

ÍNDICE

5 - Caracterização Geral Waimiri Atroari e Breves Considerações sobre os Índios	
Isolados.....	1/82
5.1 - Referências Históricas e Territoriais	2/82
5.2 - Situação Fundiária	9/82
5.2.1 - Atos Normativos Incidentes.....	10/82
5.3 - Língua	11/82
5.4 - Aldeias - MYDY TAHA	12/82
5.5 - Breve Caracterização Demográfica da TI Waimiri-Atroari	16/82
5.6 - Territorialidade.....	21/82
5.7 - Maryba	28/82
5.8 - Caça e pesca	31/82
5.9 - Usos dos Produtos Florestais	51/82
5.10 -Área de Roçado (kapaa)	59/82
5.11 -Educação	65/82
5.12 -Saúde	74/82
5.13 -Índios Isolados.....	78/82

Legendas

Quadro 5-1 - Atos Normativos referentes à Declaração e Homologação da TI WaimiriAtroari	
Documento	10/82
Quadro 5-2 - Atos Normativos referentes ao território WaimiriAtroari	10/82
Quadro 5-3 - População Waimiri Atroari 1905-2014.....	17/82
Quadro 5-4 - População Waimiri Atroari por Sexo e Faixa Etária	18/82
Quadro 5-6 - Aldeias, habitantes.....	20/82
Figura 5-1 - <i>Kinja</i> com seu arco e flecha no momento de atividade de caça de <i>petxi</i> (queixada - <i>Tayassu pecari</i>) durante o primeiro campo em julho de 2013.	33/82
Figura 5-2 - Grupo de trabalho observando o <i>petxi</i> (queixada - <i>Tayassu pecari</i>) capturado.	33/82
Figura 5-3 - Detalhe do <i>petxi</i> (queixada - <i>Tayassu pecari</i>) com a flecha usada na caçada presenciada pela equipe em campo.....	33/82
Figura 5-4 - <i>Petxi</i> (queixada - <i>Tayassu pecari</i>) abatidos durante as atividades de caça.	33/82
Figura 5-5 - Flechas utilizadas pelos <i>Kinja</i>	34/82
Quadro 5-7 - Quantidade de espécies de vertebrados consumidos pelos o Waimri Atroari entre o período de outubro de 1998 e março de 2000 por ordem de maior consumo segundo Souza-Mazurek (2001).	36/82
Figura 5-6 - <i>Maxa</i> (armadilhas tradicionais usadas para pesca de xiba - peixes).	39/82
Figura 5-7 - <i>Bahinja</i> (crianças) pescando com uso de linha e anzol em canoas de alumínio.	39/82
Figura 5-8 - Exemplo de <i>bixua</i> (canoa de madeira) em menor escala.....	39/82
Figura 5-9 - Ilha do Limão onde ocorria o monitoramento dos <i>warara</i> (tracajás - <i>Podocnemis unifilis</i>) feito pelo Centro de Preservação e Pesquisa de Quelônios Aquáticos (CPPQA) com apoio da Eletronorte e ICMBio.....	42/82

Figura 5-10 - Berçário para incubação dos ovos de <i>warara</i> (tracajás - <i>Podocnemis unifilis</i>) da Ilha do Limão.	42/82
Figura 5-11 - <i>Warara</i> (tartaruga-da-amazônia - <i>Podocnemis expansa</i>) criada em cativeiro no NAWA.....	44/82
Figura 5-12 - Praia artificial localizada na margem do lago do NAWA.	44/82
Figura 5-13 - Granja localizada no NAWA.	48/82
Figura 5-14 - estrutura para criação de carneiros localizada no NAWA.	49/82
Figura 5-15 - Criação de carneiros localizada no do NAWA.	49/82
Figura 5-16 - Criação de coelhos localizada no NAWA.	49/82
Figura 5-17 - Bezerro em pasto localizado no NAWA.	49/82
Figura 5-18 - Criação de <i>pijeriki</i> (pirarucu - <i>Arapaima gigas</i>).	50/82
Figura 5-19 - Criação de <i>anatyaxi</i> (tambaqui - <i>Colossoma macropomum</i>)	50/82
Figura 5-20 - Método de coleta da palha para cobertura do <i>karabyna</i> (<i>Mauritiella aculeata</i>).....	52/82
Figura 5-21 - Folhas do <i>karabyna</i> (<i>Mauritiella aculeata</i>) amarradas e sendo carregadas.....	52/82
Figura 5-22 - Exemplar de um indivíduo de <i>Kwiriba</i> (<i>Astrocaryum</i> sp.), muito comum nas áreas de coleta de palha.	52/82
Figura 5-23 - Exemplar de um indivíduo de <i>karabyna</i> (<i>Mauritiella aculeata</i>).....	52/82
Figura 5-24 - Exemplar de <i>Gynerium sagittatum</i>	53/82
Figura 5-25 - Detalhe da parte utilizada para confecção de flechas.	53/82
Quadro 5-8 - Lista de espécies florestais registradas durante as campanhas de campo do Estudo do Componente Indígena.....	54/82
Figura 5-26 Entrada da área do <i>kapaa</i> (roçado)	60/82

Figura 5-27 - Visão geral do <i>kapaa</i> com vestígios da prática da queimada.....	60/82
Figura 5-28- Visão geral do <i>kapaa</i>	60/82
Figura 5-29- Grupo de trabalho indígena no roçado	60/82
Figura 5-30- Plantio de <i>awaxe</i> (cana de açúcar).....	61/82
Figura 5-31- Plantio de <i>minja</i> (mandioca)	61/82
Figura 5-32- Vista panorâmica do <i>kapaa</i>	61/82
Quadro 5-9 - Listas das espécies cultivadas (ou mantidas) no <i>kapaa</i> (roçado) pelos Waimiri Atroari	61/82
Quadro 5-10 -Lista de diversidade de produtos plantados	62/82
Quadro 5-11 - Turmas e Alunos por escola em 2012	71/82
Quadro 5-12 - Alunos por faixa etária/sexo	72/82
Quadro 5-13 - Média de Aulas em 2012 e Diferença em relação a 2011	73/82
Quadro 5-14 - Distribuição de funcionários da saúde conforme o local de atuação.....	76/82
Quadro 5-15 - Distribuição de Atendimento primário em 2012 por causa e faixa etária	77/82
Figura 5-33 - Mapa Vivido de Índios Isolados, elaborado pelos Waimiri Atroari.	82/82

5 - CARACTERIZAÇÃO GERAL WAIMIRI ATROARI E BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ÍNDIOS ISOLADOS

Em geral, o nome dos povos que conhecemos hoje, não corresponde a sua autodenominação, são categorias estrangeiras. O desconhecimento da língua, como também o contato estabelecido, primeiramente, com outros grupos, fez com que, muitas denominações correspondessem a visões negativas ou depreciativas de quem os nomeava, por exemplo, Tembé significa “nariz chato”, Kayapó “aquele que se assemelha a macaco”, entre outras.

Apesar de oficialmente serem conhecidos como Waimiri-Atroari, como demonstram as fontes Carvalho (1982), (Baines (1991), Monte (1992), Silva (2009 [1993]), Do Vale (2002), , Filho (2010), e outros), foram muitas as denominações que de alguma maneira registraram a presença desse povo indígena na região onde hoje ocupam parte de seu território tradicional. Sem pretender fazer uma exegese dessas denominações, já realizadas pelos citados autores, bem como nos distinguirmos por qualquer outra fundamentação empírica, nos limitamos a estabelecer o termo *kinja* como impressão, como Silva (2009:100), de autodenominação. De acordo com esse antropólogo o termo *kinja*¹ em seu discurso cotidiano ocorre por oposição a *kaminja* (não-índio). Pode ainda significar gente e se opõe a *yirykwa* (“mortos-vivos, seres solitários da floresta, espíritos”) (ibid). Como aponta Filho, a partir de Silva, a palavra *kinja*, é polissêmica, podendo ser traduzida como destro, habilidoso, além da conotação de limpeza, pois, o verbo lavar é *kinjase*. Dessa maneira, os *kinja*, seriam as verdadeiras pessoas limpas em oposição à “gente suja” (FILHO, 2010:47).

O que é relevante para o nosso estudo é a forma com a qual os distintos grupos locais² e suas organizações políticas se articulam em torno de uma posição que reflita o que é convencionalmente aceito como Waimiri Atroari. Guardado o devido respeito sobre as implicações de denominação e autodenominação na afirmação de sua alteridade, se são *kinja*, se são Waimiri ou se são Atroari isso realmente diz respeito a eles próprios no processo de construção e necessidade de criação de um “nós”.

¹ Notar que que a grafia utilizada por Marcio Silva, como explica Do Valle, advém de um primeiro momento de criação de um método linguístico para grafar a língua “kiña-yara”. Posteriormente, a partir do trabalho de outros linguistas foi se delineando uma nova ortografia em que atualmente se utiliza o y e o dígrafo nj, no lugar de ï e ñ. Portanto, seguiremos a grafia atual usada pelo *kinja* nas escolas que parece ter também substituído y por i. Assim, escrevem em *kinja iara*.

² Como observa Silva, “os Waimiri-Atroari considera idealmente o grupo local como uma comunidade que vive sobre o mesmo teto, liderada por um dono de casa (mĩdiyapĩrem)” (2009:50).

“O jogo das mudanças etnonímicas só se esclarece à luz da relação com os agentes políticos e demais grupos com os quais interagem. As atuais disputas sobre o que constitui o “autêntico” e o “étnico”, assim, permitem explicar a busca por uma denominação que produza unidade e aceitação no âmbito público e político, ainda que à custa de diluir as diferenças no interior do próprio grupo - o que não se faz (ou, ao menos, não ainda) com inteiro sucesso” (Lima e Cordoba, 2011).

São antes de tudo coletividades de direito que habitam e comungam um mesmo espaço cujas interferências em seus territórios lhes são muito caras, devendo todos ser tratados de igual maneira. Ademais, assim como outros povos indígenas em disputa territorial, a luta pela garantia da terra foi um dos elementos que reforçou a organização política desse povo como uma unidade étnica (Coelho, 2002:36).

Ademais, é bem provável que atualmente os kinja devam achar graça a cada nova tentativa de formulação étnica para eles. Poder-se-ia aqui fazer um novo esforço exterior para aplicá-los um nome, mas entende-se que os Waimiri Atroari são suficientemente capazes de se reconhecerem e se representarem. Podem, portanto apresentar outra forma de existência que tenha sido ignorada por certos saberes histórico-científicos dominantes, através da manifestação de aspectos próprios de suas culturas e, atribuindo assim, as dimensões históricas, política e simbólica em suas interpretações do contato. Parafrasesado Neves (2013), em relação aos Manoki, são Waimiri Atroari e kinja e até que eles mesmos pensem o contrário, “assunto encerrado”.

5.1 - REFERÊNCIAS HISTÓRICAS E TERRITORIAIS

Apesar de haver referências sobre a ampla e diversificada presença indígena na margem esquerda do rio Negro desde o século XVII (Carvalho, 1982), ainda em meados do sec. XVIII, apesar da ocupação dos afluentes do rio Negro, o vale do rio Jauaperi e outras regiões (Filho, 2010) ainda se mantinham relativamente isoladas das frentes de exploração que buscavam na área os produtos vegetais valorizados há época, como a balata, o pau-rosa e a castanha-do-pará. A ocupação no século XVIII atendia inicialmente a interesses geopolíticos da coroa portuguesa que ali travava disputas por alargamento das suas fronteiras territoriais, principalmente junto às possessões coloniais de Espanha e Holanda (Monte, 1982). No entanto, segundo autores como Farage e Baines, desde o século XVII, o rio Jauaperí recebia incursões dos então denominados “descimentos”, “guerras justas” e “tropas de resgate” de indígenas. Á época, a região da bacia do rio Jauaperí, afluente da margem esquerda do baixo rio Negro, constituía parte do território de ocupação e uso tradicional dos Waimiri-Atroari, cuja porção ocidental abrangia a região do rio

Urubu até o limite sudoeste no rio Jauaperí. Em 1664, esta região do território Waimiri Atroari fora invadida por uma expedição de “apresamento” comandada por Pedro da Costa Favella, dela resultando um saldo de 600 indígenas assassinados, 400 nativos aprisionados e 300 aldeias incendiadas (Baines, 2010:105).

Os conflitos interétnicos foram recrudescidos no século XVIII. As regiões do rio Negro e seus afluentes, incluindo-se o rio Branco, foram consideradas áreas prioritárias para a escravização indígena pelas “tropas de resgate” privadas e oficiais devido ao “esgotamento gradativo do fornecimento de mão-de-obra escrava indígena nas áreas mais próximas a Belém, que se completa no final do século XVII (Farange Apud Baines, 2010:106).

Ao longo do século XVIII, traficantes de índios e outras tropas de “resgate” e de guerra adentraram a região, aprisionando e escravizando indígenas, incitando guerras interétnicas, fugas e deslocamentos compulsórios de vários povos nativos. Vale registrar, no entanto, as estratégias de resistência indígena neste contexto. Segundo Patrícia Sampaio, além da formação de “mocambos de índios”, deve-se destacar as articulações (ou confederações) realizadas por lideranças indígenas multiétnicas da região do rio Negro. Com o propósito de fazer frente às invasões, escravizações, guerras e descimentos perpetrados pela expansão colonialista no século XVIII, tal política indígena culminou, em 1757, no “Formidável Motim” sobre as povoações de Dari, Caboquena, Bararoá e sobre a capital Barcelos. Seguido de “violento embate” com a tropa comandada por Siqueira Chaves, o motim foi derrotado, dezenas de prisioneiros indígenas foram enviados a Belém e três deles foram condenados à forca em Caboquena (Sampaio, 2010:126-146).

Cabe destacar ainda a presença de quatro ordens religiosas (jesuítas, franciscanos, carmelitas, mercedários) na Amazônia portuguesa. Embora já parcialmente atuantes no “descimento” e catequese dos indígenas, esses missionários regulares ganham com o “Regimento das Missões”, editado pela Coroa portuguesa em 1686, amplos poderes para o “governo temporal e espiritual” dos índios com a função de expandir a evangelização, fundar aldeamentos para a reunião de diferentes etnias, colaborar com a abertura de novas fronteiras colonialistas e buscar transformar os nativos “em súditos cristãos que garantiriam a ocupação do território sob a administração portuguesa”, constituindo-os em “mão-de-obra necessária a ser repartida entre colonos, missionários e Coroa” (Almeida, 2003:81). Apesar de sua grande influência, tal projeto não transcorreu de forma pacífica. Grandes disputas entre missionários das diferentes ordens, conflitos entre estes e os colonos, além dos inúmeros e contínuos episódios de fugas e revoltas dos índios, em meio a diferentes tentativas de negociação frente aos missionários e demais agentes da colonização, demonstram que a experiência nativa nos aldeamentos/aldeias de repartição contou também com o protagonismo indígena.

De acordo com Silva, a colonização da Amazônia, constituiu um dos objetivos prioritários do Estado Colonial Português a partir da coroação do rei D. José I (1750), propondo-se um modelo de colonização “*inteiramente novo*” para essa região. Dentre os principais pressupostos desse novo modelo, destacavam-se a questão da “*liberdade, civilidade e dignificação social dos índios*”, as divergências em relação à atuação dos missionários jesuítas, o desenvolvimento da economia regional, o povoamento regional com índios, colonos e negros africanos, a demarcação das fronteiras com os países vizinhos do norte, a criação de aglomerados populacionais (povoados), e intensificação do processo de municipalização (Silva, 2002).

Segundo Silva, até 1750, a atuação da coroa portuguesa na região amazônica se restringiu à apreensão da complexa rede hidrográfica, ao estabelecimento de alianças com alguns grupos indígenas, tentativas de submissão e escravização de outros tantos, investimentos financeiros reduzidos e a presença rarefeita de núcleos coloniais.

A ocupação portuguesa de modo mais efetivo na região do Rio Negro se assentou em uma economia mercantil-extrativista de especiarias como cacau, baunilha, cravo, e de produtos de origem animal, como ovos de tartaruga, de grande aceitação no mercado europeu. Houve incentivo inclusive à produção manufaturada de manteigas das banhas e ovos de tartaruga. Valendo observar que a carne e ovos de tartaruga constituem, ainda hoje, em alimentos muito apreciados na dieta alimentar dos Waimiri-Atroari, advindo de longa data os impactos da sua exploração econômica. A viabilização dessa economia extrativa se fez por intermédio das “guerras justas”, enquanto mecanismo de expropriação territorial, apresamento, e submissão do trabalho indígena.

De acordo com Becker, esse “padrão” é forjado pelo “paradigma sociedade-natureza denominado “economia de fronteira”, em que o progresso é entendido como crescimento econômico e prosperidade infinitos, baseados na exploração de recursos naturais percebidos como igualmente infinitos (Boulding, 1966; Becker, 1995). Historicamente, segundo a autora a dimensão geopolítica desse padrão “*esteve sempre associada a interesses econômicos*”, os quais, contudo, não lograram bases econômicas e populacionais que consolidassem uma ocupação da região e assegurassem a soberania sobre a mesma. Disso resulta, conseqüentemente, a perpetuação também de um modo de representação espacial da Amazônia como “vazio econômico e demográfico”, o que implica em invisibilizar as populações nativas, suas relações com os seus territórios de vida, os quais tornam-se concebidos como estoques elásticos de terras disponíveis para a expansão da fronteira da economia regional/nacional/global, e para a o reclame permanente pelo exercício da vigilância e controle militar visando defesa das suas fronteiras.

