesados, comer alimentos quentes, gelados, doces, principalmente nas duas primeiras semanas. Se não cumprir, os mamilos racham, produzem pouco leite e a criança chora, sangra o umbigo, dá sapinho na boca.

Toda criança indígena, aos oito meses, é benzida. Wisîri wi'ia baseró, antes de começar a tomar sucos e a comer alimentos. Do contrário começa a ter diarreia, comer terra, ficar barriguda, pálida. Os médicos dizem que está desnutrida, que tem verme. Se o médico não curar tem que procurar o pajé para benzer os alimentos.

Em toda a região circula diversos tipos de mercadoria da cultura ocidental, devido à relação com o mundo dos brancos, desde os alimentos a objetos de uso pessoal e utensílios. Não existe proibição de usá-los em qualquer situação da vida. Mas existe a obrigação de serem benzidos, para evitar que causem qualquer malefício à pessoa. “No tempo que não existia médico nem remédio, nossos antepassados tinham maneira própria de cuidar da saúde”. Com a chegada dos primeiros missionários tudo mudou, os costumes e tradições da cultura foram extintos. As danças e os benzimentos eram vistos como uma coisa absurda do



demônio, os pajés foram totalmente proibidos de benzer e obrigados a deixar de lado os conhecimentos sem nenhuma oportunidade de repassar aos outros.

Atualmente com o incentivo das Organizações Indígenas, missionários e outras entidades de apoio os indígenas estão resgatando a Medicina Tradicional através dos velhos que ainda mantêm a sabedoria de benzer e curar (Ata 10º Encontro de Medicina tradicional. 2002: 1-6).

A criação da Associação dos Agentes de Medicina tradicional, conforme foi dito pelo presidente da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) constituiu um avanço para o Movimento Indígena. Ao longo dos anos da situação de contato com o mundo dos brancos, certamente as ações de benzimento eram feitas às escondidas, à revelia do missionário. E hoje a unidade dos grupos indígenas, frente à revitalização da cultura, também fez com que as instituições começassem a apoiar o movimento indígena. Quem não apoiou não teve força para interferir, porque as ações são discutidas e executadas pelo movimento indígena local.

A Diocese de São Gabriel da Cachoeira mantém o Hospital São Miguel de Iauareté e Hospital Nossa Senhora das Dores em Taracúá, com ações básicas de saúde. Estes hospitais funcionam até os dias de hoje por decisão da população indígena das citadas localidades. Tive oportunidade de conviver por um período de dois anos com os Agentes de Saúde destes hospitais. Há que se ressaltar que os Técnicos de Saúde são todos indígenas e que eles são os principais condutores do processo de saúde, numa total relação com os pajés.

Hoje, no Alto Rio Negro, as organizações indígenas coordenam o DESEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), em convênio com a Funasa (Fundação Nacional de Saúde), traçam as metas da política de saúde indígena, fazem parcerias com ONGs para executarem as ações de saúde na região. Isto requer uma política de autonomia, de negociação com parceiros, que envolve rede ampla de contatos administrativos, de assessorias. Tarefa que não é fácil, pela distância da região dos centros políticos e administrativos. A política de saúde indígena, a revitalização da medicina tradicional são afirmações constantes de sobrevivência cultural, étnica e mítica.

## **9 - Política e Poder**

As relações de política e de poder, assim como todas as interações sociais se dão no cotidiano do clã ou do sib dentro do povoado ou da maloca ou com outras etnias de mesmo tronco lingüístico. A estrutura social da sociedade indígena, os fatores marcantes da vida, como a fertilidade, o nascimento, as interações sociais, as estratégias de sobrevivência estão fundamentadas na realidade mítica, assim como as relações individuais e coletivas (GARNELO, 2003: 33).

As relações que se dão entre os grupos indígenas do Rio Uaupés são interétnicas, construídas através da exogamia, contendo suas fratrias, sib ou clã. Os Tukanos dispõem as relações hierárquicas pela ordem do nascimento dos ancestrais, que estabelece uma ideologia, que fundamenta a hierarquia nas relações com o território, com os outros (ATHIAS, 2000: 71).

Cada pessoa tem o nome, a sua posição, tem o seu lugar, tem a sua função, dentro da hierarquia na fratria, clã ou sib, que é marcado pelo nascimento. Tudo isto está relacionado com a descendência, com os ancestrais míticos. Num sib existem funções especializadas: o chefe, o guerreiro, o cantor, o servente, funções que são exercidas conforme a especialidade de cada um. A especialidade é exercida no plano econômico e político pelos chefes, no plano metafísico é cumprida pelos cantores e pajés, no plano externo pelos os guerreiros, com suas especialidades. As relações hierárquicas são determinantes nas relações sociais, mas não são fundamentais nas relações econômicas. Cada sib tem autonomia na forma de explorar os recursos no seu território específico.

A hierarquia garante privilégios rituais e direitos de ocupação da margem dos rios. Os sibs que tomam um lugar elevado na hierarquia ocupam as partes baixas dos rios, obtendo benefícios econômicos, como os melhores lugares de roça, os melhores pontos de pescaria. O modelo hierarquizado distribui poder, status, prestígio e pode ser exercido para acumulação de recursos e reivindicar recursos estratégicos entre os povos indígenas.



O Dabucury, através do sistema de trocas, mantém o equilíbrio na acumulação, a distribuição de bens, permitindo a sobrevivência de todos os grupos. O Dabucury é fundamental nas relações de troca, efetuadas entre os grupos afins, reconstrói os elementos da hierarquia interna.

O Jurupari estabelece um conjunto de regras e condutas morais que ordenam as relações internas e externas do grupo, segundo o modelo da exogamia patrilinear. Esse conjunto de valores regula as relações interétnicas. Na interpretação que cada grupo faz do Jurupari, percebe-se sua concepção de mundo e sua inserção neste sistema cultural.

A maloca é a “concretização” do Jurupari, é o espaço do Dabucury. É o mundo real onde se efetuam as relações dentro de um clã / sib. É o lugar onde se celebram festas e rituais, onde toda a vida é construída, referindo-se a grupos que participem de um mesmo sistema cultural.

Neste sentido, Dabucury, Jurupari, Maloca, forma uma unidade cultural, presente na vida da população indígena, que interage na Bacia do Uaupés, estabelecendo as diferenças e as complementaridades, os mecanismos de sobrevivência, num processo de relações interétnicas, de fortalecimento da identidade étnica (ATHIAS, 2000: 71,74 - 76).

A presença de outras instituições na região interferiu no sistema hierárquico do indígena, como a introdução da figura do capitão, (introduzida pelo Serviço de Proteção ao Índio), do catequista, do professor, do agente de saúde. Isso gerou disputas e negociações, quanto à forma de escolher.

No início da década de 70, a Igreja criou as Comunidades Eclesiais de Base com o objetivo de favorecer a Evangelização. As comunidades indígenas foram interpretadas como células naturais de comunidades eclesiais de base e sua coordenação exercida pela do capitão. Os Capitães e catequistas eram eleitos pela comunidade, sistema de aclamação, levantando as mãos e o resultado legitimado pelos missionários. A eleição do capitão, do catequista nada tem a ver com a hierarquia tribal, dada na linha da descendência patrilinear, condição natural do filho mais velho. Na eleição não se leva em consideração a



hierarquia ordenadora do mundo, o que significou a reprodução de um novo mundo, novo código de valores, nova ordem (OLIVEIRA, 1981: 36 - 38).

Garnele, citando Cardoso de Oliveira, afirma que não existe uma relação de subordinação hierárquica entre os líderes das organizações e os capitães, uma vez que estes atuam no cotidiano das povoações, responsáveis pela recepção de visitantes, de eventuais representantes brancos de órgãos públicos ou não, quando chegam ao povoado. É sempre o capitão que recebe o missionário, o representante da prefeitura, convoca as comunidades para trabalhos comunitários (roça, limpeza), gerencia os recursos provenientes de roças comunitárias, garante a distribuição equitativa de bens (alimentos comunitários), atua na relação entre a comunidade e a sociedade nacional (captação de recurso, de bens, relação com prefeitura).

O discurso do capitão com os não índios, representantes do governo ou de outras entidades assemelha-se às relações de clientela do barracão extrativista, visando a aquisição de bens. A rotatividade do cargo é pouca, sendo freqüente, não obrigatória, a sucessão patrilinear com a circulação do cargo entre irmãos. Hoje, não existe tutela da funai nem da missão na eleição ou escolha dos capitães ou qualquer liderança comunitária.

O indígena, diante da situação de contato vem redimensionando sua cultura, busca estratégias para lidar com as conseqüências do processo civilizatório, estabelece estratégias para garantir os direitos e os bens necessários ao próprio grupo (GARNELO, 2003: 108).

Assim, os povos indígenas entrelaçam histórias locais com questões mundiais (ecologia, meio ambiente) fazendo parcerias para preservar seus direitos. Desta forma, conseguem financiamentos para projetos de desenvolvimento sustentável, para demarcação de terra, o que garante a defesa ecológica, de interesse da política internacional, e fazem a releitura, para defender os esquemas locais.

A política modula as relações interétnicas, as relações internas de poder no grupo étnico, as articulações com entidades governamentais e não governamentais na defesa dos direitos, na implementação de políticas públicas (GARNELO, 2003: 107-109).



Isto gerou um jogo de interação entre as etnias das calhas dos rios, com o fim de legitimar o poder, gerando habilidade nas negociações com as lideranças dos povoados.

No passado, a relação do indígena com o mundo dos brancos foram de submissão, de passividade, gerados pela força do contato, da cultura ocidental. Hoje, a relação o cenário está mudando, uma vez que o movimento indígena, através da FOIRN, sustenta, assume e fortalece a identidade indígena na luta étno-política, valorizando a participação das lideranças na política pública, na luta pelos seus direitos (GARNELO, 2003: 21-23, 24, 30, 108, 109). O indígena valoriza muito a liderança atuante, que faz valer suas posições políticas em relação aos direitos indígenas, mostrando coragem no enfrentamento aos brancos. As Assembléias indígenas são momentos privilegiados para “falar duro” com os brancos. A presença de autoridade não indígena e, até mesmo, de aliados do dia-a-dia, como os assessores, reveste-se sempre de um comportamento de tensão. O discurso político requer o saber dos brancos, requer habilidade no manejo das palavras, na reivindicação de políticas públicas e aquisição de bens (GARNELO, 2003:123).

Tanto as lideranças dos movimentos quanto das comunidades, das associações de base vivem numa contínua tensão, devido à política de contato com as entidades parceiras locais, com as entidades internacionais parceiras ou não, que desenvolvem ações e programas de estudo de saúde, de defesa ambiental e ecológica, de desenvolvimento sustentável. Esta movimentação e articulação intersocietária exigiram que os indígenas se capacitassem, uma vez que, nas diversas instâncias de políticas públicas, participam de colegiados com direito a voto e veto. A Universidade do Amazonas, em parceria com a Foirn e a Diocese, promoveu cursos de capacitação para lideranças do movimento indígena: Agentes Indígenas de Saúde, capitães, professores, catequistas, xamãs, diáconos, pastores.

A dinâmica das relações políticas das lideranças indígenas reflete nas relações do cotidiano das comunidades. Antigamente existia forte comunicação oral, que no popular, é chamada de rádio cipó. A notícia de uma determinada situação rápida



chegava à comunidade. Hoje, existe a política de descentralização de poder, através das associações de base. O dia-a-dia é permeado de discussões e falas que interferem em decisões, devido à existência de uma rede de fônias na região. A FOIRN mantém a equipe de rádio funcionando diariamente, transmitindo mensagem em todos os níveis. Isso traz comentários, gera participação e solução de problemas graves da comunidade, como, por exemplo, a solicitação de transporte para traslado de um paciente.

As lideranças atuam com estratégias, construídas pelos povos indígenas para lidar com o mundo dos brancos. Estes líderes encontram legitimidade na escolaridade, mas contam também com o apoio político dos capitães e da própria comunidade. A política partidária está atraindo certo número de candidaturas indígenas. Em abril de 2004, entrevistei Arlindo Maia, liderança indígena de Iauareté, sobre a candidatura indígena ele me respondeu que 98% da população de São Gabriel da Cachoeira era formada de indígenas e que já era hora de acontecer um “golpe de estado”, um indígena assumindo a Prefeitura.

A candidatura indígena vem sendo evidenciada em todas as eleições. Mas ainda existe o clientelismo eleitoral, gerado por parentes, amigos, vizinhos, aliados a este ou aquele candidato, gerado por promessas de bens e favores pessoais. Em São Gabriel da Cachoeira, o movimento indígena convive com a realidade político-partidária. O mais comum sempre foi candidatura de indígenas, lideranças ou não, ao cargo eletivo de vereador. A Federação Indígena abriu debate para lançamento de um candidato indígena único para 2004. Não houve acordo quanto ao candidato único, porque dois indígenas se apresentaram para disputar a posição em nível interno. Ainda são os problemas de relações interétnicas de hierarquia. As lideranças ficaram divididas no apoio a candidatos 2004. O candidato eleito na prévia foi uma liderança Tariana de Iauareté e o vice foi um Tuyuka de Pari Cachoeira. Não ganharam as eleições, mas ficou evidenciado o interesse do movimento indígena em ocupar cargos eletivos, em São Gabriel da Cachoeira. O candidato eleito é indígena, mas não guarda ligação direta com o movimento indígena hoje, embora tenha sido o primeiro presidente da FOIRN.

## **10 - Movimento Indígena**

Pode-se dizer que o Movimento Indígena, no Rio Negro, teve as suas origens nos movimentos sociais da Igreja Católica, na década de 70 com a instalação das Comunidades Eclesiais de Base. Nesse período foram criadas duas cooperativas, a de Melo Franco no Rio Papuri, distrito de Iauareté e a União Familiar Cristã (UFAC) no Rio Tiquié, distrito de Pari Cachoeira. Essas cooperativas foram criadas pelos indígenas, incentivados pelos missionários. Um deles era o Padre Antônio Scolaro, que compreendeu bem a cultura indígena, chegando a falar o Tukano. Ele trabalhou nas duas regiões citadas acima. Ele faleceu nas cachoeiras de Caruru, alto rio Uaupés, mas o seu trabalho faz parte do que podemos chamar de embrião do movimento indígena. Nessa linha, o padre Vitor Dueñas entabulou com os indígenas um diálogo, demonstrando o interesse da missão em discutir a questão da valorização da cultura indígena, o que causou uma série de conflitos com a missão e com os indígenas mais conservadores. O padre foi transferido para outra localidade. No entanto, a discussão sobre a valorização da cultura estava se tornando realidade nos ambientes missionários e indígenas. Pode se dizer que a Missão de Iauareté apoiou fortemente a participação dos índios em reuniões em Manaus, seja de índios, seja do CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

Já na década de 80, o Movimento Indígena se consolidou, frente à sociedade de contato cada vez mais estruturada para ocupar os territórios indígenas. As associações indígenas nasceram com o objetivo de defender os territórios tradicionais, buscar o respeito aos direitos fundamentais, como saúde, educação, autonomia cultural, implementação de projetos sustentáveis.

O movimento indígena do Rio Negro não foi uma ação isolada, mas sim ligada à política indígena da região, pois, na mesma época, apareceu a COIAB (Comissão das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica), da CAPOIB (Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) surgiu durante Assembléia convocada pelas lideranças indígenas para discutirem a presença das mineradoras na região, assim como de garimpeiros, da própria instalação do Projeto Calha Norte. Além de mais de 2000 indígenas estavam presentes, representantes da Igreja, do Exército, das



Mineradoras, do Governo Federal, da Funai, de Organizações Governamentais, do Instituto Sócio Ambiental, que se tornou um dos principais parceiros da FOIRN.

Aquela Assembléia foi o marco de manifestação pública de identidade étnica e de força nas relações interétnicas, pela presença de vinte e duas etnias. Certo momento, um representante do mundo dos brancos gritou que não entendia porque a questão de mineração estava sendo discutida em São Gabriel da Cachoeira, onde não tem índio. Naquele instante, o coordenador da Assembléia gritou: São Gabriel tem índio, eu sou Tukano. De imediato os gritos explodiram nas arquibancadas: eu sou Tukano... Baniwa... Desana... Uanana... Tuyuka... Piratapuaia... Werequena... Yanomami... Baré...

E a partir dessa assembléia, os Baré, habitantes da sede de São Gabriel, da calha do médio e alto Rio Negro, conforme o relato mítico, e que viviam como se fossem caboclos, reassumiram publicamente a própria identidade. As mineradoras queriam fazer acordo com os indígenas, a fim de poderem garimpar na região, mas não houve acordo com as mineradoras nem com o Projeto Calha Norte.

Hoje, a FOIRN está presente em todo o município de São Gabriel da Cachoeira, de Santa Izabel do Rio Negro e Barcelos. O surgimento dessas organizações se transformou no marco histórico do Movimento Indígena, um avanço no processo de autodeterminação, abrindo a teia de negociação interna, como também a negociação com os órgãos do governo municipal, estadual e federal.

Se no passado o indígena foi passivo, no presente travou forte luta com o poder global, no sentido de estabelecer a rede de articulação com as aldeias, com instituições políticas nacionais e internacionais, visando à autodeterminação, a sobrevivência cultural dos povos indígenas do Rio Negro.

Essa articulação se tornou necessária, porque a luta era travada com instituições ligadas à sociedade global de mercado, de expansão de uma economia nacional, internacional: a ocupação dos territórios indígenas para exploração do minério. Essa atividade política constituiu novidade e desafio para a população indígena,



embora tenha sido prevista pelo relato mítico, que mostrou o ancestral do branco com a espingarda. Por isso, o ancestral do branco foi levado para longe. E a liderança indígena dizia: nossos avós já sabiam que os brancos invadiriam nossas terras.

A política do movimento indígena é uma atividade não tradicional, por isso o indígena teve que passar por um caminho de capacitação: como organizar uma assembléia, uma reunião, como elaborar ofícios, atas e outros documentos e outras formas documentos como se organiza uma assembléia, uma reunião, até a elaboração de documentos, e outras formas de organização do mundo dos brancos. Os mais escolarizados, que fizeram o Ensino Fundamental, o Ensino Médio e agora o Ensino Superior, são indicados para ocupar cargos de direção, seja da FOIRN seja das associações de base, pela sua habilidade de escrever, de utilizar a linguagem do mundo dos brancos.

Garnelo citando Wright (1999) afirma que movimento indígena, em contato com outras federações e populações indígenas, com o próprio mundo dos brancos, estabeleceu mudanças no entendimento de etnicidade, e adquiriu forte consciência da indianidade, de ser índio, tornando-se estes sensíveis à preservação de rituais, saberes e meio ambiente. Incorporou saberes e ideologias ocidentais no núcleo central das culturas, “embora a ordenação mítica se mantenha como discurso fundador e agregador das formas de atribuir sentido à realidade, às representações sociais elaboradas pelos indígenas evidenciam, uma permeabilidade a elementos ressignificados da cultura que foram incorporados ao “ethos” Baniwa; [...]” (GARNELO, 2000: 13).

Garnelo citando Wright (1989), Oliveira Filho (1990), Buchillet (1991) afirma que “uma ameaça mais preocupante à autonomia do movimento indígena no Alto Rio Negro é a atuação militar, não por cooptação, por coerção direta, pela implantação dos pelotões de fronteira” (GARNELO, 2000: 13).

A cidade de São Gabriel da Cachoeira foi transformada numa Brigada Militar, com previsão de instalação de outros pelotões na região, inclusive nas cidades de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Esses pelotões são fortes pontos de ocupação dos territórios indígenas. Devido aos conflitos sociais entre soldados e indígenas, o Ministério do Exército assinou com a FOIRN um termo político de convivência. No entanto, isso não elimina os conflitos, porque existe sempre o



risco de expansão, os campos de treinamento são próximos às aldeias e roças, a presença do soldado indígena, que vai se tornando cada vez mais institucionalizada.

Em maio de 2004, participei de uma Assembléia da COIDI (Comissão das Lideranças Indígenas do Distrito de Iauareté) em que um dos assuntos foi a expansão do pelotão de Iauareté, com a colocação de cercas, engolindo áreas de roças. Tudo foi feito à revelia das Organizações Indígenas, que detêm o poder político de Iauareté. Interessante notar que a sineta da Assembléia era a carcaça de uma bomba detonada, e encontrada em área próxima à comunidade.

O nível de organização do movimento indígena tem permitido reivindicação junto ao governo municipal, estadual e federal de uma política de educação, saúde, auto-sustentação. Conforme Israel Dutra, presidente da COPIAR (Comissão dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro) o estabelecimento dessas políticas públicas foi amplamente discutida na Semana dos Povos Indígenas, realizada em Abril de 2004. Nesta semana, os indígenas reivindicaram do governo o fortalecimento de uma política indígena e não de uma política indigenista.

Numa reunião de líderes em Iauareté, da qual participei, as lideranças discutiram as ações básicas que a prefeitura deveria executar no distrito: saneamento, iluminação pública, transporte entre Ipanoré e Urubucuará, construção de escolas de ensino fundamental e médio na sede e no interior, para se evitar o êxodo rural. Cem anos de prefeitura e os problemas básicos ainda não foram resolvidos.

Adão, professor do Colégio São Miguel, assim se expressou: “bem-aventurados os mansos<sup>34</sup>... Mas já estou cansado de ser manso. Temos que buscar a viabilização das nossas prioridades”. E o Padre Justino (padre salesiano), indígena Tuyuka, que trabalha e vive em Iauareté, assim se expressou: “no internato nos foi colocado o uiró (medo). Temos que vencer o medo. Quem não for comprometido com a questão social, comunitária, não deve comungar”.

---

<sup>34</sup> Bem-aventuranças – Mateus 5, 1...



O embrião do movimento indígena nasceu com o apoio das missões. Continuando a apoiar o movimento indígena, a Diocese elaborou um manifesto intitulado: “Compromisso da Igreja Católica com os Povos Indígenas do Alto Rio Negro”, em que se solidariza com os indígenas pela realização da assembléia, cujo maior resultado foi a criação da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), com destaque aos seguintes pontos: autodeterminação, demarcação das terras, união e organização dos povos indígenas do Rio Negro. E reconhecendo suas limitações e falhas, se propõe a um diálogo.

## **11 – Auto-Sustentação**

Como já vimos a sobrevivência dos indígenas dependia da natureza, através da caça, da pesca e da coleta de frutos da natureza. Com a chegada dos brancos, das missões, foram introduzidas novas formas de sobrevivência. Nos Centros Missionários, também chamados de Missão, foram abertos os internatos masculinos e femininos, onde os alunos estudavam e aprendiam novas técnicas de agricultura, a trabalhar em carpintaria, alfaiataria e as alunas aprendiam a costurar, além de trabalharem na tecelagem de artesanato de tucum.

Os missionários introduziram novas formas de sustentação, com o fim de melhorar a qualidade de vida. No entanto, esse foi o caminho que mais levou o índio a assimilar os costumes ocidentais, da civilização. Isso interferiu no seu universo cultural, criando lhes necessidades materiais do mundo dos brancos. Ao voltar para o povoado, os alunos tinham uma forte relação com as missões. E a partir daí serviam de ponto de contato entre os moradores dos povoados e as missões, uma vez que as missões mantinham em funcionamento os seus armazéns, onde vendiam ou trocavam mercadorias com os indígenas. Os armazéns das missões, através de troca, de venda à vista, ou a crédito, serviu como uma alternativa a mais para o índio adquirir mercadorias do mundo dos brancos e se libertar das dívidas impagáveis que contraíam junto dos regatões.

As roças continuaram a ser a principal fonte de sustentação das populações indígenas, que viviam em pequenas comunidades, ocupando áreas que podem ser chamadas de oásis, local bom para a agricultura e pontos pesqueiros.



Hoje, devido à concentração da população maior nos distritos, houve o desequilíbrio nas fontes de alimentação, sobretudo do peixe. Diante do problema da alimentação a FOIRN, baseada na necessidade, vem buscando parcerias com organizações governamentais e não governamentais a fim de tratar da viabilização da auto-sustentação, dentro de plano harmônico com o meio ambiente.

Conforme Orlando de Oliveira, presidente da FOIRN, a entidade está desenvolvendo projetos de piscicultura e manejo florestal em algumas comunidades. Ressalta que são projetos pilotos e importantes, mas que dependem de parcerias com entidades. (*entrevista – outubro de 2004*). A auto-sustentação abrange: a produção de artesanato, a pescaria, extrativismo, o que requer capacitação e educação e ambiental, além de fomento e financiamento.

Outra fonte promissora que começa a surgir na região é o Turismo Ecológico. Já existe experiência neste sentido e tal empreendimento vem sendo discutido entre as lideranças indígenas, como fonte de auto-sustentação. O Ecoturismo tem que ser analisado pelas instituições de preservação do meio ambiente, governamentais ou não, e discutido com as populações indígenas, com as lideranças de São Gabriel, devido ao impacto cultural e ambiental que poderá causar na região.

Algumas experiências de auto-sustentabilidade estão sendo feitas em São Gabriel. Alguns pequenos fazendeiros criam peixes em açudes, considerando que o peixe é o principal alimento da região.

O mesmo acontece com algumas comunidades indígenas como Pari-Cachoeira e Caruru. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro em parceria com Instituto Sócio Ambiental (ISA), que atua na região, criou a Estação Caruru em Pari Cachoeira e Iauareté. A primeira parte do projeto foi a montagem de laboratório para a produção de alevinos de espécie nativa. O resultado foi positivo, atualmente estão trabalhando na pesquisa pró-produção de alimentos.

Tive a oportunidade de visitar a estação de Iauareté, administrada pelo Arlindo Maia, Técnico em Agricultura. Ele recebeu os treinamentos necessários do ISA, que mantém na região um especialista em piscicultura. Além dos trabalhos na estação, foi feita a conscientização junto à comunidade. Hoje, em Iauareté, são



diversos os indígenas que têm em suas roças açudes cavados ou naturais, tecnicamente construídos, para evitar desequilíbrio ambiental (PAULA, 2000: 27).

Em abril de 2004, aconteceu, como já foi mencionada, a Semana dos povos indígenas, quando se destacou a necessidade de propor a criação de uma legislação favorecendo ao índio a exploração das riquezas existentes no seu território, como também a alternativa do desenvolvimento sustentável para a região (PROGRAMA AMAZONAS INDÍGENA, 2004: 9, 10).

Após a entrada do garimpo na região, nos anos 90, as populações indígenas passaram a ter contato com a garimpagem. A Serra do Traíra, localizada na região de Pari Cachoeira, invadida por grupos de garimpeiros e a mineradora Paranapanema, foi palco de conflitos. Com a saída dos garimpeiros e da mineradora, os indígenas que garimpavam se fixaram. Hoje, lá existe uma povoação que depende de atividades de garimpo.

A mineração, o garimpo, a exploração de ouro ou de qualquer outro tipo de mineral precioso já foram incorporados pelo indígena como atividades de sustentação. Mas os indígenas não têm autonomia para uma exploração racionalizada e acentuada. A região continua sendo controlada pelas normas federais que regem a exploração mineral, pelo exército, pela polícia federal.

A real autonomia da população indígena permitiria o controle, o gerenciamento, a exploração dos recursos naturais localizados em seu território.

## **12 – Educação Escolar Indígena**

Com a chegada da Prefeitura Apostólica do Rio Negro, deu-se início à era da educação, seguindo o padrão nacional, implantando o ensino elementar (1ª à 4ª série) nas sedes distritais. Somente na década de 60 foram criadas as escolas<sup>35</sup> em povoações ribeirinhas por iniciativa do Padre João Badalotti e posteriormente organizadas pelas Irmãs Salesianas. Os missionários itinerantes, visitando as comunidades, acompanhavam o funcionamento dessas escolas, que ocuparam um lugar de importância na estrutura do povoado. E de suma importância para a Igreja Católica,

---

<sup>35</sup> Escolas Rurais.



uma vez que os alunos se tornavam catequistas, agentes de evangelização, representantes da Igreja no povoado, sendo incorporada pela hierarquia indígena. A partir de 1971, a Prelazia do Rio Negro, hoje Diocese de São Gabriel, instalou o ensino de 1º e 2º graus, agora ensino fundamental. Nesse tempo foram realizados cursos de formação de professores para o Magistério. E a partir de 1981, um grupo de professores indígenas foi estudar na Universidade Federal de Belém, em convênio entre Diocese, Universidade e Força Aérea Brasileira.

Hoje, a educação no Rio Negro passa por mudanças profundas: valorização da cultura, da língua indígena, estabelecimento de uma grade curricular própria, transformação das escolas existentes em escolas indígenas. Essas questões estão sendo amplamente discutidas nas Assembléias de Professores Indígenas e com os órgãos públicos competentes. A articulação é feita em nível estadual e municipal, através da Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas (COPIAM). O processo de consolidação da busca de uma política de educação indígena se deu ante a criação da COPIAR (Comissão dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro), (PAULA, 2002:35).

A criação do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena (CEEI), instituído por meio de Decreto Governamental nº 20.819 de 29/03/2000, fortaleceu a educação escolar indígena, executada pela Seduc (Secretaria de Estado de Educação e Cultura), criando o setor próprio para gerenciar o CEEI (Conselho Estadual de Educação Indígena), em regime de colaboração com os municípios.

O CEEI criou o programa de Formação de Professores Indígenas denominado Pira-Yawara, contemplando o ensino fundamental e o ensino médio. Os professores continuaram reivindicando junto aos governos municipal e estadual a instalação de Campus Universitário em São Gabriel. Atualmente, funcionam em São Gabriel da Cachoeira, o Campus da Universidade do Estado do Amazonas, com sede própria, o Campus da Universidade Federal do Amazonas (não tem sede). E as organizações Indígenas estão lutando pela criação da Universidade Indígena.

A discussão é mais ampla. Não se trata apenas de construção de escola, trata-se da implantação de sistema educacional que valorize a cultura, a organização social das etnias da região, que garanta a sobrevivência étnica. A educação escolar surgiu após o contato, impôs novos valores, não considerando a



cultura, prevalecendo até uma negação da identidade étnica. Este contexto começou a mudar a partir do momento em que os Movimentos Indígenas começaram a reivindicar junto aos órgãos competentes e as instituições que detinham o poder sobre a educação, a implantação de um sistema educacional que garantisse a sobrevivência étnica e cultural das etnias da região. As mudanças na educação foram respaldadas pela Constituição de 1988 (Artigo 210), pela Nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996 (Artigo 32), pelo Programa Parâmetros em Ação e Educação Escolar Indígena (MEC: 2002), que têm como princípio norteador o ensino intercultural e bilíngüe como condição para a reafirmação da identidade étnica, através do ensino na língua materna, da recuperação e valorização dos saberes e crenças tradicionais além do acesso às informações e conhecimentos da sociedade envolvente, da sociedade nacional.