À medida que a região foi sendo ocupada, ao longo do séc. XIX, com a criação de vilas como Moura, Carvoeiro e Airão, os conflitos com os indígenas recrudesceram. Entretanto, o conflito aberto se estabeleceu quando da chegada do Major Ribeiro de Vasconcelos, que, a pretexto de defender as vilas e pacificar os índios investiu belicamente contra eles. Segundo autores que tiveram acesso a documentação da época, a primeira expedição empreendida contra os indígenas resultou na morte de pelo menos 300 índios entre adultos, crianças e velhos. Cabe destacar, que os praças armados com armas de fogo, encontraram os índios desprevenidos e, segundo o entendimento que o Major fazia da ideia de pacificação, que consistia em forçar o rendimento, abriram fogo contra os mesmos queimando suas malocas e saqueando suas roças. Esse ataque, ocorrido em 1856, acirrou os ânimos e desencadeou uma onda de conflitos, que se estendeu até o ano de 1883³.

Diferentes fontes primárias oitocentistas confirmam a presença dos Waimiri-Atroari na região do rio Jauaperí e a contínua resistência por eles promovida diante das reiteradas ações de regionais (notadamente na extração de madeiras, cacau, “puxury”, baunilha e estabelecimento de núcleos coloniais e agrícolas) e dos embates promovidos por forças militares e particulares contra os indígenas da região.

Em 1874, segundo relatado, mais duas centenas de indígenas foram mortos ao serem interceptados próximos a Vila Moura. Esses últimos ataques foram comandados pelo Tenente Antônio de Oliveira Horta. No relatório da Província do Amazonas de 1875, consta que as ações do tenente tornariam difícil a conciliação com os indígenas e fomentariam o espírito de vingança (Carvalho, *Opus cit.*). Após o relatório o tenente é afastado do posto.

Em janeiro de 1879, os Waimiri-Atroari se aproximaram da Vila Moura e a atacaram, segundo Carvalho, os moradores em tempo se refugiaram numa ilha próxima, mas a retaliação ao ataque indígena, que segundo consta causou apenas danos materiais, custou aos índios pelo menos quatro centenas de mortos. Neste mesmo ano, o jornal “Diário do Amazonas” publica um artigo sobre os “Índios Uaymiris” e relata que *“Esta tribo, desde longos annos, habita na margem de um pequeno lago, que desemboca na margem esquerda do Jauapery, a umas 10 leguas de distância da sua foz: é provável que ahi ficasse do resto dos descimentos de índios, que em outros tempos se fiseram nesse Rio [...]”* (Apud Baines, 2010:110).

³ Esses conflitos, quase anuais, inviabilizaram inclusive tentativas de contato não assentadas na violência.

No último quartel do século XIX, o Presidente da Província do Amazonas solicitou a Igreja que fossem feitas ações para a catequese dos indígenas, mas essas fracassaram. Algumas delas inclusive, antes do contato com os indígenas. Assim, em 1889, o tenente Horta retorna ao comando do destacamento policial e retoma a perseguição sistemática aos indígenas. Os documentos relatam sempre a morte de centenas de indígenas por conta das expedições que saíam da Vila Moura atrás dos Waimiri-Atroari.

Em mensagens proferidas pelos governadores do Estado do Amazonas nos anos 1890, registram-se igualmente a luta dos índios do rio Jauaperi e demais povos indígenas para permanecerem em seus territórios tradicionais, a violência dos embates entre indígenas e regionais, a continuidade do uso da mão de obra indígena sob regime de escravidão (apesar da ilegalidade do instituto), bem como as ações planejadas pelas autoridades para “*conduzi-los gradualmente à civilização*” por meio da catequese, “*pacificação*” e do uso de sua força de trabalho para os interesses econômicos da sociedade envolvente. Em um desses documentos, lê-se:

“As scenas de sangue que se tem dado no interior do Estado, as luctas entre os aborigenes e as populações visinhas, fizeram com que se impuzesse a consideração do Governo, - exigindo solução prompta e efficaz - a pacificação e aproveitamento dos índios. Os Jauperys do Rio Negro, os Parintintins no Madeira (...) continuam atacando as populações (...). A reprezalia por parte de alguns civilizados é igual senão peor aos ataques dos selvagens (...), levam a ferro e fogo tribus inteiras, provocando ódios enraizados e luctas interminaveis. (...). O meu interesse nesta questão é tanto maior quando conheço as perseguições, as violencias, os sofrimentos porque passam os pobres selvagens em alguns longínquos rios do interior, onde se acham sujeitos a um verdadeiro regimen de barbaria e escravidão.” (Mensagem de 04 de março de 1897)⁴

⁴ Mensagem do Governador do Amazonas, Fileto Pires Ferreira, lida perante o Congresso dos Representantes, por ocasião da abertura da 3ª sessão ordinária da Segunda Legislatura, em 04 de março de 1897; p.29-30. Disponível na íntegra em www.crl.edu

Em 1894, a situação dos índios então identificados como “Jauapery” (e, em outros documentos, como Uaimiry) é resumidamente descrita pelo governador do Amazonas e, sem dúvida, oferece uma série de pistas sobre a etno-história Waimiri-Atroari e sua contínua resistência diante das frentes de expansão extrativistas, agrícolas e dos povoados não-índios na região:

“Cerca de trinta e cinco legos d’esta capital, na margem do rio Jauapery, afluyente do rio Negro, existe uma tribu muito numerosa, a dos Jauaperys, que por alli tem permanecido desde 1845, e antigamente fez por vezes correrias e morticínios em Moura e suas visinhanças. (...). A pacificação dos Jauaperys, alem de trazer ao commercio um importante rio, que tem sempre estado sob o domínio dos selvagens, restitue o socego e a tranquilidade à diversas povoações e traz, para auxiliar o nosso progresso e engrandecimento, grande numero de brasileiros, até hoje separados da communhão nacional (...).” (Mensagem de 10 de julho de 1894).⁵

Dois anos após este discurso, o mesmo governador informa que já havia ordenado a “pacificação” dos mesmos índios sob o comando do tenente Antônio de Oliveira Horta, pois que *“os Jauaperys são os que mais prejuizos nos tem causado”* tendo em vista os embates travados com os regionais das vilas de Moura e Ayrão e os obstáculos por eles impostos ao *“aproveitamento da enorme riqueza que encerrão as margens do rio Jauapery”* (Mensagem de 1º de março de 1896).⁶

A denominada “pacificação” dos índios do rio Jauaperí, na verdade, já havia sido iniciada mais de uma década antes e após históricos, sucessivos e violentos confrontos entre os indígenas e regionais localizados no baixo curso do mesmo rio. Em 1885, por meio de expedição coordenada pelo botânico João Barbosa Rodrigues (a qual contava com o incentivo do governo provincial e anuência do Museu Goeldi) tinha-se por objetivo estudar os recursos naturais e fixar os grupos indígenas do rio Jauaperí em novo aldeamento, “dentro de uma perspectiva de ocupar e explorar economicamente a região (Baines, 2010:108).

Então denominados pelo botânico de “Crichanás” - a fim de “reverter os estereótipos pejorativos então existentes [sobre os Jauperys ou Uamerys], mas que ele mesmo identifica como ‘Uamirys’, ‘Uaimeris’ e ‘Waimirys’ (Baines, 2010:107) - os indígenas da região passariam a receber

⁵ Mensagem do Governador do Amazonas, Eduardo Gonçalves Ribeiro, ao Congresso do Estado do Amazonas, em 10 de julho de 1894; p.23-24. Disponível na íntegra em www.crl.edu

⁶ Mensagem do Governador do Amazonas, Eduardo Gonçalves Ribeiro, ao Congresso do Estado do Amazonas, em 1º de março de 1896; p.33. Disponível na íntegra em www.crl.edu

“presentes”, promessas e *“técnicas agrícolas da sociedade nacional por meio de uma ação didática”*, tendo como contrapartida a obediência, mansidão e a submissão dos mesmos a um modo de vida “civilizado” e reunido “em um sítio” (Rodrigues *apud* Baines, 2010:109), onde antes houvera uma missão carmelita⁷.

A variada composição dessa expedição ou “situação de contato”, a qual incluía além do botânico, o já referido tenente Horta, regionais, índios de outras etnias e doze militares vindos de Manaus, “gerou um clima de intrigas”, contradições e disputas de interesses (Baines, 2010:109,110,116) que resultou na breve existência do aldeamento instituído por Rodrigues⁸.

Em seguida, sobrevieram mais conflitos entre invasores (em geral, extrativistas e negociantes das “drogas do sertão”) e indígenas, além do envio para a região de expedição militar oficial que contou “com auxílio de um jovem, tomado de sua aldeia ainda criança, e cedido como guia pela família Horta da vila de Moura (Bandeira *apud* Baines, 2010:118), fato que ilustra a histórica intrusão governamental no território e no modo de vida dos antepassados dos atuais Waimiri-Atroari, bem como as tentativas de ingerência promovidas pelos regionais sobre os índios da região, com destaque para a supracitada família Horta.

Ações de contato amistoso com os Waimiri-Atroari, somente viriam ocorrer novamente no ano de 1911, quando o Capitão de Infantaria Alípio Bandeira assume a chefia da Inspetoria do Amazonas e busca o contato com o grupo. Na ocasião, o contato foi realizado por meio de troca de “brindes” (facões, machados, roupas) por arcos, flechas, banana e macaxeira. Sobre o episódio, Bandeira fez questão de registrar que os índios “não queriam nada gratuito, mas que faziam questão de trocar (Melo, 2010:444). Já em 1912 é nomeado o primeiro inspetor do Serviço de Proteção aos Índios - SPI. Entretanto, mesmo com a instalação do Posto de Indígena de Atração no Jauaperi, as hostilidades contra os indígenas não cessaram.

⁷ Entre as missões carmelitas fundadas entre a última década do século XVII e a primeira metade do século XVIII para a catequese indígena, destacaram-se na região do rio Negro e afluentes: Carmo, Airão (mais tarde denominada Santo Antônio do Jaú, na foz do mesmo rio), Castanheiro Novo, Sant Ana (na margem esquerda do rio negro, a 208 léguas de sua foz), Santa Isabel (na margem esquerda do rio Negro, a 141 léguas de sua foz), Aracarí ou Carvoeiro (no rio Cabury), Aldeinha, Camaru (Poiaras), Mariuá (Barcelos), São Gabriel da Cachoeira, entre outras. Após a instalação das primeiras missões carmelitas no baixo e médio rio Negro, estes missionários também fundaram aldeamentos no alto curso do mesmo rio em paralelo a entrada das expedições coloniais escravagistas da primeira metade do século XVIII, quando, então: “O comércio de escravos ficou tão intenso que estima-se que nesse período cerca de 20 mil índios foram apresados elevados do Alto Rio Negro para trabalhar nas fazendas de Belém e São Luís do Maranhão. (MDA, 2009: 20).

⁸ Segundo relatado por Carvalho, o etnólogo estabeleceu vários contatos ao longo da sua expedição e fez o primeiro registro histórico sobre o grupo registrado no livro intitulado: Jauaperi, pacificação dos Crichanás (1885). Entretanto, estudos posteriores indicam que o etnólogo travou contato com outro grupo que não os Waimiri-Atroari, isso porque os vocábulos coletados por ele não correspondem à língua dos Waimiri-Atroari, nem os costumes relatados (Filho, 2010). Cabe ressaltar, que após esse contato, Barbosa Rodrigues encontrou dificuldades de todo o tipo para saída de nova expedição, pois no povoado desaprovavam a *“ação do etnólogo, a população não escondeu sua preferência pela atuação do Tenente Horta e suas expedições punitivas”* (Carvalho, 1982:29).

Em 1916, a 1ª Inspeção do SPI requereu ao governo do Amazonas a posse das terras ocupadas pelos Waimiri-Atroari, e em 16 de outubro de 1917 foi decretada a Lei n° 941 que estabelecia como posse dos indígenas às terras situadas a “(...) 50 quilômetros a jusante das cachoeiras dos rios Jauaperi e Camanau” (*ibidem*, 37).

Apesar do decreto, o território dos Waimiri-Atroari continuava sendo invadido e com o início da valorização da castanha, que durante as décadas de 1920, 1930 e 1940 se tornou o produto mais valorizado da região para a exportação, a pressão aumentou. A ação do SPI evitou que a área fosse doada para empresários a explorarem, visto que os territórios indígenas estavam incrustados em grandes castanheiras.

Em 1940, o a 1ª Inspeção do SPI em seu relatório anual faz referência à omissão policial em relação às ações de violência local, inclusive perpetradas contra o Chefe de Posto Indígena Mahaua, Luís José da Silva, por Edgar Penha e seus capangas.

Durante os anos que se seguiram os contatos com os Waimiri-Atroari continuaram, o que custou a vida de vários funcionários dos postos indígenas e de atração. Na década de 1950 os trabalhos do SPI, praticamente não aconteceram, apenas sendo retomados em 1958 com os planos do governo do estado de construir uma rodovia que ligasse Manaus até Rio Branco, no então território federal de do Rio Branco, pois o acesso era feito apenas por via fluvial. O período das tratativas para a construção desta rodovia (BR-174) e os anos que compreendem as etapas de sua construção e início do funcionamento, nas décadas de 70 e 80, iniciam um novo e complexo capítulo da história Waimiri-Atroari, temática que será abordada com maiores detalhes em outros itens deste documento.

5.2 - SITUAÇÃO FUNDIÁRIA

A Terra Indígena Waimiri-Atroari, com área total de 2.585.911 há, está localizada ao norte do estado do Amazonas, nos municípios de Novo Airão, Presidente Figueiredo, Urucará e ao sul do estado de Roraima, nos municípios de Rorainópolis e São João da Baliza, nas bacias dos rios Jauaperi, Urubu, Uatumã e baixo rio Negro.

Um dos principais acessos a Terra Indígena Waimiri-Atroari é a rodovia BR - 174 que atravessa a TI de norte a sul, além das vias fluviais que foram historicamente as vias de acesso onde se travaram os primeiros contatos com os Waimiri-Atroari.

5.2.1 - Atos Normativos Incidentes

Atos normativos são atos jurídicos editados pelo Poder Executivo ou seus órgãos estatais e tratam da regularização fundiária da Terra Indígena e seus processos administrativos. Os atos normativos incidentes na Terra Indígena Waimiri Atroari estão representados nos quadros a seguir:

Quadro 5-1 - Atos Normativos referentes à Declaração e Homologação da TI WaimiriAtroari Documento

	Etapa	Número	Data	Publicação
Decreto	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	s/n	28/07/1994	29/07/1994
Decreto	HOMOLOGADA. REG CRI E SPU.	97.837	16/06/1989	
Outros	DECLARADA. C/PAR GTI.	194	30/08/1988	
Decreto	DECLARADA	94.606	14/07/1987	

Quadro 5-2 - Atos Normativos referentes ao território WaimiriAtroari

Documento	Etapa	Data
Lei 941	Concessão posses	16/10/1917
EM 1121	Proposta de criação.	06/07/71
Decreto 68.907	Cria reserva.	13/07/71
Portaria 65/N	Cria postos indígenas.	02/06/72
EM 1093	Proposta para interditar	05/08/74
Decreto 74.463	Declaração de interdição	26/08/74
Memorial de Interdição	-	1974
Portaria 222/N	Considera área como área crítica I	20/01/75
Decreto 75.310	Altera artigo de Decreto	27/01/75
Portaria 291/N	Subordinação do Parque	10/09/75
Portaria 378/P	Levantamento	02/08/77
Memorial	652.500 há	05/10/77
Portaria 511	Declaração de ocupação.	05/07/78
Memorial 78		1978
Instrução Técnica Executiva 33/DGPI	Definição do limite oeste	24/07/80
Decreto 85.200	Cria Parque Nacional do Jaú	24/09/80
Decreto 85.898	Declara utilidade pública para fins de desapropriação	13/04/81
Portaria 952/E	Redefinir limites	16/06/81
Memorial		16/10/81
E.M. Nº 93	Proposta de interdição	12/11/81
Decreto 86.630	Declara interdição	23/11/81
Portaria 1157/E	Divulga planta da área	09/12/81
Portaria 1898/E	Estudos diversos	30/07/85
Portaria 1901/E	Definição territorial	12/07/85
Portaria 1932/E	Prorrogação de prazo	26/08/85
Portaria 1979/E	Revoga portarias	20/11/85
Decreto 92.426	Outorga à mineração Taboca S/A, concessão...	25/02/86
Portaria 2054/E	Estudos para definição de limites	20/06/86

Documento	Etapa	Data
Portaria 083	Cria posto Waimiri	28/01/87
Portaria 084	Cria posto Atroari	28/01/87
Parecer 167/87	Proposta definição de limites/ GT Decreto 88.118/83	
E.M. 36	Proposta definição de limites	06/07/87
Decreto 94.606	Declara ocupação de área	14/07/87
Portaria 998/P	Composição do Conselho Consultivo do Programa Waimiri-Atroari	19/08/88
Decreto 97.837	Homologação da demarcação	16/06/89
Portaria 116	Outorga mineração Taboca S/A, lavrar minério de estanho	13/03/90

Fonte: DOC/DAF/OUTUBRO97/MHT/ASM.

5.3 - LÍNGUA

Os WaimiriAtroari são um povo falante de uma língua da família Karib ou Caribe⁹, a *Kinja iara* (“língua de gente”). Tendo em vista o menor número de estudos consolidados sobre as línguas Karib, se comparados, por exemplo, ao amplo e diversificado conjunto de registros históricos, etnográficos e etnolinguísticos dos povos Tupi, há ainda discordâncias quanto à classificação linguística dos Waimiri Atroari. Alguns especialistas consideram que a *kinja iara* “talvez seja um ramo isolado dentro da família Karib (Ramo Waimiriano Waimiri-Atroari), mas talvez também faça parte de um subgrupo junto com o Mapoyo e o Yawarana; os dados disponíveis não permitem uma conclusão definitiva” (MEIRA, 2006:168).

De acordo com Aryon Rodrigues, a família linguística Karib é essencialmente amazônica e se estende do Alto Xingu à costa do Mar do Caribe. Em seus estudos, observa também sinais de parentesco entre a família Karib e os troncos linguísticos Tupi e Macro-Jê (Rodrigues: 1995; 2000). As línguas Karib no Brasil são encontradas com maior incidência no norte do rio Amazonas, Amapá, norte do Pará, Roraima e no estado do Amazonas, havendo também povos falantes desta família linguística em áreas mais ao sul, “principalmente ao longo do rio Xingu, no Pará e no Mata Grosso” (Montserrat, 1992: 97).

Como descrito no livro “Povos Indígenas no Brasil 2006-2010” (ISA, 2011:171), a família linguística Karib é composta pelos Aparai, Arara, Bakairi, Galibi do Oiapoque, Hixkaryana, Ikpeng, Ingarikó, Kalapalo, Katuena, Kaxuyana, Kuikuro, Makuxi, Matipu, Nahukuá, Naruvotu, Patamona, Taurepang, Tiriyo, Tunayana, Waimiri Atroari, Waiwai, Wayana e Ye’kuana.

⁹ As famílias Karib, Pano, Aruak e Tukano, são as maiores que não estão classificadas em nenhum dos dois grandes troncos linguísticos.

A língua *kinja iara* é falada por todos os Waimiri Atroari, inclusive sendo a língua referência para a alfabetização das crianças. A língua portuguesa é ensinada como segunda língua e segundo Santos, foi reivindicação do próprio grupo que “ansiava por aprender a ler e escrever em português” (Santos, 2008:35). Como informa a linguista Raquel Teixeira (2000:296), os povos indígenas no Brasil só passam a precisar falar o português no instante que o contato com a sociedade brasileira se torna obrigatório e sistemático.

5.4 - ALDEIAS - MYDY TAHA

O termo *kinja* que expressa o significado mais geral do que comumente se entende por aldeia, ou casa, é *mydy taha*. Como explica a antropóloga Carmen Silva, *Mydy taha* “é um termo complexo que pode significar a moradia comunal e toda transformação realizada nos arredores para proporcionar maior conforto para a população desse lugar. É a denominação dada ao espaço que constitui a aldeia, a moradia e todo seu entorno, inclusive o roçado. *Mydy taha* é também a denominação da maloca comunal em formato circular, onde habita a maioria das pessoas da aldeia. São formadas de acordo com as necessidades da comunidade, como aumento de população, esgotamento do solo para plantio e escassez de caça” (2002:23).

Numa *mydy taha* moram diversos grupos domésticos, constituindo assim cada um dos grupos locais Waimiri Atroari. Como menciona Silva, trata-se de “ponto de referência fundamental tanto no fluxo da vida quanto nas ocasiões solenes dos rituais de iniciação masculina, ocasião em que se devem hospedar adequadamente os visitantes” (2009:64).

Segundo Filho (2010), os grupos locais se confundem com as *mydy*. Nelas vivem diversos grupos domésticos, sendo que cada um deles é identificado pelo fogo de suas cozinhas. A casa comunal oferece conforto, pois mantém a temperatura amena durante o dia e a noite com os diversos fogos existentes mantém a temperatura mais quente frente ao frio noturno. Ainda segundo esse autor, as estruturas de sustentação das malocas são construídas com madeira de acariquara, as paredes são de paxiúba, a cobertura é de palha, e o chão é de terra batida. Esses recursos divergem das informações coletadas em campo e demonstradas na tabela de usos (Quadro 5-8).

As divisões internas do espaço refletem também a hierarquia presente na aldeia. Indivíduos e grupos familiares de maior prestígio geralmente ocupam os lugares mais recuados e escuros das malocas, ao passo que os segmentos de menor status ficam nas áreas mais iluminadas e próximas ao seu centro. Ressalta-se que cada maloca possui o seu dono, e quando da sua morte esta deve ser queimada e conseqüentemente iniciado os trabalhos de construção de uma nova moradia.

Atualmente existem 30 *mydy taha* distribuídos na Terra Indígena. Essas aldeias ou malocas, como chamam em português, possuem certa autonomia política e econômica, sendo normalmente chefiada por uma pessoa que consegue se destacar na tarefa de congregar, articular, apaziguar os grupos domésticos, chamado de *mydy iapremy*. A rede de relacionamentos sociais no qual o *mydy iapremy* está inserido, de acordo com as informações dos *kinja* que participaram do grupo de trabalho, indica ainda a liderança de vários grupos locais existentes num rio, ou região. Pode ser chamado assim de *kinja taha* ou *kinja tetypyra*. A essa região ou complexo de *mydy ta-ha* costumam chamar de “áreas”. Essas áreas enquanto referências políticas e redes de parentesco (*iaska*) que formam o complexo das relações rituais, matrimoniais, comerciais, constituintes da organização social desses grupos fazem parte das costuras e arranjos políticos internos necessários a um bem viver.

A partir de uma determina literatura antropológica que identifica fenômenos sociológicos comuns no norte amazônico, Silva identifica os grupos locais que se formam nas margens de rios a partir de “aglomerados”. Esses aglomerados, segundo Silva, são articulações interlocais, indutivas, não-corporadas e não-segmentares, constituídas pelo adensamento de rede de relações sociais estabelecidas entre seus sujeitos constituintes (...) os aglomerados waimiri atroari são caracterizados por fronteiras geográficas e sociológicas relativamente estáveis (2009:59). Ainda segundo o autor, “a troca matrimonial, a atividade ritual, o comércio, as disputas internas e as guerras contribuem, cada um a seu modo, para o estabelecimento das redes de relações entre grupos locais, ao mesmo tempo em que definem as configurações e derivas desses grupos” (ibid:126).

Por esse caminho define três processos para a divisão de uma aldeia: ciúmes (homens com suas esposas), desacordo entre “dono de casa” e algum co-residente e insatisfação com o produto de seus esforços na pesca e coleta (1993b:154). A esses fatores, Do Valle adiciona que a constituição de um novo grupo local exige uma mobilização de certo número de grupos domésticos coordenados pelo futuro *mydy iapremy* (2002:27).

Ao conversarmos com o grupo de trabalho *kinja* sobre a definição de um bom lugar para estabelecer uma aldeia Juanico explicou que esse processo envolve uma ampla pesquisa que vai da ecologia física do terreno, para ver onde não vai subir a água ou ter erosão, a produtividade da roça e territorialidade de caça e coleta das unidades familiares. Ou seja, preocupações que são latentes aos próprios motivos alegados de divisão.

Uma vez definido o local da nova aldeia inicia-se as campanhas de coleta de palha, conforme pode ser visto em trecho de entrevista realizada nos trabalhos de campo deste ECI:

“A gente monta um acampamento bem grande. Ai a gente amarra e junta tudo lá, depois que termina de armar a palha ai começa carregar tudo para adiantar o trabalho. Depois disso ai, você vai atrás de cipó. Se tiver 40, 50 pessoas trabalhando a gente fica quase duas semanas trabalhando. Uma semana tirando a palha. A gente perde no trabalho para caçar e pescar. A gente para um pouquinho. A gente leva duas semanas. Depois que termina de amarrar isso ai rápido é dois, três, quatro dias. Ainda tem que carregar ainda. Se tem um monte de kinja carregando ai é rápido. Quando terminar a arrumação lá na aldeia, tiver caibro pronto, cipó amarrado, ai que a gente começa [colocar a palha]. Ai a gente leva direto lá pra cima, pra cobrir. Deixa secar lá em cima. A palha de buriti não presta, estraga rápido por causa do bichinho. Essa palha aqui é a única que dura mais: karabunã (Renato).

A retirada da palha, assim como as atividades de pesca e coleta precisam passar pela aprovação de grupos locais de seu entono para serem concretizadas. Como informa Silva, a articulação dos aglomerados e de seus grupos locais a territórios é perfeitamente nítida (116). Em relação às fronteiras geográficas associadas aos grupos locais, Do Valle complementa informando que “quando uma outra comunidade necessita retirar produtos desse território - tais como palha para cobertura de moradia, frutas silvestres, caça e pesca - previamente solicita permissão para sua utilização ao grupo local, reconhecido como detentor da área” (Do Valle, p.20). De acordo com Parwe Mario são realizadas reuniões com os grupos locais para que seja dada a permissão para coletar ou caçar naquele lugar. Seria essa uma das atividades desempenhadas pelo *mydy iapremy*, de organizar essas reuniões e gerenciar possíveis problemas sociais e políticos com os grupos domésticos e grupos locais. Não são, entretanto responsáveis por decisões finais, todos participam para um acordo da maioria. . No tocante a construção das malocas se articulam com os *mydy iapremy* de outros grupos locais para indicar alguns membros para participar do processo construtivo.

É interessante observar que a complexidade arquitetônica das casas Waimiri Atroari e de todo seu processo de construção está intimamente imbricado nas relações sociológicas e ecológicas mantidas entre si. Ao definirem a constituição de uma nova aldeia avançam pelo território num ritmo lento, mantendo relações com as casas anteriores e aquelas que seus *iaska* estão ligados, constituindo amplas articulações que ligam todos a um mesmo espaço territorial e de dominação e proteção.

São também nessas casas grandes que acontecem a principal atividade *kinja*, ou pelo menos a que claramente marca a distinção com o mundo do branco e que organiza o calendário de agendas externas para participarem de sua “cultura”. Enquanto espaço ritual as *mydy taha* são o espaço da identidade étnica mais pungente. São nelas que são realizadas as *Maryba* (“festas de kinja”). Não à toa quando uma nova *mydy taha* é construída em seguida realiza-se uma *maryba* para proteger os habitantes que nelas moram (Do Valle, 2009:27).

Em seu espaço se encera as representações materiais, espirituais e imateriais do grupo. A maloca é o espaço de transmissão e manifestação dos conhecimentos cosmológicos e etnoecológicos dos Waimiri.

Por fim, destaca-se o trecho em que Do Valle realiza uma síntese sobre a importância desse espaço que vai além do par natureza e cultura.

“Para os Waimiri Atroari, morar e habitar tem o mesmo significado. A mesma palavra que designa moradia serve para denominar habitação¹⁰: mydy taha tanto pode significar casa como toda a área que constitui a aldeia. Eles não moram em uma casa, mas usufruem um espaço onde a extensão da moradia/habitação está condicionada a proporcionar conforto e segurança para a comunidade. Conforto no sentido de terras férteis para produção de fartos roçados, água nas proximidades para uso doméstico, reservas silvestres - fauna e flora - para fins alimentares, medicinais, ornamentais e produção dos artefatos. E segurança, no sentido de proporcionar aos seus habitantes garantia de que ninguém será molestado por animais ferozes e nem por espíritos malignos. Quanto aos animais e espíritos, algumas precauções são tomadas para garantir essa segurança, como manter as proximidades sempre limpas, livre de matos e objetos que podem ocultar algum indesejado, os fogos sempre acesos e, sempre que há necessidade, defumação do ambiente com resinas vegetais” (2009: 49-50).

¹⁰ Nesse caso, optou-se por trabalhar com conceitos arquitetônicos que especificam moradia como abrigo e habitação como um espaço mais amplo onde a moradia está inserida. Duvignaud também define habitar como um conceito mais abrangente que “o simples alojar” (1983:56).

5.5 - BREVE CARACTERIZAÇÃO DEMOGRÁFICA DA TI WAIMIRI-ATROARI

A diversidade de fontes, a falta de regularidade na coleta dos dados, as dinâmicas dos grupos, (migrações, fissões, fusões etc.) além dos processos de retomada de identidade indígena são algumas das dificuldades que se apresentam para a produção de um censo populacional indígena no Brasil¹¹. Alguns grupos, no entanto, dispõem de mais informações do que outros devido à diversidade de atores com os quais interagiram ao longo do tempo.

As primeiras referências em relação ao quantitativo populacional dos Waimiri Atroari datam do final do século XIX e início do XX. Segundo dados censitários, estima-se que a população Waimiri Atroari tenha variado de 2.000 a 6.000 pessoas¹². Georg Hübner e Theodor Koch-Grünberg, pesquisadores alemães, que percorreram o baixo rio Jauapery, em 1905, estimaram a população do grupo em 6.000 pessoas¹³. Passariam, mas de 50 anos para que nova estimativa fosse realizada. Em 1968, com início da construção da rodovia Manaus - Caracaraí - Boa Vista (BR 174) o Padre João Giovanni Calleri, encarregado da "pacificação" dos Waimiri Atroari, sobrevoando os rios Uatumã, Abonari e Alalaú a serviço da FUNAI, estimou que o grupo somaria 3.000 pessoas. Em 1972, funcionários da FUNAI repetiram os números apresentados pelo Padre Calleri¹⁴. Contudo, menos de dois anos depois o sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa, que havia retomado os trabalhos de "atração" do grupo em 1970, estimava que os Waimiri Atroari somariam, algo em torno, de 600 a 1.000 pessoas¹⁵. Cabe destacar, que esses índices não correspondiam a nenhum censo aplicado¹⁶.

O primeiro levantamento realizado junto ao grupo ocorreu quando, em 1983, o antropólogo Stephen Grant Baines percorreu todas as aldeias remanescentes e contabilizou 332 pessoas, sendo que desse contingente o número de crianças e menores de 20 anos somava 216¹⁷. O processo histórico vivenciado pelos Waimiri Atroari, caracterizado por guerras, extermínios e doenças exóticas (sarampo, infecções respiratórias e malária) acarretou um drástico processo de depopulação. Se compararmos os números do início da década de 1970, com aqueles apresentados por Baines, em uma década os Waimiri Atroari sofreram uma redução populacional de quase 90%.

¹¹ <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3902> - Consultado em 23 de fevereiro de 2014.

¹² <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/waimiri-atroari/702> - Consultado em 16 de fevereiro de 2013.

¹³ HÜBNER, Georg e KOCH-GRÜNBERG, Theodor, 1907:232 *apud* CNV. 2012:4.

¹⁴ OLIVEIRA, Rubens, 1972 *apud* CNV. 2012:4.

¹⁵ PINTO, Gilberto Figueiredo Costa, 1973 *apud* CNV. 2012:4.

¹⁶ <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3902> - Consultado em 23 de fevereiro de 2014.

¹⁷ BAINES, Stephen Grant. 1993:4 *apud* CNV. 2012:4.

Em 1987, quando os levantamentos para a execução do Programa Waimiri Atroari - PWA¹⁸ iniciaram, os Waimiri Atroari somavam 374 pessoas. Desde então, a população vem crescendo, a taxa de natalidade no ano de 2012 foi de 5,43% e o crescimento vegetativo¹⁹ foi de 4,8% (PWA, 2013:43). Apesar da taxa de mortalidade infantil ainda ser alta 62,5 óbitos por mil nascimentos, principalmente se comparadas aos índices nacionais 16,7 óbitos por mil nascimentos (IBGE, 2013), o coeficiente de mortalidade geral é de 6,9 óbitos por mil habitantes/ano. O Quadro 5-3 apresenta as alterações populacionais desde 1905.

Quadro 5-3 - População Waimiri Atroari 1905-2014

Ano	População	Fonte
1905	6.000	Hübner, Georg e Koch-Grünberg, Theodor
1968	3.000	Calleri, João Giovanni (Pe.) - FUNAI
1972	3.000	FUNAI
1974	600/1.000	FUNAI
1983	332	Baines, Stephen Grant - Museu Emílio Goeldi
1987	374	FUNAI/PWA
1988	439	PWA
1989	471	PWA
1990	499	PWA
1991	532	PWA
1992	562	PWA
1993	596	PWA
1994	642	PWA
1995	685	PWA
1996	713	PWA
1997	754	PWA
1998	794	PWA
1999	830	PWA
2000	873	PWA
2001	915	PWA
2002	954	PWA
2003	1.018	PWA
2004	1.066	PWA
2005	1.120	PWA

¹⁸ Para mais detalhes ver Item -7 Conflitos Socioambientais.

¹⁹O crescimento vegetativo é a diferença entre a taxa de natalidade e a taxa de mortalidade.