A Diocese, administradora da rede escolar em convênio com o Estado do Amazonas, abriu-se para essa nova mentalidade, orientando as irmãs, responsáveis pela administração das escolas, e os professores indígenas, a implantarem uma Educação Indígena, que atendessem aos seguintes pontos:

- Elaboração de currículo escolar diferenciado, em atenção às necessidades, carências, recursos e anseios da clientela indígena, respeitando, no calendário escolar, o ritmo social das comunidades.
- Alfabetização em língua indígena, depois disso, ensino equilibrado e harmônico daquela e do português.
- Uso, no ensino fundamental, de material didático buscado na natureza e no artesanato local.
- Formação profissional tendo em vista as ocupações que as pessoas exercem nas respectivas comunidades. Daí a ênfase dada às práticas agrícolas.
- Aperfeiçoar o pessoal docente em cursos periódicos. Com tal escopo, muitos encontros e cursos foram promovidos.
- Preparar professores e lideranças indígenas a participar da responsabilidade da ação educativa e administrativa dos colégios.
- Promover a auto-sustentação.
- Promover Semanas Culturais e eventos que contribuam para valorizar a cultura da região, resgatar sua memória histórica e afirmar a identidade étnica da população.
- Promover uma pastoral escolar "inculturada" (AZEVEDO, 2004: 38, 37).



Segundo Garnelo, o movimento indígena teve suas raízes nas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica, inseridas na região, no modelo de povoado ou comunidade local. Fazendo o paralelo, posso afirmar que a mudança no processo educacional, na região, aconteceu a partir do momento em que a Diocese passou a seguir as linhas pastorais da CNBB referentes às populações indígenas e a partir do Movimento Indígena, que viu na implantação da Escola Indígena, a forma de revitalização cultural e afirmação da identidade étnica.

Hoje, a COPIAR (Comissão dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro) assessora as Escolas Indígenas na elaboração da proposta curricular, do Plano Político Pedagógico, que contempla a inclusão de elementos da cultura indígena. Nessa proposta as disciplinas são dadas na forma de etno-conhecimento, o que contempla os valores culturais das diversas etnias existentes na região. Essa é a reivindicação constante: educação escolar diferenciada, específica, intercultural e bilingüe. A escola indígena é um fator de sobrevivência cultural e física.

Em março de 2004, participei do seminário sobre Educação Indígena organizado pela COPIAR (Comissão dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro), do qual participaram professores indígenas da região do Rio Negro, representantes de órgãos de governo, lideranças indígenas de outras regiões, assim como lideranças da COIAB (Comissão das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), de representantes da Igreja. O debate girou em torno da instalação do Ensino Médio nas áreas dos distritos de Pari Cachoeira, Iauareté, Taracuá e Içana. O tema foi amplamente debatido com a representação do MEC e do CEEI, ali presentes, para viabilizar os meios necessários à implantação do Ensino Médio nas regiões indígenas. Ficou bem destacado que seria um Ensino Médio Indígena, administrado e construído pelos indígenas. Questões práticas foram colocadas: o ambiente de funcionamento, relação com a igreja, detentora da administração das escolas.

No primeiro momento, entendeu-se que os indígenas queriam o afastamento da igreja, depois deixaram claro que o fato de assumirem a administração não significava exclusão da Igreja. Querem trabalhar em conjunto, reconhecendo que graças ao trabalho da igreja, hoje eles tinham condições de debater com o mundo dos brancos, apesar das falhas e dos erros cometidos no passado. A questão de indígenas assumirem a administração das escolas é



pacífica, porque as discussões foram feitas em conjunto, além do que, como citado, no processo de mudanças nas linhas pastorais a própria Igreja propôs que indígenas assumissem a condução do processo pedagógico e administrativo das escolas.

As Escolas da região de São Gabriel da Cachoeira, mesmo as pertencentes à Diocese, foram denominadas Escolas Indígenas, pelo Ministério da Educação e Cultura, resultado do processo de luta do movimento indígena da Região e do país, da COPIAM, da COPIAR. Este resultado vem provar a capacidade do movimento indígena em se articular com as comunidades indígenas, com as organizações de base da região, com as organizações indígenas do Amazonas e de outras regiões, em fazer parceria com instituições afins, em negociarem com os órgãos governamentais na forma do direito, da lei, como previsto na Constituição e nas Leis de Diretrizes e Bases da Educação (LDB).

O resultado do processo: criação da Escola Indígena sinaliza a afirmação da identidade, da autonomia, da autodeterminação dos povos indígenas da região do Rio Negro.

## **CAPÍTULO II**

### **O MUNDO DOS BRANCOS**

No capítulo anterior desta dissertação apresentamos uma visão geral sobre os Povos Indígenas do Rio Negro. Desenvolvemos, sobretudo o Mito da etnia Ye'pa-masa, do clã Oyé, que relata a origem do mundo, a criação das etnias e sua dispersão pela região do Alto Rio Negro; as principais instituições que sustentam a organização social dos índios do Alto Rio Negro: maloca, Dabucury, iniciação, benzimento e suas formas de sustentação.

E neste capítulo II, “O Mundo dos Brancos,” apresentamos como o indígena, no mito, interpreta a criação do branco. No primeiro encontro dos índios com os brancos, estes portavam armas de fogo. Conforme o entendimento do mito, o ancestral do branco foi visto como um ser que iria fazer guerras, portanto deveria seguir o seu caminho e construir a sua história.

A seguir veremos ocupação da região do Alto Rio Negro, através das primeiras frentes pioneiras, impondo aos povos indígenas um regime de

exploração e escravização, através das guerras justas, das tropas de resgate; as atuais frentes de ocupação, com a instalação do SPI (FUNAI), do Plano de Integração Nacional (PIN), que foram determinantes na ocupação da região.

### **1 – Pekâsi: O Ancestral dos Brancos**

O mito saíram do Buraco do Surgimento<sup>36</sup> Piro-masi, o ancestral dos Piratapuia, Kõreâgi, o ancestral dos Arapaso, Di'ikãhági, o ancestral dos Tuyuka, Bekagi, o ancestral dos Baniwa e Pekâsi, o ancestral dos brancos, que foi o último a sair. Depois que saíram do buraco a água começou a fervilhar. Ye'pa-masi mandou que os Pa'miri-masa banhassem, como tiveram medo, Pekâsi, banhou e ficou com a pele clara e cheio de coragem.

No Lago do Leite, Ye'pâ-ô'âkihi fez surgir um arco e uma espingarda, ordenando que os Pa'miri-masa escolhessem um desses instrumentos. Pekâsi, que tinha se banhado no buraco do surgimento, por ter sido mais corajoso, pegou imediatamente a espingarda. Enquanto Ye'pa-masi ficou com o arco. Pekâsi, o ancestral dos brancos, nem sequer esperou que o outro escolhesse e já saiu atirando, pois sabia manusear a arma. Ye'pâ-ô'akihi vendo que ele era diferente dos ancestrais dos indígenas, decidiu que deveria viver separado dos outros.

Os Pa'mîri-masa fumavam o cigarro e perguntavam por que isso tinha acontecido. Entenderam que o ancestral dos brancos deveria seguir por outro caminho para ter sua própria história. O lugar mais propício encontrava-se na direção da nascente do sol, Muhî-puu mihátiro. Iniciaram nova viagem, por baixo da água, em direção ao sol nascente, (travessia do atlântico), sempre seguindo a orientação do bastão sagrado, Yaîgi. Na primeira localidade, levantaram o Bastão e foi como se tocasse na casa do céu. Souberam que ali devia ficar o primeiro grupo de brancos (deve ter sido a Europa). E seguiram pela superfície da água, para deixar os We'ê-masa, a Gente Genipapo em outras partes (costa da África). E avança para o seu destino final, onde vai

---

<sup>36</sup> Pa'mîri Pee: Buraco do Surgimento, localizado em uma pedra abaixo da cachoeira de Pinu-pinu no Rio Uaupés.



deixar os Pekâsi Yekisimia, o grupo do avô dos brancos. Isso deve ter acontecido na Rússia, porque os avôs dos brancos eram muitos bravos.

Nas paradas, os viajantes da Canoa dos Ancestrais permaneciam por algum tempo com aqueles que deviam ser deixados, para que se acostumassem aos novos lugares. Imîkoho-masi e Ye'pa-masi após a dispersão dos brancos, regressaram pelo mesmo caminho. No retorno, os dois grupos pensaram que seriam recolhidos para voltar ao lago do leite. Choraram muito, os olhos incharam. Alguns, por terem esfregado o inchaço, ficaram com os olhos puxados. São os ancestrais dos Japoneses e Chineses.

Pâ'mîri-piro retornou pelo mesmo caminho, submergindo no local de sua primeira parada para fazer a travessia até ãpekó-wi'i, a Casa do Leite materno. E iriam preparar uma grande festa para comemorar o feito que haviam conseguido (MAIA 2004: 47). No relato da Lenda do Jurupari documentado pelo Conde de Stradelli *“o oitavo a sair foi um Padre com um livro na mão. O Bisneto do Mundo mandou ele ir com o Branco. Por isso, os nossos antigos avôs já sabiam que os padres existiam porque conheciam essa história. Tanto é verdade que, por fim, chegaram os Padres com os Brancos”* (SILVA, 1994: 363).

Percebe-se que os indígenas, após o contato com os primeiros brancos, que estiveram na região, missionários ou não, buscaram uma forma de compreensão dessa gente que estava invadindo seus territórios. E nessa interpretação, como os brancos chegaram com armas, foram incorporados com armas. E a sua dispersão pela Europa, África, Ásia, é como se estivessem desejando que voltassem para suas terras.

## **2 - As Frentes Pioneiras e Extrativistas**

Em 1541, o Tenente Francisco Orellana fez a primeira viagem pelo Rio Amazonas, tendo como cronista o Frei Dominicano Gaspar de Carvajal, que assim se expressou sobre o Rio Negro, do qual o Rio Uaupés é afluente: “vimos uma boca de outro grande rio, à mão esquerda, que entrava no que navegávamos e de água negra como tinta e por isso lhe pusemos o nome de Rio Negro” (SILVA, 1975: 17), (CABRERA, 2002:59).



A segunda viagem foi empreendida pela expedição de Pedro Ursúa, que saiu de Huallaga no dia 27 de setembro de 1560. Em 1635, realizou-se a terceira expedição, chefiada pelos frades franciscanos, Domingos de Brieva e Andrés Toledo, chegando até Belém em 5 de fevereiro de 1636, marcando o primeiro encontro entre espanhóis e portugueses.

Em 1637, o Capitão Pedro Teixeira iniciou sua viagem ao Amazonas acima com 47 canoas, 70 soldados e 1200 indígenas, chegando até Quito em junho de 1638. Estas são as impressões de sua viagem:

*“Las naciones que habitam el rio principal y sus adjuntos, son muchas y de diferentes costumbres; las más non son belicosas, algunas tienen valor, pero ninguna de ellas es muy brava ni fiera; esto se entiende em lo descubierto, porque no hay noticias de las demás naciones que habitan la tierra firme. Todos son idólatras que adoran dioses falsos no tienen ritos ni ceremonias para venerarlos, ni templos de sus ídolos, ni sacerdotes. A los hechiceros temen, a quienes consultan, y éstos al Demonio de quienes reciben oráculos, y con embustes engañan a los miserables indios” (CABRERA 2002: 60).*

Em 1638, Pedro Teixeira chegou em Quito e no seu retorno para Belém foi acompanhado pelos jesuítas Cristóbal de Acuña e Andrés Artiedas. Cristóbal de Acuña relata que Texeira e seus oficiais tentaram a captura de escravos, mas não obtiveram êxito. O objetivo era capturar escravos e levá-los para as fazendas do Pará e do Maranhão (CABRERA, 2002: 60-61).

*“El capitán Mayor Pedro Texeira, y los demás e los demás capitanes y oficiales mayores de esta dicha armada, en cuya compañía venimos por mandato de su Majestad, intentan dilatar más ele viaje entrándose por el Rió Negro , en cuya boca al presente nos hallamos, con designio de rescatar piezas esclavas de él, para llevarlas por tales a haciendas del Pará y Marañón, como acostumbran hacer en todas las entradas que desde el dicho Pará hacen a los naturales que habitan en sus confines” (CABRERA, 2002: 61).*



A captura de escravos por Texeira não se realizou, mas o Rio Negro, a partir de então, tornou-se um dos principais lugares para aprisionar escravos.

A primeira entrada no Rio Negro, chefiada por Benito Maciel, com o objetivo de capturar indígenas para o trabalho escravo se deu em 22 de junho de 1657, acompanhada pelos missionários jesuítas Francisco Veloso e Manuel Pires. A tal expedição deu-se o nome de tropas de resgate. Um grupo de 600 índios foi capturado e conduzido para Belém (PAULA, 2000: 24).

Esse período marca a chegada dos primeiros missionários no Rio Negro, com a fundação da missão entre os Tarumã, na foz do Rio Negro, onde foi colocada a primeira cruz e celebrada a primeira missa.

O processo de colonização do Brasil se estabeleceu sobre a exploração do indígena para o serviço escravo. Apesar das leis que concederam a liberdade dos índios (27/07/1596, 1653, 1º/04/1680), a escravização continuou, apesar da oposição dos jesuítas, como o Padre Antonio Vieira na Amazônia e Frei Bartolomeu de las Casas na América espanhola. Essas leis, ordens régias que determinaram a liberdade dos índios, suscitaram reação no Maranhão, que via ser impossível manter a colônia sem a mão de obra do nativo. Por isso, a lei de 28 de abril de 1688 revogou as anteriores, autorizando o resgate de índios prisioneiros de outras tribos, em vias de serem comidos ou vendidos. Os índios resgatados poderiam ser vendidos, desde que não tivessem sido capturados para tal finalidade. A possibilidade de venda ou de compra prevista pela lei é ambígua e deixa em aberto o comércio de índios para a mão-de-obra escrava (BEOZZO, 1983: 106, 121).

Em 1655, Antônio Vieira, provincial dos jesuítas, viajou para a corte, com o fim de obter o regimento de 1655, que dizia:

*“La libertad de acción de los misioneros, a quienes se reconocía el derecho de ir al “sertão”, la selva, sin depender del gobernador. Los otros puntos se referían al problema de trabajo: “que a los Indios Gentiles no se haga guerra ofensiva sin orden de Vuestra Majestad, ni se les*

*haga injuria, violencia ni molestia de ninguna clase, y entre ellos puedan esclavizarse solamente los que hayan sido legítimamente capturados, para que con este trato se dispongan a recibir la fe y se encariñen con el vasallaje a vuestra Majestad y se acostumbren a vivir con los Portugueses..”; “... que los indios cristianos sometidos que viven en las aldeas ya no puedan ser obligados a servir más de cuanto y como lo prevé la Ley, y que en todo lo demás vivan libres tal como son...” (CABRERA, 2202:62).*

A liberdade dos índios consolidou-se em 1680, pelo Regimento das Missões do Pará e Maranhão (1º/12/1686), quando o governo das aldeias indígenas foi entregue aos missionários. Houve, então, reação dos colonos, porque perderam a mão-de-obra indígena (gratuita), passando a depender dos escravistas. Desta forma, a disposição que outorgava a liberdade dos índios foi abolida. O acesso à mão-de-obra indígena caiu desde a metade do séc. XVII nas mãos de missionários e cem anos depois a captura de escravos devia ser acompanhada por um religioso.

O costume era trazer o índio diante do missionário para julgá-lo livre ou escravo. Em seguida, era conduzido ao escrivão, para o devido registro, assinado pelo cabo da tropa e pelo missionário. A captura de escravos se firmou pelas “tropas de guerra”, que consistiam em capturar os índios que atacavam os europeus e tinha por objetivo capturar o maior número possível deles. E pelas “*tropas de resgate, que consistiam em trocar com grupos amistosos indígenas de outras etnias, capturados com o fim de serem trocados por mercadorias*” (CABRERA, 2002: 62).

Essas “tropas de resgate” tinham como capelão o Padre Aquilles Maria Avogadre que assinou milhares de registros de escravos, sinalizando, portanto, que a Igreja Católica teve papel preponderante no comércio de escravos indígenas (CABRERA, 2002: 65).

Em 1723, o governador João Maia da Gama envia uma tropa, chefiada por Manoel de Braga para adentrar o Rio Negro e escravizar o maior número possível de índios. Estima-se que na década de 1740, 20.000 índios do Rio Negro tenham sido escravizados, resultando numa dizimação da população no médio Rio Negro (PAULA, 2000: 25).

O Padre José de Moraes (1759) apud FOIRN / ISA escreveu:

*“he admirável a fertilidade da gente que produz este rio e terras vizinhas a ele; desde o princípio até hoje continuaram os portugueses a tirar índios deste sertão; e na melhor opinião passam de 20 mil almas os que deste rio e suas vizinhanças têm tirado os portugueses do Pará em escravos e os missionários em descimentos quanto baste, com que se tem fornecido as nossas aldeias” (FOIRN. ISA. 1998: 78,79).*

A captura de índios era feita também por outras etnias. Os Mано, chefiados por Ajuricaba, comerciavam com os holandeses. Ajuricaba capturou uma embarcação portuguesa, colocou nela a bandeira holandesa e agrupava indígenas de outras etnias para combater o avanço dos portugueses. Ajuricaba enfrentou as tropas portuguesas chefiadas por Belfort. Foi preso e colocado num navio com destino a Belém e Lisboa. Mas durante a viagem escapou das correntes, enfrentou os portugueses. Derrotado, preferiu mergulhar nas águas do Amazonas, a entregar-se aos portugueses. A lenda diz que Ajuricaba permaneceu vivo, continuando a combater os portugueses. Os mitos a seu respeito relatam que tinha o poder de se transformar em qualquer animal, escapando à fúria de Belfort (CABRERA, 2002: 66).

O período colonial foi caracterizado pela captura de indígenas, pela escravização deles para exploração das drogas do sertão, como salsa parrilha, anil, pimenta do reino. O início do século XX foi marcado pelo ciclo da borracha, que também explorava a mão-de-obra indígena, pelos regatões, como veremos a seguir; também pela chegada de outras agências de contato, como a Prefeitura Apostólica do Rio Negro, o Serviço de Proteção ao Índio, os militares e outros órgãos governamentais.

As frentes pioneiras de contato com o mundo dos índios significaram a ocupação de seus territórios tradicionais, a introdução de elementos ocidentais na sua cultura, modificando seu padrão cultural de vida (GALVÃO, 1979: 135).

### **3 - O Extrativismo**

Segundo Garnelo, a história das relações interétnicas foi marcada por uma violência estruturada que teve início no século XVIII com as expedições portuguesas e espanholas visando à captura e comércio de indígenas para extrativismo e para o trabalho nas cidades ou vilas das colônias, garantindo, assim, a possessão portuguesa.

Este processo foi, na verdade, a ocupação formal e decisiva dos territórios indígenas, definindo a presença e a possessão portuguesa na nova colônia. O “preamento” de índios, o controle sobre as aldeias pelos colonos, com a participação de missionários gerou conflitos. “*Resgatados, preados ou como se dizia, domesticados*”, eram os índios as únicas fontes de mão-de-obra para as explorações que se encetavam” (GALVÃO, 1979: 141).

Em consequência surgiu também reação dos índios. Está na memória do Amazonas: Ajuricaba, Tuxaua dos Manaos, aliado com os holandeses, percorreu toda a região recrutando índios das diversas etnias para combater o português.

Os portugueses revidavam os ataques. Ajuricaba foi preso. Ao ser colocada num barco com destino a Lisboa, passando por Belém, preferiu se jogar nas águas do Amazonas a conviver com o elemento português.

Tenreiro Aranha apud Galvão atribui o despovoamento do Rio Negro ao:

- recrutamento de indígenas feito pelos policiais de São Gabriel, Cucuí e Marabitanas, para trabalharem no exército, como remeiros das montarias de expresso das fronteiras ou do correio de expressos, de montaria de expressos de fronteiras ou do correio e para trabalhar nas obras públicas da capital e das fronteiras (fortalezas),
- envio de curumis<sup>37</sup>, cunhãs<sup>38</sup> e cunhamucus<sup>39</sup> para presenteá-los como chirimbabos<sup>40</sup> para trabalharem nas casas dos capitães do Amazonas.

---

<sup>37</sup> “curumins” significa menino em Nheengatu

<sup>38</sup> “cunhãs”: signíca menina em Nheengatu

<sup>39</sup> “cunhamucus”: signifca moça em Nheengatu

<sup>40</sup> “chirimbabos: criados



- as práticas criminosas dos regatões, levando e trocando mercadorias com índios que nem sequer falavam o nheengatu<sup>41</sup>, recebendo em pagamento até filhos e filhas, que trocavam a seguir entre pescadores e seringueiros (GALVÃO, 1979: 141)

As frentes pioneiras tiveram início no século XVII, após as primeiras entradas dos portugueses. Nesse período, as tribos que habitavam nas proximidades da Barra do Rio Negro foram reduzidas por colonos e missionários, extintas ou expulsas para o interior. Buscavam as “drogas do sertão”: especiarias como cacau, salsa parrilha, baunilha, cravo, produtos animais, orientando a economia para a mesma que dominava o vale amazônico: o extrativismo. Os primeiros povoados e vilas foram criados ao lado das aldeias, cuja população, domesticada, reajustava-se ao novo *modus vivendi* (GALVÃO, 1979: 121).

A indústria extrativa, carecendo da força de outra região, acentua o recrutamento de mão-de-obra entre os índios do alto. E na medida que decaí o preço da borracha, aumentam os descimentos de índios, provocados pela incorporação de elementos do mundo dos brancos na cultura indígena. Os indígenas desciam em busca de instrumentos de ferro, de armas de fogo, de tecidos e quinquilharias. Estes objetos ou utensílios eram obtidos através do escambo de seus produtos ou trabalhando no extrativismo, vivendo em total dependência do patrão, devido ao regime do aviamento, que nunca permitia o pagamento de suas dívidas (GALVÃO, 1979: 142).

Assim os indígenas viviam muito tempo fora de suas aldeias de origem, buscando meios de sobrevivência para aquisição de produtos manufaturados introduzidos na sua cultura pelo contato. As localidades em que viviam no extrativismo foram se transformando em sítios e povoados, constituindo, assim, a fonte de reserva de mão-de-obra (GALVÃO, 1979: 136-137).

O ciclo do extrativismo, o ciclo da borracha, que veremos a seguir, promoveu a integração do índio no mundo dos brancos, dependente da economia de mercado,

---

<sup>41</sup> “Nheengatu: Língua Geral



seja como mão-de-obra, seja como consumidor de produtos manufaturados, quebrando a harmonia das relações de troca próprias de seu sistema cultural.

Esse sistema se cristalizou no regime de dependência que perdurou até a década de 70, quando a geopolítica do desenvolvimento sacudiu de novo a região com presença militar, garimpos, trazendo propostas unicamente integracionistas (GARNELO, 2003: 17).

Ferreira Pena apud Cabrera escreveu que até meados do século XIX, a província do Pará vivia essencialmente do extrativismo (piaçaba, copaíba, cravo, salsaparrilha), da exploração da pesca (pirarucu, peixe boi, tartaruga), da agricultura (feijão, milho, mandioca tabaco), da tecelagem de redes de fibra de folhas de palmeiras. Soma-se a essa produção a goma elástica, produto valioso para o comércio muito abundante nas margens do Rio Solimões e de outros rios (CABRERA 2002: 123). Esta atividade foi incrementada pelo comércio internacional, quando Charles Goodyear desenvolveu o processo da vulcanização, pela criação da navegação a vapor (1850) e pela criação da Companhia de Comércio e Navegação do Amazonas (1852), que saía de Manaus até o Peru, de Manaus a Santa Izabel do Rio Negro.

Nesse período, outros estados contavam com a mão-de-obra do escravo negro, enquanto que, no Amazonas, a mão-de-obra continuava a ser a indígena. E sua utilização se acentuou com o aumento da produção da borracha, que perdurou até meados do século XX. Assim a retirada do poder temporal sobre os índios das missões, os deixou à mercê dos patrões da borracha, brasileiros e colombianos, num regime de exploração, violência, endividamento e alcoolização (OLIVEIRA, 1981: 16).

Já Koch-Grünberg escreveu que o branco entrega mercadorias para os indígenas, cobrando preço alto. O devedor paga a dívida com produtos de sua roça ou coletados na floresta ou trabalhando nos seringais ou como caçador. Passa meses afastado da aldeia, trabalhando na propriedade do patrão. Essa relação cria o endividamento permanente, deixando o indígena numa vida de dependência e escravidão. (KOCH-GRÜNBERG, 1º vol. 1995: 65).



Rodríguez y Hammen apud Cabrera interpretam o sistema não somente em termos econômicos, no qual os indígenas são sempre vítimas. Consideram o imaginário do indígena. A introdução de produtos comercializados trouxe grandes modificações no imaginário tribal, na organização social, pois qualquer indivíduo passou a manipular o fogo e instrumentos de ferro, como o terçado (facão), o machado (CABRERA, 2002: 129-130).

Como diz Cardoso de Oliveira, a aculturação não apenas se dá numa relação econômica com os civilizados pelo empréstimo de bens, de novos cultivos. Essa se constrói numa dinâmica de transmissão e mudança cultural.

Os missionários Monfortianos (Uaupés Colombiano) como os Salesianos (Uaupés e Rio Negro) viam como negativa a presença dos brancos na região, porque exploravam, escravizavam e introduziam o uso da cachaça junto dos indígenas e os retirava do poder das missões (CABRERA, 2002: 124, 129,130).

Conforme os relatos das Crônicas da Missão Salesiana de Iaureté, um conjunto de 26 volumes escritos à mão pelo Salesiano Miguel Blanco, há referências quanto à apreensão, escravização e exploração do indígena nos seringais. O tráfico de indígenas para os seringais era realizado por colombianos e brasileiros. A denúncia deste fato foi feita pela Missão Salesiana em 24 de julho de 1933 ao Interventor Estadual, Sr. Waldemar Pedrosa (Anexo Nº 2 – p.164).

Até os inícios dos anos 70, ainda acontecia no Porto de São Gabriel desembarque de borracha, trazida pelos regatões, como veremos a seguir. Mas os regatões continuam subindo e descendo os rios, levando todo tipo de mercadorias.

#### **4 – As Frentes Atuais**

Regatão é o comerciante que, de barco, entra pelas calhas dos rios, levando mercadoria, vendendo ou trocando com os indígenas a preço exorbitante ou através do aviamento, fornecendo-lhe as coisas de seu interesse. É, portanto, um dos meios mais fortes de fornecimentos de produtos, de objetos do mundo dos brancos para as populações indígenas. Em qualquer povoação, também nas mais distantes encontraram-se instrumentos de trabalho, utensílios domésticos, vestuários, alimentos, que já foram incorporados pelos indígenas, embora conservem os seus objetos.

Esse comércio está ligado ao extrativismo, à exploração da borracha, aos produtos confeccionados pelos indígenas. O sistema, como já mencionamos quando falamos da borracha, é injusto e condenável, porque torna o indígena eterno dependente, numa relação de patrão e freguês. Sistema que foi denunciado por Koch-Grünberg, pelos missionários monfortianos e salesianos, assim como combatido por Curt Nimuendaju, que enfrentou um grupo de colombianos a explorar e ameaçar os índios de Yutica e Caruru (NIMUENDAJÚ [1927] 1982: 155). Os regatões navegavam pelo Rio Negro e seus afluentes, buscando índios para trabalhar na coleta da borracha, da castanha e da piaçaba. Os habitantes dos sítios ou dos povoados tornavam-se fregueses dos regatões. Recebiam a mercadoria e pagavam com o trabalho no extrativismo, nos seringais.

*“Quanto aos regatões, comerciantes itinerantes dos rios amazônicos, o mais célebre do Rio Negro foi Manduca Albuquerque, nomeado Diretor dos Índios pelo então criado SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Autor de estupros e assassinatos. As ruínas de sua mansão ainda existem, cobertas de mato, às margens do Rio Waupés, entre Uriri e São Tomé” (AZEVEDO, 2004: 12).*

Segundo o relato do Betinho Baré, Manduca tinha quatro irmãos: Francisco, Calistrato, Higino e uma irmã, moradores do sítio Bela Vista. Apenas o Francisco tinha casa numa ilha. Os irmãos Albuquerque não se davam bem. Quando bebiam trocavam tiros entre si. Dominavam e exploravam o Rio Uaupés, num regime de escravidão. Um dia resolveram cercar o rio com uma corda pendurando nela latas de 50 em 50 cm. Todas as canoas tinham que passar por aquele local e pedir permissão para continuar a viagem. Os que não obedeciam eram baleados.

No Rio Tiquié fizeram um barracão para exploração da borracha. Um dos irmãos Albuquerque, chamado Calistrato, tinha 5 rapazes (irmãos) que viviam sob seu total domínio, carregando e descarregando borracha, desde o Uaupés até Santa Izabel. Até que um dia pediram ao velho pai que encontrasse um jeito de soprar o Calistrato, pois tinham intenção de matá-lo. Assim aconteceu. mataram o Calistrato e colocaram a sua cabeça no pátio.



Quando os irmãos Albuquerque descobriram, decidiram vingar-se em todo o rio, andavam de aldeia em aldeia, ajuntavam mulheres e crianças, que eram jogadas no rio. Ou morriam afogados ou morriam a tiros de espingarda. Dizem que Manduca foi soprado pelos velhos, ficando abandonado e esquecido até a morte, sem deixar descendente.

Em 1983, viajando pelo Rio Negro e pelo Rio Xié, encontrei por diversas vezes alguns povoados vazios, porque tinham entrado nos piaçabais do Rio Xié, cortar piaçaba para pagar contas que deviam aos regatões. Algumas contas atingiam valor suficiente para compra de um carro tipo Passat. O caso foi denunciado à Funai, que, na época, tomou as providências.

O regime dos regatões ainda vigora até os dias de hoje, mas bastante enfraquecido, devido ao maior contato das populações indígenas com São Gabriel da Cachoeira, ao transporte de passageiros e mercadorias, mantido pelas associações indígenas, por causa do surgimento do comerciante indígena, ao controle da área indígena pelas associações e pela Funai.