Ano	População	Fonte
2006	1.169	PWA
2007	1.232	PWA
2008	1.295	PWA
2009	1.358	PWA
2010	1.443	PWA
2011	1.515	PWA
2012	1.584	PWA
2013	1.678	PWA

Deve-se ressaltar que poucos povos indígenas possuem dados anuais sobre a sua evolução demográfica. Os dados disponibilizados no âmbito do subprograma de Saúde do PWA fornecem, ainda, a composição da população por sexo e faixa etária no ano de 2012²⁰ (Quadro 5-4).

Quadro 5-4 - População Waimiri Atoari por Sexo e Faixa Etária

FAIXA ETÁRIA	FEMININO	MASCULINO	TOTAL
68 a 72	9	8	17
64 a 68	4	6	10
60 a 64	4	6	10
56 a 60	4	5	9
52 a 56	7	10	17
48 a 52	7	16	23
44 a 48	21	20	41
40 a 44	26	24	50
36 a 40	29	21	50
32 a 36	19	15	34
28 a 32	32	22	54
24 a 28	49	45	94
20 a 24	68	51	119
16 a 20	68	88	156
12 a 16	84	83	167
8 a 12	95	110	205
4 a 8	120	111	231
0 a 4	148	149	297
TOTAL	794	790	1.584

Fonte: PWA, 2013.

²⁰ A população atual soma 1678 pessoas, contudo, não há dados sistematizados relativos ao ano de 2013 disponíveis.

Destaque para as faixas etárias entre 0 e 24 anos que somam 1.175 pessoas, o que representa um percentual de 74,17% da população *kinja* e confere a pirâmide populacional do grupo uma base bem larga. O estreitamento se inicia na faixa etária de 24 - 28 e se acentua nas faixas posteriores. Essa redução pode ser explicada, pelas altas taxas de óbito infantil, ocorridas até 20 anos atrás em decorrência do sarampo e malária²¹ (PWA, 2013:45). A diferença entre a composição da população por sexo apresenta ligeiro predomínio de pessoas do sexo feminino 50,1% contra 49,99% do sexo masculino. Em 2011, a diferença era de 50,82% para 49,18%.

Em dezembro de 2001, essa população que atualmente, de acordo com dados atualizados do PWA soma 1.678 pessoas, era de 915 e estava dividida em 19 grupos distribuídos por três aglomerados que contém os grupos locais, afins (Filho, 2010:18). Em 2012, existiam 26 aldeias nas quatro regiões da TI e cinco roçados temporariamente habitados (Quadro 5-5), o que indicava a possibilidade de novas aldeias poderem surgir no futuro, pois a existência de uma roça é condição para o estabelecimento de uma aldeia.

Quadro 5-5 - Roçados temporariamente habitados com possibilidade de se transformarem em aldeias

Aldeia de Origem	Local	Nome
Curiaú	Rio Curiaú	Dakiasyna
Mamany	Alto Camanaú	Maiamy
Mynawa	Dik - Estrada	Yrymy
Iawara	Alto Alalaú	Maryda
Arykawa	Baixo Alalaú	Arykawa

Fonte: PWA, 2013:47

Durante os trabalhos de campo realizados em 2013, foi verificado que com exceção do roçado localizado no Alto Camanaú, em todos os outros locais foram constituídas novas aldeias, sendo assim atualmente existem 30 aldeias na TI.

As aldeias mais populosas encontram-se na região do Alalaú, sendo as aldeias Paryry e Alalaú as que possuem o maior número de habitantes, respectivamente 103 e 99 pessoas. A aldeia Kamy, na região do Curiaú, é a menos populosa com 19 habitantes. A região mais habitada é a que comumente chamam de Estrada, possuindo 11 aldeias que totalizam 577 habitantes. O Quadro 5-6 apresenta as aldeias existentes e o número de habitantes de cada uma delas.

²¹ Isso explicaria também, o fato de apesar do coeficiente de mortalidade geral na TI ser de 6,9 óbitos por mil habitantes/ano a taxa de mortalidade infantil ainda ser alta 62,5 óbitos por mil nascimentos. Esta ainda estaria impactada pelos altos índices anteriores.

Quadro 5-6 - Aldeias, habitantes

Região	População	Aldeia	População
	N°		N°
Camanaú	359	Iwatymy	53
		Arawyba	74
		Mamany	41
		Karatyna	48
		Cacau	80
		Maiamy	63
Curiaú	312	Kamy	19
		Iana	96
		Samaúma	47
		Kareb Syna	33
		Pardo	31
		Atwa	44
Estrada	570	Dakia Syna	42
		Xeri	86
		Iawara	58
		Mynawa	65
		Arine	54
		Anahkwa	49
		Kisiwe	68
		Bana	35
		Tapypyna	26
		Bá	32
		Waba	67
Yrymy	30		
Alalaú	437	Maikon	78
		Xara	68
		Alalaú	99
		Paryry	103
		Maryda	44
		Arykawa	45
TOTAL	1.678	30	1.678

Fonte: PWA, 2014

5.6 - TERRITORIALIDADE

É comum na antropologia o entendimento de que é sempre pelos modos à mesa que tem início o aprendizado de uma cultura desconhecida (Descola, 2006:61). Tal percepção nas etnografias indígenas advém da necessidade de conviver durante algum tempo com o *nativo* para perceber dimensões que muitas vezes consideramos supérfluas e que são de fato fatores de grande relevância em suas vidas.

Embora para a realização deste estudo tenha-se acatado e entendido a posição das lideranças Waimiri Atroari de que não seria possível participar das atividades cotidianas das aldeias, afastando assim a equipe consultora de um ponto central de percepção de espaço territorial para os Waimiri Atroari que é a *mydy taha*, de alguma maneira não se deixou de vivenciar as relações dessas pessoas com o ambiente biofísico. Ao se definir uma faixa territorial de estudo dentro da terra indígena, bem como de áreas que englobam os principais rios de seu entorno, e dos *kinja* entenderem um pouco mais da proposta de pesquisa foi possível caminhar muitas horas percebendo certas validades ontológicas e o engajamento dessas pessoas no mundo que habitam. Como aprendizes a equipe consultora foi sendo guiada por experiências vividas, compartilhando seus sentimentos e histórias e que a todo momento era cobrada atenção para com o comprometimento do ambiente, numa espécie de entrosamento prático de suas relações com esse ambiente. Ao invés da equipe consultora fazer as perguntas eram eles que sempre questionavam.

- Ewepe: *quanto tempo que o bichinho passou aqui?*

- Priscilla: *cinco dias.*

- Ewepe: *Fiquei triste... um mês! tu sabe de quem é essa cama?*

- Priscilla: *Não. Jaboti?*

- Ewepe: *Não pode chutar não. Sabe ou não sabe? Tem que ter certeza.*

- Priscilla: *não sei..*

- Ewepe: *Jaboti. Ele parou, dormiu, jantou, almoçou e foi embora. Essa cama dele é descartável...(trecho de entrevista realizada durante trabalho de campo deste ECI)*

Uma série de perguntas se sucediam: quem caminhou por aqui? esse coco é de quem? O que ele comeu? além de explorarem nossa capacidade sensitiva de cheiros, nos perguntando que espécie era e que se remetiam em muitos casos as suas práticas de medicina tradicional pela identificação de cascas, raízes e folhas; de orientação na mata, nos perguntando de onde tínhamos saído e como voltar. Sobre esse ponto, enquanto caminhávamos pelos caminhos e trilhas a muito usada pelos *kinja*, Ewepe explicou:

*“Pra mim, pra quem já nasceu aqui, ele tem facilidade, mas só que pra quem não aprendeu, vai ter que aprender com os outros. Primeiro, se tem um caminho aqui, se a pessoa já é treinado dentro da mata, ele já conhece nascente do rio, pra onde o outro vai cair, pra onde o outro tá nascendo. Então, ele já sabe o rumo dele. Quando ele entra na mata sem caminho ele vai ver pra onde ele tá indo, o rumo dele, ai ele já tira o rumo certo. Ele é treinado desde criança, ai ele volta, não volta pelo mesmo local, já tira outro local de rumo. A nossa referência é o sol. Pra onde ela nasce e pra onde ela cai. Muitas vezes o sol pode enganar dentro da mata. A pessoa tem que tá bem praticado, bem técnico mesmo pra poder andar. Fica ruim mesmo pra todos os *kinja* quando o tempo é nublado, quando o tempo é chuvoso, que não dá pra ver o sol, não dá pra tirar posição, ai ...nao é que ele perde, ele pode errar o rumo. Vai pro rumo errado, ai no outro dia se amanhecer o tempo bom ele já sabe pra onde ele já foi e volta (Ewepe Marcelo, 27/07).*

Foi então, a partir das características deste trabalho que seguiu-se aqui a definição de territorialidade utilizada por Paul Little, a partir da obra de Sack (1986), segundo a qual, trata-se do “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland” (2002:3)

Os mecanismos perceptivos e ambientalmente engajados que as pessoas utilizam para estabelecer relações de habitação com um determinado lugar ou região tem sido cada vez mais usuais em etnografias que buscam fugir de paradigmas universalistas e polarizadas e enfocam as territorialidades de grupos humanos até então invisibilizados. Tim Ingold (2000) chamou esses mecanismos de *Dwelling*, este conceito, segundo Barbosa de Oliveira (2010) é utilizado para contrapor a noção corrente de ocupação, quando pessoas chegam a um lugar e se estabelecem sem qualquer tipo de comprometimento.

A maioria do tempo em que a equipe permaneceu no território *kinja* foram percorridos muito caminhos e rotas ancestrais em companhia de jovens, adultos e pessoas mais velhas, todos habitantes homens da TI WA, que apresentaram não a sua *cultura*, enquanto conceito, mas, sobretudo, seu mundo vivido. Os *kinja* por distintos caminhos mostravam não só a importância ecológica de espécies da floresta, de modo a se ampliar as taxonomias científicas, mas evocavam memórias e histórias que explicitavam o relacionamento que mantinham com o seu lugar, ou seja, as emoções e as relações afetivas que estabelecem com o ambiente. Foi revelando esse ambiente que os envolve e aprendendo sobre ele que se teve informações preliminares sobre o mundo vivido por eles.

Em muitos desses caminhos vivos percebe-se a marca da paisagem que habitam. As orientações e definições do espaço partem do *mydy taha* e a partir de círculos concêntricos vão adquirindo outros contornos de sociabilidade e de perigo. O espaço de sociabilidade e em muitos casos de evitação que é a floresta não é só habitado por *kinja*, mas também por animais e seres não-humanos - como *ianana* e *irykwa*. Habitantes estes que participam de um mesmo emaranhado de histórias, descrições e observações de seu mundo circundante (Ingold, 2000:168, apud Barbosa de Oliveira, 2010:148). Como informa Ingold (2011:47), “as paisagens são tecidas dentro da vida e as vidas são tecidas dentro da paisagem, num processo contínuo de fluxo e contrafluxos de materiais que nunca tem fim” (Steil & Carvalho, 2012:39-40).

A partir dos vários segmentos de floresta que os *kinja* foram apresentando, características próprias do lugar foram sendo apreendidas e representadas (ver Anexo 3-2 - Relatório da Elaboração dos Mapas Vividos e Desenhos dos Ambientes da TI), assim como o conhecimento das toponímias permitiu explicitar o conhecimento prático do território e revelavam os motivos de adotarem determinados nomes para cada local, rio, igarapé - como o *Xeri* que leva esse nome em razão de uma seca que deixou em suas margens uma grande quantidade de arraias (*xeri*). A dinâmica temporal dos rios faz parte de ciclos anuais de seca e chuva que marca as muitas atividades de andanças pelo território. A estrada e a lago de Balbina foram interferências muito sentidas que alteraram vários ambientes dentro e no entorno da terra indígena, alterando relações ecológicas que por sua vez acionam sentimentos difíceis de serem superados.

A importância dos corpos d'água é vital para os Waimiri Atroari. Fazem parte de seu sistema territorial, como vimos no depoimento acima. Mantem uma conexão afetiva fundadas em experiências históricas do passado, em mitos, e formas simbólicas que constroem cosmologicamente uma conexão com os rios. Uma série de histórias e mitos de origem estão relacionadas aos rios - como a entidade mitológica que habita no fundo dos rios: *Xiriminja*; a

história do boto, ou da aldeia *ubyna* que ficou submersa pelo rio Jauaperi e o povo desapareceu. Os *kinja* que conseguiram escapar ficaram em cima de uma árvore até o rio baixar e ficar da forma atual. Sendo os atuais *kinja* oriundos desses sobreviventes. O rio Jauapery e Macucuau são exemplos claros e traumáticos de um marco histórico-cultural e ecológico de suma importância na afirmação territorial Waimiri Atroari. A medida em que a equipe navegava pelos rios Jauaperi e Macucuau, Waracaxi, um dos integrantes do grupo de trabalho *kinja*, apresentava uma série de nomes de lugares, de histórias ocorridas pelo contato, de antigas aldeias, na verdade um mapa mental traçado por linhas emocionais de uma rede de lugares conectados por caminhos sempre significativos (Ingold, 2000: 227).

Por se considerarem sujeitos daquelas águas (*a-syna*)²² se ressentem, assim, de como um local símbolo de origem e de trajetos e jornadas realizadas por gerações passadas pode não estar compreendido à Terra Indígena Wamiri Atroari.

“Todos os kinja que cresceram e viram que sua origem ficou toda para fora não ficaram satisfeitos, entendeu? Por isso que a gente considera que esse rio pertence aos Waimiri Atroari. Fora dos kaminja. Eles chegaram agora, dizendo para ser todo o dono do Jauaperi, mas na verdade não é. Então, a maior nossa raiva é isso. Por que ficou fora? Por que o governo não reconheceu? Por que a Funai não reconheceu? Por que nossa história ficou para fora? A gente ficou assim com grande dúvida” (Waracaxi, 05/10).

“Onde era o rio nós habitamos ali, por isso que existe nossos sinais dos antepassados” (Waracaxi, 10/09)

Cabe uma atenção sobre esse ponto, pois as lideranças *kinja* sabendo que teríamos que avaliar os pontos de pressão e conflito no entorno da terra indígena decidiram que a realização do segundo campo deveria contemplar a ida ao Jauaperi e ao Macucuau. Tinham a intenção manifesta de que víssemos áreas consideradas ambientalmente importantes, uma vez que também estávamos procurando entender os modos de relacionamento deles com o espaço territorial, ao tempo em que nos apresentavam os pilares de sua identidade étnica e a luta pela reivindicação e defesa de seu tradicional território²³.

²² Como informa Marcio Silva, um Waimiri Atroari refere-se a indivíduos, grupos domésticos e grupos locais ligado a outros aglomerados como sujeitos de outra água (*amba-syna*), opondo-os a sujeitos de “minha própria água” (*a-syna*). Só muito raramente observei o emprego da expressão “outra área territorial” (*amba-txiri*)” (2009:60).

²³ Essa inserção possibilitou uma análise de conflitos que veremos mais à frente.

Em uma das ocasiões seguimos uma trilha utilizada por seus antepassados que nos levou até um acampamento temporário usado nos deslocamentos das famílias de outras *mydy taha* para o *maryba*. Esses caminhos são “tipicamente curvas e irregulares - diferentemente das linhas retas, que apenas ligam dois pontos - e invariavelmente conectadas com o a ligação afetiva que as pessoas estabelecem com um dado ambiente. Longe de serem formadas por objetivos estritos de locomoção, elas se constituem em torno de jornadas vividas e revividas, a partir de lugares previamente conhecidos por suas histórias de idas e vindas anteriores”. (Barbosa de Oliveira, 2010:148-149)

A antropóloga Alcida Rita Ramos ao tentar abrir os olhos de quem vê a Amazônia, sintetiza muito bem para o caso Yanomami o mapa invisível que é elaborado no relacionamento entre pessoas e ambiente, e que pode ser perfeitamente auto aplicado para os Waimiri Atroari:

“As trilhas yanomami são o testemunho mais pedestre, por assim dizer, das movimentações desse povo que parece ter sido feito para andar, locomover-se, espriar-se. Abertas a facão, acentuadas e conservadas pela batida intermitente de múltiplas passadas, as trilhas nascem, vivem e morrem ao sabor do interesse das pessoas em manter seus vínculos com este ou aquele lugar. Se, por um passe de mágica, todas as trilhas já aberta sem terras yanomami aflorassem no solo e novamente se tornassem visíveis, teríamos um mapa viário dos mais densos e um retrato fidedigno de todas as rotas ligando todas as roças, todas as aldeias e todos os acampamentos sazonais passados e presentes, numa estonteante profusão de indícios gráficos da eficiência talvez milenar com que os Yanomami vêm ocupando a região ocidental das Guianas. Um tal mapa hipotético derrubaria de um golpe argumentos contrários ao reconhecimento pelo estado brasileiro da Área Indígena Yanomami, argumentos que se sustentam na debilidade de um olhar impressionista e míope para defender a ficção dos vazios demográficos” (Ramos, 1995:3).

De fato, é preciso sair do olhar altimétrico que marca o olhar de como se planeja a Amazônia, para um olhar que se observe as diferentes formas de viver e se relacionar com ambiente amazônico²⁴, até mesmo para gerenciar de modo mais equitativo os antagonismos que marcam os distintos projetos de futuro de uma mesma região.

Numa parada a beira da BR-174 para identificarmos um ambiente que classificavam como *krasa behe* notou-se uma espécie de *kinja* (maniva) solitária que por determinado momento recebeu a atenção dos *kinja* mais velhos. A partir dali se deflagrou um acesso renovado a memória coletiva do grupo pela identificação visual de uma planta que vinha a ser uma área de roçado antiga e aos componentes emocionais e ecológicos concernentes ao território que consideram sagrado, por reconhecerem que se tratava de um *maraha* (antiga aldeia e seu roçado). Não era uma aldeia qualquer, era o *maraha Akoipa*. Akoipa era o chefe daquela aldeia que saiu dali em virtude de conflitos internos com outros grupos locais em período bem anterior a passagem da estrada. Uma história que foi contada de geração para geração, mas que é acessada a partir da passagem da estrada que cortou uma área considerada sagrada, portanto, restrita, e repassado aos jovens que acompanhavam o grupo a partir de outra interferência no território que é a linha de transmissão. Para o que cabe nesse momento registrar é a partir do nome do chefe (*mydy iapremy*) que a memória do passado se faz viva, para ressaltar quem andava e dominava aquele local e de quem agora o defenderia.

“Toda aldeia que nós passamos, por onde nossos avós passaram é importante para nós, entendeu? Onde foi que kinja morreu é um local sagrado que a gente chora. Não é bom nem mexer nela. Deixa como tá, entendeu?” (Waracaxi, 04/10).

A estrada passou a ter uma orientação geográfica importante nos dias atuais, mas que embora seja objeto de uma nova relação com seu ambiente, está carregada de simbolismo que marca assim a sua própria identidade étnica. Um tipo de acesso a uma territorialidade marcada a ferro e fogo, cuja chama não se apaga da memória coletiva e realimenta a defesa de seus domínios. É justamente por manter vivas as emoções com que os *kinja* mantiveram com seu território que a estrada alimenta os mapas vivos, a memória dos lugares e os caminhos tradicionais que a mesma cindiu.

²⁴ Dentro desse contexto é que pode ser observado a fala de Wame Viana na introdução desse estudo, em que chama a atenção para o olhar distanciado que o governo observa o território.

Os recursos mnemônicos servem aos *kinja* como importantes operadores a representar o mapa de localização das distintas *mydy taha* que configuram o verdadeiro *wapo kinja* (grande agrupamento populacional *kinja* - muita gente) e orientadores de caminhos entre as aldeias. Gestos amplos de braço funcionam como bússola a orientar os caminhos e paradas de grupos locais. Enquanto representação cartográfica constituíssem como elementos de síntese política a relembrar um passado de domínio territorial que era amplamente fiscalizado e onde os *kaminja* não conseguiam penetrar. E quando penetravam não levavam em consideração os sinais deixadas na mata avisando que não era para ultrapassar daquele local. Verificamos um desses sinais que os *kinja* ainda deixam na mata para orientar e definir o uso territorial dos grupos locais.

Os mapas vividos não foram produzidos unicamente para evidenciar interpretações simbólicas e cosmológicas dos Waimiri Atroari. Devem também ser observados como instrumentos a direcionar atividades políticas e afirmações étnicas (cf. Barbosa de Oliveira, 2012:243-293). É muito caro aos Waimiri Atroari permitir uma nova alteração de seu território. De interferir num mundo de significações e regularidades e das ligações que os relacionamentos ecológicos emocionais ajudaram a estabelecer na fixação dessas pessoas.

A dimensão territorial dos Waimiri não será aqui esgotada, não só pelas circunstâncias da pesquisa, como pelos próprios limites deste trabalho. Essa relação não proporciona condições para um olhar etnográfico mais apurado de modo a trabalhar as múltiplas expressões que orientam a territorialidade dos *kinja* em sua relação histórica e afetiva, no sentido atribuído por Tim Ingold (2010), com o ambiente em que vivem. No entanto, mesmo sem um aporte etnográfico e conceitual mais propício, o pouco tempo de pesquisa com um grupo determinado de pessoas foi suficiente para apreender alguns aspectos importantes da relevância territorial para este povo indígena. Isto aliado ao próprio processo histórico demonstra a luta pela permanência em seus territórios tradicionais, enfrentando um grande conjunto de forças externas, como colonos, missionários, tartarugueiros, pescadores de pesca comercial, agentes do Estado, empresas e empresários, políticos, entre outros, para produção de novas fronteiras.

A história territorial dos Waimiri Atroari, assim como dos demais povos indígenas da América, está imbricada com a história de conquista. Desde os primeiros contatos com os mais variados instrumentos de conquista portuguesa, até os mais recentes períodos de expansão nacional sobre o território indígena (Lima, 1995:45) os conflitos e a guerra nunca se afastaram dos Waimiri Atroari. Os padrões de ocupação territorial e os relacionamentos com os recursos naturais estabelecidos pelas populações nativas sempre foram desprezadas pelas práticas colonialistas,

que sob a égide humanista dos filósofos do contrato social, enxergavam apenas que “afora a língua e a cultura, o único laço que unia aquela coleção de unidades domésticas disseminadas pela mata parecia reduzir-se à famosa ‘guerra de todos contra todos’” (Descola, 2006:41). Por esse caminho, colocava-se em dúvida a própria humanidade desses gentios para que se consolidasse o processo de conquista. Havia um outro conjunto de valores considerados mais adaptados à economia de mercado

Como afirma Barbosa de Oliveira (2012), a Amazônia brasileira como um todo se caracteriza como uma imensa região de fronteira, com interesses distintos e onde precisam ser observados os múltiplos “territórios sociais”. Partindo do conceito de cosmografias proposto por Little (1997) pretende ir além da concepção convencional proporcionada pela geografia dando ênfase aos aspectos sociais e trabalhando a fronteira como campo de lutas (Bourdieu, 1989), qual seja, trabalhar a fronteira como um ambiente em disputa.

5.7 - MARYBA

“É uma palavra que a gente conhece de muitos anos. O importante é conhecer a história muito antes que outros cantores. Ele diz pra gente: ‘não entregue a nossa história toda. É do nosso povo. Não é de povo de ninguém’. Então tem uma palavra chave que fecha tudo. A gente não pode contar tudo. Uma história que a gente tem é passar pro nosso povo, a próxima geração... (Ewepe, 29/07)

Para explicar Maryba não tem tradução, não tem nada. É só o nosso povo”.
(Parwe, 29/07)

Os *kinja* foram sempre enfáticos sobre os limites da pesquisa para este estudo. A princípio tendeu-se a perceber que toda vez que se sentiam invadidos na busca pela produção de conhecimento estabeleciam um corte de aprofundamento de sua vida social. Mas se fechar a essa interpretação é simplificar demais o que não querem dizer. Talvez a explicação recaia não só no fato de que tem coisas que precisam ser preservadas, ou de um estudo que está sendo realizado nos interstícios do conflito, mas de que *maryba* não se aprende rapidamente. É preciso vivenciar. Tem que fazer roça, tem que construir a casa, tem que tirar a palha, tem que casar, tem que caçar, tem que ter filhos, tem que guerrear, tem que cantar, tem que ser um *kinja*.

A antropóloga Maria Carmen Rezende do Vale por conta de seu trabalho junto ao PWA conseguiu observar de perto os rituais que expressam toda a complexidade desta manifestação cultural do povo *kinja*, onde afirma tratar-se “de um evento elaboradíssimo do qual se orgulham e ao qual emprestam o melhor de suas energias” (2009:73).

Aponta a complexidade do termo que carrega em si muitos sentidos, podendo ser traduzido como canto, dança, ritual, momentos de alegria e encontro entre parentes e amigos (op.cit:78), permeando todo o universo mítico-religioso e social. Nele está presente “elementos estruturadores da cultura: a língua ancestral, a gestualística litúrgica dos antigos, a descontração, a solidariedade entre os pares, as hierarquias genealógicas, as relações de gênero, as trocas e diálogos cerimoniais, enfim, os elementos que dão suporte e continuidade a uma visão de mundo particular” (ibidem).

Todas as festas que os Waimiri Atroari realizam são chamadas *maryba*. Apesar do contexto ritualístico a autora chama a atenção para o fato que existe uma distinção do que consideram festa e do que consideram ritual. Momentos rituais como “da primeira menstruação, a purificação dos corpos após a guerra e o resguardo pós-parto para os pais do bebê são momentos onde, apesar da presença de elementos que poderiam ser entendidos como relacionados ao *maryba*, não são tratados com o mesmo sentimento coletivo. Em alguns desses rituais, pode-se perceber a presença de cantos, mas estes cantos são pontuais, isto é, não são contínuos e acontecem somente em determinados instantes, e nunca são acompanhados de dança” (78-79). A *maryba*, portanto é um momento de alegria, descontração, de trabalho, ou seja, de festa.

É preciso observar, entretanto que as festas *maryba* congregam relações ecológicas e socioculturais que situam o lugar em que ocupam no espaço e no cosmos bem como de estratégias de convivência e reprodução social. Para que ela aconteça é necessário uma grande quantidade de alimento de variadas espécies, amparadas por relação de trocas entre *iaska* (parentes) e *paxira* (convidados), uma ampla organização política entre os grupos locais e um sentimento muito forte de resistência cultural.

Do Vale ao fazer uma etnografia dessas festas revela mais do que a organização sociocultural e política, ela fornece um rico material que apresenta a territorialidade *kinja* por meio dos vínculos entre casa/floresta que este ritual encerra a partir da complexa unidade *mydy taha*. Nesse sentido, descreve formas específicas de condutas territoriais e os papéis sociais tanto de quem organiza a festa, como dos convidados participantes e as atividades que antecedem a festa e as realizadas durante o ritual. A partir de três categorias chave *paxira*, *eremy* (cantador) e *iaska* descreve as linhas de um território social que está sempre precisando de novas alianças para continuar a existir.

A *maryba* parece estabelecer o centro de um território que é pensado, sentido e vivido como *kinja itxiri* (território tradicional, terra de kinja). Todo caminho leva ao *maryba* e todo *maryba* irradia uma série de condutas territoriais dos grupos locais. Nesse sentido, *maryba* é o próprio produto histórico de processos sociais e políticos. É a expressão da cosmografia²⁵ dos Waimiri Atroari (cf. Little, 2006). Desde a confecção do *katyba*²⁶, uma espécie de calendário ritual como informa Do Vale (2009:52), passando pela entrega do convite aos grupos locais até o término das festas que podia ensejar uma expedição guerreira (cf. Filho, 2010:35), os Waimiri Atroari celebram sua relação com o ambiente em que vivem. A partir do convite já são definidas as atividades a serem realizadas “como a data para a coleta da banana para os mingaus e o dia do deslocamento de uma aldeia para outra” (52) e se iniciam as andanças pelo território. São mobilizados grupos locais vizinhos que juntam-se aos grupos doméstico da maloca que sediará a festa para iniciarem os preparativos para chegada dos convidados.

Um grupo de convidados é particularmente esperado: os *eremy*. Cantores, em última análise, responsáveis por animar a festa, mas, principalmente, de cantar as suas origens, os seres que habitam o mundo que os cerca, das relações da vida social. São os grandes “professores da cultura”, como dito por um *kinja* do grupo de trabalho. Nas palavras de Do Vale:

“Saber cantar na maryba significa “conhecer a história de kinja”. Conhecer é saber demonstrar para toda a comunidade esse conhecimento. Os cantores e as cantoras percorrem um longo caminho de aprendizagem, grande parte ocorre durante as funções nas maryba. Essa aprendizagem pode durar anos e depende da capacidade de apreensão do candidato. São raros os eremy formados antes do casamento, em sua grande maioria são homens e mulheres maduros já com família constituída (59-60).

Os eremy representam o elo de ligação da comunidade com seu universo religioso e passado mítico. Através de seu canto e de sua coreografia, transportam os Waimiri

²⁵ O conceito de cosmografia é definido por Paul Little “como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (Little, 2002:4).

²⁶ O *katyba* é confeccionado de lascas de flecheira medindo aproximadamente dez centímetros de comprimento e meio centímetro de largura. As lascas de taboca são unidas nas suas extremidades por cordas de cipó títica formando uma espécie de escada em miniatura cujos degraus representam os dias. A confecção do calendário é de responsabilidade dos pais dos meninos a serem iniciados. O tamanho do *katyba* varia de acordo com o tempo necessário para os preparativos. A cada dia que se passa as lascas vão sendo viradas indicando a aproximação do evento (Do Vale, 2009:52-53).

Atroari para um outro tempo onde a relação estabelecida é a de envolvimento com um passado/presente, um tempo mítico que une a natureza e a cultura .

(...)percebemos como é vasto o repertório das maryba, é tão grande a quantidade de cantos que é possível permanecer por três dias e três noites, apesar das repetições, cantando histórias que dão conta de toda a existência de um povo. Com certeza vários séculos foram necessários para cristalizar através da tradição oral essas peças musicais cujo o enredo é a vida de um povo na floresta. A variedade de temas e personagens é imensa, para tudo quanto é coisa tem um maryba (canto específico" (op.cit:62).

5.8 - CAÇA E PESCA

A caça e a pesca também fazem parte do sistema socioecológico e cosmológico dos Waimiri Atroari, constituindo-se como uma das principais atividades produtivas desse povo indígena. Muitos estudos apontam certo determinismo alimentar (natureza) que condiciona a movimentação de pessoas entre aldeias, bem como a formação de outras novas, entretanto assumi-se aqui que a necessidade de subsistência não é exclusivamente o resultado do processo de ocupação territorial. Como informa Peter Riviere (2001), “os motivos pelos quais as pessoas se mudam são sociais, políticos e rituais, bem como econômicos. O desejo de ver um parente próximo numa outra aldeia, ou a falta de inclinação para permanecer no local onde a pessoa enterrou o próprio filho, é um motivo tão forte para uma mudança quanto o desejo de comer mais carne”.

Desde a construção de habitações até a alimentação, diversos são os elementos naturais (biofísicos) e sociais que fazem parte de suas atividades cotidianas. A relação que estabelecem com a fauna é de extrema importância e está imbricada com a sua própria organização social.

As atividades de caça são exercidas pelos *wykyry* (homens), embora as *weri* (mulheres) também cacem para alimentarem seus filhos na ausência de seus maridos²⁷, e ocorrem praticamente em todos os dias, entretanto em dias mais chuvosos os *kinja* dão prioridade a outras atividades que não envolvam nem caça e nem pesca. Apesar de ser relatado no estudo de Silva (2009) que essas atividades são praticadas quase sempre durante o período noturno, o contrário foi observado em campo e através de conversas com os caçadores, assim como explicitado nos estudos de Souza-Mazurek (2000; 2001) e Do Vale (2002).

²⁷ Do Vale menciona que das raras vezes que isso ocorre, essa não é uma tarefa feminina e quando seu cônjuge encontra-se presente compete a ele essa obrigação, sendo cobrado por sua *pyty* (esposa) e seus *myryky* (filhos) e *imeky* (filha) (2002).

Provavelmente tenha havido mudanças nessa rotina ao longo dos anos desde o estudo de Silva (2009) que foi realizado em meados dos anos 80, mas é pouco provável. Talvez, essa percepção resida no fato de que os estudos do autor estavam mais direcionados para algumas categorias de classificação social que davam conta de explicar o motivo pelos quais os Waimiri Atroari não caçam sozinhos durante a noite. O que pôde-se brevemente verificar é que atualmente as caçadas ocorrem predominantemente durante o dia, tendo início por volta das 7 da manhã e terminando ao entardecer. Quando elas são noturnas são feitas com o objetivo de capturar animais específicos tais como *waryna* (paca - *Cunicullus paca*) e *iake* (jacaré) o qual é realizada com uso de lanternas. Segundo a crença, um dos *kinja* foi teimoso em caçar durante a noite e acabou flechando um *laska* (parente) que veio a falecer. Então, *mawa* (herói mítico) disse ao *kinja panaxi* (levado) que flechou o outro: ‘*você não deverá mais caçar durante a noite, pois você matou seu companheiro e agora eu vou vigiar para que isso não volte a se repetir*’. Por conta disso, eles não costumam caçar de noite retornando ao final do dia para as aldeias. Costumam dormir fora do espaço da *mydy* (casa) e dentro da floresta, propriamente dita, geralmente em épocas de *maryba*, onde os *paxira* (convidados) realizam longos deslocamentos que podem durar até 10 dias e o fazem em acampamentos provisórios existentes nos caminhos tradicionais existentes entre as áreas de subsistência de cada grupo local que ligam o complexo territorial *kinja*. Como informa Do Vale (2002), é por meio dessas áreas que caminhos são desenhados ligando uma aldeia à outra.

Os Waimiri Atroari não costumam caçar por espera (uso de ceva e jirau), buscam por rastros e os seguem até que a caça seja encontrada, também utilizam de vocalizações para atrair alguns animais como aves e primatas. São ainda muito sensíveis quanto ao olfato e a visão, afinal o ambiente vivido pelos Waimiri Atroari não é um espaço natural inerte e silencioso, mas de relações, sons, cheiros com os seres vivos (inclusive espíritos) que ali habitam. Por isso, durante a busca pelos animais que estão perseguindo, se encontrarem qualquer outro animal que considerem alimento, o mesmo é abatido, enquanto outros podem ser poupados. Caso não encontrem caças nos caminhos utilizados em um determinado dia, no dia seguinte partem para outros caminhos para que a caça possa retornar ao caminho anterior e esteja disponível em outro momento. A caça normalmente é realizada em pequenos grupos (2 a 5, mas pode variar dependendo do objetivo e atividade cultural) que percorrem caminhos tradicionais existentes em torno das aldeias, entre as aldeias (no caso das *maryba*) e nas adjacências da BR-174 (que está inserido tanto nos espaços de subsistência de grupos locais do eixo estrada, quanto no meio do caminho das rotas percorridas para as “festas de *kinja*”).