### **O SPI e as Missões**

O SPI foi criado, em 20 de julho de 1910, pelo General Rondon, com o objetivo de promover a vida, a cultura, das crenças, e a defesa dos territórios. A atuação do SPI seria pautada pela pedagogia da assistência, da nacionalização e educação, como fatores de integração do índio no estado Nacional. O Serviço de Proteção ao Índio foi implantado em São Gabriel da Cachoeira, em 15 de Setembro de 1926, com o fim de impedir e combater a entrada de comerciantes colombianos que invadiam o Brasil para apreender os nativos. Eles eram forçados a trabalhar nos seringais colombianos, que exploravam as mulheres e as abandonavam grávidas. Estes fatos estão documentados nos relatórios do SPI (1930,1931), (OLIVEIRA, 1981: 39).

Na mesma época, foram instalados dois sub-postos: o de Querary (Alto Rio Uaupés) e outro em Melo Franco (Alto Rio Papuri), ambos na fronteira entre Brasil e Colômbia.

Os encarregados dos Postos tinham convivência com os comerciantes ou seringalistas colombianos ou brasileiros, gerada pela falta de recursos, dificultando até a defesa dos indígenas, a ponto de Curt Nimuendaju escrever:

*“Se o SPI não dispõe dos necessários recursos para manter condignamente o seu representante em Iauareté, melhor seria desistir da tarefa e entregar o ponto aos salesianos que preenchem magnificamente estas condições” (NIMUENDAJÚ [1927] 1982: 187).*

O Posto de Iauareté era importante por se situar num lugar estratégico: confluências do Rio Uaupés e Rio Papuri, tendo de um lado a aduana colombiana e do outro a Missão Salesiana, já contando com 200 alunos internos (OLIVEIRA, 1981: 42). É sabido também que o SPI entrou em confronto com as missões. O fato se comprova pelas Crônicas da Missão de Iauareté, com troca de acusação e correspondências de ambos os lados.

Sobre a missão, o Inspetor Dorval escreveu que ela recebia verbas do governo, cobrava taxas de casamento, batizado e missa, cobrava um ou mais alqueires de farinha (dois paneiros) para manter os alunos internos (OLIVEIRA, 1981: 42, 43). Em 1953, a sede da Ajudância de Iauareté é transferida para São Gabriel da Cachoeira, por sugestão feita pelo etnólogo Eduardo Galvão, visto que a cidade oferecia melhores condições de controlar a região. Com a ausência do S.P.I. a Missão Salesiana assumiu o controle político da região, utilizando as mesmas técnicas do S.P.I., no que se refere à Educação e Saúde (OLIVEIRA, 1981: 45, 46, 47).

O SPI, apesar de seus objetivos, foi tomado pela corrupção e crimes que resultaram na eliminação física de tribos inteiras com dinamite, metralhadoras e açúcar misturado com arsênio. Essa dizimação dos índios aumentava, com o processo da integração nacional, através da construção de estradas que cortavam os parques e reservas indígenas.

O governo militar pressionado por observadores internacionais extingue o SPI e cria a Funai pela lei no 5.371, de 04/12/1967. A reativação do Posto de São Gabriel da Cachoeira deu-se por causa do Plano de Integração Nacional, que tinha entre os seus objetivos a construção da BR 207 e 307 em terras indígenas habitadas pelos índios moradores do Alto Rio Negro, situadas a noroeste do estado do Amazonas e as dos Yanomami.



O Plano Alto Rio Negro, aprovado pela Portaria Nº 281 / E de 22/09/1976 como Plano de Emergência para as comunidades indígenas do Alto Rio Negro com recursos do Plano de Integração Nacional tinha como objetivo: promover o bem-estar da população indígena e sua integração na vida nacional. Os pontos básicos da atuação da Funai seriam: terra, educação, saúde, desenvolvimento comunitário. Plano para ser executado em parceria com as missões. Essas sugestões foram feitas para o Programa de Antropologia aplicada no Uaupés, que posteriormente se transformou no “Plano Alto Rio Negro” (OLIVEIRA, 1981: 52-53-54).

O “Plano Alto Rio Negro”, de extrema importância para a região de Iauareté, por se tratar de região fronteira, iria reforçar a atuação da Funai, cuja presença era quase nula, devido à forte atuação da Missão Salesiana. Mas no ano de 1976, o “Plano Alto Rio Negro” foi interrompido e seus objetivos básicos não foram realizados.

No entanto, a Funai reabriu a antiga Ajudância de São Gabriel da Cachoeira e vem estruturando o seu trabalho, em consonância com a Missão.

O Posto Indígena de Iauareté, que tinha sido extinto, em consequência da extinção do SPI em 1967 pelo regime militar, voltou a funcionar em 1974, prestando serviços na área de saúde, da vacinação e funcionamento de um entreposto comercial de produtos indígenas e produtos do mundo do branco. (sal, açúcar, sabão, anzol, rede, etc), (OLIVEIRA, 1981: 108, 110).

Hoje a Funai, transformada em Administração Regional, conta com postos em Pari Cachoeira, Taracuí, Iauareté, Santo Atanásio, melo Franco, Querary, Uapuí-Cachoeira, Tunuí Cachoeira, Anamuim, são Joaquim, Maturacá, Maia e Apapóris, atua na defesa, fiscalização e proteção das terras indígenas, já demarcadas e homologadas, no desenvolvimento de programas e projetos de sustentação, de interesse das comunidades (VAZ, 2004).

Nos anos 70, o governo brasileiro criou o Plano de Integração Nacional (PIN), sendo iniciado um programa de obras de infraestrutura para integrar a Amazônia às demais regiões do país. Ficou famoso o slogan do Presidente Médici: “Integrar para não entregar”.

Nessa época, foi decretada a construção da Transamazônica, saindo do nordeste (Maranhão) em direção a Porto Velho (Rondônia). Esse foi o período das agrovilas. Era o milagre brasileiro de Andreazza. Em 1972, o PIN



chegou a São Gabriel com o 1º Batalhão de Engenharia e Construção (1º BEC), o objetivo era a construção da BR 307, que ligaria São Gabriel a Cucuí e a BR 210, São Gabriel a Roraima. A bifurcação para o Cucuí se deu no Km 80... Dali avançou mais uns 2 Km terminando numa “muralha” de floresta.

São Gabriel viu, da noite para o dia, oito empresas chegarem de barcos e de aviões: o Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER), a Empresa Industrial Técnica (EIT), os serviços de topografia (LASA), a Queiroz Galvão, etc. Todas vieram com suas máquinas... Todas trouxeram seu contingente humano...

O povo indígena do Alto Rio Negro viu o seu território tradicional ser invadido pela violência, prostituição e pelo alto custo de vida. O 1º BEC veio transferido de Caicó. Grande contingente de militares, aumentado pela população civil que também fazia parte da mão-de-obra para construção de estrada.

Da noite para o dia chegaram... da noite para o dia foram embora. As empresas civis saíram em novembro de 1976... O 1º BEC retornou para Caicó (1982), ficando apenas a 1ª Cia do 1º BEC... Muitos civis retornaram, outros ficaram... Que sonho: contornar o Brasil acompanhando fronteiras... Se ao menos as estradas tivessem sido feitas... A Perimetral Norte se acabou no meio da floresta. Tudo estaria acabado, não fosse a continuação para Cucuí, que levou 20 anos para ser concluída e hoje existe uma tentativa de construção de uma vicinal para Maturacá... que problema sócio-ambiental criará essa estrada?... Recentemente, um grupo do Instituto de Proteção Ambiental e Cultural do Amazonas (IPAAM) esteve em São Gabriel avaliando o impacto ambiental e cultural para os Yanomami. Constata-se que a estrada não será levada adiante, mas 10 Km foram construídos de um total de 60 Km. E partindo de São Filipe, uma estrada ligaria São Gabriel a Mítu na Colômbia. Foram quilômetros de estrada engolidos pela floresta, pela natureza. Estradas fantasmas que enriqueceram empresários e políticos, que engordaram a dívida externa.

Há que se considerar que São Gabriel está ligada a Cucuí, por via terrestre, embora o acesso seja precário devido às fortes chuvas que caem sobre a estrada e destroem bueiros e pontes. Apesar da importância dessa estrada para as famílias indígenas que residem ao longo da estrada, os benefícios são pequenos, porque seria preciso investimento planejado e discutido para execução de um projeto sustentável a ser mantido por famílias indígenas ou não. (PAULA, 2002:29-30).



Hoje, 25 anos depois da construção, a estrada que liga a cidade de São Gabriel ao Distrito de Cucuí está sendo engolida pela floresta, pelos buracos, pelos atoleiros, pelas pontes caídas. Apenas o trecho até o Km 100, onde se situa a Comunidade Indígena do Balaio, é trafegável, mas em condições desumanas. É uma estrada que está condenada ao desaparecimento.

### **Projeto Calha Norte**

Na década de 80, os interesses militares, de empresas, de autoridades federais, estaduais e locais geraram o projeto Calha Norte, que *“revitalizou o processo colonizatório do Alto Rio Negro, estimulando a ocupação das fronteiras por empresas e colonos não indígenas, implantando uma malha viária, abrindo as terras de ocupação ancestrais para a exploração econômica do solo e do subsolo”* (GARNELO, 2003: 18).

O Projeto Calha Norte foi criado em 1985, com o objetivo de proteger a fronteira. Seu primeiro passo foi instalar em São Gabriel o 5º BIS Batalhão Especial de Fronteira (5º Bis) e os pelotões de Fronteira situados em áreas indígenas.

Este projeto é responsável pela construção de hospitais em São Gabriel da Cachoeira, Iauareté, Pari-Cachoeira e Assunção de Içana (ambulatório). Os hospitais foram edificadas ao lado dos hospitais da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, que estavam funcionando e atendendo as populações indígenas. Antes da implantação do Projeto Calha Norte, chegou nas missões a informação de que o Projeto Calha Norte iria trabalhar com educação e saúde em parceria com a igreja. A Igreja, vendo no Projeto uma ameaça para as populações indígenas não aceitou nenhuma parceria.

Esses hospitais foram repassados para a Superintendência Estadual de Saúde. O de São Gabriel entrou em funcionamento em 1995 em convênio com o Ministério do Exército. Os outros entraram em funcionamento em 2002, em convênio com o Distrito Sanitário Especial Indígena, que hoje é coordenado pela FOIRN.

Com relação à terra indígena, o Projeto Calha Norte mostrou-se contra a demarcação de terras indígenas em faixa de fronteira como área extensa e contínua. A estratégia militar era demarcar as terras indígenas em forma de colônias, deixando corredores abertos para a entrada de colonizadores, o que contraria a Constituição Federal de 1988, que concedia aos indígenas o direito de ocupação de suas terras tradicionais, cabendo ao



estado demarcá-las. A demarcação se tornou realidade pelo esforço e luta contínua das organizações indígenas e de seus parceiros (PAULA, 2002: 30), (ISA. FOIRN. 1998: 101).

### **As Mineradoras**

A década de 80 foi marcada por problemas nas populações indígenas, que ainda não tinham suas terras demarcadas. Em 1983, a elevação do preço do ouro no mercado internacional propiciou a invasão da região por garimpeiros, gerando a mobilização de empresas mineradoras (Gold Amazon, Parapanema e Taboca) detentores do alvará para prospecção na região.

O clima era de conflito entre as empresas mineradoras disputando o poder sobre a exploração do ouro em terras indígenas. Mas eram aliadas no combate à massa de garimpeiros que circulava em toda a região e contra os direitos indígenas de posse da terra.

A Goldamazon controlava a licença para garimpagem em área indígena, apoiada pelas autoridades estaduais, colocando policiais militares para trabalharem na segurança nos garimpos e na fiscalização do trânsito fluvial, proibindo até mesmo os índios de entrarem em suas áreas, ameaçando-os e prendendo-os em seus barracões (anexo sobre o garimpo do Içana), (GARNELO, 2003: 19).

O Rio Negro sempre foi cobiçado devido às riquezas localizadas nas florestas e nos fundos rios... A Biodiversidade! Foi assim no ano de 1500. Onde está o ouro? Onde está o Pau Brasil? Onde está a salsa parrilha? Tudo “garimpado” para a Europa, para as terras do além-mar... Na década de 80, numa praia de São Gabriel, bem em frente à cidade, surgiu garimpo... Dezenas de pessoas garimpando... parecia uma “paisagem bíblica”... Gente vinda de diversos pontos do Brasil...

Isto ocorreu depois que o Prefeito Antônio Evangelista colocou numa nota no jornal A Crítica: “São Gabriel, Paraíso do Ouro, Paraíso da Coca”.

Como o resultado foi insignificante, o garimpo desapareceu. Ficaram os buracos e o último a abandonar a ilha foi Paulo Machado, atual agente da empresa Rico Linhas Aéreas. Veio o período das cheias... A mãe natureza reconstituiu a praia, desaparecendo os vestígios de garimpo e a memória foi se apagando.

Mas em 1983, foi descoberto ouro na Serra do Traíra pelos Tukano. A febre do ouro se alastrou pela região atraindo índios e brancos.



A presença de garimpeiros foi grande. Muitos ainda vivem em São Gabriel exercendo a profissão de pedreiros, carpinteiros, eletricitas.

As comunidades, as florestas e os rios foram violentados. A empresa de mineração Parapanema chegou a levar tratores e caminhões de balsa até as áreas de garimpo. E para chegar ao local de garimpagem os caminhões eram arrastados por varadouros, transformando-se em sucatas, mas as empresas já traziam as peças de reposição. No ano de 1992, a “fofoca”<sup>42</sup> ainda não tinha acabado. Mais de 700 balsas subiram o Rio Negro e se instalaram no Rio Cauáboris e Rio Negro, abaixo de São Gabriel (Ilha do Pinto).

Criaram uma verdadeira cidade flutuante. Permaneceram no local, até que a Polícia Federal, numa ação conjunta com o exército, obrigou as balsas a abandonarem a região, forte operação de guerra. Foram queimadas balsas, motores marítimos, geradores.

O período do garimpo foi de violência e morte, de prostituição e de alto custo de vida, uma invasão dos territórios indígenas. A massa de garimpeiros abandonou a região. Ainda há garimpeiros em São Gabriel, que se transformaram em trabalhadores autônomos, já dissemos. Alguns formaram famílias com mulheres indígenas, como forma de permanência na região.

As empresas mineradoras deixaram o Rio Negro porque não encontraram uma forma de fazer uma exploração industrial ou foram obrigadas a sair da região pelo próprio governo brasileiro, pressionado por forças internacionais e pelos Movimentos Indígenas.

A própria Diocese de São Gabriel, através do Centro de Defesa dos Direitos Humanos, fez uma reportagem sobre o garimpo do Cauáboris e logo em seguida o fato foi denunciado nos jornais de Frankfurt (Alemanha).

Hoje, é preciso repensar o garimpo como forma de sobrevivência para os indígenas, considerando que é atividade desenvolvida por eles. Como montar uma garimpagem racionalizada, que respeite o meio ambiente em que o índio seja o protagonista? (PAULA, 2002: 31).

Cardoso de Oliveira (1972) afirma que a autodeterminação e a sobrevivência física e cultural se afirma ou ressurgem em um campo de relações intersocietárias, como processo de identidade étnica. Isto requer do Movimento Indígena uma capacidade de articulação, negociação com o mundo do indígena e, sobretudo com o mundo dos brancos.

---

<sup>42</sup> Lugar de garimpo

**CAPÍTULO III**  
**A IGREJA CATÓLICA NO ALTO RIO NEGRO:**  
**DISCURSOS E PRÁTICAS**

No capítulo anterior tratamos do início da relação dos Povos Indígenas do Rio Negro com os brancos, nos reportando à interpretação que o índio faz do branco na elaboração do mito. Em seguida apresentamos uma panorâmica geral das frentes pioneiras do período colonizatório e das frentes pioneiras atuais, que foram determinantes na ocupação dos territórios indígenas.

E neste capítulo apresentamos a repartição das ordens religiosas na Amazônia pela Coroa Portuguesa (1693), uma vez que a religião Católica, era a oficial da Colônia Portuguesa. (1) Os Carmelitas (1695) missionaram em toda a região do Rio Negro, fundaram e administraram missões e aldeamentos; (2) Os capuchinhos (1852), que entraram na região do Rio Negro, ocupando o Rio Uaupés, criando missões, aldeias; (3) Os Franciscanos (1880), que abriram missões em Ipanoré, no Rio Uaupés. Estes instalaram na missão um regime autoritário e disciplinador, chegando até violar as crenças indígenas, mostrando em público as flautas de Jurupari; (4) O início da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, com a criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro (1910), confiada à Congregação Salesiana (1914); (5) A renovação da Ação Missionária da Igreja Católica, suscitada pelas diretrizes do Concílio Vaticano II, da Conferência Episcopal Latino Americana, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, cujo maior resultado foi a criação do CIMI; levou a diocese à buscar a elaboração de uma nova (6) ideologia missionária, traçando novas prioridades à sua ação pastoral.

**1 - Missão Jesuíta e Missão Carmelitana**

Os Jesuítas foram os primeiros missionários a chegarem ao Rio Negro. Conforme o historiador Serafim Leite (Jesuíta), em 22 de junho de 1657, os missionários Jesuítas Francisco Veloso e Manoel Pires saíram pelo Rio Amazonas, entrando pelo Rio Negro. Essa entrada foi marcada pela fundação da Missão Tarumã, onde habitava a etnia Tarumã, pela instalação da primeira Cruz e celebração da primeira missa, marcando, assim, o início da Igreja Católica na região.



No final de século XVII, por volta do ano de 1690, surgiram as primeiras missões por obra dos jesuítas. “Chegaram a se estabelecer no Rio Negro por dois anos, mas por determinação da coroa portuguesa, a eles foi confiada a evangelização do Amazonas e aos carmelitas, a do rio Negro” (AZEVEDO, 2004: 7), como já foi dito acima.

A presença das Ordens na Amazônia se deu por meio da Carta Régia de 19 de março de 1693: O período da Missão Carmelitana na Amazônia vai de 1693 (século XVII) a 1755 (século XVIII).

*“Tudo começa pela Nova repartição das missões, documento régio enviado ao governador do Maranhão em 19/03/1693, segundo o qual "tudo que fica para o sul do rio das Amazonas é repartido para os jesuítas, enquanto as bandas do norte do rio ficam para os demais religiosos que têm convento no Pará: os mercedários, franciscanos de Santo Antônio, Franciscanos da Piedade, Carmelitas”. (HOORNAERT, 1982: 161).*

Em 29 de novembro de 1694, foi expedida pela Coroa outra Carta Régia, redistribuindo as Ordens Religiosas na região, entregando aos Mercedários o Rio Urubu e aos Carmelitas, o Rio Negro. A fundação das Missões Carmelitas no Rio Negro se deve aos Carmelitas Calçados. O padre André Prat, historiador carmelita no Brasil, assinala que no Rio Negro foram criadas oito Aldeias: Santo Elias do Jahú, Santa Rita de Cássia de Itarendaua, Santo Alberto de Aracarii, Santo Ângelo de Câmara, Nossa Senhora da Conceição de Mariuá, Nossa Senhora do Carmo de Câmara, Santa Rosa de Baroroá e Nossa Senhora do Monte Carmo de Dari (PRAT, 2003: 52).

Aos Carmelitas coube a tarefa de construir as primeiras igrejas, os assentamentos ou sítios, com identificação segundo o calendário dos santos católicos, introduzindo as devoções que permanecem até os dias de hoje, como a Festa de Santo Alberto e de São Joaquim, seguindo o ritual tradicional. (em anexo as Cantorias de São Joaquim). O primeiro assentamento foi instalado na enseada das Ilhas (atual Anavilhanas), Tarumã, porque era habitada pela etnia de mesmo nome. Entre os mais ativos missionários carmelitas, cita-se o Frei Mathias de São

Boaventura, fundador de três assentamentos (1728): N. S. da Conceição do Mariuá, futura Barcelos e primeira capital da Província, Aldeinha e São Caetano.

Um carmelita, que deixou amargas lembranças, foi Frei José dos Santos Inocentes: durante 20 anos missionou no Rio Negro. Alfred Wallace, viajante inglês que o conheceu pessoalmente, relatou que dito missionário, quando vivia na Bolívia, recomendou às autoridades que usassem roupas infectadas com varíola para conter os indígenas belicosos. O resultado foi a dizimação de 4 ou 5 nações (CABRERA, 2002: 68). Em contraposição a este fato, refere-se La Condomine, ousado explorador francês que:

*“Em 1730, partindo de Quito prolongou sua viagem científica até Belém do Pará, que fora um religioso Carmelita (Frei José da Magdalena) quem, no Pará, inaugurara o uso da vacinação, a respeito da qual encontramos alguma notícia numa gazeta européia. Este religioso Carmelita salvou, deste modo, bom número de índios atacados de bexiga, doença que nesse tempo ali grassava como epidemia”. (Memórias dos mais terríveis contágios de bexigas e sarampos no estado do Maranhão – tenente Coronel Theodósio Constantino Chermont) (revista do Instituto Histórico do Brasil. Tomo XLVIII, pág. 29). (PRAT, 2003: 88).*

Foi tão grande a epidemia da bexiga que recebeu o nome de sarampo grande. Em 1740, a peste alastrava-se no Rio Negro, lá Frei José da Magdalena era missionário e superior das missões carmelitas. Então, ele fez inocular a quina, pela primeira vez, salvando grande número de pessoas. (o fato também foi registrado por Alexandre Rodrigues Ferreira) (PRAT, 2003: 89).

Frei José da Magdalena (1730). Missionou nas aldeias de Santo Elizeu de Mariuá de Santo Elias dos Paramãos. Em 1755 foi superior das Missões no Rio Negro, que já contava com 26 povoações: três vilas, nove lugares e 14 aldeias (PRAT 2003: 287, 288).

Frei Antonio de Araújo, Vigário da Ordem Provincial do Carmo de A.O.R. em todo o Estado do Maranhão e Gram Pará, expressa a obrigação da Ordem em cuidar do bem espiritual e temporal das Missões do Rio Negro, Solimões e Cambebas. Para cumprir essa missão nomeia Frei André da Piedade Procurador Geral das Missões, para que cumpra as ordens de S. Majestade que Ds. Gde.:

*“Que pelo interesse e conveniência particular dos missionários, não permitindo que façam estes escravos a título de servirem com eles [...] e aos cabos de canoas, que sejam homens bem procedidos e de louváveis costumes, que muito lhe encarregamos a consciência na observância de todas as disposições ordenadas para o bom governo e regime das missões” (PRAT, 2003: 122).*

Frei José Alves das Chagas (1700) dedicou-se à catequese e a outros serviços entre os Maué. Apóstolo da caridade, falava perfeitamente a Língua Geral. Frei José das Chagas se transferiu devido a desentendimento com o capitão José Pedro Cordovil. Foi um verdadeiro missionário. Tratava os índios com desvelo e caridade, cuidava de suas enfermidades e fornecia-lhes o remédio necessário e a dieta (PRAT, 2003: 262-264).

Frei André da Piedade (1723) foi nomeado Procurador Geral das Missões por Frei Ignácio da Conceição, Vigário Provincial da Vigairaria do Maranhão, em 1737, consolidando a Missão Carmelitana.

*“Pelos termos em que é redigida a nomeação, percebe-se que ela é diretamente dirigida contra a escravização dos índios através das obras missionárias, contra os” “Cabos das Canoas” e seus procedimentos”. (os cabos eram os únicos brancos numa canoa), não permitindo que os missionários façam escravos a título de se servirem com eles”. (pela lei cada missionário tinha 25 índios a seu serviço).*

A nomeação estabelecia os seguintes itens:

- *“O Missionário... não poderá tomar para si o que na missão tiver lucrado e adquirido como trabalho dos índios”.*
- *“Só poderá proceder a um descimento (ou descendimento), após concessão recebida por parte da Junta das missões”.*
- *Faça todos os dias doutrina aos rapazes e raparigas da aldeia, promovendo no que lhes for possível radicá-los na pia afeição e crença dos mistérios que lhes ensinam. Para o que será conveniente e útil exercitá-los na língua portuguesa.*
- *Só batizar índios adultos que tenham deixado todos os erros do gentilismo”.*

Nestes documentos se observa a da luta da Ordem Carmelita com as leis da colonização. Uma luta grande, devido a duas grandes estruturas implantadas nos aldeamentos que eram vitais para sobrevivência do Sistema Colonial: as tropas de resgate e a repartição (HOORNAERT, 1982: 166, 167).

O Frei André da Piedade foi pontual na observância das determinações do Regimento das Missões. Ele libertou inúmeros índios que se achavam cativos em casas e fazendas de seculares e os repôs em suas respectivas aldeias. Na visita que fez ao Rio Negro, Solimões e Cambetas, despejou os brancos que viviam escandalosamente nas aldeias e excluiu das Canoas dos missionários os Cabos que traziam consigo pessoas suspeitas (PRAT, 2003: 272-282).

Frei José dos Santos Inocentes. (1832). Tomou parte em todos os acontecimentos políticos da sua época. Período em que a Comarca do Alto Amazonas reclamava se libertar da Província da Grã Pará. Frei José era parlamentar. Através de procuração solicitou a Corte a separação política do Amazonas. Congregou os índios dispersos e introduziu a agricultura (PRAT, 2003: 313,314).

Frei Mathias de São Boaventura (1716) foi o fundador da aldeia de Mariuá, denominada Santo Eliseu, no lugar chamado Aldeinha dos índios Bares, hoje Vila de Barcelos (PRAT, 2003: 317,318).

Importantes determinações dadas aos missionários pelos respectivos Prelados Carmelitanos:

*“Não passem certidões sem expressa licença nossa e só as poderão passar no caso de irem assistir algum descendimento concedido pelas juntas das missões — sendo este feito conforme a lei de S<sup>a</sup> Magdalena passada aos 9 de março de 1728”.*

*“Nenhum Missionário procure por si, ou por interposta pessoa compras e vendas de índios, sob pena de incorrerem a excomunhão imposta pelas atas Gerais, e debaixo das mesmas penas mandamos a todos os missionários, que nenhum índio da Aldeia, que sirva de língua e guia aos seculares que, sem faculdade da junta das Missões, pretenderem entrar nos sertões a contratar peças, porque semelhantes negócios são proibidos pela Lei de Sua Majestade [...] E muito menos consentirão que, na sua presença, vendam os Aldeanos Índios ou Índias aos brancos embora estes intentem justificar as suas compras com a presença dos missionários, pretextando, depois, comprovarem que os ditos missionários aprovaram e deram por boa a venda, que os Aldeanos lhe fizeram” (PRAT, 2003: 118).*

Nesse tempo, além das agruras da escravidão, os índios foram atingidos pelas epidemias de sarampo ou bexiga (1724 – 1726 - 1748), resultando a morte de 30.000 pessoas.

Nas Lembranças e Curiosidades do Amazonas, pelo Cônego Francisco Bernardino de Souza, impressa em 1872 – pág. 82, encontramos a interessante notícia:

*“Frei José das Chagas – Foram muitos e importantes os serviços que prestou este virtuoso carmelita à catequese dos índios da Província do Amazonas”. Foi missionário em Vila Bela de Imperatriz, Canuman, Borba, Marity. Tratava os indígenas com respeito, cuidava com zelo dos enfermos, fornecendo lhes os medicamentos necessários e a dieta necessária. Falava bem a Língua Geral, com a qual se dirigia aos indígenas (PRAT, 2003:99).*

Os grupos indígenas missionados pelos carmelitas foram perto de trinta. Entre eles: manao, tacú, caburicena, carahiahis, iumas, passe, bare, baniba, uaranacuacena, uarequena, uajuaua, guirina, japiua, jaruna, mabe, banhuna, Maria, cunicuriaru, mepuri, demacuri, ariini, makú, coeuana, uaiana e tukano... (CABRERA, 2002:74). Das 27 etnias mencionadas por Prat, apenas oito vivem atualmente: baré, baniwa (baniba), juma (jumas), waekena (uerequena), makú, wanana (uaiana), Kubeo (coeuana) e tukano (tucano).

Em 1784, os Carmelitas mantinham nove missionários, como vigários no Rio Negro e no Rio Solimões, ocupando-se das coisas da Igreja e do Estado (HOORNAERT, 1982: 164). Com o tempo se verificou que as missões do Rio Negro, como as do Solimões tiveram que lidar com três realidades inevitáveis: as “tropas de guerra”, as “tropas de resgate” e a “repartição”.

*“As ‘tropas de guerra’ consistiam de expedições que se adiantavam àqueles índios que haviam atacado os europeus sem prévia provocação e tinham por objeto capturar e escravizar o maior número possível de seus membros”.*

*“As ‘tropas de resgate’ eram expedições destinadas a intercambiar com chefes de índios amistosos, que regularmente incursionavam entre outros povos para capturar aqueles que trocariam como escravos por alguns bens” (CABRERA, 2002: 62).*

O Rio Negro era palco das tropas de Resgate, relata João Daniel:

*“Este e muitos outros tiranos insultos motivaram a total proibição das tropas de resgate no dito ano de 1750, depois de terem saído, só do Rio Negro, perto de três milhões de índios escravos como consta nos registros, os quais vendidos em praça pública se repartiam para os moradores” (JOÃO DANIEL I, 232), (HOORNAERT, 1982: 167).*

A prática da “repartição” foi imposta às Missões. João Daniel explica que “Repartição” era o sistema que permitia aos moradores ou a quem tivesse interesse, através de licenças concedidas por quem governava as Missões (Missionário, Militar ou Diretor dos Índios), de portarias, subir os rios para navegar, em busca de produtos, podendo tirar índios das aldeias ou missões, para trabalharem na coleta de cacau e outros produtos. Os índios ganhavam um pagamento pelo serviço, que não passava de uma rede ou um pouco de sal, um corte de tecido (HOORNAERT, 1982: 168). Esse sistema tomou conta da Amazônia, abriu caminhos para a escravidão. É impossível viver na Amazônia sem o trabalho, a destreza e a arte dos índios, conhecedores naturais da região. O sistema também foi incorporado pelas missões. Sistema tão pernicioso quanto a escravatura, pois conduzia os indígenas à verdadeira miséria, à extinção, à dependência dos brancos.

Dom José I reconhece o fracasso da política indigenista portuguesa, expressando que os índios foram reduzidos ou extintos e que os sobreviventes estão na miséria. (HOORNAERT, 1982: 167). Então promulgou leis que decretavam a liberdade dos índios, reduzindo o poder dos missionários sobre eles (lei de 5 e 6 de junho de 1755). Mas a prática da captura de escravo foi se firmando. A atitude de Dom José I contou com a cooperação do ministro e secretário de estado da Colônia, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (CABRERA 2002: 78, 79).