O uso de arcos e flechas é bastante comum, como pôde ser observado em campo, mas utilizam também armas de fogo (espingardas), entretanto seu uso é controlado pela dificuldade de obtenção de cartuchos e na tentativa de manterem a tradição do uso de arcos e flechas entre os jovens. Houve também o incremento de caminhonetes nas atividades realizadas no eixo estrada que aumenta a capacidade de transporte de um número maior de caças abatidas, mas a caça em si ainda é realizada de forma tradicional.



Figura 5-1 - Kinja com seu arco e flecha no momento de atividade de caça de *petxi* (queixada - *Tayassu pecari*) durante o primeiro campo em julho de 2013.



Figura 5-2 - Grupo de trabalho observando o *petxi* (queixada - *Tayassu pecari*) capturado.



Figura 5-3 - Detalhe do *petxi* (queixada - *Tayassu pecari*) com a flecha usada na caçada presenciada pela equipe em campo.



Fonte: PWA.

Figura 5-4 - *Petxi* (queixada - *Tayassu pecari*) abatidos durante as atividades de caça.

Há diferenciação quanto aos tipos de flechas usadas, que podem ser confeccionadas tanto com pontas de madeira quanto de metal (adquirido após contato com os *kaminja*, feita de lâmina de facão) e sempre por homens. As mulheres confeccionam as cordas de caroá que tencionam os arcos. Estas cordas antes de serem usadas pelos homens são esticadas dentro da maloca durante as festas e durante o *karawura maryba* (canto da corda) onde todos cantam e dançam para trazer sorte ao caçador na hora do abate da caça (cf. DO VALE, 2002). Além disso, os formatos também diferem dependendo dos objetivos. As flechas com ponta de madeira e fina são usadas quando o alvo está distante ou em emaranhados, pois quando ela bate nos galhos, por exemplo, não fazem perfurações e por isso não ficam presas, apenas batem e voltam. Por esse motivo são mais usadas para flechar aves, macacos e peixes. Já as flechas de ponta de metal são usadas quando o animal está próximo e a flechada será certa, caso ela não acerte o animal vai acabar ficando presa onde atingir e será uma flecha perdida. Vale ressaltar que não fazem uso de venenos, tais como de anfíbios e de cipós (timbó) para auxiliar na caça e a pesca.



Fonte: Museu Waimiri Atoari - PWA.

Figura 5-5 - Flechas utilizadas pelos *Kinja*.

Dos animais caçados aproveita-se praticamente tudo, a carne é consumida e as unhas, dentes e penas, por exemplo, são guardadas para confecção de flechas, artesanatos e adornos que serão usados nas *maryba*.

“Aquele animal que a gente não come a gente não mata” (Renato Maika).

E aqueles que matam, “mesmo no cotidiano, não permitem desperdício de alimentos, principalmente carnes. Quando matam animais de grande porte, ou trazem muita caça, essa é distribuída para todos na aldeia e iniciam um processo de comilança terminando com toda a carne. Às vezes, essas comilanças entram noite adentro” (DO VALE, 2002). Durante os rituais de iniciação, em determinados momentos os *eremy* (cantores) como se fossem anta²⁸ encenam seus movimentos na água e na terra e o canto que entoam reproduz a vitalidade e resistência do animal que mesmo flechado pode andar quilômetros na mata antes de morrer, por isso recomendam aos *bahinja*, futuro caçador, “cuidados com o desperdício dos recursos naturais colocados a sua disposição” (IBID, 1998).

Os animais mais abatidos são os de maior porte e dentre eles os mamíferos. De acordo com Souza-Mazurek (2001) podemos destacar alguns dos animais mais caçados tais como os mamíferos *petxi* (queixada - *Tayassu pecari*) e *pakia* (caititu - *Pecari tajacu*), os *arawyta* (guariba - *Alouatta maconelli* e *kwata* (macaco-aranha-da-cara-vermelha - *Ateles paniscus*). Dos répteis podemos citar os *waiamy* (jabuti-amarelo - *Chelonoides denticulata*) e os *iake* (jacaré - *Caiman sp.*), e de aves o *iakemi* (jacamim-de-costas cinzentas - *Psophia creptans*) e o *wuky* (mutum - *Crax alector*) (Quadro 5-7). Todos os animais apresentados anteriormente possuem características que os tornam mais propícios à caça, tais como grande massa corporal, comportamento de grupo e serem mais abundantes, e por isso são interceptados e abatidos mais facilmente.

A maior parte desses animais possui ampla área de distribuição dentro da terra indígena, entretanto, vários pontos foram destacados dentro da área visitada no eixo da estrada de grande importância para a caça. Esses pontos concentram recursos usados por esses animais que em grande parte está relacionado à áreas com disponibilidade de alimento, como pequenos igarapés e *mixi behe* (buritizais).

Deve-se ainda notar que existem algumas espécies que fazem parte das restrições alimentares no dia-a-dia dos Waimiri Atroari. Essas restrições normalmente estão relacionadas, como informa Do Vale, “a alguns acontecimentos marcantes na vida desse povo como nascimento, ritos de passagem, primeira menstruação e purificação pré e pós-guerra” (2002) ou simplesmente a não apreciação dessa espécie como fonte alimentar.

²⁸ A antropóloga Carmen do Vale (2002) registra várias passagens dos rituais de iniciação masculino (Karaweri maryba), Primeiro Behe maryba e Segundo Behe maryba) onde o *eremy* enquanto mediador simbólico e responsável por representar a complexa visão de mundo dos waimiri Atroari assume formas de diversos animais ensinando aos *bahinja* seus costumes, hábitos, importância, maneiras de se esconder e como caçá-los. Mostra, assim, que a caça não é uma atividade meramente de subsistência, mas que está ligada a relações socioecológicas e cosmológicas muito profundas e uma dinâmica territorial muito particular que não é possível separar o conceito de cultura da sua experiência situada no ambiente.

Quadro 5-7 - Quantidade de espécies de vertebrados consumidos pelos o Waimiri Atoari entre o período de outubro de 1998 e março de 2000 por ordem de maior consumo segundo Souza-Mazurek (2001).

Espécie	Kinja iara	Nome comum Kaminja iara	N	Procedência
<i>Serrasalmus sp.</i>	* <i>manyma/maryma</i>	piranha	5868	Pesca
Outros peixes	<i>xiba</i>	peixe	3547	Pesca
<i>Cichla monoculus</i>	<i>amakra</i>	tucunaré	1806	Pesca
<i>Hoplias malabaricus</i>	<i>pateki</i>	traíra	1313	Pesca
<i>Leporinus sp.</i>	* <i>kyryry/waraky</i>	aracu-pinima	1254	Pesca
<i>Tayassu pecari</i>	<i>pixti</i>	queixada	926	Caça
<i>Chelonoidis dentitculata</i>	<i>waiamy</i>	jabuti-amarelo	691	Caça
<i>Pecari tajacu</i>	<i>pakia</i>	caititu	660	Caça
<i>Alouatta macconnelli</i>	<i>arawyta</i>	guariba	638	Caça
<i>Ateles paniscus</i>	<i>kwata</i>	macaco-aranha-da-cara-vermelha	613	Caça
<i>Mylossoma sp.</i>	<i>paky</i>	pacu	464	Pesca
<i>Myoprocta acouchy</i>	<i>axiwi</i>	cutiara	434	Caça
<i>Caiman sp.</i>	<i>lake</i>	jacaré	344	Caça
<i>Brachyplatystoma sp.</i>	<i>tyky</i>	bagre amarelo	339	Pesca
<i>Brycon cephalus</i>	<i>matepxa</i>	matrinxã	322	Pesca
<i>Cunicullus paca</i>	<i>waryna</i>	paca	321	Caça
<i>Leiarius sp.</i>	<i>kirikiri</i>	jundiá	304	Pesca
<i>Pseudoplatystoma tigrinum</i>	* <i>ariwi/iriwi</i>	surubim	291	Pesca
<i>Psophia crepitans</i>	<i>iakemi</i>	jacamim-de-costas-cinzentas	284	Caça
<i>Osteoglossum bicirrhosum</i>	<i>wyrapypy</i>	aruanã	280	Pesca
<i>Semaprachilodus sp.</i>	<i>keri</i>	jaraqui	238	Pesca
não identificado	<i>akra</i>	não identificado	232	Pesca
<i>Ageneiosus brevifilis</i>	<i>mabykaita</i>	mandubé	231	Pesca
<i>Tapirus terrestris</i>	<i>mepri</i>	anta	224	Caça
<i>Chelonoidis carbonaria</i>	<i>waiamytxa</i>	jabuti-vermelho	213	Caça
<i>Phractocephalus hemiliopterus</i>	<i>dyma</i>	pirarara	161	Pesca
<i>Crax alector</i>	<i>wuky</i>	mutum-poranga	148	Caça
<i>Ara macao</i>	<i>byryiyhy</i>	araracanga	133	Caça
<i>Electrophorus electricus</i>	<i>pareki</i>	poraquê	132	Pesca
<i>Pinirampus sp.</i>	não identificado	barbachat	127	Pesca
<i>Penelope sp.</i>	<i>mare'e</i>	jacu	101	Caça
<i>Sapajus apella</i>	<i>meky</i>	macaco-prego	99	Caça
<i>Dasyprocta leporina</i>	<i>akiri</i>	cotia	97	Caça
<i>Cichla sp.</i>	<i>twandja</i>	tucunaré	93	Pesca
<i>Paleosuchus trigonatus</i>	<i>iake tapyryma</i>	jacaré-coroa	85	Caça
<i>Raphiodon sp.</i>	<i>iridje</i>	peixe-cachorro	81	Pesca
<i>Cichla temensis</i>	<i>wasaky</i>	tucunaré	73	Pesca
<i>Eporinus fasciatus</i>	<i>karine</i>	aracu-flamengo	67	Pesca
<i>Pimelodus sp.</i>	<i>mandji</i>	mandi	63	Pesca
<i>Hoploerythrinus unitaeniatus</i>	* <i>warypa/kynypyny</i>	jeju	62	Pesca
<i>Ara ararauna</i>	<i>marabia</i>	arara-canindé	45	Caça
<i>Caiman crocodilus</i>	<i>iake tamixa</i>	jacaretinga	44	Caça
<i>Dasyus kappleri</i>	<i>kabaha</i>	tatu-quinze-quilos	40	Caça
<i>Paleosuchus palpebrosus</i>	<i>waiamyka</i>	jacaré-coroa	40	Caça

Espécie	<i>Kinja iara</i>	Nome comum <i>Kaminja iara</i>	N	Procedência
<i>Crenicichla sp.</i>	<i>iakyna</i>	guenza	38	Pesca
<i>Pauxi tomentosa</i>	<i>awyty</i>	mutum-do-norte	37	Caça
<i>Mazama americana</i>	<i>syweri</i>	veado-mateiro	36	Caça
Outros			35	Caça
<i>Rhinoclemmys punctularia</i>	<i>arykaka</i>	tartaruga-terrestre-americana/perema	31	Caça
<i>Peltocephalus dumerilianus</i>	<i>tahaiohy</i>	tartaruga-cabeçuda	29	Caça
<i>Podocnemis spp.</i>	<i>warara</i>	tracajá	27	Caça
<i>Aburria cumanensis</i>	<i>kiiwi</i>	jacutinga-de-garganta-azul	24	Caça
<i>Paulicea luetkeni</i>	<i>não identificado</i>	jau	23	Pesca
<i>Tinamus sp.</i>	<i>iamy</i>	inhambu	19	Caça
<i>Cairina moschata</i>	<i>paty</i>	pato-do-mato	18	Caça
<i>Ramphastos tucanus</i>	<i>kiamyky</i>	tucano-grande-de-papo-branco	17	Caça
<i>Ara chloropterus</i>	<i>kieri</i>	arara-vermelha-grande	15	Caça
<i>Mazama gouazoubira</i>	<i>kaiaky</i>	veado-catingueiro	15	Caça
<i>Melanosuchus niger</i>	<i>ikre'</i>	jacaré-açu	12	Caça
<i>Dasypus septemcinctus</i>	<i>kapaxi</i>	tatu-galinha	7	Caça
<i>Priodontes maximus</i>	<i>akenybehe</i>	tatu-canastra	7	Caça
<i>Panthera onca**</i>	<i>temere</i>	onça-pintada	5	Caça
<i>Tamandua tetradactyla</i>	<i>wariri</i>	mambira	4	Caça
<i>Ramphastos vitellinus</i>	<i>kyry</i>	tucano-de-bico-preto	3	Caça
<i>Chiropotes chiropotes</i>	<i>kuxy'</i>	cuxiu	3	Caça
<i>Hydrochoerus hydrochaeris</i>	<i>tabe'e</i>	capivara	3	Caça
<i>Phrynops raniceps</i>	<i>sypa</i>	lalá	3	Caça
<i>Eira barbara**</i>	<i>wiria</i>	irara	2	Caça
<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	<i>saryma</i>	tamanduá-bandeira	2	Caça
<i>Arapaima gigas</i>	<i>pijeriki</i>	pirarucu	2	Pesca
<i>Harpia harpyja**</i>	<i>kwany</i>	gavião-real	1	Caça

Legenda: N - número de indivíduos consumidos; Procedência - proveniente de atividade de caça ou de pesca; *Escrita diferenciada para o mesmo nome, fonte adquirida do estudo de Miller, 1995 e em campo durante o Estudo do Componente Indígena Waimiri; ** animais não consumidos.

Antes de se iniciarem as relações sexuais, os jovens têm que estar aptos para caçar e pescar, ou seja, precisam estar preparados para sustentar o casamento (segundo informações fornecidas pelo grupo de trabalho *kinja* se casam por volta dos 14 anos). Dessa forma, desde cedo os meninos acompanham os pais ou parentes nas atividades de caça e pesca como forma de aprendizado. Aprendizado que se inicia, na verdade, ainda no espaço das *mydy taha* durante as festas de iniciação. Dessa maneira são apresentados ao mundo que será vivido por eles ao longo de uma vida, numa educação voltada para as percepções do ambiente circundante e onde passam por avaliações constantes até que estejam completamente preparados para casarem e formarem suas unidades familiares. Os treinamentos, chamados por eles muitas vezes de “aulas na floresta”, geralmente ocorrem nos caminhos tradicionais próximos às aldeias e nas adjacências do eixo da rodovia BR-174 (para os aglomerados do eixo estrada).

Assim como a caça, a pesca é uma atividade predominantemente diurna. Ela é realizada com maior frequência entre os meses de novembro e janeiro quando os rios e igarapés baixam seus níveis, embora a pesca seja uma atividade perene. Durante esse período os animais terrestres se afastam (seca) ao passo que os aquáticos e semiaquáticos ficam mais adensados, favorecendo as atividades de pesca que se tornam mais intensivas. Embora haja um aumento da frequência de pesca durante a vazante isso não quer dizer que haja uma diminuição nas atividades de caça que são mantidas durante todo o ano. A diferença reside na participação, uma vez que a pesca é uma atividade que todos participam, homens, mulheres e crianças, sendo comum toda a família sair para pescar (DO VALE, 2002).

Tradicionalmente os *kinja* pescavam apenas com uso de arcos e flechas e *maxa* (armadilha feita de gravetos e cipós usada na captura de peixes de barrancos e igarapés) e, para permearem os rios e igarapés, usavam *bixua* - canoas de madeira a remo. Após o contato com os *kaminja* os *kinja* passaram a usar linhas e anzóis por ser mais prático, mas ainda pescam com uso de arco e flecha, entretanto essa prática exige que o índio seja um exímio caçador devido à necessidade da precisão e o sucesso de capturas acaba sendo menor. Assim como na caça, os *bahinja* (crianças) são iniciados desde pequenos fazendo usos de pequenos arpões com espinhos de *patawa* (patoá - *Oenocarpus bataua*) na ponta que servem para a pesca de pequenos *xiba* (peixes) nos igarapés. Houve também a substituição das canoas tradicionais por botes de alumínio e motorizados. Esse conjunto de tecnologias permitiu o acesso a áreas distintas e mais distantes, tornando a atividade mais eficiente. Entretanto, os *kinja* possuem limites de ocupação territorial muito bem delimitados entre os grupos locais. Pode ser que essa facilidade tecnológica aumente o trabalho dos *mydy iapremy* para evitar quaisquer desentendimentos sobre o uso de determinada área.



Fonte: Museu Waimiri Atoari - PWA.



Fonte: Claudio Emidio Silva - PWA.

Figura 5-6 - *Maxa* (armadilhas tradicionais usadas para pesca de xiba - peixes).

Figura 5-7 - *Bahinja* (crianças) pescando com uso de linha e anzol em canoas de alumínio.



Fonte: Museu Waimiri Atoari - PWA.

Figura 5-8 - Exemplo de *bixua* (canoa de madeira) em menor escala.