O ciclo Carmelitano terminou no dia 07 de junho de 1755, a nova política do Estado Português tirou dos religiosos o poder temporal sobre os índios. Houve a transformação dos aldeamentos em paróquias, como expressão religiosa das vilas. Em consequência, os Carmelitas já não são mais missionários, mas vigários.

O mesmo rei que tinha chamado os missionários em 1693 para lhes confiar o poder sobre os índios, agora escreve: a presente lei determina que doravante a administração das comunidades indígenas pertence à competência do estado... Por esta lei as Ordens Religiosas não tem mais o direito de governar a vida material dos índios. Todas as leis existentes e contrárias são derogadas (HOORNAERT, 1982: 162).

O golpe que marcou o início da decadência da ordem na região foi dado pela legislação pombalina, confiscando as fazendas pertencentes à ordem carmelitana, em 1750, que constituíam a base financeira da ordem. A partir daí, a ordem não mais se expandiu. O ciclo carmelitano na Amazônia está incluído no quadro geral da política indigenista do Estado Português (HOORNAERT, 1982: 164).

O Diretório Pombalino, 1755, foi a tentativa de remediar o mal, retira o poder temporal sobre os índios das missões, transferindo-o para o Estado. A carta Regia de 12 de março de 1798 chega a abolir o Diretório Pombalino, permitindo a utilização do trabalho indígena, através das portarias e repartições.

O Estado se mostrou incapaz de resolver o problema da exploração do índio, devido à dimensão mundial da colonização. A história provou que o problema não foi resolvido, visto que eles continuaram à mercê da colonização, atendendo aos interesses particulares (1750 – 1777), (HOORNAERT, 1982: 169, 170, 171).

## **2 - Missão Capuchinha**

O bispado de Belém compreendia a região norte da Amazônia Brasileira. Foi criado em 4 de abril de 1719, assim permanecendo até 1892, quando se iniciou o bispado de Manaus. Em 24 de julho de 1845 foi promulgado o Regulamento acerca das “Missões de Catechese e Civilização dos Índios”. A norma pretendia orientar as missões; designava o Diretor Geral dos Índios e um para cada aldeia; obrigação de apresentar completo relatório da aldeia (orçamento, dados da população, funcionamento da instrução, da indústria, decadência de aldeias); com orçamento, dados da população, instrução, indústria, progresso.



Alguns artigos tinham a ver com o Diretório de Pombal: fomento do casamento entre índios e pessoas de outras raças. O dito regulamento no seu parágrafo 7º do artigo 1º abriu a possibilidade de chamar missionários para cobrir a necessidade dos índios. Então a Coroa Portuguesa chamou os Capuchinhos para missionar na Amazônia.

Os capuchinhos tinham interesse numa ação prática, eram mais autônomos em relação à casa mãe e bem vistos na administração do Império Brasileiro, que lhes concedeu facilidades para adiantar o trabalho missionário. Isso também fez com que os Capuchinhos vivessem em total dependência do Império, como seus funcionários, portanto controlados pelo sistema. Não contestavam a política indigenista, não mantinham atrito com o governo. O fato pode ser provado no momento da expulsão dos jesuítas, ocasião em que os capuchinhos não foram molestados.

O decreto nº 285, de 21 de julho de 1843, assinado por Dom Pedro II, autorizou a vinda dos Capuchinhos da Itália, cabendo ao Estado providenciar-lhes fundos para construção de moradias, igrejas ou capelas e os meios necessários para o desenvolvimento das Missões.

Em 11 de fevereiro de 1852, foi criada a Missão do Rio Uaupés e Içana, sendo encarregado o capuchinho Frei Gregório Maria de Bene, chegando a estabelecer 15 aldeias de missão, atendendo uma população de 2.286 pessoas, pertencentes às etnias: chucuana, tucano, tariana, Juruá, caianatari, ananá (wanano), cubeo, bejú e piratapuyo. (CABRERA, 2002: 95-98). Apesar de pouca permanência na região, a sua atividade missionária foi intensa, batizando, casando, demarcando sítios, levantando igrejas, de comum acordo com o diretor dos índios (CABRERA 2002:102). Em 1854, aos 56 anos, pediu transferência para Alvellos (Coari). Após a saída de Frei Gregório, as distâncias geográficas, a violência contra os indígenas, o reduzido número de religiosos e proibição da admissão de noviços — deu-se a segunda decadência da Missão Católica. Soma-se a isso outro elemento: a crescente imigração (Lei da Imigração promulgada em 1860) na região norte, puxando protestantes, novo ator social, que avançava para o interior. Estes traziam a própria cultura, com ministros e missionários próprios, que distribuíam bíblias em português, muito eficaz para a missão, uma vez que a bíblia católica era em francês ou espanhol.



Nesse período, baseado no Regulamento das Missões de 1845, foi nomeado Diretor dos Índios do Uaupés o Tenente Jesuíno Cordeiro, que não tinha boa relação com o Frei Gregório, pois usava soldados brasileiros para obrigar os índios a fazerem casas nas margens do rio e a entender que o Estado tem um imperador e um governo, além de promover desavenças e ataques entre as etnias e roubar-lhes mulheres e crianças para serem oferecidas às autoridades ou comerciantes de Manaus. E para facilitar o seu trabalho, solicitava às autoridades da Província material para serem distribuídos aos índios: terçados (facão), espelhos, tecidos, contas de colares, linha e agulha, anzóis.

Depois da partida de Frei Gregório, Jesuíno ficou livre para continuar o domínio sobre os indígenas (CABRERA, 2002: 102, 103, 104, 105).

### **3 – Missão Franciscana**

Dom Pedro II autorizou o restabelecimento das missões. Em 05 de setembro de 1870, os franciscanos chegaram em Manaus. Eles, diferentemente dos jesuítas, consideraram que para a verdadeira conversão a redução tornava-se impossível: a convivência com os infiéis era prioritária.

Como aconteceu com os Capuchinhos, coube ao Estado providenciar os meios necessários para sobrevivência dos missionários, da aldeia e da catequese, assim como a garantia de enviar soldados como seguranças em caso de necessidade. A lei Nº 256, de abril de 1873, autorizou a presidência da província a trazer da Europa vinte missionários para assumirem paróquias no Javari, Negro e Jauaperi. Mas só em 1881, foi criada a Missão no Uaupés, cujo número de aldeia chegou a 17: onze no Uaupés, uma no Papuri e quatro no Tiquié e uma no Içana. Os moradores pertenciam às etnias tukano, tariano, arapaso, piratapuyo, wanano e maku. Uma das principais fontes da missão franciscana era a narração do Conde Ermano Stradelli, que nasceu em Borgataro (Itália), em 8 de dezembro de 1852. Em julho de 1879, chegou em Manaus, explorou o Rio Purus. Em 1880, subiu o rio Solimões. Sua primeira viagem pelo Rio Negro foi em 1881, passando pelo Tiquié e Japu. Em 1882, subiu o Uaupés chegando em Iauareté (CABRERA, 2002: 106-107).



Em 1880, chegou ao Uaupés o Frei Venâncio Zilochi, que se instalou em Taracuí, entrando pelo Rio Tiquié para abrir povoações. No início de sua missão não interferiu nas práticas culturais indígenas. Viajou pelo Içana, batizou, deu nome de santos em algumas malocas, mas não conseguiu abrir povoado. Em 1881, recebeu o Frei Mateus Canioni para fazer parte da Missão no Uaupés. Este abriu uma escola em Taracuí com 24 meninos. Ensinava a ler, a escrever o português, aritmética. Enviou meninos para Manaus. No ano de 1886, o Frei Mateu foi para a China.

Em 1883, chegou o frei italiano José Iluminato Coppi, que fixou residência em Ipanoré. Tinha caráter autoritário. Com ajuda de regatões, traduziu cinco ou seis sermões em nheengatu. Frei José Iluminato Coppi e Frei Mateus Canioni subiram juntos até Yutica, onde tentaram fundar uma missão entre os Cubeo, mas sem resultado.

Através de viagens e fixando residências na região os franciscanos se estabeleceram no Uaupés. Frei Mateus se encarregou da parte baixa do Uaupés e Frei Venâncio se encarregou do Rio Tiquié e o Frei Iluminato Coppi alcançou o Alto Rio Uaupés. (CABRERA, 2002: 107-109).

A missão era autoritária, portadora de disciplina rígida, com prisão e polícia Tariana. A população foi disciplinada a atender ao toque do sino. Ao ouvi-lo, corriam todos para a Igreja. O forte temperamento de Frei Iluminato Coppi gerou um grave incidente, que marcou a presença Franciscana no Rio Uaupés. No início de outubro de 1883, os habitantes de Iauareté vieram a Ipanoré dizer ao tal frei que um índio chamado Ambrósio tinha envenenado o tuxaua Manoel. Frei Iluminato Coppi averiguou o fato e ofereceu-se a declará-lo inocente em troca de uma caixa que continha valiosos objetos indígenas, entre eles as flautas de jurupari, as máscaras com pele de macaco ou macacaráuas. Assim aconteceu, mas foi advertido por Ambrósio que não devia exibir os objetos. E Ambrósio regressou a Iauareté (CABRERA, 2002: 115).

Um dia, durante a catequese para sessenta moças e moços, fechou o recinto a chave e expôs o conteúdo da caixa. A reação dos moços foi imediata, as moças ficaram aterrorizadas e esconderam o rosto com as mãos. No dia seguinte, expôs os objetos sagrados na entrada de sua casa, sendo



ameaçado pelos índios, rechaçou-os com tiros de espingarda. Não satisfeito, convidou o Frei Mateus Canioni de Ipanoré para nova exibição dos objetos.

O fato causou muita ira entre os indígenas, que avançaram sobre o Frei Mateus para tirar-lhe os objetos, ele se defendeu energicamente, armado do crucifixo, com o qual golpeava a cabeça dos pajés. O Padre Coppi correu e um índio tentou ferir-lhe com arma de fogo. Coppi atirou para cima e controlou a situação. Depois embarcaram numa canoa, fugindo do lugar e nunca mais retornaram. Stradelli faz referências ao Padre Iluminato Coppi como aquele que identificava a jurupari com o demônio e que quando regressou a Manaus se referia à religião do diabo.

A saída de Coppi pôs fim à presença franciscana no Uaupés, sendo a exibição do Jurupari a principal causa do final da missão (CABRERA, 2002: 115). A partir desse tempo até a chegada dos Salesianos, a região do Rio Negro recebia, apenas, visitas esporádicas de algum missionário.

Podemos, baseado no relato histórico apresentado, fazer as seguintes considerações: (1) a Igreja Católica, atrelada às Coroas Portuguesa e Espanhola, foi responsabilizada pela implantação da obra colonizadora; (2) Os Jesuítas (1645), ao chegarem na boca do Rio Negro já prepararam o caminhos para as ordens religiosas ocuparem o Rio Negro; (3) As atividades missionárias foram definidas pelo Diretório dos Índios (1755-1798) e pelo Regimento das Missões (1845); (4) A colonização visava a civilização dos índios, sua integração à sociedade nacional; (5) Para atingir esse intento, foi determinante a imposição da língua do colonizador, de um forte controle social sobre as populações indígenas, através das reduções, dos povoados, visando a modificação do comportamento dos índios; (6) O sistema colonizatório destruiu a harmonia das relações sociais dos índios com a natureza, interferiu, de forma violenta, no seu cotidiano; (7) A Igreja Católica, através das Ordens Religiosas, foi o principal veículo, usado pela Coroa Portuguesa na ocupação da Amazônia, dos territórios indígenas; (8) As leis de liberdade dos índios promulgadas pela Coroa Portuguesa não conseguiram conter a escravização dos índios, devido ao processo político-econômico inerente à colonização; (9) O processo civilizatório não foi interrompido com a saída das Ordens Religiosas. As Missões Católicas, implantadas pelos Missionários Salesianos (1914) deram continuidade a esse processo.

## 4 – O Início da Diocese de São Gabriel da Cachoeira

### Principais Centros

Manaus, que dependia da arquidiocese de Belém, foi elevada à categoria de Diocese em 1892. A Santa Sé, para promover a evangelização da Amazônia, criou as Prefeituras Apostólicas e Prelazias, que eram regiões menores, confiando-as às congregações religiosas.

Em 06 de novembro de 1888, os Franciscanos deixaram o Rio Negro. A partir de então, a região recebia visitas esporádicas de algum missionário ligado à Diretoria Geral dos Índios. Até que em 1907, Dom Frederico Costa, segundo bispo de Manaus, subiu o Rio Solimões e o Rio Negro, chegando até Iauareté em visita pastoral. Encontrou a população numa situação de miséria, de exploração e escravização, imposta pelos regatões e Diretores de Índios, como escreveu em sua carta pastoral:

*“Essa pobre gente perseguida e maltratada por negociantes exploradores gananciosos, sem probidade. Alguns negociantes chegam à maloca de rifle em punho, não pedem, exigem; e quando não se lhes dá por bem o que querem, tiram à força. Matam os animaes; roubam as provisões. São verdadeiros salteadores. E muitas vezes... agarram e forçam as índias donzellas. Embriagam os pais e deshonram as filhas” (COSTA, 1909: 68).*

*“O que acabamos de descrever foi o que nos contaram os próprios índios, com as lágrimas nos olhos, pedindo-nos encarecidamente para que intercedessem em favor deles para que se acabassem taes abusos” (COSTA 1909: 71). “Pediram-nos com insistência que não os abandonássemos e arrancaram-nos a promessa de tornar a voltar” (COSTA, 1909: 83).*

Dom Frederico Costa retornou para Manaus e fez o seu relatório de viagem, que recebeu o título de Carta Pastoral<sup>43</sup>. Em seguida viajou para Roma, a fim de relatar ao Papa Pio X a realidade da população da Amazônia. Da viagem ao Rio Solimões, ao Rio Negro resultou a criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro, em 19 de outubro de 1910, confiada à Congregação Salesiana em junho de 1914. O primeiro Prefeito Apostólico foi Monsenhor Lourenço Giordano.

---

<sup>43</sup> Carta Pastoral de Dom Frederico Costa – Bispo do Amazonas – a seus diocesanos.



A Missão Salesiana começou em 1914 com o primeiro grupo de missionário, que chegou na região para fazer o contato com a população. São eles: Mons. Lourenço Giordano, (fundador do primeiro colégio salesiano de São Paulo), Padre João Bálzola (fundador da Missão entre os Bororos - Mato Grosso) e o Irmão Miguel Blanco (Redator das Crônicas de Iauareté).

A evangelização traçada pela Prefeitura Apostólica do Rio Negro teve três pilares: catequese, saúde e educação. Caminhos para se tentar resolver a situação do total abandono em que viviam as populações da região como atestou Dom Frederico Costa em sua Carta Pastoral.

Para viabilizar a missão, os Missionários Salesianos (1914) e as Filhas de Maria Auxiliadora (1925) assumiram a abertura das Missões, uma vez que a Prefeitura Apostólica do Rio Negro tinha sido confiada à Congregação Salesiana. Com o estabelecimento das Missões, o Rio Negro passou a viver novo período de evangelização. As estruturas montadas demonstram que os missionários vieram para ficar. Os indígenas ajudaram na construção desses centros, que consistiam em: residência missionária, igreja, hospital, colégio com internato (dormitório, refeitório, campos de futebol) oficinas e campos de lavoura.

*“Os missionários, depois de um período de justificada incerteza, julgaram que somente reunindo as povoações, especialmente as crianças e cuidando dos doentes, poderiam lançar as bases seguras de uma civilização cristã, num lugar onde por três séculos já haviam florescido outras Missões, agora extintas” (AZEVEDO, 2004: 20).*

As missões foram construídas paralelas às aldeias ou povoados, assim o indígena foi incorporando usos e costumes do mundo dos brancos, dos “civilizados”. Um dos principais motivos de terem aceitado a presença dos missionários foi a segurança de vida. A presença missionária, se não neutralizou, coibiu a atividade escravagista e comercial dos regatões.

Em 1925, a Prefeitura Apostólica do Rio Negro foi elevada à categoria de Prelazia, tendo como Bispo Prelado Dom Pedro Massa.



Mudam-se os rumos do processo de evangelização, inaugurando-se o processo de escolarização e alfabetização. Foi tão acentuado que o Rio Negro tem um baixo índice de analfabetismo (AZEVEDO, 2004: 20-21).

### **Educação formal - internato**

Desde o início da missão, a educação foi prioridade no serviço dos missionários. Era ministrado o ensino elementar (antigo primário), acompanhado do aprendizado agrícola e profissional.

O índio educado no internato adquiria status às vezes maior do que o de origem, conseguindo falar o português, escrever e contar, e tratar com os civilizados, aprendendo ofícios de alfaiate, mecânica, carpinteiro, oleiro. Isto favoreceu o ingresso de indígenas no mercado regional, seja para trabalhar na missão, em instituições governamentais, com pessoas particulares, e até mesmo na Colômbia. Por isso, os ex-alunos se tornam intérpretes na relação com os brancos.

Em todas as missões do Rio Negro, a escola funciona paralelamente ao internato. Foi o Mons. Lourenço Giordano que começou o primeiro internato, com 40 alunos, lá eram alfabetizados e recebiam formação em agricultura. O internato masculino funcionava sob a orientação dos padres e o feminino sob a orientação das Filhas de Maria Auxiliadora (Irmãs Salesianas). Os meninos, além da alfabetização se ocupavam da lavoura e as meninas de tarefas domésticas. Havia pouco contato entre o masculino e o feminino, pois a separação de gênero era rigorosa. Uma questão de moral.

Em Iauareté, lugar que fez parte da minha pesquisa de campo, foi o Tuxaua Leopoldino, que convidou os missionários para abrir a missão, pois tinha visitado a Missão de Taracúá. Leopoldino, da etnia Tariana, tinha a Maloca em Santa Maria, margem direita do Papuri. Ele esperava que o Padre João Marchese construísse a missão em Santa Maria. Mas o padre escolheu a margem esquerda do Uaupés, ficando de frente à Santa Maria. Ele não gostou, mas apoiou a instalação da missão, acompanhando os trabalhos de perto.



A educação sistemática foi introduzida no Rio Negro pelas missões, embora se tenham notícias de que os antigos missionários também davam instrução. A estrutura educacional seguia os parâmetros da educação nacional. Ainda hoje o Rio Negro é uma das regiões mais escolarizadas do país. A educação no Rio Negro durante muito tempo foi dirigida pelas missões.

No início o ensino funcionava somente nos centros de Missão. A partir de 1960, o Padre João Badalotti e as Irmãs Salesianas organizaram as escolas rurais<sup>44</sup>. Após a 4ª. série, os alunos tinham possibilidade de continuar os estudos nos internatos. Os alunos formados, depois de meses ou anos de internato retornavam para os seus povoados. Isto favorecia a penetração ou continuidade da ação missionária nos povoados. Dom Miguel Alagna, que administrou a Diocese de 1967 a 1987, deu continuidade ao trabalho educacional, implantando o ensino fundamental em toda a região, através de convênios com a Secretaria de Estado de Educação (Seduc); organizou o 1º curso de magistério<sup>45</sup> (sistema modular) e o ensino médio em São Gabriel e Iauareté e encaminhou professores índios para o curso universitário, através de convênio com a Universidade Federal de Belém e a Força Aérea de Belém.

À medida que a Diocese foi se renovando em termos pastorais, a educação também foi se transformando, através de maior formação pedagógica para os professores, ensino bilíngüe, educação diferenciada.

Como já foi mencionado no item educação, os movimentos indígenas (FOIRN, COPIAM, COPIAR), numa parceria com as Filhas de Maria Auxiliadora (Irmãs Salesianas), conseguiram transformar as escolas de São Gabriel e dos distritos em Escolas Indígenas.

## **Saúde**

Nos arquivos da Diocese encontram-se uma farta documentação referente à saúde, que na região do Rio Negro era um setor abandonado pelo governo. O primeiro hospital foi construído por Dom Bálzola, ainda de taipa, coberto de palha, no lugar onde se localiza o jardim da antiga casa das irmãs.

---

<sup>44</sup> Atualmente são administradas e supervisionadas pela Prefeitura Municipal de São G. da Cachoeira.

<sup>45</sup> Chamado de Ajuri.



Não durou muito tempo, mas no ano de 1932 já estava construído o hospital mais referencial, com salas ambulatoriais, farmácia, enfermarias para internamento. Neste local funciona a Cúria Diocesana, hoje.

Dom Pedro Massa construiu os prédios hospitalares em cada uma das missões, com farmácia, ambulatório e lanchas sanitárias (chamadas de Pioneira), que faziam um trabalho de saúde itinerante pelos povoados. Essa estrutura permaneceu até que o governo implantou outros hospitais. O sistema de saúde (hospitais, enfermarias, receituário de remédios, consultas, internamentos, médicos, enfermeiros) do mundo dos brancos interferiu no sistema de saúde tribal. Tomar remédio do branco, ser internado no hospital ainda são dificuldades encontradas até os dias de hoje. (AZEVEDO, 2004: 30).

Como já mencionamos, o benzimento faz parte do mundo do indígena. Hoje existe todo o trabalho de formação e revitalização feito pelos próprios índios em suas comunidades, contando também com o apoio da Diocese.

As atividades hospitalares sempre foram desenvolvidas pelas irmãs. É assim até os dias de hoje. Interessante notar que o Hospital de Taracú ficou desativado durante seis anos. E voltou a funcionar após a reforma feita pelos indígenas e pelas Filhas de Maria Auxiliadora (Irmãs Salesianas).

Em Iauareté, o Hospital (20 leitos) entrou em funcionamento em 1941. Nesses últimos anos foi dirigido pela médica Ir. Aline, que organizou um trabalho de prevenção de doenças, de vacinação, formação de atendentes de enfermagem, de análises de laboratório, de serviços odontológicos, de administração hospitalar, equipe itinerante de saúde, serviços de parteiras.

A Unidade Mixta de Iauareté, construída pelo Projeto Calha Norte e repassada ao Governo do Estado, entrou em funcionamento, depois de ter ficado mais de 10 anos fechada<sup>46</sup>. Mas o Hospital São Miguel continua atuando com equipe de Saúde formada pelo Curso Técnico de Enfermagem (Colégio São Miguel de Iauareté). É um centro de saúde que faz parte da vida do povo indígena de Iauareté, como foi atestado por um indígena:

---

<sup>46</sup> O Projeto Calha Norte construiu unidades hospitalares em São Gabriel da Cachoeira, Iauareté, Assunção do Içana e Pari Cachoeira.

*“Este hospital não pode ser fechado, ele é nosso. Aqui nascemos, aqui tratamos nossos filhos”.*

Em março de 1995, o hospital de São Gabriel, construído pelo Projeto Calha Norte, entrou em funcionamento. Em vista disso a Secretaria de Saúde, depois de muita negociação, devolveu o prédio pertencente à diocese. O prédio foi logo cobijado para ser usado em outras atividades. Dom Walter Ivan de Azevedo, bispo na época, decidiu manter nele ações em saúde, objetivo para o qual tinha sido edificado.

Numa reunião feita entre Dra. Luiz Garnelo (UFAM), Brás França (Presidente da FOIRN), Flora Maria de Oliveira (Assistente Social da Unidade Mixta), Padre Nilton Cezar de Paula (Vigário Geral da Diocese) discutiu-se a proposta de ser criado um centro de saúde, que tivesse como objetivo a formação dos Agentes Indígenas de Saúde. A proposta foi aceita, porque coincidiu com que já havia sido discutido com o bispo.

O Centro de Saúde Escola foi fundado pela Diocese, com apoio da Secretaria Estadual de Saúde, Ministério da Saúde, Universidade Federal do Amazonas... desenvolvendo programas de formação de Agentes Indígenas de Saúde, de imunização, de saúde infantil, bucal, de olhos. No Centro de Saúde, foi realizado o primeiro curso de especialização em antropologia em convênio com a UFPE (Universidade Federal de Pernambuco), para atender profissionais de saúde atuante na região.

A saúde também conta com os serviços da Pastoral da Criança, implantada em várias missões, prestando auxílio na diminuição da mortalidade infantil e educação sanitária das mães e das crianças.

### **Catequese e Evangelização**

*“Todos esses esforços de promoção de saúde e da educação, como vimos, fazem parte da evangelização, porque a dignidade do homem como filho de Deus exige que sua formação seja integral” (AZEVEDO, 2004: 40).*

Em São Gabriel da Cachoeira e nos seus Distritos, em Barcelos e Santa Isabel a evangelização é feita nas paróquias e nos colégios. Nas comunidades é feita pelo catequista e pelo missionário itinerante. O Rio Negro tem um grupo organizado de catequistas indígenas.



Cada povoação tem o seu catequista e, às vezes, o vice-catequista e o animador. Em alguns têm lugares os ministros da eucaristia. O Padre João Badalotti foi missionário na Índia, onde organizou grupos de catequistas para atender ao interior. Ao chegar no Rio Negro repetiu a experiência, formando catequistas para as comunidades e introduziu o costume de se fazer o Curso de Catequistas. Foi o Padre Badalotti que organizou os catequistas, como tinha já realizado na Índia. A função do catequista é cuidar do culto dominical, preparar crianças para a primeira eucaristia, preparar os pais para o batismo, cuidar da capela. Onde não há capela, a celebração é cumprida no centro comunitário. O catequista é escolhido pela comunidade. É a maior força de evangelização nos povoados, o elo principal com a missão. E quando este não dá conta do trabalho, a comunidade se reúne, escolhe outro e comunica ao padre.

Ao mesmo tempo que a educação escolar nos internatos ou fora dele serviu para criar nova mentalidade, serviu para gerar, também, o grupo de catequistas, e outras lideranças. Os alunos foram transformados em catequistas, educados na fé e na moral, regressavam para seus povoados com nova mentalidade (AZEVEDO, 2004: 20-21).

Os catequistas são as colunas da igreja no Rio Negro. A figura do catequista foi incorporada na hierarquia dos povoados. E serviram de base para a interpretação do povoado como comunidade eclesial de base, uma orientação do Plano de Pastoral da Amazônia.

### **Itinerância**

Nas comunidades ribeirinhas, o serviço de evangelização é feito através do missionário itinerante. É o missionário marítimo, que viaja de barco ou voadeira<sup>47</sup> parando e visitando comunidade por comunidade, de sítio em sítio. A viagem de itinerância é feita várias vezes por ano e o tempo de duração depende do padre itinerante.

A itinerância<sup>48</sup> perdeu o sentido de desobriga, passando a ter um rumo mais sóciopastoral. O trabalho consiste em promover o anúncio do evangelho, associado às questões comunitárias, como educação, saúde, cidadania, ale, de reformas ou construção de capela. A missão, a partir de 1973, 1974, passou a dar importância

---

<sup>47</sup> Canoa de alumínio com motor de popa.

<sup>48</sup> Itinerância é o atendimento pastoral que o missionário realiza nas comunidades ribeirinhas.



ao trabalho comunitário, incentivando a abertura dos clubes de mães, dos centros sociais, das roças comunitárias, da criação de gado, a aquisição de barcos. Assim nasceu a UFAC (União Familiar Cristã) de Pari Cachoeira, a Cooperativa de Melo Franco, contando neste trabalho, também, com o apoio da Funai.

## **5 - A Renovação da Ação Missionária da Igreja Católica**

O Concílio Vaticano II foi um dos principais caminhos que contribuiu para renovação no método de evangelizar, suscitando o surgimento de nova metodologia de anunciar o Evangelho nas regiões missionárias, em povos e culturas diferenciadas, sobretudo através dos documentos *LUMEN GENTIUM*<sup>49</sup>(13 b, 16, 17) e *AD GENTES*<sup>50</sup> (3bc, 9b, 11b, 12, 15, e 22).

Esses documentos anunciam a presença de Deus, as sementes do Evangelho em todos os povos, com suas culturas e rituais. Por isso, é necessário que os agentes de pastoral se encarnem na vida social e cultural desses povos, respeitando as línguas, tradições, organizações sociais e políticas.

O pensamento do Vaticano foi ratificado pela Conferência de Medellín (10, 13, 15, 1968), através da valorização da índole dos povos latino-americanos, das comunidades, dos valores que lhe são próprios. A conferência de Medellín reconhece as comunidades eclesiais de base, como fonte de evangelização, de promoção humana e de desenvolvimento.

A conferência de Puebla (201, 387, 400, 401 - 1979) reafirma que é preciso descobrir a fé em Deus na vida de um povo: história, cultura, valores, língua, instituições e estruturas sociais. O anúncio do Evangelho não é um processo de destruição, mas de consolidação desses valores. Isso requer conhecimento antropológico da cultura na qual estão inseridos.

Portanto, o Vaticano, através desses documentos e de outros, veio mostrar a presença de Deus na cultura, na tradição de todos os povos.

---

<sup>49</sup> “Lumen Gentium”: Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja.

<sup>50</sup> “Ad Gentes”: Decreto do Concílio Vaticano II sobre a Atividade Missionária.



A Igreja no Brasil assumiu a mensagem do Vaticano II, com a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 23 de Abril de 1972, durante a 3º Encontro de Pastoral Indígena. O CIMI é um órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que tem os seguintes objetivos: desenvolver a Pastoral Indígena, promover a formação teológica e antropológica dos missionários, assessorar os missionários na defesa das terras indígenas e promover outros encontros de pastoral indígena (*REGIMENTO INTERNO DO CIMI – 19/05/1972*).

Os bispos da Igreja da Amazônia, reunidos na cidade de Santarém, com base nos documentos da Igreja, na Declaração dos Direitos Humanos, traçaram as Linhas Prioritárias da Igreja na Amazônia: identificar os rumos da atividade indigenista que respondessem às necessidades indígenas; viabilizar a instalação de um regional do CIMI na região, promover cursos de capacitação e reciclagem para missionários; contribuir com a elaboração do Projeto de Lei do Estatuto do índio. (*DOCUMENTO DE SANTARÉM 30/05/1972*).

Na 1ª Assembléia do CIMI – Regional Norte I (Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Itacoatiara, Tefé Borba, Coari, Parintins, Roraima, Acre) considerando a situação do índio e sua relação com a igreja, foram estabelecidas as seguintes linhas de ação: avaliar o trabalho missionário à luz das ciências antropológicas e dos documentos eclesiais; estudar a língua indígena; descobrir a visão do índio sobre a terra; incentivar as reuniões indígenas; respeitar a medicina nativa; baseados na legislação, buscar a demarcação das terras; elaboração de currículo escolar adaptado à realidade indígena (etnodisciplina); incentivar a reunião de líderes (*DOCUMENTO DA ASSEMBLÉIA 26/29/1977*).

A Assembléia Geral dos Bispos do Norte I da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) reafirma esses compromissos com os povos indígenas, conforme as Linhas Prioritárias da Pastoral da Amazônia: reconhecer o direito inviolável do povo indígena, quanto à sua sobrevivência física e cultural (terra, língua, educação, saúde) à autodeterminação; que os missionários se encarnem na realidade indígena; despertar nos indígenas a consciência crítica libertadora, incentivando as assembleias regionais,

ajudando-os a conhecer os mecanismos da sociedade envolvente; desenvolver uma pastoral adequada com a colaboração do CIMI; favorecer a implantação da educação indígena; realizar cursos de capacitação de missionários, numa linha antropológica e lingüística (*DOCUMENTO DA ASSEMBLÉIA 10/09/1979*).

## **6 – Ideologia da Ação Missionária**

A política indígena (feita pelos indígenas), a política indigenista (feita pelos brancos) passaram por mudanças e influenciaram os rumos da evangelização.

Desde o período colonial, o índio era visto como um personagem a ser introduzido na civilização. Essa integração foi feita, através das reduções, dos aldeamentos, das vilas e pequenas cidades criadas em regiões indígenas. E a mentalidade dominante era que o índio tinha que deixar de ser índio para ser civilizado, isto é, ser índio era uma realidade transitória e não uma realidade étnica.

E os missionários (as), todos oriundos da cultura ocidental foram formados no espírito dessa ideologia. Daí os defeitos encontrados na pessoa do índio, o não reconhecimento à sua identidade tribal, à sua realidade mítica, julgada como sendo coisa do diabo.

Essa resistência à cultura indígena foi vivenciada no Rio Negro, embora alguns dos missionários antigos tenham aprendido a língua indígena e documentado seus costumes para facilitar a evangelização.

Nas Assembléias diocesanas, com participação de indígenas, era comum ouvir depoimentos de indígenas, citando as proibições de falar a língua, da derrubada das malocas, do combate ao pajé e seu benzimento. Como atestou Dorvalino (Mestre pela UFPE), na entrevista que fiz com ele em Iauareté (maio/2004):

*“Tive que aprender o português tive que aprender o Tukano, porque a língua predominante era o Tukano. Sofri muito. Nossa cultura, que era acreditar no “tubo” (Flautas de Jurupari), no sopro de pajé era proibida. Até hoje, os velhos morrem de saudades. Mas a situação vem mudando, quando estudei em São Carlos (S.P.) já falavam de inculturação”.*



Em 1976 (31/07 – 30/09), passou em São Gabriel uma equipe de pesquisadores da SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia) composta de sociólogo, médico, assistente social e antropólogo (Museu Goeldi de Belém). Eles percorreram as áreas missionárias, investigando as condições sociais de vida da população.

O relatório da pesquisa, em linhas gerais, dizia que a instalação das Missões no Rio Negro exigiu grandes sacrifícios dos missionários, que não tinham consciência do método etnocentrista que estava sendo usado, nem da violação da cultura, dada à formação religiosa e técnica que receberam; os missionários desconheciam os elementos básicos das ciências antropológicas, no que se refere às situações de fricção interétnica, à estrutura social e cultural das tribos, o que levou a mentalidade errônea sobre o comportamento indígena, legitimando a sua substituição por valores civilizados; acentua os pontos positivos da Missão de Pari Cachoeira, na sua atuação no ensino, no respeito aos valores culturais, incentivando a prática de tradições indígenas, de danças, de alguns costumes, procurando educar o índio para o seu mundo e não para o mundo dos brancos. E mostra a urgência em se considerar outras necessidades do mundo indígena, tão básicas quanto as escolas e os hospitais. As populações indígenas visitadas estão com fome de dignidades, de autodeterminação.

Na conclusão, o documento propõe que os indígenas tenham formação que os capacite a assumir o processo de aculturação do seu povo (*DOCUMENTO DA SUDAM, 1976: 103-104*), (*AZEVEDO, 2004: 46-47*).

Se essas considerações tivessem sido analisadas pelos missionários, elas teriam influenciado na mudança da ação missionária? Esse documento não foi divulgado por Dom Miguel Alagna, bispo na época, por se tratar de um documento que “falava mal” dos missionários.

O reconhecimento dos valores das diversas culturas dos povos, conforme vimos nos documentos da Igreja, as mudanças na pastoral indígena da Igreja do Brasil e da Amazônia, as mudanças na política nacional indigenista, com base na Constituição de 1988, as ciências antropológicas, o surgimento dos Movimentos Indígenas conduziram a Diocese de São Gabriel da Cachoeira a traçar novos caminhos para a relação com os povos



indígenas do Rio Negro. As assembleias diocesanas, realizadas de 1987 a 2003 (de dois em dois anos) estabeleceram objetivos e metas para a renovação do trabalho missionário:

### **Formar a consciência crítica**

Este trabalho foi realizado pelo Centro de Defesa dos Direitos Humanos nos colégios, nos centros de missão do interior, através de formação voltada para a cidadania, para a formação da consciência crítica. Conscientizar os indígenas a se organizarem diante da chegada das novas frentes de expansão: mineradoras, exército, garimpo. A partir daí, os indígenas passaram a ter uma maior participação nas Assembleias Diocesanas.

### **Apoiar as organizações indígenas**

O processo de desenvolvimento instalado em São Gabriel da Cachoeira, ante a invasão dos territórios indígenas do Rio Negro, levou os indígenas a se organizarem, com a criação da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas). Essa federação nasceu nos ambientes da Diocese por iniciativa dos indígenas, contando com o apoio da Diocese. Ressalta-se a participação dos líderes da FOIRN e de associações ligadas a ela nas Assembleias Diocesanas. Apoiar as organizações indígenas significa abraçar a luta indígena pela demarcação das terras, a autonomia, pelos seus direitos básicos de sobrevivência cultural e física, demarcação de seus territórios tradicionais, direitos garantidos pela Constituição Brasileira.

### **“Inculturação” da mensagem**

“Inculturação”, no discurso católico, significa anunciar a mensagem de Cristo, contextualizada na simbólica e modos pensar do povo. Isto requer estudos das culturas, uma nova mentalidade missionária, acolhimento e respeito à vida do povo indígena, requer conhecimento da língua, de sua realidade mítica, o diálogo com as lideranças indígenas, a expressão de nova liturgia, com elementos da cultura.



Estudos, com a participação dos indígenas foram feitos sobre o conceito de inculturação, a partir das reflexões do Padre José Masson, missionólogo francês (1970) e do Padre Arrupe, superior dos Jesuítas. Foram realizados encontros sobre “Inculturação” coordenados pelo Padre Juan Botasso (1987), que trabalhava no Equador com os Shuar; sobre Teologia Índia, prática religiosa a partir da tradição cultural, da experiência concreta dentro das culturas, dos valores e conhecimentos tradicionais indígenas (*BOLÍVIA 2001 / PERU - 2002*).

O uso da língua indígena é comum nas celebrações litúrgicas. Em solenidades maiores, o Dabucuri é feito no momento do ofertório.

### **“Valorizar” a cultura:**

“Valorizar” a cultura, conforme o pensamento católico, e compreender a cultura indígena nas diversas formas de manifestação: benzimento, a pajelança, medicina natural, ritos, transmissão dos mitos, festa da puberdade, hospitalidade, casamento intertribal, língua própria, sua concepção de terra. Valorizar a cultura indígena é reconhecer sua identidade étnica, como força para o estabelecimento de sua autonomia.

### **Renovar a educação**

Criação de equipe para refletir sobre o estabelecimento de um currículo escolar indígena, traçar as metas para o plano político-pedagógico das escolas, elaborar o novo regimento escolar - isto significa a criação de uma escola adaptada à realidade indígena.

Com base nisso, desenvolveu-se trabalho voltado para a elaboração de cartilhas de alfabetização em Yanomami, Tukano, Baniwa, Nheengatu, Hupde, estudos sobre a escrita Tukana, sobre a escrita indígena e vários encontros de educação, com o objetivo de revitalizar a cultura, de elaborar livros didáticos da região, de conduzir a educação como prática libertadora e construção coletiva do conhecimento (*Parceria com o CIMI e Universidade Federal de Belém*). (*DOCUMENTOS DAS ASSEMBLÉIAS: 17ª - 31/07/1987, 18ª - 03/11/1989, 19ª - 05/10/1991, 20ª - 29/10/1993, 21ª - 30/10/1995, 22ª - 30/10/1997, 23ª - 29.10.1999, 24ª - outubro de 2001, 25ª - 16/10/2003*) (*AZEVEDO 2003: 44-46*).

## CAPÍTULO IV

### DEPOIMENTOS DOS INDÍGENAS

No 3º capítulo apresentamos o início da ação missionária no Alto Rio Negro, com a chegada das Ordens Religiosas, com o objetivo de missionar, com suas conseqüências para as populações indígenas da região. Os franciscanos foram os últimos missionários a deixar a região. Após um longo período chegaram os Missionários Salesianos, inaugurando o período missionário da Prefeitura Apostólica do Rio Negro (1910), que deu continuidade ao processo civilizatório, tendo como base de missão: catequese, a saúde, a educação. Vimos também à renovação da ação missionária católica, a partir das normas traçadas pela Igreja Católica.

E neste último vamos verificar os depoimentos dos índios, que se distinguem em dois pontos: (1) crítica à ação missionária como etnocêntrica, que depreciou a cultura e os costumes indígenas; (2) depoimentos colocando a igreja como uma instituição que também beneficiou os índios. E por fim vamos verificar as relações interétnicas, intersocietárias e inter-religiosa.

Iniciamos as entrevistas na cidade de São de São Gabriel da Cachoeira. E um dos entrevistados foi o Orlando de Oliveira, da etnia Baré, presidente da FOIRN. Orlando, como grande parte dos índios, é ex-aluno salesiano e foi um dos últimos assistentes do internato masculino em São Gabriel da Cachoeira. Sobre a atuação da Igreja Católica no Rio Negro, manifestou que o projeto inicial missionário era uma alternativa para a época, mas que:

*“ Os missionários não estavam preparados para trabalhar com os indígenas. Pregavam um sistema educacional baseado no método de Dom Bosco, mas na prática o sistema (internato) não era diferente do regime militar”.*

*Além do que, na década de 50 / 60, o grau de conhecimento do aluno era avaliado pela sua capacidade de decorar o catecismo, a fim de se apresentar nos certames (concursos). A missa era celebrada em latim, mas quando passou a ser celebrada em português, ainda era difícil para o indígena.*

*Os missionários não percebiam que o povo indígena tinha cultura, religião e saber diferenciados. A religião, ensinada em português, serviu para fortalecer essa língua, que hoje é falada em São Gabriel. Tudo era muito rigoroso, disciplinado, muitas questões do*

*dia-a-dia eram consideradas pecado, portanto exigiam a passagem pelo confessionário.*

*Atualmente, a Igreja Católica, através de seus agentes, leigos e missionários, deveria mudar sensivelmente suas práticas, ao lado de outras igrejas, buscando inclusive o ecumenismo. A Igreja Católica deveria convidar os leigos para uma grande Assembléia, com o fim de organizar a captação de recursos para as paróquias, de assumir os compromissos pastorais.”*

Pelo relato vê-se que a igreja chegou na região, implantou o seu sistema de evangelização ou civilizador, como chama o Pe. Alcionílio Bruzzi, e não compreendeu que o povo existente no Rio Negro, como qualquer outro povo, era portador de uma cultura própria e diferenciada. O projeto missionário está ligado ao internato: formar os novos para garantir o futuro. Os ex-alunos seriam os continuadores da catequese ou da civilização nos povoados, ocupando a função de catequistas, animadores. Este futuro teria sido melhor se a cultura tivesse sido interpretada como diferenciada.

Na entrevista que fiz com Henrique Vaz, indígena, professor do Colégio São Gabriel e atual administrador da Funai, em São Gabriel, assim se expressou sobre a atuação da Igreja Católica:

*“A Igreja Católica sempre será uma referência para os povos indígenas do Rio Negro, devido à atuação expressiva nas missões, implantando o sistema escolar na região, cumprindo, assim, a política do governo brasileiro, “integração da população indígena à comunhão nacional”.*

*A Igreja Católica, preocupada em converter o povo indígena para cristianismo, utilizou a educação escolar a fim de facilitar a catequese. Deste modo, o seu projeto foi educar os indígenas para serem “bons cristãos e bons cidadãos”.*

*Nesse contexto a Igreja cometeu erros de destruir a cultura indígena, o que tem sido criticado pelos índios. Ao analisar esse contexto, percebe-se que a Igreja Católica estava inserida no contexto da época. Tanto assim que reconheceu seus erros na passagem dos 500 anos.*

*Hoje, a Igreja continua atuando na região, ao lado do indígena e do povo em geral, prestando serviços nas áreas educacional, sanitária e social.*

*A partir dos anos 70, o Estado se fez presente na região, através dos projetos militares implantados na região, sem consultar a população indígena.”*



Henrique acena para duas questões pertinentes: “integração do índio à vida nacional”, “formar bons cristãos e honestos cidadãos”. O primeiro faz parte da política nacional, o segundo faz parte da linha pastoral salesiana. Os dois juntos: caminho para a civilização do indígena. Nesse contexto da época, a igreja, conforme os parâmetros da política nacional e da missão católica, naquele período. Temos aí situações de contatos conflituosos intersocietários, fruto de óticas diversas de se em geral conceber a alteridade.

Em São Gabriel da Cachoeira, entrevistei sete indígenas (Baré), três (Uanana), três (Tukano), um Waykana, um Tariano, um Tuyuka, um Desana, todos falantes do Tukano ou de suas respectivas línguas. Entrevistei, também, mulheres: três Tukanas, duas Barés, duas Piratapuias. O critério usado para escolher as pessoas entrevistadas foi: contato com a missão, origem de algum povoado, relação com roça. E obtive os seguintes resultados, apresentados a seguir:

A população indígena morava em grandes malocas, retangulares, medindo 27,60 de comprimento por 18 de largura. A cobertura era de duas águas bem inclinadas para o escoamento da água e cobertas de caranã (tipo de folha de palmeira). As paredes eram de casca de árvore. A estrutura da cobertura era feita de madeira, tudo amarrado com cipó. Eram resistentes e duráveis.

Os utensílios ficavam sobre o jirau (espécie de uma mesa) e tudo era comum. O material de uso doméstico ficava na maloca: forno, utensílios de cozinha, adornos para a festa, material de trabalho. Na maloca aconteciam as danças.

Na maloca a família era distribuída em compartimentos, de acordo com o número de moradores. Havia regra para distribuição: o tuxaua morava próximo dos fundos e seus irmãos mais novos, à medida que iam casando, ocupavam os compartimentos vizinhos. Os solteiros já iniciados ocupavam o compartimento de seus pais, atando a rede no meio.

As mulheres depois do mingau iam para a roça. Na maloca ficavam as que tinham que ralar e cuidar das crianças. Os homens tinham a obrigação de derrubar a roça, pescar com caía, cacurí (armadilhas de pescaria) e fazer tipiti (tubo para espremer a mandioca). Na maloca a ordem dada era pelo tuxaua. No centro da maloca ficava o fogo para esquentar.



Hoje, não existe a maloca, foi substituída pelos missionários, já em 1927, pelas casas de taipa, coberta de zinco. Atualmente, está tudo mudado, cada família mora na sua casa, mas não se compara com a maloca. A sobrevivência, agora, é difícil. Os pais trabalham para vender seus produtos. As famílias deixaram suas comunidades e vieram para a sede.

A vida era organizada pelo tuxaua. O poder passava de pai para filho. O tuxaua era escolhido conforme a tradição cultural. E tinha que conhecer o mito. Hoje, tem o capitão, que é escolhido pelo povo. Ele organiza os trabalhos comunitários, recebe os visitantes e procura adquirir os bens que a comunidade precisa junto à Prefeitura. Anteriormente sua escolha era influenciada pelo missionário.

As tribos moravam distantes, o Dabucury favorecia a relação entre elas. O chefe avisava para seus cunhados ou parentes mais próximos. Existe o dabucury de umbaúba (tipo de bastão). Dançavam rápido, balançando o corpo para baixo e para cima, batendo o pé e o bastão no chão de forma cadenciada. Existe a dança do mauáco.

Na dança do Jurupari, as mulheres não se confrontavam com os instrumentos sagrados. Eles eram guardados na água. As mulheres não podem vê-los. É muito perigoso.

O casamento era feito assim, o pai falava: Filho, eu vou arranjar uma moça para você iam em busca de mulher noutra etnia. Organizavam uma festa entre as famílias e durante a festa raptavam a moça. Ficavam vários dias juntos. Depois as famílias se encontravam. Para não haver separação, o pajé fazia o benzimento. Era feito entre primos para não desaparecer as etnias.

Quando a criança nascia, ficava no mato. Vinha a sogra e buscava a criança. Enquanto isso o sogro dela preparava o cigarro para benzer e soprar. A mãe passava uma semana de resguardo. Tomava só mingau e manicuera (tipo de bebida feita de mandioca) sem sal. O sogro benzia o dia inteiro. Depois benzia a igara para o banho. Só após o resguardo podia-se trabalhar normalmente.

Muita coisa já não pode ser mais resgatada por causa da influência dos brancos. Mas a cultura indígena se manifesta nas línguas, na dança do dabucury, nas comidas e até nas festas dos santos. A cultura foi transformada pela religião católica. Os valores conservados são poucos, mas estão sendo revitalizados.

No internato, a vida era dura, era rígida. As normas já estavam prontas, estabelecidas pelo diretor. Tudo era marcado pelo relógio. O regime era de subordinação, levando o indígena a deixar seus costumes e a aprender os dos brancos. No internato, aprendeu-se a compreender as coisas do mundo do branco e formou-se o indígena.

Os missionários proibiram falar a língua. As orações, as missas impediram que os povos continuassem a fazer os seus rituais. A Revitalização da cultura está se organizando, através da implantação e reconhecimento da educação indígena.

Conforme os dados que acabamos de verificar, percebe-se que os indígenas da área urbana têm um forte sentimento cultural e conhecimento do modus vivendi tradicional. E expressam que o internato, criado pelos missionários, foi rigoroso e disciplinador. E que é um dos caminhos, imposto pelos missionários, que mais desvalorizou a cultura.

Já o professor Dorvalino (Mestrando da UFPE) informou que:

*“O internato era rígido, com rotina de práticas religiosas, com horário a seguir. Para freqüentar as aulas os alunos usavam uniformes, passados de um para o outro. Ainda havia o uso dos fuzis antigos para desfilar, introduzido pelo Pe. Ezequiel, como se fosse o tiro de guerra. Havia muito trabalho na roça e no pasto do gado. Somente em 1968, aconteceu a unificação das escolas, até então existia separação de gênero. Foi um tempo difícil porque predominava a língua Tukana. Era obrigatório aprender as duas, o tukano e o português. Foi a ruptura com o universo religioso do indígena: a iniciação, o dabucuri, jurupary, a crença nos antepassados, nossos ancestrais. Tudo foi desvalorizado e até proibido. Hoje, a Igreja está mudando: já existe a concepção de Deus nas culturas diferentes, isto é, enxergar o sagrado nos rituais. As coisas se tornam sagradas a partir do momento em que se acredita nelas, então tem sentido a vida. Hoje, existem os movimentos sociais, os movimentos indígenas. Mas ainda existe o mando. O movimento indígena está sempre falando sobre a garantia da vida, da terra, dos direitos. Isso é consciência, é cidadania.”*



Em relação ao depoimento do professor Dorvalino, eu quero ressaltar a questão do trabalho na roça e no pasto para o gado para manutenção dos alunos internos. Posteriormente os missionários introduziram nos povoados as roças comunitárias e a criação de gado, atividade desconhecida pelos indígenas, como fonte alternativa de alimentação.

Dorvalino reconhece a mudança nas linhas pastorais da Igreja, mas não deixou de fazer suas críticas ao método missionário de educar. Qualquer pesquisador que entrevistar os indígenas sobre a ação missionária ouvirá e escreverá tais críticas.

O Professor Adão, da etnia Tariana, membro da COIDI (Comissão das Organizações Indígenas de Yauaretê). Adão é casado com uma indígena Baré. Em Yauaretê têm diversas casas de comércio, uma vez que os comerciantes foram expulsos das áreas indígenas. Adão é um comerciante indígena de Yauaretê. Fui visitá-lo para uma entrevista e ao chegar ele foi dizendo:

*“Não posso conversar com você agora, estou indo para a reunião de líderes. Graças a Igreja hoje temos condições de nos reunirmos e discutirmos os nossos problemas”.*

Esta resposta foi espontânea, mas mostra que a ação missionária, apesar da influência negativa na cultura indígena, ofereceu meios para que os indígenas pudessem se organizar e se unir na busca de seus direitos. O processo de autodeterminação em Yauaretê contou com o apoio efetivo e público da Missão Salesiana.

A sede da COIDI (Comissão da Organização das Comunidades Indígenas de Iauaretê) funciona nas dependências do Hospital São Miguel, pertencente à Diocese de São Gabriel. O escritório da organização era composto: mesa do coordenador, dois computadores, telefone e fonia para falar com as comunidades. Nas paredes alguns cartazes referentes à luta do índio. O movimento indígena presta assessoria às organizações da região, elaborando projetos, promovendo a articulação das associações existentes na região do distrito com as outras organizações indígenas. Enquanto observava o aparato da sede, eu aguardava o Arlindo Maia, que usava o telefone. Ele é Tukano do grupo Ye’pa masa – oyé porã, que faz parte da coordenação da COIDI, administra a Estação de Piscicultura, em Iauaretê. Ao terminar o telefonema, Arlindo continuou o seu depoimento:

*“Eu estudei na Escola Agro técnica Federal de Manaus. Fui enviado pela Ir. Maria Badini. Depois fui contratado para trabalhar na assistência agro-pecuária com o Pe. Miguelito. Para garantir a sobrevivência em Yauaretê tem que abrir cooperativa para comprar os produtos indígenas. Yauaretê esta crescendo muito. Dentro de vinte anos teremos novas etnias. Hoje há muitas tilapinhas (filhos de branco). Antigamente, os chefes, nas guerras para conseguir enfeites, capturaram um casal de crianças. Elas foram criadas numa maloca, depois se casaram e formaram outras etnias. Meu pai fazia benzimento, mas agora já estamos esquecendo. Tem que criar escola indígena com ensino da tradição, artesanaria. Isto evitará o êxodo rural. É preciso revitalizar nossos cantos, nossas danças. Cada grupo tem o seu Kapiwayá (Canto do Dabucuy). É preciso fazer oficina para revitalizar os cantos das fratrias. Isto é uma questão de identidade. O Pe. Vitor deu o chute inicial na revitalização da cultura. O Pe. Scolaro falava tukano. Nesta época, eu tinha 15 anos. Sou o primogênito. Então, resolvi escrever a história dos oyé. Hoje temos fonias, computador, internet: [coidi@poranganet.com.br](mailto:coidi@poranganet.com.br). Nossa luta está baseada na constituição de 1988, artigo 231. Quanto à Igreja, eu não diria que esteja arrependida. Fez isso, fez aquilo, levou aquilo. Ela não levou o principal que temos: o nosso benzimento. O destino da vida é isso. A revitalização tem que ser feita. A Igreja ensinou a entrar no mundo dos brancos. Agora sabemos dialogar, sabemos fazer documentos. E a Igreja está aberta para apoiar os movimentos da Cultura. Já temos missa inculturada. Já fiz catequista. Não entendo por que a Igreja não introduz o benzimento no batismo, com a participação do pajé. O pajé tem o benzimento para dar o nome à criança, para torná-la membro da etnia. Isto é uma questão de identidade. O mesmo digo do matrimônio. Estou esperando este momento. A Igreja tem reconhecido o nosso espaço. Ela não faz política, mas está conscientizando. Se a Igreja não apoiasse o movimento indígena, o prédio da AMIDI não seria construído e a nossa sede não estaria funcionando nas dependências do Hospital São Miguel. Sou primo do Pe. Domingos, que é da etnia Tariana. O padre indígena tem que entrar na cultura para estar preparado. O Pe. Justino é Tuyuka. Ele aprendeu muito com o pai dele. Está por dentro da cultura”.*

O ensino agrícola sempre foi uma das preocupações dos missionários, como alternativa de sobrevivência. Acima da porta de entrada de alguns colégios ainda tem escrito: *Aprendizado Agrícola*. Essa agricultura poderia ter produzido mais, se tivesse reconhecido os hábitos de cultivo, de alimentação indígena.



Interessante notar a afirmação de Arlindo de que a igreja tem missa inculturada, tem catequistas indígenas, mas não entende porque a igreja não introduz a presença do pajé, nos rituais de batismo, de casamento cristãos. Estes pontos merecem uma reflexão e um aprofundamento da parte dos missionários e dos indígenas.

A ação missionária na Diocese de São Gabriel é também exercida por padres indígenas. Entre eles o Pe. João Francisco, da etnia Uanana, da povoação de Jutica, Alto Rio Uaupés. Conversei com o Pe. João.

*“Estudei na escolinha do meu povoado e no internato. A vida era cronometrada. A educação no colégio ajudou a me formar para enfrentar a vida conforme o mundo dos brancos. A Igreja ajudou, mas se esqueceu que os indígenas já tinham conhecimentos e história. Acredito que a Escola Indígena pode ajudar a trazer de novo o jeito do indígena conceber o mundo e suas práticas. Eu penso que os missionários estavam cumprindo a missão deles. Trouxeram mais conhecimento e técnica, mas incutiram em nós uma certa inferioridade. Hoje, a Igreja já apóia a valorização da cultura, dos costumes. A Igreja tem dois caminhos: ou nos prepara para enfrentar o sistema ou nos prepara para comungar com ele. Mas ainda há setores da Igreja com dificuldades em compreender a mudança, a autodeterminação dos povos indígenas”.*

A palavra de João Francisco, como indígena e padre é de grande valor e não tem meio termo, ou a Igreja prepara o índio para viver como índio dentro do sistema, ou prepara o índio, para ser assimilado ou integrado pelo mundo dos brancos, confirmando que ser civilizado é deixar de ser índio.

Miguel Urquiza Maia, líder da Comunidade Dom Bosco, assim se expressou:

*“Quanto à Igreja, a chegada dos primeiros missionários foi pacífica. O povo era pacífico e hospitaleiro, não existiam tendências de dominação e exploração. Enquanto isso, a chegada dos primeiros brancos foi cruel, não souberam respeitar nossa cultura, achando que a deles era melhor. Na verdade, não há cultura melhor, e sim diferente, que deve ser respeitada. A chegada do homem branco trouxe modificações na prática religiosa indígena, no tipo de habitação, na tradição.*

*A igreja católica influenciou na cultura indígena, mas não vejo fatos marcantes de influência. Mas a escola funcionou no regime de internato, com um sistema autoritário, que não agradava os indígenas, que até ficaram alienados. Era muito militar. A saúde hoje está melhor, mas ainda falta vontade política para resolver os problemas. Falta saneamento. Atualmente, a educação caminha paralela com a indígena. E a Igreja Católica está respeitosa com a cultura do índio. A escola está funcionando, adaptando-se à realidade de Yauaretê. Estamos dando tudo para a revitalização da cultura, do ponto de vista cultural, social, político e econômico.”*

Pelo depoimento do Miguel, percebe-se que no início os missionários não respeitaram a cultura, a religião indígena, a tradição. Retoma a crítica ao internato, como lugar de disciplina e alienação. O povo indígena nasceu livre. Por isso a vida de interno marcou profundamente a sua vida. Numa lista de críticas, a disciplina será sempre citada. Ele manifesta que, hoje, a igreja católica respeita mais a cultura indígena. Este respeito se tornou visível em Yauaretê, onde a revitalização da cultura já faz parte do dia. Yauaretê tem diversas comunidades, cada qual com sua palhoça, onde realizam festas tradicionais, forrós, reuniões, assembleias.

A diocese continua mantendo, em parceria com a Missão Salesiana, o Hospital São Miguel de Yauaretê. Esse hospital hoje funciona como posto de saúde, embora tenha conservado o nome antigo. Os procedimentos administrativos, de saúde são conduzidos por agentes indígenas de saúde. Na conversa que tive com eles manifestaram que:

*“Antigamente, a escola era direcionada pelos missionários, os professores eram os padres, irmãs e voluntários e a maneira de ensinar era muito rígida. No período do ano letivo, o aluno passava no internato das missões e nas férias voltava para casa. Aqui, no hospital, fazemos prevenção das doenças, campanha da vacinação. Descobrimos vários casos de hanseníase. Quase todos receberam alta. O hospital novo está funcionando. Fazemos atendimento básico ambulatorial.*

*Temos uma equipe que acompanha o padre nas viagens de itinerância. Nossa preocupação, hoje, está com o uso das plantas medicinais e pajelanças.*

*A prefeitura não apóia muito, aparece na hora das eleições. Aqui tem duas instituições que apóiam os indígenas: a Saúde Sem Limites e o Instituto Sócio Ambiental. O Estado, pelo menos, paga os Agentes de Saúde daqui e envia remédios.*

*A história conta que, em todos os países em via de desenvolvimento, as primeiras iniciativas foram sempre da igreja. A Igreja junto com a sua missão evangelizadora sempre se preocupou com as pessoas enfermas, ajudando-as e construindo os ambulatórios e os hospitais. O hospital São Miguel foi construído em 1939, onde trabalhavam somente as irmãs, em situação muito precária. Atualmente, é conhecido como Casa de Saúde. Muito se fez em prol da saúde do povo indígena".*

Os agentes indígenas de saúde pontuaram questões importantes: a escola era direcionada pelos missionários, os professores eram os padres e as freiras. A situação mudou. Os indígenas participam do projeto político educacional das escolas; os professores são quase todos indígenas; e discutem com a diocese a passagem da administração para os professores indígenas. Tudo isto é sinal de que a igreja está renovando o seu método de evangelizar. A Casa de Saúde foi criada pela Diocese, sempre foi administrada pelas Irmãs Salesianas. Elas deixaram a administração, os indígenas assumiram, sinal de que o trabalho das irmãs foi bem feito, sinal de que os indígenas são competentes também na área de saúde. Por sua vez a competência é dupla, porque conhecem a medicina do índio e a medicina do branco.