De acordo com o estudo de Souza-Mazurek (2001) a caça contribui em dobro para o fornecimento de fonte proteica quando comparada a pesca, entretanto quando os Waimiri Atroari são comparados com outras comunidades indígenas amazônicas superam consideravelmente suas taxas de consumo de peixe. Esses resultados sugerem que os Waimiri Atroari ainda possuem uma densidade populacional baixa quando comparada a outras etnias (ao menos era visto assim no ano do estudo, 2001) e isso sinaliza que uma atenção especial deve ser dada ao aumento populacional da comunidade, tendo em vista o crescimento considerável ano após ano, cerca de 6 % ao ano. Em dezembro de 2001 a população era de 915 indivíduos distribuídos em 19 aldeias, em 2013 já eram 1640 distribuídos em 30 aldeias, portanto, esse incremento na necessidade de alimento deve ser tratado com bastante cautela.

Para as comunidades do eixo norte da estrada a pescaria se resume basicamente aos igarapés, entretanto para algumas aldeias desse eixo ainda há o acréscimo dos dois únicos grandes rios dessa região, o rio Alalaú e Santo Antonio do Abonari.

Os igarapés de água preta são conhecidos pela baixa produtividade de peixes o que direciona para uma atividade de caça mais intensa nessas regiões quando comparada a pesca (SOUZA-MAZUREK, 2001). Já as aldeias localizadas próximas aos grandes rios existentes na TI são favorecidas por estarem próximas aos rios mais produtivos, que abrigam animais com massa corporal maior e isso reflete diretamente na diferença da média de consumo entre carne e peixe entre essas macrorregiões (estrada/rio). Sendo assim, as aldeias do eixo estrada apresentam menores taxa total de consumo de peixe quando comparada as localizadas ao longo dos eixos de rio. Além disso, o uso dos botes permite o acesso às áreas de lagos distribuídas ao longo desses rios onde estão concentrados os grandes berçários de fauna aquática permitindo maior retorno proteico a base de peixe para essas aldeias. Ainda que existam essas diferenças entre as pescarias entre os eixos estrada/rios a pesca é uma atividade fundamental que anima o engajamento prático das pessoas com seu ambiente e qualquer área de rio e igarapé é de extrema importância para os Waimiri Atroari.

“... Todos os rios que vai atravessar o BR é importante e utilizado para área de pesca...” (Parwe Mario)

Antes da formação do reservatório da UHE Balbina que ocorreu entre os anos de 1987 e 1989, os rios Santo Antônio do Abonari e Uatumã eram áreas consideradas importantes para a pescaria. Entretanto, segundo os *kinja*, após o enchimento do reservatório houve muita decomposição de matéria orgânica levando ao desaparecimento de diversas espécies de peixes, dentre elas o *iriwi*

(surubim - *Pseudoplatystoma sp.*). Eles dizem que na época, o odor de putrefação era tão insuportável que tiveram que abandonar uma das aldeias que se localizava às margens do rio Santo Antônio do Abonari. Outras duas aldeias também foram abandonadas antes do reservatório encher totalmente, uma que ficaria de fato alagada e a outra que teria sua área de uso comprometida, tendo alguns igarapés como integrantes dessa área no qual a qualidade da água afetaria também o consumo de água e as roças.

Comentário do Parwe Mario sobre a barragem para a formação do reservatório da UHE Balbina e o Rio Santo Antonio do Abonari: "... Era um rio estreito. O volume de água que tem agora... Isso aí é a barragem. Eu cheguei a ver que é um rio estreito, cheio de curva... O peixe desse rio, não é igual ao peixe de rio natural. É um pouco diferente. A carne dele, o gosto dele é um gosto diferente. É um peixe de lago. Então diferencia muito... Não é um peixe de rio de natureza. Esse lago é como se fosse desmatamento... Vai para o rio Alalaú pra pegar o peixe bom. Esse peixe daqui não engorda muito, não é igual dos outros rios, há essa diferença... A gente acredita sim, que mudou muita espécie de peixe, porque não tem aquele peixinho pequeno que a gente chama piabinha, que é um peixe bem da natureza, aqui deixou de ter..."

Após aproximadamente 15 anos algumas espécies de peixes carnívoros que se adaptam bem a ambientes lênticos voltaram a aparecer e se estabelecer. Dos que ainda são encontrados nessa localidade e são passíveis de consumo é possível citar: tucunaré, traíra e piranha. Dentre os peixes citados anteriormente, destaca-se o *amakra* (tucunaré - *Cichla sp.*) que se adaptou muito bem ao novo ambiente devido a pouca necessidade de oxigênio e por ser essencialmente carnívoro. Dessa forma, após todo o impacto negativo gerado pela formação do reservatório da UHE Balbina hoje a região ainda é considerada importante no que concerne a obtenção de recursos alimentares para os Waimiri Atroari.

Assim como os *xiba* (peixes), os *warara* (quelônios - *Podocnemis sp.*) que também fazem parte da dieta dos *kinja* sofreram e ainda sofrem com o represamento. Os quelônios necessitam de praias para realizar as desovas que acontecem anualmente no período de seca entre os meses de setembro e novembro. Dessa forma, com a formação do reservatório as praias naturais desapareceram enquanto apenas após alguns anos surgiram outras praias com estrutura e composição diferente das originais. Isso quer dizer que as novas praias formadas são compostas de solo com maior concentração de argila exposta e com pequena porção de textura arenosa que não é propícia para o desenvolvimento dos ovos.

Segundo um funcionário da Reserva Biológica Uatumã, que trabalha há nove anos na reserva, até por volta de 2006 se acreditava que as tartarugas fluviais e tracajás haviam mesmo se extinguido na região. Entretanto, após um projeto de monitoramento dos berçários (Figura 5-10) da Ilha do Limão pelo Centro de Preservação e Pesquisa de Quelônios Aquáticos (CPPQA) com apoio da Eletronorte e ICMBio (Figura 5-9), observou-se que os *warara* (tracajás - *Podocnemis unifilis*) conseguiram, porém, em menor escala, desovar e manter os ovos até no nascimento nas praias formadas após o alagamento.



Figura 5-9 - Ilha do Limão onde ocorria o monitoramento dos *warara* (tracajás - *Podocnemis unifilis*) feito pelo Centro de Preservação e Pesquisa de Quelônios Aquáticos (CPPQA) com apoio da Eletronorte e ICMBio.



Figura 5-10 - Berçário para incubação dos ovos de *warara* (tracajás - *Podocnemis unifilis*) da Ilha do Limão.

Entre os anos de 2007 e 2011 cerca de 5000 filhotes provenientes desse projeto foram liberados no reservatório, porém com o término de recursos não foi possível manter estrutura para dar continuidade ao monitoramento. O projeto demonstrou que os tracajás existiam antes e conseguiam desovar nas praias com condições atípicas, porém com a formação do reservatório outros impactos surgiram que se somando afetaram as populações dos tracajás de Balbina. Com a ampliação de acessos fluviais caçadores, pescadores e tartarugueiros passaram a invadir o reservatório que sem fiscalização adequada se torna área de coleta de ovos refletindo como um fator importante na baixa taxa de recrutamento de filhotes.

A alteração da composição das praias de areia afetou diretamente as populações das tartarugas de Balbina tais como a *warara* (tartaruga-da-amazônia - *Podocnemis expansa*), *warara* (irapuca - *Podocnemis erythrocephala*), *warara* (pitiú - *Podocnemis sextuberculata*) e o *tahaiohy* (cabeçudo - *Peltocephalus dumerilianus*). Essas espécies foram extintas ao longo do rio Santo Antônio do

Abonari e Uatumã, áreas importantes de caça e pesca dos Waimiri Atroari, mas ainda podem ser encontradas em algumas porções do rio Pitinga que também foi afetado após o enchimento do reservatório.

No rio Pitinga, há maior densidade de tartarugas grandes e isso indica um número superior de indivíduos velhos comparados aos jovens, o que pode ser explicado pela baixa taxa de recrutamento na região. Essas espécies estão associadas a ambientes lóticos de rios maiores, entretanto, com o represamento as praias de areias brancas e grossas onde as tartarugas-da-amazônia desovam desapareceram. Ao contrário dos tracajás, elas não conseguem desovar em barrancos ou praias lamacentas. Além disso, quando encontram praias com áreas propícias a desova embaixo da camada de areia há grande concentração de matéria orgânica que leva ao apodrecimento dos ovos. Ainda, devido ao fato das praias serem curtas, ficam sombreadas pelas árvores e a diminuição da temperatura da areia desvia a razão sexual para machos.

A alimentação de ovos e de indivíduos adultos de tracajás e tartarugas faz parte da dieta alimentar tradicional dos *kinja*. A partir da intensificação da caça ilegal no entorno de suas terras, bem como do crescimento populacional indígena, as populações desses quelônios tiveram baixa significativa. Em 1991 juntamente com o INPA foram levados para o lago do NAWA indivíduos adultos e jovens de tartarugas-da-amazônia (*Podocnemis expansa*) retiradas do reservatório da UHE Balbina com objetivo de criação e manejo dessa espécie em cativeiro e, somente nos primeiros anos foram soltos aproximadamente 3000 filhotes oriundos do berçário do NAWA. Com apoio de um funcionário do PWA passou-se a pensar também no manejo de populações naturais desses quelônios nos rios Alalaú e Jauaperi. Assim, na época dos nascimentos, os *kinja* passaram a recolher os filhotes das praias naturais e os levar para o NAWA para que fossem criados até que estivessem aptos à soltura que acontece após cinco anos.

Com o andamento do projeto foi sendo construído um senso de conservação da espécie entre os Waimiri Atroari de que o uso racional desse recurso deve ser compatível com a reprodução e o aumento populacional da espécie. Dessa forma, passaram a diminuir o consumo de adultos, além de darem preferência ao consumo de ninhadas situadas em cotas inferiores das praias, pois esses locais correm maior risco de serem alagados, com a perda total dos filhotes. A partir desta constatação, os *Kinja* passaram a preservar os ninhos localizados nas partes mais altas das praias, limitando o consumo às covas situadas em locais mais baixos (Relatório de Atividades PWA, 2012).

Em 2003, foi realizada a soltura de 1.150 filhotes provenientes do projeto no rio Alalaú acompanhada por uma bióloga do IBAMA em Balbina. Com os anos também foram observadas desovas na praia artificial construída no lago do NAWA (Figura 5-11 e Figura 5-12) e constatou-se que o ambiente artificial do lago era favorável a reprodução de quelônios em cativeiro. Apesar do objetivo inicial do projeto ter sido o repovoamento dos rios (soltura é feita na cabeceira dos Rios Alalaú e Camanaú que convergem para a região central da TI) da Terra Indígena os resultados do processo apontaram a reprodução também para consumo e que isso poderia ser mais um componente a ser utilizado pelos *kinja*, como reforço alimentar. Houve também a ideia de comercializar parte do plantel (categoria utilizada pelo PWA para se referir a lote de animais dos viveiros). O projeto foi aprovado pelo IBAMA em 2004 desde que a venda fosse feita mediante marcação permanente dos indivíduos e que todo o processo fosse acompanhado por técnicos do IBAMA (Relatório de Atividades PWA, 2012). Entretanto, até o momento do presente estudo essa prática não havia sido colocada em funcionamento.



Figura 5-11 - *Warara* (tartaruga-da-amazônia - *Podocnemis expansa*) criada em cativeiro no NAWA.



Figura 5-12 - Praia artificial localizada na margem do lago do NAWA.

Segundo relatos de integrantes dos grupos de trabalho *kinja*, mesmo que essa prática possa parecer invasiva, por conta da retirada de centenas de filhotes por cinco anos de seu ambiente natural, ela ajuda consideravelmente a manutenção dessas espécies na natureza. A pressão de caça e pesca ilegal no entorno e às vezes dentro da própria TI é de grande magnitude, e se não fosse por essa iniciativa os animais seriam capturados pelos tartarugueiros antes mesmo de chegarem aos cinco anos de idade e, provavelmente, já estariam extintos na região. Como exemplo, somente no ano de 2012, ocorreram dois incidentes de tentativas de pescarias na Ilha do Jacaré, com apreensão dos materiais de pesca pelos indígenas que realizavam fiscalização naquele local.

Eles entendem a teia alimentar e os fluxos compostos por elas, sabem que é necessário consumir com cautela, que áreas devam ser disponibilizadas para o refúgio da fauna e que o meio físico e biótico estão intimamente interligados não existindo de forma independente. Dentro das novas limitações que o Estado impôs a esse povo indígena esse pensamento foi reforçado ao longo dos anos pelo PWA consolidando novas ferramentas de sustentabilidade. Desde o mais velho até o mais novo, não há questionamento quanto à importância da natureza e da sua preservação como forma de preservar a eles mesmos. Nesse sentido, e muito ciente do papel e lugar que ocupam na preservação do meio ambiente, sem qualquer recurso retórico ou político, um dos participantes do grupo de trabalho nos questionava, “como as pessoas estudam a floresta vindas de um lugar que não as tem?” (E. Marcelo).

Durante o trabalho de campo nos foi permitido conhecer uma dessas regiões de refúgio da fauna, o rio Macucuau, que é um dos braços do rio Jauaperi localizado fora da demarcação física atual da Terra Indígena Waimiri Atroari. É um rio bastante tortuoso, relativamente menor em largura e extensão quando comparado ao Jauaperi, porém extremamente heterogêneo e biodiverso. Suas margens aparentam ser dinâmicas no que diz respeito à modificação dos ambientes. Elas variam consideravelmente tanto de uma margem a outra margem quanto em porções da mesma margem. As fitofisionomias variam desde Floresta Ombrófila Densa até campinaranas em um curto espaço físico, ou seja, em uma curva é Floresta e na curva seguinte já é campinarana. Além das margens há presença constante de ilhas fluviais (segundo estágio de formação de mata de igapó e chavascal) e “lagos” com alta produtividade onde há concentração de grandes vertebrados tais como os *pijeriki* (pirarucu - *Arapaima gigas*), *iake* (jacaré), *irekyba* (ariranha - *Pteronura brasiliensis*), *amana* (botos - *Inia geoffrensis*) e *amyna* (peixes-boi - *Trichechus inunguis*).

De acordo com os *kinja* a região abriga abundância de animais, tanto terrestres quanto aquáticos e por esse motivo deve ser preservada para o repovoamento de outras áreas. Ao apresentar essas características e por estar localizada em uma região onde a fiscalização indígena pode ser realizada com maior eficiência essa área foi escolhida como um dos refúgios da fauna com objetivo de repovoar o interior da Terra Indígena. Além do rio Macucuau duas outras áreas com a mesma finalidade foram indicadas, tais como a Ilha do Jacaré e Reserva Biológica do Uatumã (também localizadas em regiões fronteiriças a demarcação da TI, porém fora dela). A fiscalização dos rios do entorno da Terra Indígena pelos próprios Waimiri Atroari, mesmo que seja sem apoio do governo, é uma ferramenta fundamental na tentativa de se manter a biodiversidade dentro e fora da reserva que sofre com constante ameaça de pescadores, caçadores e tartarugueiros ilegais.

Ainda que haja preocupação com a pressão externa sobre a caça e a pesca, os *kinja* sabem que eles mesmos são uma ameaça potencial que pode gerar grandes impactos à fauna caso não seja trabalhado um consumo controlado dos animais caçados. No passado não havia limites para o uso e ocupação indígena da terra, hoje são obrigados a viver confinados dentro de fronteiras impostas pelo governo e tendo que adotar um estilo de vida sedentário, ou seja, não mais itinerante como costumava ser (SOUZA-MAZUREK, 2001). Com o aumento constante da população, somado ao sedentarismo, o uso dos recursos naturais se torna uma questão delicada que deve ser muito bem manejado, uma vez que sua disponibilidade desses recursos gira em torno da capacidade suporte do ambiente em questão.

Assim como qualquer população que necessita da caça como forma de subsistência, é fato que em algum momento isso resulta no declínio populacional de espécies, principalmente aquelas de grande porte (algumas aves e mamíferos) podendo causar extinções em diferentes escalas. Conforme dito anteriormente, a questão se agrava quando se trata de populações humanas em crescimento que são obrigadas a viverem dentro de um limite de áreas preestabelecido, tais como as comunidades indígenas. Associado a isso, a inserção de ferramentas como armas-de-fogo, carros e botes, pode resultar em um consumo descontrolado dos animais silvestres preferidos para abate podendo agravar os impactos sobre a fauna.

No passado, quando a caça se tornava escassa nas proximidades das aldeias, as mesmas eram manejadas para outras regiões e dessa forma a rotatividade ajudava a manter o equilíbrio das comunidades faunísticas. Além disso, a caça era realizada com uso de arcos, flechas e armadilhas que, de certa forma, são menos impactantes do que armas-de-fogo, por exemplo. Tais questões refletem tanto na conservação das espécies silvestres quanto da espécie humana indígena que depende diretamente desses recursos (DIAMOND, 1984; MILBERG & TYRBERG, 1993).

Em um estudo comparando áreas sob influência de caça com áreas sem influência de caça, Peres (1997) observou que os *waiamy* (quelônios), os *wyky* (mutuns), os *iamy* (inhambus), *iakemi* (jacamins), os grandes primatas tais como *kwata* (macacos-aranha) e *arawyta* (guaribas - *Alouatta macconnelli*) e, todos os ungulados *petxi/pakia* (porcos-do-mato), *syweri/kaiaky* (veados) e *mepri* (anta - *Tapirus terrestris*) são, os primeiros a declinarem o tamanho de suas populações em áreas sob forte influência de caça.