Domingos Cavalcante, Tukano, professor do Colégio São Miguel, sobre as questões ligadas à igreja, assim respondeu:

*"A Igreja Católica depois de ter condenado a cultura do indígena, como coisa do diabo, hoje incentiva a valorização e revitalização da cultura, inclusive na liturgia e na catequese. Mas isso entristece os velhos, que ainda estão vivos. Antigamente, o regime da escola era severo, mas havia muita aprendizagem. O internato era duro, tinha até regimento, horário para estudar, para trabalhar, comer, banhar, rezar e dormir, etc. A igreja Católica, hoje, está trabalhando junto com os leigos, promovendo cursos, assembléias, dando vez aos leigos para decidirem a programação ao lado do pároco".*

O internato foi o ponto de partida da ação missionária. Um modo de viver totalmente estranho à vida do índio. E sua influência na cultura indígena foi muito negativa. A questão do internato aparece novamente, como lugar de disciplina dura, algo que não fazia parte do cotidiano do indígena. Este é um dos pontos mais criticados pelos indígenas em relação à Igreja. Interessante notar que

Domingos expõe a mudança ocorrida na ação missionária: primeiro desvalorizou e condenou, depois passou a incentivar a revitalização. Por que mudou?

Mudou porque as diretrizes da Igreja Católica, da própria Constituição Brasileira, o avanço das ciências antropológicas apontavam a dignidade dos povos de culturas diferenciadas.

A ciência antropológica, através das teorias de aculturação, mudança social e cultural, fricção interétnica, identidade étnica, etnicidade, foram decisivas para a mudança na ação missionária. Apontou-se para a diferença cultural entre o mundo do branco e o mundo do índio: o respeito à alteridade do índio, inclusive a religiosa; respeito à cultura indígena; o direito de sobrevivência física e cultural; o direito à terra; à autodeterminação; o direito de viver a identidade étnica dentro da nação brasileira. Tudo isto levou a Igreja Católica a rever sua ação missionária e a traçar novas metas pastorais, atendendo aos apontamentos antropológicos.

Conversei com Artur, da etnia Tukana, no arquivo da missão. A fala dele retrata diversos pontos que estão escritos nas crônicas da missão, como a relação de Leopoldino com a missão. Foi muito expressivo em seu depoimento ao dizer:

*“Nossos antepassados viviam numa maloca, praticavam o dabucuri, o jurupari. Viviam da roça, da pescaria e da caçaria e do artesanato. Nossos antepassados saíram do Rio de Janeiro na canoa transformadora, juntamente com outros povos. Saíram no buraco do surgimento na Cachoeira do Ipanoré. Depois se deu a dispersão. Praticamos a pajelança com seus benzimentos, uma prática milenar”.*

*A chegada do missionário foi muito pacífica. As lideranças de Santa Maria, principalmente o líder Tariano Leopoldino Zarnela entregou o terreno para os primeiros missionários. Leopoldo falava o português. Agora os brancos não foram bem recebidos. Eram comerciantes, regatões, balateiros (coletores de borracha) e só queriam escravizar, por isso os índios moravam dentro do mato e não beira do rio.*

*Os missionários introduziram o evangelho (Deus - Jesus - a Boa Nova de Cristo), isto é, outra cultura, novo modo de viver, de tratar, de falar outra língua, aprender a escrever, rezar e a ter outros costumes, totalmente diferentes da nossa cultura, religião, mito, prática do dabucuri, da pajelança, do jurupari.*

*Mas primeiro a Igreja defendeu os índios da escravidão pelos seringueiros, do SPI, dos comerciantes, dos descimentos, defendeu a terra. A influência dela, na cultura, foi forte, porque introduziu uma religião estranha para os nossos antepassados, interferindo na nossa estrutura: dabucuri, pajelança, jurupari, maneiras de viver.*

*Para acreditar tinha que se eliminar o que era indígena. A relação entre índios e brancos será sempre de tensão. Esta relação ainda não mudou, o índio é sempre considerado como menor. Existem duas classes de missionários: uns querem o índio sempre rezando, outros querem o índio se desenvolvendo. O início da missão foi uma época, se fossem progressistas iriam apoiar os indígenas. Hoje, é preciso alertar, conscientização, cidadania”.*

Artur foi veemente ao dizer que seus antepassados viveram em maloca, a cultura tradicional. Ressalta que os missionários foram bem recebidos, mas os brancos não. Os missionários fazem parte de outra categoria? Os brancos estão presentes no Alto Rio Negro desde o início do contato e podem ser distinguidos em quatro categorias: militares portugueses (séc. XVIII), representantes do governo, das Ordens Religiosas (missionários), do poder econômico (Wright, 2002: 434). Artur distingue o missionário do branco, transformando-o numa categoria. Essa distinção pode ter sido feita devido à ligação da figura do missionário com o sagrado; o estilo de vida do missionário e sua presença que possibilitou o rompimento com o regime de escravidão imposta aos índios pelos comerciantes brasileiros e colombianos; a possibilidade de conseguir mercadoria do mundo dos brancos sem maiores dependências. Artur deixa claro, que a relação entre índios e brancos será sempre de tensão.

Artur ressalta um ponto importante: a existência de duas classes de missionário. A primeira querendo os índios só rezando. Podemos dizer que esta ainda está ligada a uma sociedade, a uma Igreja colonial, preocupada em “civilizar” o índio, com uma postura etnocêntrica, impondo-lhe unicamente os costumes de religiosidade cristã, ignorando que o índio é dono de um patrimônio social, cultural e religioso. O segundo tipo de missionário é aquele que quer o “índio se desenvolvendo”. Pelo que entendi, da fala de Artur, este segundo tipo de missionário respeita mais o “ethos” social, cultural, religioso do índio, reconhecendo sua identidade étnica, etnicidade, alteridade e conseqüentemente sua luta pela autodeterminação e sobrevivência física e cultural.

Leonardo Ferraz, da etnia Tukana, professor, assim se expressou:

*“A maloca, hoje, traz um sentido pejorativo, como se fosse mal oca (casa), lugar de maldade. Na verdade era a moradia coletiva, das festas, de cerimônias culturais. Nela habitavam os chefes, os genros, os sócios, os cunhados e outros parentes. Era o lugar onde fazia o dabucury, convidando os cunhados, os parentes e outras etnias consideradas parentes; onde praticava o jurupary, com um conjunto de instrumentos, proibidos de serem vistos pelas mulheres e crianças”.  
A sobrevivência era dos frutos do mato, da roça, da pescaria. A pescaria até hoje é feita pelos homens. A crença estava baseada no jurupari, no benzimento.  
A chegada dos primeiros missionários não foi fato assustoso, mas causou medo e estranheza. Eles não tiveram uma boa relação com a nossa cultura. E os outros brancos escravizavam os índios  
Hoje, a Igreja está implantada na área do índio não para desequilibrar a cultura, mas para construir, paralelamente, a promoção da vida do povo. A escola está funcionando no regime da Secretaria de Educação, mas interage com a realidade indígena e atua junto com as comunidades. A educação está sendo aplicada conforme a cultura do índio e a da sociedade envolvente. A Igreja Católica é um ponto de apoio para os indígenas e seus movimentos. Assim, a cultura indígena está sendo revitalizada com muitas atividades culturais ”.*

Leonardo expõe o valor da maloca, como um lugar coletivo de convivência. Mas a ação civilizadora do branco, missionário ou não a destruiu e no seu lugar surgiram as casinhas tipo civilizado, que não tinha a imponência social e arquitetônica de uma maloca. Interessante notar que ele fala que a chegada dos missionários não causou sustos, mas sim medo e estranheza. O povo vivia a cultura tribal. De repente chega o missionário introduzindo novos costumes. Conforme o Leonardo essa relação não foi boa. Mas afirma que hoje a igreja católica apóia os índios e seus movimentos.

O distrito de Taracuí fica no Rio Uaupés, abaixo da cachoeira de Ipanoré, onde tem o Buraco do Surgimento, e acima da embocadura do Rio Tiquié. É um lugar que serve de apoio para quem está de subida para Yauaretê ou Pari Cachoeira. Ao passar em Taracuí falei com João Batista, da etnia Tukana, sobre a ação missionária, uma vez que Taracuí foi a primeira missão criada no Rio Uaupés.

Assim se expressou o João Batista, da etnia Tukana:

*“Fui aluno interno em Taracuí, em 1957. Acreditamos em Deus com as nossas artes, danças culturais, nosso modo de viver. Mas os primeiros missionários chegaram para organizar os indígenas a acreditar mais em Deus. Aprendemos a rezar, a ler e a escrever. Entramos no mundo dos brancos. Aprendemos a comprar, a vender”.*

*Com a chegada da Igreja Católica tudo mudou. Deixamos de praticar o benzimento, as danças. Isso era visto como coisas do demônio. Veio a bebida alcoólica, vieram outros tipos de danças. Os aparelhos de som são mais valorizados.*

*Quem mandava na região era o Manduca Albuquerque. Ele escravizava os indígenas, roubava as mulheres. Os primeiros missionários libertaram os índios da escravidão do Manduca. Dizem que ele morreu envenenado na Colômbia. Hoje, estamos revalorizando o benzimento. Somos ricos, temos a roça, de onde tiramos o necessário. E até vendemos ou trocamos para adquirir outras coisas necessárias.”*

Quando os centros missionários foram instalados os indígenas já tinham sido introduzidos no mundo dos brancos pela colonização. A ação missionária deu continuidade e intensificou o processo civilizador. Para João Batista, entrar no mundo dos brancos significa: rezar, ler, escrever, comprar, vender. De um sistema de sobrevivência baseado na troca, passou a conviver com um sistema de mercado, compra e venda de mercadoria. De uma certa forma a troca continuou, mas de modo opressor e escravizador. Embora a presença missionária tenha sido redutora, devido ao método civilizador, os indígenas reconhecem que os missionários conseguiram bloquear o avanço de comerciantes e escravizadores de índios.

Orlando Baré foi aluno interno na Missão Salesiana de São Gabriel, seminarista da Diocese, presidente da COIAB (Comissão das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica). Na assembléia diocesana de 2003, Orlando Baré, como é conhecido no movimento indígena assim se expressou:

*“Os colonos e missionários passaram na Amazônia transformando a cara e a imagem da realidade. A Igreja se reconstrói, e desenvolve. Os nativos reconquistam em várias dimensões a sua vida e a sua história. Devemos revitalizar tudo o que sempre existiu aproximando-nos de Jesus Cristo Nativo e de Nossa Senhora de Guadalupe, a Virgem Mexicana. (DOCUMENTO DA ASSEMBLÉIA DIOCESANA - 16/10/2003)”.*

A realidade indígena foi transformada pela presença do colono, do missionário. Orlando coloca dois pontos da realidade do Rio Negro hoje: a igreja se reconstruindo e os indígenas se tornando sujeitos da própria libertação, o que é um direito natural, garantido pela Constituição brasileira. Influenciado ou não pela formação cristã que recebeu, é interessante a sua relação com Jesus, chamando-o de Nativo, sinal da presença do evangelho nas culturas diferenciadas, conforme as diretrizes da Igreja.

## **1 - Discutindo as relações interétnicas, intersocietárias e inter-religiosas**

Apresentamos até o momento neste capítulo a trajetória de mudanças na linha missionária da Igreja Católica, que levou a Diocese de São Gabriel da Cachoeira a rever e a mudar suas práticas missionárias.

Acreditamos que a ação missionária, como escreveu Oliveira Pacheco, conjugava aspectos “assimilacionistas” e “preservacionistas” (OLIVEIRA FILHO, 2004: 25), pois essa estratégia foi usada na constituição dos aldeamentos.

As missões são vistas como unidades básicas de acomodação da cultura homogeneizada pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho (OLIVEIRA FILHO, 2004: 25).

No período colonial esse processo foi tumultuado e violento através da captura de índios para o trabalho escravo pelas tropas de resgate ou tropas de guerra justa.

Podemos nos reportar para o estabelecimento das Missões Salesianas que tinham uma visão homogeneizadora, no sentido de que seu projeto missionário agrupou os indígenas em “povoado-missão”, como chama Athias (1995), com um objetivo protecionista, apesar do caráter civilizatório, com todas as suas conseqüências e influências.

Um processo de homogeneização da cultura, no sentido de introduzir gradativamente o índio na “civilização”, através da catequese, da educação e da formação para o trabalho. A Igreja Católica retornou para o Rio Negro, com os Missionários Salesianos, que foram responsabilizados pela evangelização da região. E o projeto de evangelização veio associado à mentalidade de que o único caminho para garantir a sobrevivência do indígena era a sua integração na sociedade nacional.

O mecanismo de integração, de assimilação exige o estabelecimento de uma mentalidade colonizatória, que ignora a cultura de outros povos ou nações. Podemos perguntar: por que o indígena aceitou a vida no “povoado-missão?” Foi obrigado pelo



missionário? Ou foi uma forma de se livrar da exploração dos comerciantes colombianos que espalhavam, na região, terror e pânico? (OLIVEIRA, 1995: 52).

No entanto, a busca de sobrevivência cultural e física levou o índio a incorporar no processo de territorialização, os mecanismos de política administrativa do mundo dos brancos, a fim de garantir a sua sobrevivência física e cultural. Assim o enfoque da preservação da cultura se deslocou do isolacionismo para os processos identitários, construídos mediante o campo político intersocietário.

A identidade étnica no Rio Negro teve uma trajetória marcada pela colonização, que agrediu fisicamente as populações indígenas, pelo regime de escravidão e exploração que foi imposto em toda a região; pela desvalorização de sua cultura, de seus costumes. De certa forma ser civilizado, ser cristão, significava deixar de ser índio. Mas todo este processo não aniquilou o referencial étnico (OLIVEIRA, 2004: 33).

Como vimos na atualização histórica do referencial étnico da região na assembléia indígena que deu origem a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – 1987): “eu sou Tukano... eu sou Desana... eu sou Piratapua”.

A manifestação étnica foi tão visível que a população de São Gabriel, considerada cabocla, ressurgiu publicamente com o grito “sou Baré”...

Antes do movimento etnopolítico o futuro das povoações, já dissemos, era traçado pela negação da cultura: deixar de ser índio para ser civilizado. Segundo Garnelo (2003) as mudanças se iniciaram a partir do momento em que indígenas começaram a participar do movimento nacional indígena, das reuniões e assembléias do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o órgão da Igreja Católica que assessora a Pastoral Indigenista no Brasil. Isto levou as lideranças a gerenciarem os mecanismos de associações que dessem uma visibilidade social ao movimento e às populações indígenas.

Em conformidade com o que diz Garnelo, a Igreja no Rio Negro, como consta nas crônicas da Missão Salesiana de Yauareté, enviou lideranças indígenas para participarem de reuniões e assembléias do CIMI em Manaus e em Brasília. Acreditamos que essa participação favoreceu os indígenas a se organizarem e a se fortalecerem diante da geopolítica estabelecida na região.



A identidade é dinâmica, se constrói e reconstrói, transforma as fronteiras étnicas, introduzindo as lideranças indígenas numa arena de negociações (GARNELO, 2003: 137). Nesse sentido o movimento indígena mantém uma relação com o movimento indígena nacional e regional, com organizações governamentais e não governamentais, a fim de garantir a sua autodeterminação. Isto faz com que as lideranças busquem uma capacitação jurídico-administrativa para reivindicarem junto ao estado os seus direitos étnicos. O processo de organização levou o movimento indígena a uma autonomia e a uma politização da luta, o que não significa abandono das práticas tradicionais, mas uma aderência maior à mesma.

Uma das características valorizadas nas lideranças indígenas é a sua capacidade de enfrentar os brancos. Falam firme nas assembléias, diante das autoridades (GARNELO, 2003: 121). Tivemos oportunidade de participar da Assembléia da Comissão dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro (COPIAR – março / 2004), onde eles fizeram uma retrospectiva da relação com os brancos, criticando as instituições, sobretudo a Igreja, que é a instituição mais antiga. Acreditamos que quando falam duro não estão decretando uma guerra ou uma ruptura, mas estão fazendo valer a identidade étnica. E noutras palavras, estão dizendo, que se no passado eles não tiveram voz, hoje têm.

Garnele fala da passagem do movimento indígena à organização com toda sua estrutura jurídica. Isto poderia ter acontecido frente ao processo do contato, mas não descarta que pode ter sido uma alternativa de sobrevivência apontada pela Igreja ou alguma outra organização não governamental (GARNELO, 2003: 186).

Como dissemos acima, o movimento indígena explodiu diante da geopolítica da região, mas o embrião pode ter tido origem na visão que os missionários passaram de que os povoados indígenas são comunidades eclesiais de base. Foi a partir daí que houve um despertar para o cooperativismo. Então surgiu, em parceria com os missionários, a Cooperativa de Melo Franco (Yauareté), a União Familiar Cristã (Pari Cachoeira), embriões do movimento indígena.

O método civilizador salesiano foi responsável pela concentração da população indígena em “povoado-missão”, porque concentrou populações de diferentes grupos lingüísticos, com o objetivo de catequizá-los e introduzi-los no processo escolar (ATHIAS, 2000: 87). O “povoado missão” introduziu um



desequilíbrio cultural pela substituição das malocas pelas casas de taipa para família nuclear ou elementar, o que afetou toda a organização social tradicional. A arquitetura desses do povoado ao redor da missão e do interior acabou sendo incorporado no imaginário como sendo uma grande maloca, como forma de sobrevivência física e cultural. Hoje pode se dizer que a revitalização cultural está acontecendo em todos os povoados, como fonte de afirmação da identidade étnica.

Athias afirma que o modelo de escola (internato) como foi implantado no Rio Negro favoreceu o processo migratório, porque tirou crianças e jovens da convivência com seus pais e parentes. E propõe o estabelecimento de um currículo adaptado à região (ATHIAS, 2000: 99).

Essa proposta foi amplamente discutida pelas lideranças indígenas e pela Diocese, já se transformando em realidade. Na assembléia da Comissão dos Professores Indígenas do Alto Rio Negro (COPIAR) foram discutidas a questão do currículo escolar indígena e a implantação do ensino médio. Nessa discussão os indígenas fortaleceram a reivindicação de que as escolas devem ser gerenciadas por eles, uma vez que elas foram transformadas em Escolas Indígenas. Num entendimento com a Igreja, que tem em suas mãos a administração das escolas, ficou decidido que gradativamente a gerência das escolas passará para os indígenas. A ação missionária é analisada por Oliveira, através da literatura salesiana, que trata da cultura e estrutura social indígena do Uaupés, dos ritos mortuários, das informações lingüísticas. Ela reconhece que houve uma preocupação científica, mas o processo civilizatório prosseguiu dentro do método catequético - educacional (OLIVEIRA, 1995: 94).

Em contraponto registra a presença missionária salesiana como uma defesa das populações indígenas da região, tão exploradas e escravizadas pelos regatões (comerciantes brasileiros e colombianos), que implantaram na região um sistema de pirataria, de violência e pânico (OLIVEIRA, 1995: 52).

Os valores da catequese fazem parte do imaginário local, sobrepondo aos da região. A obra salesiana se torna forte pelos internatos, pela educação, que até substituiu a maloca por casas de taipa, dando origem ao “povoado-missão”. A obra se propunha: catequese, saneamento, ensino elementar agrícola. Tudo num procedimento civilizatório.



Hoje, o discurso missionário reivindica um espaço comprometido com o indigenismo pela idéia de renovação de seu papel e pela negação da catequese dos primeiros missionários. Mas a atuação ainda perpassa pela absorção de civilização e progresso pelo índio (OLIVEIRA, 1995: 101-102).

As mudanças na Igreja foram se patenteando, através da reciclagem dos missionários, que proporcionou uma consciência de que evangelizar não significa destruir as culturas de um povo. Nas últimas assembleias diocesanas, tem sido claro o compromisso da Diocese de São Gabriel da Cachoeira em apoiar a luta das populações indígenas pela demarcação de suas terras, diante do processo desenvolvimentista-ocupacional instalado na região desde o ano de 1970.

Oliveira (1995) coloca que o elemento “organização” e “associação” (cooperativismo) se tornou um ato contraditório dentro da forma tradicional de evangelizar. Isto se deu por iniciativa dos missionários salesianos ao implantarem nos povoados indígenas as Comunidades de Base, levando as lideranças a organizarem duas associações: União Familiar Cristã (UFAC – Pari Cachoeira) e a de Melo Franco (Yauareté), que abriu o caminho para a busca de autonomia (OLIVEIRA, 1995: 207). Eu penso, em conformidade com Oliveira, que o associacionismo junto aos indígenas surgiu como um ato contraditório, uma vez que não fazia parte da ação missionária. Podemos dizer que este foi um momento embrionário de renovação da ação missionária, do surgimento das organizações indígenas no Rio Negro. Essa mudança se insere no contexto de mudanças na Linha Missionária da Igreja Católica Brasil, no Amazonas.

À grande pergunta que se faz: “*como os indígenas sobreviveram física e culturalmente diante de um processo tão violento (dispersão, dizimação) que foi instalado no Rio Negro*”, Chernela responde que os indígenas introduziram no imaginário simbólico a relação com o branco, reconstruindo assim as suas relações interétnicas. O mito tucano – apresentado no capítulo I - mostra o sistema de significados que dá coerência à experiência de um povo que não só sofreu, mas construiu a história.

E os missionários, segundo Chernela, poderiam ter tirado vantagem do caráter sagrado de Ipanoré, sítio fundador do mito de todos os grupos Tukano, que apresenta um ente subaquático em forma de canoa-sucuri, que emergiu da água, dando origem aos ancestrais dos povos do Uaupés (CHERNELA & LEED, 2002: 492).



Acreditamos que a proposta de Chernela é pertinente, pois qualquer serviço em favor dos indígenas, seja na área da educação, da saúde, da auto-sustentação, da catequese, deveria buscar uma compreensão plena do mito, pois ela abriria espaço para uma digna relação interétnica, intersocietária.

Na linha de Chernela segue Robin Wright ao apontar que os movimentos messiânicos e milenaristas incorporam símbolos cristãos em seus rituais, pregando a ruptura com os brancos corruptos e violentos. E essa ruptura era condição para se chegar à salvação (WRIGHT 2002: 431). Essa ruptura significa voltar a viver conforme os valores tradicionais, livres de qualquer escravização ou subordinação ao branco. Esses movimentos foram perseguidos pelo exército. Um dos mais famosos foi Venâncio Kamico, profeta Baniwa (1867).

Wright fala da incorporação da categoria de branco no mundo mítico pelos indígenas, desde os primeiros contatos até os dias de hoje. E na categoria de branco visualizam os militares, os representantes do governo, os religiosos, os patrões.

As Festas de Santo, segundo Wright, introduzidas pelos religiosos, exerceu uma forte influência na realidade indígena, uma vez que foram sincretizadas com as crenças indígenas e incorporadas ao imaginário religioso. Isto explica porque as Festas de Santos continuaram sendo celebradas, apesar do período sem presença missionária, chegando até os dias de hoje, fazendo parte do calendário social da região.

Na comunidade de São Joaquim, na boca do Rio Uaupés, eu tive a oportunidade de participar da Festa de São Joaquim, juntamente com Wright (1985). Essa comunidade tem mais de 100 casas, algumas feitas de taipa (paredes barreadas), outras de tábuas, e em grande parte cobertas de caraná (espécie de palmeira). Durante o ano, parece um povoado abandonado, mas tem sempre alguém cuidando da capela do santo e de seus arredores, uma vez que é um lugar de parada de algum viajante, seja para descansar, seja para pagar alguma promessa. Mas quando chega o período da festa (10 – 17 de Agosto) para lá acorrem os devotos de São Joaquim.



As festas de santo têm uma organização composta de: festeiro, juiz do mastro, mordomos, promesseiros, cantor, tamborineiro, bandeireiro. No início da Festa, levantam o mastro de São Joaquim que é todo enfeitado de frutas (banana, cana, coco, cupuaçu, etc). O mastro é levantado e em seguida a equipe da festa dança ao redor dele fazendo orações e tocando o tambor. Depois, o santo é levado, em procissão, para a capela. No decorrer do dia e da noite acontece a cantoria da ladainha em latim.

Existe o salão de festa. Durante todo o dia e à noite funciona um animado forró, com distribuição de pequenas doses de cachaça, cabendo ao participante aceitar ou não.

No final da festa o mastro, ainda cheio de frutas, é derrubado e cortado, através de golpes de machado ao som do tambor. As pessoas, num ato de fé e de euforia, se atropelam, a fim de pegarem as frutas de São Joaquim. Por que as festas de santo são celebradas com tanta veemência pelos indígenas? (homens, mulheres e crianças).

Essas festas de santo foram incorporadas à cosmologia indígena e se compõem de elementos tradicionais e elementos cristãos, ritos profanos e ritos sagrados. E se desenvolvem com cantorias, danças tradicionais e também modernas (OLIVEIRA, 1995: 82).

No processo de sobrevivência física e cultural, os indígenas incorporam em sua visão de mundo elementos do mundo dos brancos, daí as festas de santos fazerem parte de sua cosmologia.

Existe uma harmonia social, organizacional entre festa de santo e Dabucury. Pensamos que a Igreja Católica deveria entabular um diálogo com os indígenas no sentido de compreender a sincronia dessas festas, pois elas são conduzidas por eles desde o tempo dos missionários carmelitas. É um fenômeno que acontece em toda a região e não apenas em um lugar.

Enfim, a relação entre a Igreja Católica e a População indígena será sempre de tensão, uma vez que ela faz parte do imaginário do indígena desde o início do contato. Em qualquer assembléia, reunião ou estudos, serão feitas retrospectivas relacionadas às políticas de evangelização da Igreja Católica no passado, seguidas de reivindicações em relação ao presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação sobre a relação dos índios e os missionários católicos é resultado de da pesquisa de campo que fiz em São Gabriel da Cachoeira e nos Distritos de Iauareté, Taracú e na comunidade de Tunú Cachoeira (2004), conversando e entrevistando os indígenas, missionários e trabalhando nos documentos dos arquivos da Diocese e das Missões Salesianas e, sobretudo das informações acumuladas durante os anos que ali vivi.

É importante ressaltar a resistência “étnica” dos povos indígenas, destacando (1) a luta do tuxaua Ajuricaba que reuniu diversas etnias para combater os portugueses. Derrotado (1729), ainda resistiu quando estava sendo levado de navio para Belém. Fala-se que pulou nas águas do Amazonas. Mas tornou-se um símbolo de resistência junto aos povos indígenas do Amazonas; (2) a revolta dos cabanos ou a cabanagem, movimento que reivindicava a autonomia da Região Norte e que atingiu o Baixo Rio Negro (1835-1843); o Movimento Messiânico, liderado pelos profetas que pregavam a salvação, a partir do rompimento com os brancos. Dentre eles: Venâncio Camiko (1867), Alexandre Cristo (1858), Basílio Melgueiro, o Cristo (1858), Aniceto (1875), Vicente Cristo, o Salvador (1880), que pregava um futuro melhor a partir do culto à Santa Cruz (1880); (4) a revolta dos principais (tuxauas) de Lamalonga, invadindo a casa dos missionários, destruindo a Igreja e seus objetos litúrgicos e queimando todo o povoado. Esta rebelião marca a revolta contra os missionários, pela sua origem e aliança com os portugueses (1757); (5) a revolta dos índios de Ipanoré (Rio Uaupés) contra os missionários franciscanos, ocorrida em 18 de outubro de 1883 quando estes exibiram as flautas sagradas e as máscaras de pele de macaco (makakaráua), durante a celebração da missa. Os índios avançaram sobre os padres, a fim de recuperarem os objetos profanados. Isto gerou três situações: (a) marcou o fim das missões católicas no Rio Uaupés, como em todo Alto Rio Negro. (b) a região do Rio Uaupés ficou à mercê dos comerciantes, cujo domínio tinha sido afetado pela presença missionária; (c) a partir dessa data (1883) até à vinda dos missionários salesianos (1914), não houve mais uma presença efetiva da Igreja Católica; (6) e o surgimento do Movimento Indígena, que culminou com a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), órgão catalisador da luta pela autodeterminação dos povos indígenas do Alto Rio Negro.



Recapitulei os trabalhos incansáveis de missionários, que deixaram suas regiões ou países para continuarem a ação missionária no Rio Negro, numa época em que os meios de subsistência, de comunicação, e transporte eram precários. E que esses missionários chegaram à região com o objetivo de evangelizar, unicamente com a formação que receberam nos seminários. Daí o caráter etnocêntrico que moveu as ações nas missões. Estas foram implantadas com base em dois pressupostos: a situação de exploração e de abandono, em que vivia a população indígena do Rio Negro, tal como descrita na carta Pastoral de Dom Frederico Costa (1908); a mentalidade tutelar e discriminadora que reinava no Brasil em relação aos índios, fruto principalmente da ideologia integralista que existiu na época do Estado Novo que teve espaço entre os missionários, sobretudo italianos que ali chegaram.

As missões instaladas no Rio Negro tiveram um caráter eminentemente integracionista, a ponto do Padre. Alcionílio Bruzzi da Silva (1979), preferir chamar as técnicas catequéticas utilizadas pelos missionários de “Método Civilizador Salesiano”. A concretização desse método se deu com a criação dos Centros Missionários no Rio Negro, no Rio Uaupés, no Rio Içana, no Rio Tiquié. A estrutura desses centros missionários mostrava que a Igreja tinha vindo para ficar, para dar continuidade à obra missionária e marcar a presença do Estado Brasileiro na região do Alto Rio Negro.

O projeto de missões foi uma antecipação do “integrar” a região do Rio Negro ao estado brasileiro; em consequência disso, as atividades desenvolvidas levariam a uma integração dos índios na sociedade nacional. Essa obra não teria sido erguida se não fosse o apoio do governo brasileiro, através do Ministério da Agricultura, como se vê nos relatórios da então Prelazia do Rio Negro, nas obras escritas por Dom Pedro Massa, principal articulador e propagador da obra missionária salesiana. Pode-se dizer que os Centros Missionários foram se transformando em pequenas vilas com: residência de missionários e missionárias, igreja, hospital, escola e internato, serviços de meteorologia, oficinas, agricultura, pecuária, correios, armazéns, barracão com esta meta nas atividades, até mesmo com apoio dos próprios índios, como vimos na instalação das Missões. Isto devido à forma como esses missionários libertaram os índios da situação de escravidão imposta a eles pelos comerciantes colombianos, brasileiros e até



dos diretores de índios e uma forma de adquirirem os produtos ou mercadorias do mundo dos brancos. E os missionários cumpriram esse papel na defesa, a ponto de denunciarem a exploração dos índios do Rio Negro às autoridades brasileiras.

No entanto, a condução desse procedimento integracionista conduziu os índios a um desequilíbrio cultural, imprimiu na catequese um caráter etnocêntrico. Para o índio viver no Centro Missionário, adquirir os bens da civilização, ser cristão, teve que deixar de lado suas crenças, o benzimento, destruir a maloca, sua maior instituição social, substituindo-a por casa de taipa, igual a dos caboclos e nordestinos. O atual povoado indígena foi se produzindo sob a orientação do missionário: casas de taipa, capelas, escola. A organização social que se dava na maloca foi reorientada para o povoado com outras estruturas de poder e formas organizativas distintas daquela do tempo das malocas. E essa mudança produzida em função das mercadorias trazidas pelos missionários possibilitou uma melhor atuação na ação catequética, mas desarticulou o horizonte cultural dos povos indígenas. Todos estes fatos foram relatados nos depoimentos transcritos nessa dissertação.

Pudemos perceber, através da documentação pesquisada e dos depoimentos coletados que a atuação missionária dirigida por Dom Pedro Massa, no processo de implantação das missões em nada diferenciava das ações desenvolvidas durante o período do Diretório dos Índios para o Brasil: por exemplo, os pontos a seguir podem ser visualizados tanto nas Missões Salesianas como nos documentos que dispomos sobre o período do Diretório dos Índios: 1) Forte orientação com relação à língua. Buscava-se em certos períodos a imposição do Nheengatu, encontramos catecismos nessa língua, nos arquivos da diocese; em outros momentos, a forte imposição do português como língua principal nos centros missionários; 2) Escolas e professores sempre foi a orientação buscando formar os índios em profissões que eles não teriam como praticar; 3) Estilo de roupas imposta aos índios, um mesmo padrão para toda a região: todos são iguais, não se respeitando as diferenças; 4) mudanças na organização social e familiar, e por último 5) A integração econômica das populações indígenas num mercado regional. Estes elementos foram percebidos como orientação geral nas atividades com os índios, tal como tivemos a oportunidade de relatar nessa dissertação.



Em nossa pesquisa conseguimos ter uma visão geral da atuação da Igreja Católica, dando um enfoque maior à presença das Missões Salesianas durante o período de 1970 à atualidade. Na realidade, o trabalho do missionário visava a formação daqueles que continuariam a obra da Igreja na região. Percebemos que, as atividades missionárias se desenvolveram com apoio financeiro de entidades da igreja, mas, sobretudo, com apoio do governo brasileiro. A partir de 1977, os convênios com o governo brasileiro, através da SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia) começam a serem questionados, ou porque o governo estava já interessado em investir na presença de órgãos estatais, ou devido à denúncia feita por equipe administrativa da SUDAM (1977) de que as ações das missões não estavam respeitando a cultura indígena. Não tive acesso a esse relatório, mas acredito que ele deveria ser divulgado e explorado pelos missionários e pesquisadores interessados.

A partir dos anos 70, a Igreja, praticamente foi obrigada a mudar os rumos de sua ação missionária, uma vez que já não tinha mais recursos para sustentar todas as atividades, sobretudo a dos internatos. Nesse tempo, as diretrizes do Vaticano II, da Comissão Episcopal Latino Americana, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, dos Congressos Indigenistas, foram conduzindo a Igreja Católica a uma renovação na linha missionária, reconhecendo a concepção de Deus nas culturas diferenciadas. Essa nova linha missionária gerou a criação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), órgão da Igreja Católica responsável pela linha missionária nas áreas indígenas. O que no início, tanto pelos missionários como pelo então bispo diocesano Dom Miguel Alagna não havia espaço para essas renovações na região do Rio Negro. Os Missionários que se alinhavam às novas orientações de fazer missão entre os índios não tinham espaço no Rio Negro. Alguns deles tiveram que sair do solo brasileiro, como o caso do Padre Lagório, e mudar-se para o lado colombiano, para continuar atuando entre os índios que se submetessem à linha imposta por Dom Miguel.

A partir da chegada do bispo Walter Ivan de Azevedo (1986), a Diocese, reconhece a sua ação missionária etnocentrista no passado e inicia um processo de renovação de suas atividades missionárias. Encontramos nos documentos das assembléias diocesanas um debate sobre esse etnocentrismo que passou a ser discutido



abertamente, abrindo assim um espaço de participação para os índios, onde tiveram vez e voz para criticar e exigir mudanças nessa relação entre índios e Igreja Católica.

A ação missionária na região primeiramente era discutida nas assembleias paroquiais e depois na diocesana. Na discussão conjunta entre índios e igreja a Diocese vinha traçando objetivos, prioridades e metas pastorais mais condizentes com a realidade cultural dos índios do Rio Negro. E para cumprir o proposto nas assembleias, abriu espaços para que missionários e indígenas participassem de cursos de reciclagem pastoral, antropológica, reuniões, encontros, proporcionados pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), pela Província Missionária Salesiana, pela própria Diocese, o que pode ser observado nas atas das assembleias que se encontram nos arquivos da Diocese e nas Crônicas da Missão Salesiana de Iauareté, que tive oportunidade de manusear (1933 – 1995). Esses manuscritos relatam a atuação dos missionários desde o início da implantação das missões. Relatam os processos de negociação dos missionários com os antigos tuxauas para a aquisição de terras para implantação dos centros missionários, relatam os processos de decisões sobre a itinerância realizada pelos padres e eventos do cotidiano que marcaram a vida dos alunos internos desses centros. Por isso, as considero uma das principais fontes sobre a ação missionária no Rio Negro, sobretudo no Rio Uaupés, carecendo ainda um trabalho mais sistemático sobre as atividades desenvolvidas e sobre as estratégias usadas pelos missionários nos processo catequéticos, e por outro lado continuar mapeando essas estratégias com os depoimentos dos índios que participaram ativamente dessas ações como os catequistas que foram formados nesse período, o que gostaríamos de termos realizado se tivéssemos um tempo maior para essa empreitada.

Apesar do reconhecimento pelos índios que a Diocese se renovou valorizando a cultura e o apoio ao Movimento Indígena, isto não impede que em reuniões ou assembleias indígenas, a Igreja Católica seja lembrada e criticada como a agência de contato que mais destruiu a cultura indígena nesses quinhentos anos. Creio que não seja uma atitude de ruptura, mas uma estratégia política para mostrar aos missionários, que se no passado os índios foram gerenciados pelos brancos, hoje eles são os gerenciadores e negociadores nas relações com a sociedade nacional. E os depoimentos nessa dissertação vão neste caminho.



O processo de autodeterminação, autonomia, politização está estabelecido e pode ser visto nas organizações indígenas. Isso garante a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas do Rio Negro pelo controle social e político que têm de seus territórios.

Podemos perceber neste trabalho os seguintes pontos em relação à Igreja Católica no Alto Rio Negro, a partir de 1970, de forma embrionária, sobretudo no período em que o Bispo Dom Walter Ivan de Azevedo assumiu a administração da Diocese: 1) a existência de um espaço pastoral para incorporar as diferenças étnicas, negadas, sobretudo, do período da chegada dos primeiros missionários (1914), fomentando-se a expressões culturais nos espaços das ações missionárias. A diferença étnica agora faz parte do discurso missionário em oposição ao etnocentrismo percebido nas ações que os missionários desenvolviam anteriormente; 2) apoio às iniciativas indígenas nas diversas áreas do Rio Negro, incentivando as formas locais de interação comercial. As missões não controlam mais o comércio e nem têm mais as atividades de armazéns entre suas ações; 3) incentivo à criação de associações e um alinhamento de suas ações com o movimento indígena regional, priorizando a identidade cultural e o exercício da cidadania, incentivando a autonomia dos povos indígenas; e por último 4) a discussão com as lideranças indígenas sobre projetos sociais e pastorais, traçando estratégias para um trabalho conjunto, que fortaleça o processo de autonomia dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

## **BIBLIOGRAFIA CITADA**

- AZEVEDO, Walter Ivan. 2003 in: XXV *Assembléia Diocesana. Arquivo da Diocese. São Gabriel da Cachoeira.*
- \_\_\_\_\_. Walter Ivan de. 2004. *A Diocese de São Gabriel da Cachoeira – AM (Rio Negro) nos 90 Anos de Existência (1914 – 2004).* São Gabriel da Cachoeira: Arquivo da Diocese.
- ATHIAS, Renato. 1995. *Contribuição à Etnografia dos Grupos Maku do Uaupés: As relações entre Hupdë-Maku e Tukano a Origem das Desigualdades.* Olinda.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Os Povos Indígenas do Rio Negro: Notas Etnográficas a partir das Relações Interétnicas no interior de um Sistema Hierarquizado.* São Gabriel da Cachoeira.
- BEOZZO, José Oscar. 1983. *Leis e Regimentos das Missões. Política Indigenista no Brasil.* Edições Loyola, São Paulo.
- CABRERA, Becerra Gabriel. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850 – 1950.* Universidad Nacional de Colombia, Sede Letícia, Bogotá.
- CARDOSO DE OLIVEIRA. 1972. *O Índio e o Mundo dos Brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna.* Livraria Pioneira Editora, 2ª ed., São Paulo.
- CHAGAS, Dorvalino. 2001. *Cosmologia, Mitos, Histórias: O mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana do Rio Papuri.* Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia – UFPE, Recife.
- CHERNELA, Janet & LEED, Eric. 2002. *As perdas da história: identidade e violência num mito Arapaço do Alto Rio Negro.* in: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico.* Albert, Bruce & Ramos, Alcida (Org.). São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado.
- COSTA, Dom Frederico. [1909] 1994. *Carta Pastoral. 1. Evangelização das Tribos Indígenas do Amazonas. 2. Tribos Indígenas do Rio Negro.* Governo do Estado do Amazonas – Imprensa Oficial, 2ª ed. Fac-similada, Manaus.
- FOIRN – ISA. 1998. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia Brasileira.* MEC-SEF.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. *Encontro de Duas Sociedades: índios e brancos no Brasil.* Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- GARNELO, Luiza. 2000. *Tradição, Modernidade e Organizações Indígenas: suas lutas e controvérsias – Rio Içana, Rio Aiari no Alto Rio Negro.*

\_\_\_\_\_. 2003. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Editora Fio Cruz, Rio de Janeiro.

GIACONE, Antonio. 1949. *Os Tucanos e outras Tribos do Rio Waupés, afluente do Rio Negro*. Imprensa Oficial, São Paulo.

KOCH-Grümberg, Theodor. 1995. *Dos Años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño, 1903 – 1905*. Editorial Universidad Nacional, Primer volumen, Santafé de Bogotá.

\_\_\_\_\_. *Dos Años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño, 1903 – 1905*. Editorial Universidad Nacional, segundo volumen, Santafé de Bogotá.

HOONAERT, Eduardo (organizador). 1982. *Das Reduções Latino-Americanas às Lutas Indígenas Atuais – IX Simpósio Latino-americano da CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina)*. Edições Paulinas, São Paulo.

KAZIS, Béksta, Jurgis. 1988 *A Maloca Tucano – Desana e seu Simbolismo*. Secretaria de Estado de Educação e Cultura, Manaus.

MAIA, Moises, Maia Tiago (Narradores) Maia Manuel, Maia Guilherme, Maia Arlindo (Interprete) 2004. *Isã Yekisimia Masike: o conhecimento dos nossos antepassados: uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN.

NIMUENDAJÚ, Curt (1927) in: SUESS, Paulo. 1982. *Textos Indigenistas: relatórios, monografias, cartas / Curt Nimuendaju*. Edições Loyola, São Paulo.

OLIVEIRA, Ana Gita. 1981. Índios e Brancos no Alto Rio Negro: *Um Estudo de Situação de Contato dos Tariana*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais Humanas – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de Brasília

\_\_\_\_\_. 1995. *O Mundo Transformado: Um Estudo da “Cultura de Fronteira” no Alto Rio Negro*. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (organizador). 2004. *A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Contra Capa Livraria / Laced, 2ª ed., Rio de Janeiro.

PAULA, Nilton. 2000. *Pequena Reflexão de Etnia Werequena – kariamã: Força Vital*. Trabalho apresentado à disciplina: Etnologia Indígena no Alto Rio Negro. Trabalho de Especialização em Antropologia da Saúde – UFPE – São Gabriel da Cachoeira.

\_\_\_\_\_. 2002. In: BRANDÃO, Maria do Carmo & Paula, NILTON CEZAR de & ATHIAS Renato (Org.); colaboradores: Andréa de S. C. Cavalcante... et al. *Saúde Indígena em São Gabriel da Cachoeira (AM): Uma Abordagem Antropológica / UFPE. CFCH. PPGA; Diocese de São Gabriel da Cachoeira (AM), CSE-DWI. Liber Gráfica e Editora, Recife.*

POUTIGNAT, Philippe. 1998. *Teorias da Etnicidade*. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth et ali. Fundação Editora da UNESP, São Paulo.

PRAT, FR. André. 2003. *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no Extremo Norte do Brasil: séculos XVII e XVIII*. Recife: Convento e Basílica do Carmo de Recife. (2ª edição "ipsis litteris". Bartolomeu Tito F. de Medeiros – organizador).

RAMIREZ, Henri. 2001. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional: Comparação e Descrição*. Editora da Universidade do Amazonas, Manaus.

SILVA, Alcionílio Bruzzi Alves. 1975. *A Civilização Indígena do Uaupés: observações antropológicas etnográficas e sociológicas*. Libreria Ateneo Salesiano, 2ª ed. Roma

SILVA, Alcionílio Bruzzi Alves. 1978. *O método civilizador salesiano*. Serviço de Imprensa Universitária, Belém.

\_\_\_\_\_ 1994. *Crenças e Lendas do Uaupés*. Ediciones Abya - Yala, 1ª ed., Quito.

VAZ, Henrique Veloso. 2004. Memorial Histórico da Criação do Órgão Indigenista do Governo Federal, SPI e Funai. São Gabriel da Cachoeira.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. Etnologia Brasileira. In: MICELLI, Sérgio (org.). 1999: O que Ler na Antropologia Brasileira (1970-1975). Editora Sumaré: ANPOCS, São Paulo; CAPES, Brasília.

WRIGHT, Robin. 2002. *Ialanawinai: O branco na história e mito Baniwa*. in: ALBERT Bruce, RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato do Norte-Amazônico*. Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado São Paulo.

## **BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

BARAHUNA Epaminondas. 1982. *Buopé: o guerreiro magnânimo de Uaupés*. Governo do Estado do Amazonas, Manaus.

BARAZAL, Neusa Romero. 2001. *Yanomami: Um Povo em Luta pelos Direitos Humanos*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

BECKER, Howard S. 1997. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: HUCITEC

BETTENDORFF, João Filipe, Padre (1627-1698). 1990. *Crônica da Missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, Belém.

CUNHA, Carneiro Manuela. 1987. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliensis, 1987.

- CARVALHO, José Cândido de Melo (1914). 1979. *Notas de Viagem ao Rio Negro*. 2ª ed. São Paulo: GRD; [Brasília], INL, Fundação Nacional Pró-Memória
- CARVALHO, Silvia Maria Schumusiger de. 1979. *Jurupari: estudos de mitologia brasileira*. Ática, São Paulo.
- DEMO, Pedro. 1995. *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. Atlas, São Paulo.
- KROEMER Gunter. 1985. *Cuxiuara: O Purus dos Indígenas – Ensaio Etno-Histórico e Etnográfico sobre os Índios do Médio Purus*. Edições Loyola, São Paulo.
- GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_ 1997. *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Vozes, Petrópolis.
- LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Marina Andrade. 2000. *Metodologia Científica*. Atlas São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Cultura: um conceito antropológico*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- LEITE, Arlindo G. de O. 1982. *A mudança na linha missionária indigenista*. Edições Paulinas. São Paulo
- MASSA, PEDRO. 1956. *Relatórios da Prelazia do Rio Negro: 1923-1956*. Arquivo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira.
- MELATTI, Julio Cezar. 1987. *Índios do Brasil*. Editora da Universidade de Brasília, 5ª ed., Brasília.
- MELO, Luiz Gonzaga de (1982). *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. Vozes, Petrópolis.
- MONTERO, Paula.(coord.). 1995. *Entre o Mito e a História: O V Centenário do descobrimento da América*. Vozes, Petrópolis.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso, 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. Livraria Pioneira, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ 1978. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Tempo Brasileiro Rio de Janeiro; Editora UnB, Brasília.
- \_\_\_\_\_ 1988. *A crise do Indigenismo*. Ed. da UNICAMP, Campinas.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (organizador). 1983. *O Nosso Governo: os ticuna e o regime tutelar*. Marco Zero, São Paulo; Brasília: MTC/CNPq
- PAULA, Nilton Cezar (organização). 2000. *Assembléias da Diocese de São Gabriel da Cachoeira – 1977 – 1999: Caminhada de Fé e Vida*. São Gabriel da Cachoeira: Arquivo da Diocese.

\_\_\_\_\_. 2000. *Atuação Sócio Pastoral da Diocese de São Gabriel da Cachoeira*. Trabalho apresentado à Disciplina Epidemiologia – Trabalho de Antropologia da Saúde – UFPE - São Gabriel da Cachoeira.

PINSKY Jaime, Carla (Org.). 2003. *História da Cidadania*. Contexto, São Paulo.

POZZOBON, Jorge. 2002. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteiras*. Belém. EDUFPA: MPEG Editoração

SCHADEN, Egon. 1969. *Aculturação indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira, Editora-USP, 1969.

SOARES, d’Azevedo. 1933. *Pelo Rio Mar*. Estabelecimento de Artes Gráficas C. Mendes Junior, Rio de Janeiro.

SUESS, Paulo. 1980. *Em Defesa dos Povos Indígenas: documentos e legislação*. Edições Loyola, São Paulo.

TEIXEIRA, Faustino (org.). 2003. *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Vozes, Petrópolis.

THOMAS, Georg. 1981. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil: 1500-1640*. Ed. Loyola, São Paulo.

WRIGHT, Robin. 1989. *Venâncio Kamiko, Profeta Baniwa*. UNICAMP, Campinas.

## **DOCUMENTOS CONSULTADOS**

AS LEIS E A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA. 2002. Programa Parâmetros em Ação – Educação Escolar Indígena. Ministério da Educação e Cultura. Secretaria de Educação Fundamental, Brasília.

AD GENTES. 1966. Decreto do Concílio Vaticano II sobre a Atividade Missionária da Igreja. Nº 42, Edições Paulinas, São Paulo.

ATA DO 10º ENCONTRO DE MEDICINA TRADICIONAL. 30/04/2002, Taracá.

ATA DO 11º ENCONTRO DE MEDICINA TRADICIONAL. 05/05/2003, Taracá,

ATA DA III ASSEMBLÉIA ORDINÁRIA DO CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA. 17/12/2003, Manaus.

BOLETIM DO CIMI Nº 1. 1972, Campo Grande.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - CIMI. Regional Norte I – CNBB. 1977 Manaus

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. Antropologia. Vol. 17. julho de 2001. Nº 1, Belém.

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE MEDELLÍN. 1998. Trinta Anos depois, Medellín é atual? Edições Paulinas, São Paulo.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE NA IGREJA DO BRASIL. Nº 25, 1986 CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Edições Paulinas, 4ª ed, São Paulo.

CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA. 1986. Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Edições Paulinas, 8ª ed., São Paulo.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Estatuto do Conselho Indigenista Missionário – CIMI – 1977.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. 1996. Regional Norte I. Documento de Santarém 1972 – um pouco antes e além... depois. Manaus.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Contribuição da Igreja Missionária do Brasil aos Trabalhos do Legislativo em Favor dos Índios: Anteprojeto do Estatuto do Índio – 1972.

ESTATUTO SOCIAL DA FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. 2002 São Gabriel da Cachoeira.

LÚMEN GENTIUM – “DE ECCLESIA”. Constituição Dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Igreja. Nº 31.1977. Edições Paulinas, São Paulo.

PROGRAMA AMAZONAS INDÍGENA. 2004. Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (SDS), Fundação Estadual de Política Indigenista do Amazonas (FEPI), Zona Franca Verde. Governo do Estado do Amazonas, Manaus.

SEMANA DOS POVOS INDÍGENAS: sistematização das informações – colocações e questionamentos. 2004, Manaus.

XXV ASSEMBLÉIA DIOCESANA. 2003. Caminhando com os Povos Indígenas do Rio Negro. Arquivo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira.

## ANEXOS

### 1 - Histórico da Fundação de Iauaretê

Em dezembro de 1927 S. Excia. Mons. Pedro Massa, Prefeito Apostólico da Missão, quis visitar Iauaretê na fronteira com a Colômbia. Fomos de canoa a remo: 4 dias de luta especialmente no último dia por causa das cachoeiras e correntes. Chegamos no porto de Leopoldino que nos recebeu com grande alegria. Mandou logo aos da família que levassem suas redes na cozinha para deixar a casa toda livre para o Prefeito Apostólico e o padre. Celebramos no dia 29, festa de S. Miguel na casa de Leopoldino, na qual reuniu toda a sua gente, que pela primeira vez assistiu a Santa Missa, com grande respeito e silêncio. Depois da Missa lhe transmiti em língua tucana o escopo da nossa visita: escolher o lugar da futura missão, a fim de realizar entre os Tucanos o que estávamos fazendo entre os Tucanos de Taracuá. O Leopoldino ficou contentíssimo e comunicou aos seus tudo o que havia dito. Só não gostou do lugar escolhido porque era na outra margem do rio; não podíamos fazer diversamente, pois a margem direita já era ocupada pelo S.P.I. e também porque a margem esquerda era mais em vista e ponto estratégico na fronteira. Nos acompanhou em toda a parte e, ao despedir-nos, ofereceu frutas, ovos e peixe para a viagem, dando-nos a impressão que esse tuchaua seria um ótimo auxiliar na futura missão. Os fatos confirmaram.

Ele era deveras o chefe mais influente dos Tucanos, não só de Iauaretê, como também de outras localidades, como Aracapá, Cigarro, Ipanoré, etc. – Por força maior tivemos que esperar mais dois anos para começar a derrubada no lugar da futura missão; e Leopoldino foi sempre o mais disposto a enviar homens e mulheres para o trabalho. No princípio da missão não tinha eu uma boa embarcação, costumava atravessar o rio em pequena ubá (canoa fabricada inteiramente de um só lenho). Uma vez num rebolo a pequena embarcação se virou e, devido aos sapatos e a batina, fui logo ao fundo do rio. Os dois homens que me acompanhavam mergulharam logo em minha procura, e, depois de muitos esforços me trouxeram à margem; eu não falava mais. O Leopoldino e toda sua gente correram em meu auxílio; apenas pude entender os gritos e lamentações de todos. Leopoldino repreendeu-me de ter atravessado o rio em pequena ubá, e rematou pondo à minha disposição uma sua ubá grande, mostrando assim seu grande amor e dedicação ao missionário.

Quando abrimos o pequeno internato numa barraca de folhas de palmeiras, Leopoldino matriculou logo seus três filhos, pois desejava ardentemente que aprendessem a ser gente, isto é, como brancos. Ele era muito inteligente: falava além de tariano, o tucano, a língua geral ou nheengatú, se fazia compreender em português e espanhol. Nunca faltava às funções religiosas aos domingos, freqüentava assiduamente a instrução catequética e foi dos primeiros que regularizaram seu matrimônio. O seu exemplo atraiu muitos outros a recepção dos sacramentos. A conversão e moralização do tarianos se deve em boa parte à influência do bom Leopoldino. Ele me punha ao corrente de todas as desordens e brigas que havia com freqüência entre os seus, gente valente e impetuosa, o que deu tantos trabalhos ao missionário. Dizia às vezes:- só o padre pode amansar esta gente. – Foi por obra dele que se acabou o uso do ipadú ou coca e se moralizaram sus festas. Um dia lhe disse: Os vossos filhos, por mais esforço que façamos para instruí-los, bem pouco alcançamos porque são filhos de alcoolizados e especialmente dos que usam ipadú e caapí – Ele me olhou alarmado e respondeu – Padre, fica tranqüilo, amanhã arrancaremos todas as plantas de coca. Dito e feito, em poucos dias desapareceram todas as plantações de coca e seu uso acabou por completo.

Aos domingos Leopoldino gostava de entreter-se com seus amigos, depois da Santa Missa, sobre os progressos da missão e uma vez lhes dizia animadamente: Que seria de nós se não estivesse aqui os missionários? Como era a nossa vida naqueles tempos! Quando os brancos invadiam nossas malocas... quantas corridas no mato... quantas coisas nos roubaram e quando pagavam era um preço irrisório. Nós agora somos respeitados. Os padres estão aqui para defender-nos e podemos viver livres e sossegados...

Quando em 1934 apareceu o primeiro avião americano para organizar um filme com índios no estado primitivo, não encontraram à margem brasileira nem sequer uma maloca, mas somente pequenos povoados com suas casinhas alinhadas. Ofereceram ao Leopoldino numerosos presentes para que os levasse a uma maloca colombiana de Ocapianima, onde queriam filmar uma dança sem roupas como faziam antes da missão. Respondeu que só dançariam com a roupa e somente de dia, porque já haviam deixado aqueles bacanais e orgias selvagens. Depois veio logo pedir-me que enviasse um aviso ao chefe da Comissão Brasileira de Limites que trabalhava no alto Papuri. Partiu imediatamente uma comissão especial ao então Capitão José Guiomar dos Santos informando-o de tudo. O Capitão passou um rádio ao Ministério do Exterior e a resposta foi terminante: Tirem o filme dos índios no estado atual e não como era antes. Foi merecimento do Leopoldino ter impedido a filmagem de cenas selvagens no nosso Brasil.

Embora tão bom e criterioso, sofreu muito durante sua vida, especialmente nos últimos anos. A morte do filho Raimundo, aquele que mais estimava foi uma das provas mais duras; o filho Manoel, o primogênito, abandonou sua terra natal e foi residir no baixo Rio Negro, perto de Tapurucuara, e lá foi também o Leopoldino para esquecer a morte do filho. Pouco depois adoeceu gravemente e logo mandou chamar o Pe. Schneider, salesiano, que o assistiu até o fim, fazendo uma morte edificante. Antes de morrer encarregou o padre de comunicar-me suas últimas vontades - com estas palavras, que mostram claramente que têmpera de homem era este tucháua: "Diga ao Pe. João que bem pouco resultado terá o trabalho da Missão até que não alcancem moralizar as bebedeiras e desapareçam as orgias com seus excessos, brigas e desordens morais.

Hoje tocamos com as mãos quanto acertava o bom Leopoldino com esta afirmação, pois está mais que provado que onde se puderam moralizar as festas indígenas, se obtiveram magníficos resultados, tanto no campo moral como no religioso.

É pena que um tucháua tão influente não tenha deixado descendentes. O último filho foi levado no princípio da guerra a Manaus na sede do S.P.I. e nunca mais voltou. Atualmente é delegado nesse serviço num posto do baixo Amazonas.

*Pe. João Marchese – (escrito depois da 2ª. Guerra Mundial) – Yauaretê*

## **2 – Missão Salesiana Solicita Respeito aos Índios**

Ao Exmo Snr. Waldemar Pedrosa DD. Interventor do Estado.

As Missões Salesianas, preocupadas com futuro dos numerosos índios de várias tribus que alcançou aldeias nesses últimos anos em trinta e cinco localidades do rio Uaupés afluente do Alto Rio Negro vem pedir à V. Exia Illmo garantias necessárias no sentido de serem respeitados os direitos que os Índios sempre reclamaram sobre a borracha e outros productos contra o commercio invasor contra o qual luctaram inutilmente nos tempos em que a Hevea Brasiliensis tinha grande valor commercial. Toda a zona do Uaupés com seus afluentes não pertence a districto algum e foi sempre considerado

como território exclusivo dos Índios. De fato nenhum requerimento de lote para seringal foi concedido pela Auctoridade Estadual naquella região.

A zona mais cobiçada pelos commerciantes vai do Itapinima às campinas do Rio Uaupés e da foz do Tiquié até Samaúma simplesmente na parte costeira, sendo 250 kmtrs de percurso no Uaupés e 200 kmtrs no Tiquié.

Certo de que V. Exia se dignará dar as necessárias garantias legaes para os fins de alto alcance social humanitária invocados em beneficio daquellas tribus indígenas, desejo...agradeço e com o mais elevado apreço desejo-lhe.

*Manaus, 24 de julho de 1933, Pe. João Marchese*

### **3 - Relatório da Prelazia do Rio Negro – 1978**

Terminada a apuração dos dados estatísticos recebidos das varias comunidades missionárias desta região imensa rionegrina, cuja extensão, de 286.498 km<sup>2</sup>, compreende três municípios: Barcelos, São Gabriel, Santa Isabel do Rio Negro, apresento o relatório que se destina a um exame, reflexão e tomada de posição, frente aos problemas pastorais do Rio Negro, e representam o trabalho de todos os colaboradores desta Prelazia, É impossível relatar tudo o que se realizou nas várias comunidades. Realmente, todos vão repartindo amor, e procurando que a mensagem "trabalho e justiça para todos" se torne uma realidade viva: nas comunidades, nas escolas, nos hospitais e nos povoados, num esforço sobre-humano e continue em busca da integração. A população rionegrina é carente de meios de subsistência, dividida que é pelas distâncias enormes e irremovíveis, pois até os municípios mais próximos sofrem a ausência de comunicação.

**A ASSISTÊNCIA SOCIAL, EDUCACIONAL E MÉDICO-HOSPITALAR SÃO AS METAS PRIMORDIAIS NO TRABALHO DA PRELAZIA.**

Através de encontros realizados anualmente na sede prelazia como também nos vários centros missionários, as equipes dirigentes realizam uma tomada de consciência de sua ação apostólica de seus trabalhos formativos, culturais exercidos nos moldes de uma pastoral educativa - evangelizadora e traça planos para melhor atenderem a seus objetivos. Durante o ano de 1978, deu-se maior relevo ao desenvolvimento comunitário mediante encontros, cursos para professores, catequistas, líderes e agentes de pastoral, visando os seguintes temas: 1. organização social; 2. org. escolar; 3. org. sanitária; 4. org. recreativa e agrícola. O centro Social, a escola e a capela são as três pilastras que sustentam o edifício do desenvolvimento no RIO NEGRO.

Em PARI CACHOEIRA a UFAC (união familiar cristã) e em Iauaretê (a Mello Franco), que são as duas cooperativas indígenas e outras mercearias funcionam em caráter de animação comunitária, na intenção de proporcionar ao indígena uma base formativa sócio-comercial,

Em agosto p.p., o bispo Prelado, S. Excia. DOM MIGUEL ALANHA, convidado para participar e presidir uma função ritual de Batismos em Nova Fundação, povoado que pertence ao Distrito de Pari-Cachoeira, no Município de São Gabriel, teve uma grande surpresa: Uma Aluna da tribo dos peonás, em nome de todos se expressou em língua portuguesa, e cumprimentando disse-lhe: "Fique feliz entre nós "Estamos muito contentes por ver V. Excia, em nosso meio a sorrir, a ensinar, a cantar conosco. Obrigada por sua bondade, seu carinho. Obrigada por sua visita. Somos ainda muito pequenos e pouco sabemos falar. Porém V. Excia. sabe compreender tudo o que

lhe queremos dizer e não o sabemos...Fique conosco .Esteja a vontade em nosso meio. Ao que todos responderam em uníssono: Boas vindas, querido Pastor, Salve... Salve... V. Excia. agradeceu esta singela manifestação. A alegria era geral e comunicativa. A noite fizeram uma linda procissão com o Turi (chama pequena que não se apaga); todos rezavam. Então se escutou pelas matas a ladainha em latim que os nativos aprenderam em 1660 dos padres Jesuítas ou franciscanos; o latim era bem matado, mas deixou saudades. Terminada a procissão, diante de Jesus Crucificado fizeram ainda uma dança típica como homenagem com toda pomposidade e respeito.

O dia 10 de agosto de 1978 foi um marco histórico para a Prelazia do Rio Negro, pois este acontecimento foi síntese de um fadigoso e longo trabalho iniciado em 1970 pelo Pe. Alfonso Casanovas, e concluído pelo Pe. Norberto Hohenscherer, vigário que conseguiu que 79 MAKUS fossem batizados. A ação Eucarística teve início às 8:00, concelebrada por S. Excia. DOM MIGUEL ALAGNA, Pe Norberto e Pe. Alfonso estavam presentes: Irmã Teresinha Ribeiro, Ir. Sandra Henry e 507 indígenas. Após o rito da palavra iniciou-se solenemente o Batismo dos 79 catecúmenos, dos quais 23 casais celebraram a sua entrada na comunidade Universal dos Cristãos. Quanta majestade debaixo duma abóbada azul onde os anjos novamente cantaram: Glória a Deus nas alturas e Paz na terra aos pobres de boa vontade. Dentre os novos cristãos, quatro eram Tuxauas. Note-se que dos batizados peonás (uma das tribos em estado primitivo) oriundos de 11 sítios, só foram admitidos 10%. No dia seguinte houve casamentos e Primeiras comunhões. Foram três dias de intensa emoção.

#### OBSERVAÇÃO IMPORTANTE:

Dos que se reuniram em Nova Fundação nos dias 09, 10, e 11 do mês de agosto do ano 1978, 310 (trezentos e dez) pertenciam a tribo dos peonás, provindos de 11 (onze) povoados, e 4(quatro) de escolas distritais; 192 (cento e noventa e duas) pessoas oriundas de grupos diferentes, a saber: tucanos, dessanos, piratapuias, miriti-tapuias, tuyucas, baraçanos etc... irmanados pela primeira vez em Cristo, para celebrar a Eucaristia. Peonás-Makus, ou melhor, HUPDE-gente, são a única tribo única e falam o CAMÃ ou como eles se chamam: NADERE. Parabéns efusivos aos dois Padres e Irmãs que prepararam com carinho esse encontro, onde CRISTO CRUCIFICADO ocupou o lugar de honra que lhe cabe por ser o DIVINO REDENTOR DE TODOS OS HOMENS.

#### ORGANIZAÇÃO ESCOLAR

Em 1978 foram abertas mais 16 escolas distritais atingindo-se assim um total de 126 escolas, com 192 salas de aula, cabendo a primazia ao município de São Gabriel da Cachoeira que atualmente consta com 76 estabelecimentos de ensino. Com o segundo grau em São Gabriel e o 1º grau nas demais sub-unidades escolares, atingi-se um total de 5.904 alunos. Isto em si não é grande número, mas dadas as circunstâncias em que se encontra a população rionegrina (40.000 habitantes espalhados numa superfície de 286,498 km<sup>2</sup>, representa um esforço grandioso. Com o auxílio de alguns órgãos oficiais pudemos manter no internato um grupo de 829 alunos. Em síntese:-129 alunos cursaram o 2º Grau, sendo que destes 14 concluíram o curso. 4.978 alunos cursaram o 1º Grau, (da 1ª a 8ª séries), 127 concluíram o 1º Grau, 613 cursaram o Pré-escolar, 145 cursaram a Educação integrada, 39 fizeram o Curso de Mecânica, sendo 12 os que conseguiram o seu certificado profissional. Merece um relevo especial o trabalho realizado em UAPUI, onde os alunos são ainda totalmente indígenas, dos quais um bom número se capacitou para o ingresso na 5ª série do 1º

Grau. Na impossibilidade de continuarem os estudos no próprio distrito, que é o IÇANA, foram encaminhados a TARACUÃ, para continuarem seu curso.

Visto que a subunidade de UAPUI tende a se desenvolver, esperamos que em breve terão condições para continuar aí mesmo seus estudos, sem os prejuízos que lhes causam esse deslocamento. Para manter os professores nas escolas Distritais, a Prelazia mantém convênio com as prefeituras nos 6 (seis) Centros-Pilotos. O convênio é feito com a SEDUC, que assalaria o Corpo Docente e Administrativo. As prefeituras que colaboraram em 1978 foram as de Santa Isabel, São Gabriel, tentando, de acordo com a lei de Ensino do País um embasamento profissional, a Escola da Prelazia desenvolveu programas diversos, tais como: DATILOGRAFIA, TRABALHOS EM MADEIRA, ARTECULINARIA, CORTE E COSTURA, BORDADO E AGRICULTURA.

O Curso de Mecânica de Automóvel constou de uma parte técnica e outra teórica, abrangendo um total de 400 horas, sendo os seus candidatos qualificados pelo SESC-SENAI. Grêmios, Encontros Sociais e Espirituais, Jornais, Quadros Murais, Grupos juvenis com atividades de Música e Teatro, Ginástica Rítmica, apresentada em varias ocasiões, foram outras tantas atividades desenvolvidas em todas as sub-unidades durante o ano letivo findo. A realização dos 111º JES (Jogos Estudantis Salesianos) por ocasião das Olimpíadas celebradas durante a SEMANA DA PÁTRIA, foram a culminância das festas esportivas em São Gabriel da Cachoeira. Em relação ao corpo docente autóctone cumpre salientar que foi enriquecido pelo acréscimo de mais 22 membros efetivos em concurso promovido pelo Governo Estadual do Amazonas: os aprovados passaram a ser membros integrantes do Magistério Público Estadual. Data festivamente comemorada por toda a sociedade rionegrina foi o dia 25 de novembro, pela solene entrega de DIPLOMAS do 2º Grau a 14 alunos que concluíram o Curso de Magistério, com a presença das autoridades Cívicas e Militares, S. Excia. DOM MIGUEL ALAGNA paraninfando a turma, entregou os diplomas dos neo-professores, em solene Ação de Graças realizada na Catedral de São Gabriel da Cachoeira. As escolas distritais são o ponto de segurança para os nossos indígenas, pequeno centro luminoso a irradiar a luz da civilização cristã. Em todos centros, os nativos, terminada a 4ª série, a qual todos atingem, podem continuar seus estudos em internato ou semi-internato. Cumpre ressaltar o apoio recebido das Entidades Sociais que sempre nos acolhem, especialmente: A FUNABEM, que nos concede grande ajuda para a manutenção dos internos; A FUNAI, que nos concede algumas bolsas; A SUDAM. Porém, necessitamos ainda de maior socorro: as cifras são por demais pequenas para manter uma juventude que cresce numa região ainda por demais agreste e sem as mínimas condições; uma verba que permanece a mesma firmada em convênio de 1968 como e a da SUDAM, não dá para o custo de vida em São Gabriel, dez anos depois.

#### SETOR HOSPITALAR

A Prelazia do Rio Negro mantém 5 (cinco) hospitais - BARCELOS, SANTA ISABEL, TARACUA, PARI-CACHOEIRA, IAUARETÊ, e 2 ( dois) ambulatórios em IÇANA e em MATURACÁ. Em 1978 a Prelazia do Rio Negro manteve convênio com o INAMPS e foi favorecida com a assistência de um médico em Barcelos, uma médica em Iauaretê, um dentista itinerante para os Hospitais de Pari-Cachoeira, Taracua, e Iauaretê, distritos de São Gabriel. Mensalmente é enviado ao INAMPS um relatório de todo o movimento realizado nos hospitais em convênio; para atender também a área

do triângulo, espera-se em 1979 celebrar mais um convênio com o INPS. Existe também um convênio para dar atendimento ao Hospital de Barcelos. Cada hospital possui uma enfermeira e ajudante que presta atendimento em tempo integral.

#### TRANSPORTE

O fator "Transporte" é uma das maiores preocupações da Prelazia do Rio Negro. As distâncias ainda continuam sendo o enigma para o desenvolvimento da região rionegrina. O motor "Auxiliadora" empurrando a balsa "DOM PEDRO MASSA" transporta 160 toneladas de mercadorias de Manaus a São Gabriel. A FAB, com vôos mensais do Hércules e do Búfalo, coopera bastante na distribuição de gêneros alimentícios, material de construção e equipamento necessários a formação de uma estrutura básica, para um futuro desenvolvimento. Ainda a FAB, através do Douglas e o elo de comunicação com o resto do Brasil, mantendo o CAN (Correio Aéreo Nacional), glória de nosso benemérito Ministro da Aeronáutica, Eduardo Gomes. Até então, o único meio de transporte, em toda a área e realmente o Douglas da FAB, num incessante vaivém no serviço ao habitante do Rio Negro, Barcelos, Santa Isabel, São Gabriel, Taracúá, Pari-Cachoeira, Iauaretê, Uapui, Içana, Maturacá e São Joaquim, são grandemente beneficiados pelos aéreos da FAB.

Uma homenagem de gratidão ao Major Brigadeiro Protásio Lopes de Oliveira, pelo incomensurável senso de brasilidade, na contínua busca de melhorias para as regiões mais inóspitas à toda a Aeronáutica, do mais graduado maiores oficiais a o mais humilde servidor, os agradecimentos sinceros da Pre. R. (Prelazia do Rio Negro).

#### **4 - Carta da Missão Salesiana ao Presidente da FUNAI**

Manaus, 16 de Março de 1985

Excmo. Sr. Presidente da Funai

Veio ao meu conhecimento a presente missiva dirigida a V. Excia, de autoria dos tuxauas das comunidades Baniwa residentes ao longo do Rio Içana e afluentes, na região do alto Rio Negro, Am. E com a atual invasão de garimpeiros e empresas mineradoras em suas terras, sem nenhum respeito para com a propriedade indígena assegurada pelo Estatuto do Índio, eles exigem com insistência a prometida demarcação das mesmas.

Colho o ensejo para declarar que a Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia e seus missionários atuando na região há mais de cinquenta anos, dão todo apoio a essa justa socilicitação dos indígenas e acrescenta ao deles o nosso pedido em prol da demarcação, antes que a referida invasão provoque conflitos dificilmente sanáveis.

Certos de que a Funai atenderá com solicitude a tão legítimo direito dos indígenas, nos subscrevemos atenciosamente.

PADRE WALTER IVAN DE AZEVEDO

*Inspetor Salesiano*

PADRE AFONSO CASASNOVAS

*Diretor da Missão de "Assunção de Içana"*

## **5 - Içaneiros Reivindicam Demarcação**

Içana 25/02/1985

Nós somos Içaneiros, povo baniwa, nascemos aqui, nossos pais e avós são daqui. Por isso, a terra é nossa. Quem manda aqui na nossa terra é nós. Então quanto antes pedimos a demarcação da terra. Porque nós não queremos que os garimpeiros entrem aqui tirar ouro, os brancos nem pessoa da EMPRESA, nos estragando tudo. Estamos pensando que quando for tudo demarcado, chamaremos umas pessoas para virem até aqui para nos ensinarem trabalhar o ouro que tem aqui na nossa terra. Estamos pedindo a demarcação da nossa terra porque os brancos de outros lugares estão trabalhando no nosso garimpo levando muito ouro da nossa terra. Quem tem direito de trabalhar ouro é nós. Porque ninguém de nós saiu daqui para outro lugar afim de trabalhar ouro na terra desses brancos que sempre vem aqui. Assim nós estamos pensando, pedindo que o senhor manda retirar os brancos da nossa terra. Esperamos que o senhor atenda nosso pedido. 89 assinaturas de Içaneiros

## **6 - Compromisso da Igreja**

1. A Igreja Católica, presente no Rio Negro há mais de dois séculos, tem a missão de anunciar a mensagem de Jesus Cristo que é uma mensagem de vida para todos. É especialmente onde a vida é mais ameaçada que a Igreja sente mais a necessidade de anunciar e praticar a sua mensagem de esperança e salvação.
2. A Igreja Missionária do Alto Rio Negro, em sintonia com toda a Igreja do Brasil se alegra e se solidariza com os povos indígenas dessa região pela realização dessa reunião no momento em que tão complexos e graves desafios os atingem. Esperamos que deste encontro surjam soluções verdadeiras em favor da vida dos povos indígenas.
3. E é nesse contexto que queremos reafirmar nosso apoio e serviço à causa desses povos que aqui habitam: tukanos, dessanos, makus, baniwas, yanomami e outros.
4. Os princípios e linhas de ação que norteiam nosso trabalho e constituem o nosso compromisso básico são: a demarcação e garantia das terras indígenas e a consolidação da união e organização própria dos povos indígenas da região que lhes permitam autodeterminar-se.
5. Demarcação da Terra. Achamos urgente que o País não apenas resgate a dívida histórica para com esses povos, reconhecendo e garantindo suas terras, mas, que se cumpra Constituição que no seu artigo 198 assegura essa terra aos índios e no artigo 19 e 65 da lei 6001 (Estatuto do Índio) obriga a demarcação dessas terras e se responsabiliza em executá-la até 1978.
6. União e organização. Achamos fundamental, sob pena de se verem atropelados e ludibriados em seus direitos básicos, busca e consolidação de formas de organização fortes e sólidas. São do conhecimento público as constantes violações dos direitos dos povos indígenas em nosso país e em toda a América. Só unidos e organizados os povos indígenas poderão enfrentar, com esperança os novos e sérios desafios.
7. A nova Constituição. Enquanto nesta longínqua região amazônica centenas de líderes indígenas estão aqui reunidos para defender de maneira imediata seus direitos ameaçados, em Brasília outras centenas de brasileiros estão redigindo uma nova Constituição. Por isso reafirmamos nesse momento o que já tem sido debatido e assumido pela UNI e diversas entidades, dentre as quais a Igreja através do CIMI como

- “direitos mínimos” a serem garantidos pela nova Constituição: terra, usufruto exclusivo das riquezas do solo e subsolo, e reconhecimentos das organizações próprias.
8. Escola, Saúde, Economia. Reconhecendo nossas limitações e falhas esperamos, em diálogo com todas as comunidades ir melhorando nosso serviço em todos esses setores e buscando novas respostas.
9. É importante a participação e todas as lideranças que aqui estão representando suas comunidades, para que as conclusões e os caminhos que aqui serão traçados sejam de esperança para o futuro dos povos indígenas da região.
10. Como Igreja, enquanto os bispos estão reunidos em Itaiaci em sua Assembléia Geral, estamos confiantes de que o Senhor Ressuscitado seja um motivo de vida para esses povos.

*Dom Walter Ivan de Azevedo - São Gabriel da Cachoeira, 28 de abril de 1987*

## **7 - FOIRN Solicita Demarcação de Terra**

Documento enviado ao Presidente da República José Sarney (Cópias foram enviadas ao Ministro do Interior Dr. João Alves Filho, ao Presidente da FUNAI Dr. Romero Jucá, ao Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional, Gen. Bayma Denis) Nós líderes dos povos indígenas do Rio Içana reunidos no dia 9 de Janeiro de 1988, na localidade de Assunção no Rio Içana para juntos refletirmos sobre a realidade sócio-político-cultural e econômica. Pois os povos indígenas do Rio Negro e particularmente da Bacia Hidrográfica do Içana, vem sofrendo grandes injustiças provocadas pelos projetos do governo; Calha Norte e a atuação das mineradoras contra os povos indígenas. Portanto, eis a razão de comunicarmos a V. Excia. quanto o nosso direito de termos a vida garantida, pois habitamos esta região antes mesmo da colonização; e hoje vivemos sobreameaças, as nossas terras continuam sendo invadidas por grupos econômicos, povos indígenas explorados e enganados muitos estão morrendo por falta de assistência médica e sanitária haja vista que muitas doenças são trazidas pelo homem branco, e o órgão tutor como a FUNAI só tem provocado graves problemas junto aos Povos Indígenas, entre os quais a desarticulação das organizações indígenas assim como tem feito acordos com empresas mineradoras para explorarem o índio e o subsolo das terras indígenas, sem contudo consultarem os líderes e os povos indígenas donos da terra. Senhor Presidente, estamos preocupados com o nosso destino e o nosso futuro, os índios estão vem mais pressionados pro diversas estruturas da sociedade e do governo; diante desta grave situação que ora sofremos, solicitamos de V. Excia a urgente demarcação da nossa área indígena do Rio Içana e afluentes, com aproximadamente 2.399.200 há; assim como, que V. Excia dê condições para que a mesma seja demarcada com justiça e com toda infra-estrutura necessária. Pois até o momento, o governo só tem dado prioridade ao poder econômico e político da Amazônia e se omite perante aos graves problemas indígenas. Certos de que contaremos com o apoio de V. Excia, desde já agradecemos o seu parecer e enviamos as nossas saudações:

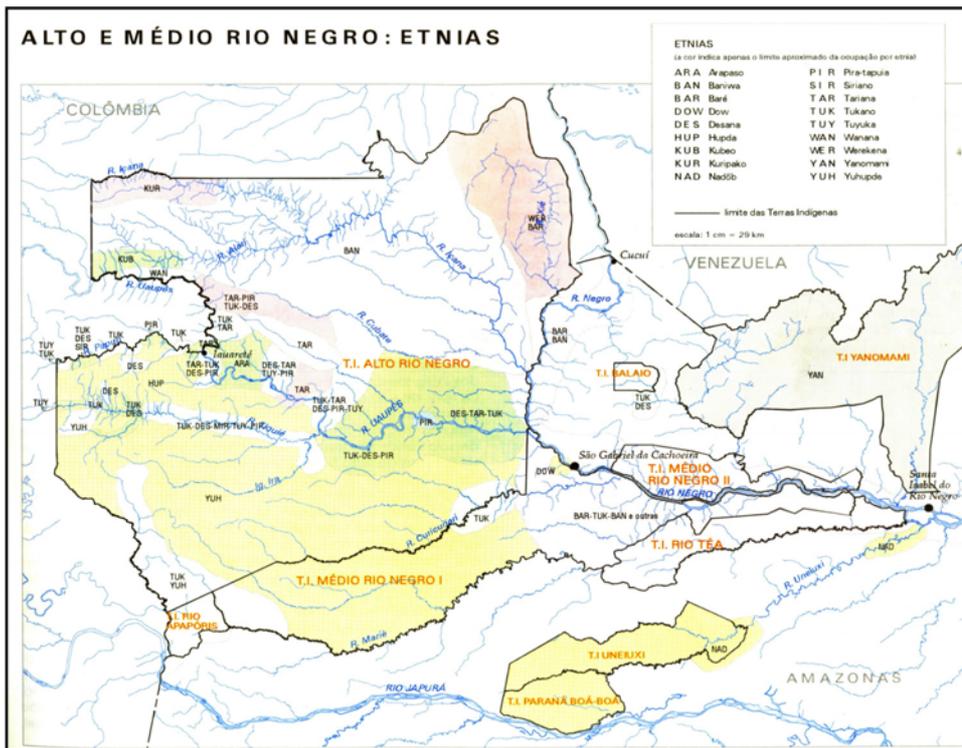
*Atenciosamente*  
*Orlando Melgueiro da Silva – Presidente da FOIRN*  
*Gersem José dos Santos Luciano - Secretário da FOIRN*  
*Assinaturas de 14 Tuxauas*

## **8 - Depoimento de Professora Indígena sobre a Ação Missionária - Set/2004**

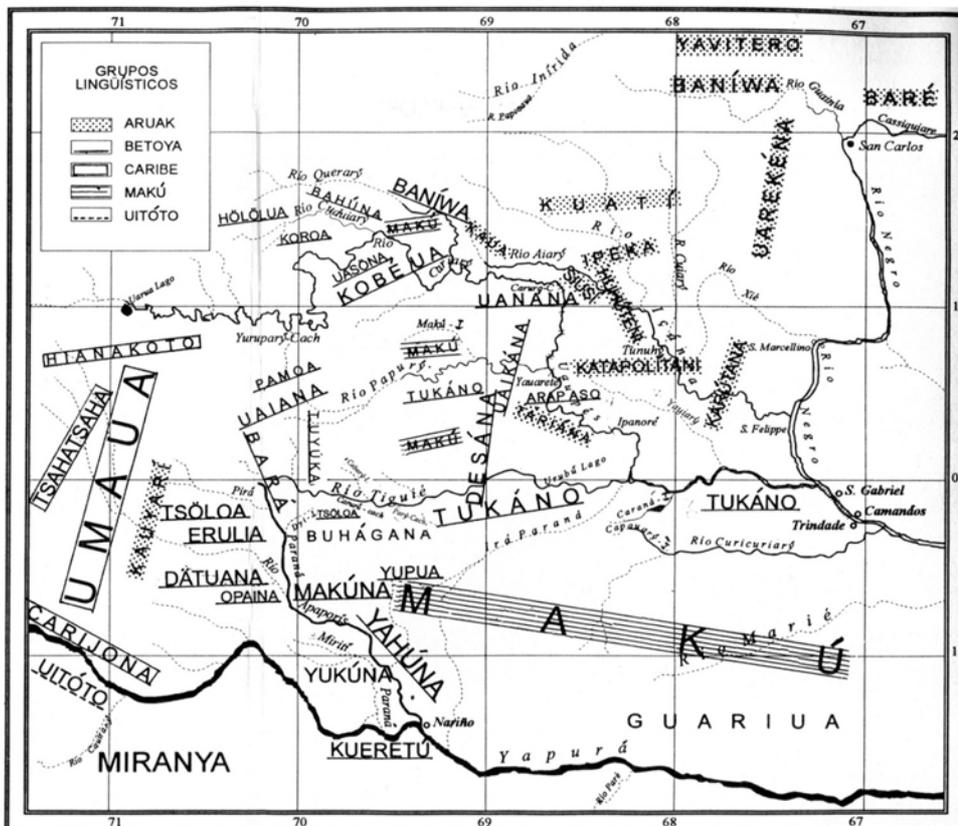
A atuação da Igreja Católica do início de (1914-1970). Acredito que desde 1914 que a Igreja Católica veio impondo aos ensinamentos, isto é, os indígenas foram obrigados a aprender as coisas dos brancos. No período do internato foi muito rígido praticamente éramos mandados a cumprir as ordens. Esse período trouxe coisas boas e ruins. Boas porque no internato aprendemos a rezar, cantar e acreditar na existência de Deus. A maioria dos indígenas foi alfabetizada, aprenderam a ler, escrever, costurar, bordar e os meninos aprendiam coisas de carpintaria, marcenaria e alfaiataria, eram cursos profissionalizantes pra o futuro. Também os pais tinham onde deixar os filhos para estudarem. Ruins porque a Igreja não ensinou o que é certo do errado, não preparou para a vida. Veio destruir o nosso saber, a nossa cultura, os benzimentos, pajelanças, principalmente a língua materna. Éramos proibidos de falar a língua, conseqüência disso a maioria das línguas foram extintas. Depois que o internato fechou tornou-se mais difícil para os pais, não tinham onde deixar os filhos para estudar. Tiveram que deslocar das comunidades para virem morar na zona urbana, enfrentando vários problemas, falta de emprego, não tinha como sustentar os filhos. Conseqüência disso, desesperados, não sabendo como resolver, a única forma de esquecer era a bebida alcoólica, assim começaram a viciar, por que não estavam preparados para enfrentar os problemas da cidade. Nunca foram conscientizados de como resolver, o que fazer quando surgissem problemas. Em 1987 quando surgiu o movimento indígena é que começaram a refletir e reivindicar por aquilo que foram esquecidos ou que foram proibidos de usar e ser praticado. Por exemplo, antigamente, os indígenas nunca precisaram de médico, a quem eles buscavam era o pajé para benzer jogar água era como se fosse uma cirurgia, com a proibição da Igreja Católica que dizia que era coisa do diabo, tudo isso ficou esquecido, os pajés, os Kumus não repassavam mais para seus filhos, netos ou a quem lhes procurasse. Com o movimento indígena, muitos de nós já foram conscientizados, sabem que ser indígena não é vergonha, mas sim mostrar que nós somos diferentes, temos cultura, costumes diferentes. Hoje em dia, maioria de nós tem orgulho de ser indígena. Antigamente chamar de indígena era uma vergonha, medo de ser índio e de dizer a sua etnia. Por mais que a Igreja procure revitalizar a cultura perdida, não é como tradicionalmente praticada, porque os mais antigos que sabiam ou conheciam bem a tradição se foram. Os nossos antepassados ensinavam a compartilhar comida, caça e tudo que eles conseguiam era repartido entre todos. Hoje, os indígenas com os costumes dos brancos perderam isso, tornaram-se pão duro como os brancos. Apenas dão em troca de alguma coisa.

*Professora Maria Ana Barbosa Albuquerque - Escola Dom Bosco*

## 9 - Mapas - Alto Rio Negro

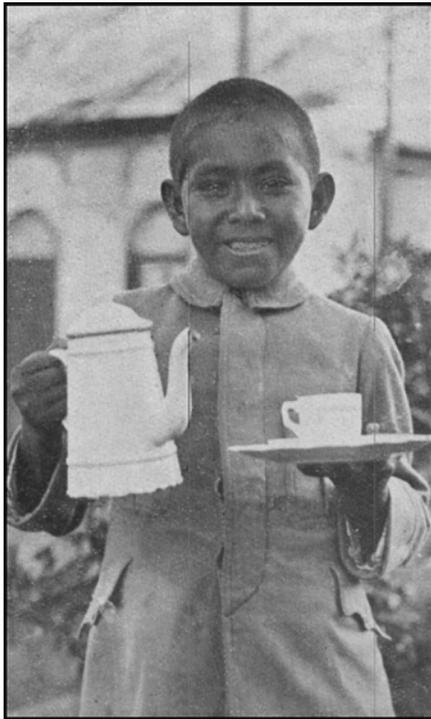


(Mapa Livro - FOIRN/ISA - Pag. 15)



Mapa de Los Grupos de la Región de Alto Río Negro - Esbozo del Dr. Theodor Koch-Grünberg  
 (Dos Años Entre Los Indios 1903/1905 - Volume II - Pag. 302)

## 10 - Fotos da Missão Salesiana - 1933 - Alto Rio Negro



Aqui está um pequeno Tucano que vai causar satisfação aos generosos amigos e benfeitores das Missões Salesianas. Era selvagem, vagueava pela matas, sem pais: vivia a vida dos macacos. Agora, agasalhado pelas missões, é um guryzinho solícito e servicial, trabalha bem e vai ser um grande brasileiro! (Massa - Pelo Rio Mar - Pag. 93)



Aprendizes de alfaiataria em um Internato da Missão Salesiana (Soares, d'Azevedo - pág. 03)



O missionário Padre José Domitrovitch entre quatro tuchaus (chefes) do alto rio Uaupés - 1931 (Glacone - As Tribos do Rio Waupés - Pag. 60)



O Prelado, Monsenhor Pedro Massa, põsa diante de um grupo de índios uniformizados, cujos pais já moram em villas decentes (Massa - Pelo Rio Mar - Pag. 61)

## 11 - Fotos da Missão Salesiana - 2004 - Alto Rio Negro



Esta é a Cruz encontrada pelos primeiros missionários salesianos no Igarapé Turi, nos anos trinta, hoje se encontra na Capela de Santa Cruz - Iauaretê, sinal da expansão do milenarismo Baniwa para o rio Uaupés - 2004 (Nilton Cezar de Paula - Diocese)



Estrada de 5 km, que liga Ipanoré à Urubucuará, no trecho intransponível da Cachoeira de Ipanoré no Rio Uaupés - 2004 (Nilton Cezar de Paula - Diocese)



Capela da Santa Cruz - Iauaretê - 2004 (Nilton Cezar de Paula - Diocese)



Festa de N. Sra. Auxiliadora na Missão Salesiana de Iauaretê - 2004 (Nilton Cezar de Paula - Diocese)



Sede da Comissão das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê - 2004 (Nilton Cezar de Paula - Diocese)



Viagem de um missionário para a itinerância: visita pastoral às Comunidades ribeirinhas, de voadeira, canoa de alumínio com motor de pópa - 2004 (Nilton Cezar de Paula - Diocese)

## 12 - Desenhos de Alunos de Tunu Cachoeira - Rio Xié



Cacuri: armadilha de pesca - 2004 (Jerciana Werekuna - Escola de Tunu Cachoeira - Rio Xié)



Comunidade de Tunu Cachoeira - 2004 (Liliana Werekuna - Escola de Tunu Cachoeira - Rio Xié)



Ralando mandioca - 2004 (Reginaldo Werekuna - Escola de Tunu Cachoeira - Rio Xié)

## TIPICANDO



Tipicando - 2004 (espremendo a massa da mandioca - Reginaldo Werekuna - Escola de Tunu Cachoeira - Rio Xié)

### Torrando Farinha

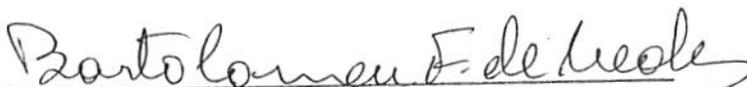


Torrando Farinha - 2004 (Reginaldo Werekuna - Escola de Tunu Cachoeira - Rio Xié)

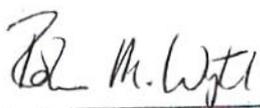
POVOS INDÍGENAS E AÇÃO MISSIONÁRIA DO CATOLICISMO NO ALTO  
RIO NEGRO: EVANGELIZAÇÃO X AUTODETERMINAÇÃO E  
SOBREVIVÊNCIA CULTURAL

Nilton Cezar de Paula

BANCA EXAMINADORA

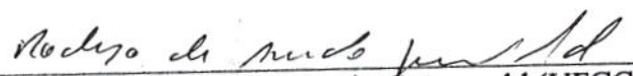
  
Prof. Dr. Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros  
ORIENTADOR

  
Prof. Dr. Renato Athias  
EXAMINADOR INTERNO

  
Prof. Dr. Robin Wright (UNICAMP)  
EXAMINADOR EXTERNO

SUPLÊNCIA

Prof. Dr. Peter Schröder  
EXAMINADOR INTERNO

  
Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grünwald (UFCG)  
EXAMINADOR EXTERNO

Recife, fevereiro de 2005