As espécies de maior porte geralmente são as mais afetadas negativamente pela caça por apresentarem longo tempo de geração e baixa fecundidade. Em contraste, espécies com tamanho de corporal menores como os *kixiri* (saguis-mão-de-ouro), *meira* (esquilos), *axiwi*

(cutiaras), dentre outros, que geralmente são ignorados durante as caçadas, conseguem manter suas densidades populacionais iguais ou as vezes maiores em locais sob influência de caça (PERES, 1997).

O aumento considerável de animais de pequeno porte no conjunto da caça é um indicativo de declínio populacional das espécies de grande/médio porte nas áreas sob influência de caça (PERES, 1997). Isso significa que os animais com massa corporal maior por serem mais apreciados pela caça se tornam escassos e como consequências os animais de pequeno porte com menor valor nutricional aparecem com maior frequência no montante das caças. Segundo Souza-Mazurek (2001), em sua tese de doutorado que investigava os impactos da caça sobre as espécies da fauna silvestre nas comunidades Waimiri Atroari do eixo de rio e do eixo de estrada, padrão parecido pôde ser observado com relação aos *waiamy* (jabutis). De acordo com a autora, os *waiamytxa* (jabuti-vermelho - *Chelonoides carbonaria*) são capturados com menos frequência que os *waiamy* (jabuti-amarelo - *Chelonoide denticulata*) o que explica o tamanho maior dos *waiamytxa* (jabuti-vermelho - *Chelonoides carbonária*) caçados quando comparado aos *waiamy* (jabuti-amarelo - *Chelonoide denticulata*).

Conforme mencionado em outro momento, durante o estudo de Souza-Mazurek (2001), havia 915 *kinja* distribuídos em 19 aldeias (eixo estrada e eixo rio). Hoje, em dezembro de 2013, a população atingiu aproximadamente 1640 indivíduos distribuídos em 30 aldeias. Na época do estudo, com metade da população atual, a autora observou que os *petxi* (queixada - *Tayassu pecari*), espécie de mamífero terrestre mais consumido pelos *kinja* (Quadro 5-7), já começavam a apresentar indícios de estarem sofrendo os impactos negativos da caça. Os *petxi* (queixada - *Tayassu pecari*) apresentam um padrão comportamental de forrageamento (atividades diárias em busca de alimentos) no qual as fêmeas se situam na região central do grupo que é circundado pelos machos, como uma forma de proteção. Quando o número de fêmeas abatidas começa a superar o número de machos é sinal de que a taxa de caça está acima do normal, pois o número de indivíduos dos grupos de *petxi* (queixada - *Tayassu pecari*) se encontra reduzidos. É importante salientar que esses padrões foram observados pela autora nas redondezas das aldeias (onde as atividades de caça são mais intensas), indicando que o sedentarismo é um fator que contribui negativamente sobre a fauna utilizada como recurso alimentar.

Conforme explicado por alguns membros do grupo de estudo indígena, após a apresentação dos resultados obtidos por Rosélis Souza-Mazurek em sua tese, houve uma conversa com as lideranças Waimiri Atroari no qual foi demonstrado que algumas populações da fauna silvestre já se

encontravam em declínio e que seria importante para a comunidade indígena como um todo pensar em estratégias que pudessem minimizar a pressão de caça sobre a fauna. Mesmo que os *kinja* já fizessem o manejo tradicional da caça, com as condições de vida atuais não seria possível que tais práticas fossem efetivas como eram no passado. De acordo com Ewepe Marcelo e Waracaxi José Maria o aumento da população somado às técnicas mais eficientes de caça e pesca e o sedentarismo das aldeias confinadas dentro dos limites da TI afetaram negativamente a fauna e por isso essas questões que se tornam uma preocupação constante. Além de manterem áreas de refúgio para a fauna os *kinja* encontraram na criação de animais em cativeiro uma alternativa a esses impactos.

Inicialmente a criação de animais se deu de forma experimental realizada no NAWA com ajuda de técnicos contratados pelo PWA especializados no manejo de animais em cativeiro. Os conhecimentos e técnicas foram ensinados aos *kinja* para que pudessem ter autonomia no manejo das criações. Atualmente são desenvolvidos projetos dentro do Subprograma De Apoio À Produção tanto com animais domésticos que envolvem avicultura (Figura 5-13), coturnicultura, cunicultura (Figura 5-16), bovinocultura (Figura 5-17), ovinocultura (Figura 5-14 e Figura 5-15), caprinocultura e piscicultura, quanto com animais silvestres dentro do subprograma com os Programas de Criação e Manejo de Quelônios (criação de tracajás e tartarugas) e de Jabuti e ainda o de Criação de Animais Silvestres.



Figura 5-13 - Granja localizada no NAWA.



Figura 5-14 - estrutura para criação de carneiros localizada no NAWA.



Figura 5-15 - Criação de carneiros localizada no do NAWA.



Figura 5-16 - Criação de coelhos localizada no NAWA.



Figura 5-17 - Bezerro em pasto localizado no NAWA.

Dos animais domésticos criados para abate, os excedentes, tais como os ovos das galinhas e dos patos, são vendidos gerando renda que retorna para a manutenção dos criadouros que dependem da inserção de grande quantidade de insumos para manter a produtividade viável. No NAWA, no Posto de Vigilância Abonari e em açudes situados em algumas aldeias (25 aldeias) - Projeto de Piscicultura Nas Aldeias - também há criação de alevinos e/ou adultos de *anaty paxi* (tambaqui - *Colossoma macropomum*) (Figura 5-19) e *pijeriki* (pirarucu - *Arapaima gigas*) (Figura 5-18), tanto para consumo de participantes de atividades no NAWA e funcionários do PWA quanto para a comunidade indígena, que em épocas de cheia dos rios tem suas pescarias dificultadas. O projeto é desenvolvido com ajuda de uma zootecnista especialista em criação de pirarucu e tambaqui em cativeiro, que ensina aos *kinja* técnicas de manejo necessárias para a manutenção desses animais em lagos artificiais. Assim como os excedentes de outras produções há a intenção de comercialização dos excedentes de *xiba* (peixe) para que a renda seja destinada a própria comunidade.



Figura 5-18 - Criação de *pijeriki* (pirarucu - *Arapaima gigas*).



Figura 5-19 - Criação de *anatyaxi* (tambaqui - *Colossoma macropomum*)

Houve também a tentativa de criação de animais silvestres comumente caçados tais como os mamíferos *mepri* (anta - *Tapirus terrestres*), *pakia* (catitu - *Pecari tajacu*) e *tabe´e* (capivara - *Hydrochoerus hydrochaeris*), mas até o momento não foi obtido sucesso. Segundo os *kinja* esses animais são territorialistas (animais que defendem um espaço físico contra a invasão de outros indivíduos da mesma ou de outra espécie) e por esse motivo se tornam muito agressivos quando confinados tendendo a se atracarem ou fugirem dos recintos. Conforme relatos de funcionários do PWA responsáveis pelos criadouros, outra dificuldade de manter esses animais em cativeiro é o fato de serem muito apreciados como fonte alimentar pelos *kinja* e por esse motivo são consumidos em demasia, principalmente próximo e/ou durante períodos rituais, não deixando tempo hábil para que a população dos animais consigam se reestabelecer.

Ao contrário da criação dos mamíferos silvestres, a criação experimental dos animais domésticos tem se mostrado satisfatória e a mesma foi expandida para algumas aldeias e postos de vigilância como reforço alimentar para a comunidade indígena. Assim, os Waimiri Atroari continuam vivendo da caça, pesca, coleta de frutos silvestres e dos produtos de suas grandes roças, complementados hoje pelos resultados dos pequenos projetos de criação de aves, gado bovino, carneiros e piscicultura, que são utilizados em período do ano, quando fatores ambientais levam à diminuição na disponibilidade de animais de caça ou peixes e em épocas de muitos *maryba* (festejos). (Relatório de Atividades WA, 2012).

De maneira geral, além de serem vistos como alimento, os animais têm grande importância nos rituais, crenças e atividades culturais que ajudam a manter viva a história e união desse povo. O evento de maior importância cultural é o *maryba* (festejo), que, como vimos, podem ocorrer por

diversos motivos tais como para a abertura de novos roçados, construção e manutenção das *mydy taha* (malocas), época de colheita, nascimento de crianças, dentre outros, entretanto o mais importante é a festa de iniciação dos meninos (*Krewuri leny*), que após passarem por esse ritual podem então ser considerados um Waimiri Atroari propriamente dito. E dentro desse contexto os animais representam importantes entidades sobrenaturais responsáveis pela transformação desses *bahinja* em grandes guerreiros, caçadores e pessoas. Praticamente todas as atividades cotidianas dos Waimiri Atroari estão associadas a esses eventos que ocorrem diversas vezes no ano e em diferentes aldeias. Portanto, a fauna pode ser considerada um importante recurso, além de ter significados culturais e históricos essenciais para a manutenção da identidade Waimiri Atroari.

5.9 - USOS DOS PRODUTOS FLORESTAIS

O povo Waimiri Atroari utiliza a maior parte das espécies vegetais, sejam arbóreas ou não arbóreas (herbáceas e arbustivas) para diversas finalidades. São utilizadas cascas de árvores como as *enviras* (*sasyra* ou *txiri*) para fazer amarrações das malocas, dos objetos carregados, dos animais caçados, entre outros.

Durante as atividades rotineiras indígenas, como a caça e a coleta de frutas ou palhas, são utilizados também diversas plantas para proteger objetos da chuva, carregar as flechas, a caça e até crianças menores amarradas ao corpo.

A Listagem das espécies levantadas pode ser visualizada no Quadro 5-8.

Entre os produtos florestais mostrados em campo, uma das principais práticas realçadas por todos os grupos de trabalho indígenas ao longo das campanhas de campo foram a coleta de palha para cobertura e a produção de flecha.

As palhas para cobertura do telhado das malocas são coletadas em áreas denominadas pelos *kinja* como sendo “área de coleta de palha”. Essas áreas são fragmentos, em geral extensos, de Florestas Ombrófilas Abertas, com predominância de palmeiras entre elas a espécie utilizada para a palha, chamada pelos indígenas de *karabyrna* (*Mauritiella aculeata*).

Esse tipo de formação florestal é de grande relevância para a cultura indígena, tendo sido muito destacado pelos *kinja* como uma das principais fisionomias, por possuir alta concentração de indivíduos de *karabyrna* - *Mauritiella aculeata*. Esta palmeira é utilizada para retirada das suas folhas (palhas), que são utilizadas na confecção dos telhados das malocas e construções indígenas.



Figura 5-20 - Método de coleta da palha para cobertura do *karabyna* (*Mauritiella aculeata*)



Figura 5-21 - Folhas do *karabyna* (*Mauritiella aculeata*) amarradas e sendo carregadas



Figura 5-22 - Exemplar de um indivíduo de *Kwiriba* (*Astrocaryum* sp.), muito comum nas áreas de coleta de palha.



Figura 5-23 - Exemplar de um indivíduo de *karabyna* (*Mauritiella aculeata*)

Outro produto florestal de grande importância para o povo Waimiri Atroari é a flecha. As flechas utilizadas nas caçadas são produzidas a partir da *mapyry* (flecheira - *Gynerium sagittatum*) conforme Figura 5-24 e Figura 5-25, que é utilizada como a principal parte da flecha, onde é inserida a ponta, de acordo com a necessidade de caça, conforme será descrito mais adiante.



Figura 5-24 - Exemplar de *Gynerium sagittatum*.



Figura 5-25 - Detalhe da parte utilizada para confecção de flechas.

Quadro 5-8 - Lista de espécies florestais registradas durante as campanhas de campo do Estudo do Componente Indígena.

Nome <i>Kinja</i>	Nome popular	Nome científico	Familia	Usos	Tipo do Registro	Referência Bibliográfica
Hiri	Caju	<i>Anarcadium occidentale</i>	Anarcadiaceae	Roçados/Cultivadas	AV	
Syba	Cajú do mato	<i>Anacardium sp.</i>	Anarcadiaceae	Alimentação	ENT	
Amoty	Envira	<i>Guatteria sp.</i>	Annonaceae	Casca para envira/Amarração de construções/Carregar crianças pequenas	AV	5
Amoty	Envira	<i>Rollinia sp.</i>	Annonaceae	Casca para envira	AV	5
araxki	Araticum	<i>Annona montana</i>	Annonaceae	Roçados/Cultivadas	AV	
Miriba	Biriba	<i>Rollinia mucosa</i>	Annonaceae	Roçados/Cultivadas		6
lakypa	Envira surucucu	<i>Bocageopsis multiflora</i>	Annonaceae	Casca para envira/Folhas usadas no Maryba/Amarração/Carregar crianças pequenas/Caibro para construções/Cercar as malocas	ENT	
Sasra	Envira Amarela	<i>Duguetia flagellaris</i>	Annonaceae	Construção de maloca (estrutura)/Medicinal/Cabos para enxadas e terçados	AV	5
Txiri	Envira branca	<i>Xylopi calophylla</i>	Annonaceae	Casca para envira/Amarração/Carregar crianças pequenas/Caibro para construções/Cercar as malocas	ENT	5
Amypa	Amapá amargoso	<i>Parahancornia fasciculata</i>	Apocynaceae	Alimentação/Medicinal	AV	5
Kaminjany	Sorva grande	<i>Couma macrocarpa</i>	Apocynaceae	Alimentação/Medicinal/Pintura corporal/Utilizada junto ao breu para flechas e utensílios	AV	5
Pamyda	Carapanaúba	<i>Aspidosperma excelsum</i>	Apocynaceae	Medicinal/Cabos para enxadas e terçados	AV	5
	Cipó-lmbé	<i>Philodendrom sp</i>	Araceae	Cipó (amarrações em geral)		5
larywa	Jauari	<i>Astrocaryum jauari</i>	Arecaceae	Alimentação	AV	5
Karabyna	Caranaí	<i>Mauritiella aculeata</i>	Arecaceae	Construção de maloca (cobertura do telhado)/Alimentação	AV	5
Karyna	Buritirana	<i>Mauritia carana</i>	Arecaceae	Alimentação	AV	5
Keneia	Ubim	<i>Genoma deversa</i>	Arecaceae	Construção de maloca (cobertura do telhado)	AV	5

Nome <i>Kinja</i>	Nome popular	Nome científico	Familia	Usos	Tipo do Registro	Referência Bibliográfica
Kwiri		Indeterminada 15		Alimentação	ENT	
Kwiriba	Tucumã-i	<i>Astrocaryum sp.</i>	Arecaceae	Alimentação/fazer Sal de <i>Kinja</i> (Bamy)	ENT	5
	Côco	<i>Cocos nucifera</i>	Arecaceae	Roçados/Cultivadas	AV	
Kymy	bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>	Arecaceae	Alimentação	AV	5
Manyka, Wesi	Açaí	<i>Euterpe pracatoria</i>	Arecaceae	Alimentação	AV	5
Mapia	Inajá	<i>Maximiliana maripa</i>	Arecaceae	Alimentação	AV	5
Merepy	Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i>	Arecaceae	Roçados/Cultivadas		6
Mixi	Buriti	<i>Mauritia flexuosa</i>	Arecaceae	Alimentação/fazer Sal de <i>Kinja</i> (Bamy)	AV	
Patwa	Patauá	<i>Oenocarpus bataua</i>	Arecaceae	Alimentação	AV	
Sykuma	Tucumã	<i>Astrocaryum aculeatum</i>	Arecaceae	Alimentação/Usam a fibra para confeccionar abanador (Wyre)	ENT	
Wesi	Açaí chumbinho	<i>Euterpe controversa</i>	Arecaceae	Alimentação	ENT	5
Xitomy	Marajá	<i>Bactris sp.</i>	Arecaceae		AV	
Watypyra	Cipó-cravo	<i>Tynanthus polyanthus</i>	Bignoniaceae	Medicinal	AV	5
Kiswe	Urucum	<i>Bixa orellana</i>	Bixaceae	Roçados/Cultivadas/Pintura corporal		5
Kamaka	Sumaúma	<i>Ceiba pentandra</i>	Malvaceae	Árvore sagrada/Quando derrubada plantam bananas no local	ENT	5
Kirikiri		<i>Eriotheca sp</i>	Malvaceae	Carregar caça e material coletado na mata/Venenosa		5
Wa'wane	Envira de Cotia	<i>Scleroma micrantha</i>	Malvaceae	Não descrito o uso	AV	5
Karwa	Caraua	<i>bromelia sp.</i>	Bromeliaceae	Carregar caça e material coletado na mata/Cofecção de artesanato		5
Nana	Abacaxi	<i>Ananas comosus</i>	Bromeliaceae	Roçados/Cultivadas	AV	6
Wara, aiywa	Breu	<i>Protium sp.</i>	Burseraceae	Construção de maloca (estrutura)/Usado para fazer fogo/Cinzas para pintura de artesanato/ Vela de <i>kinja</i>	AV	5
Mabaia	Mamão	<i>Carica papaya</i>	Caricaceae	Roçados/Cultivadas	AV	6
Waryky	Piquiá	<i>Caryocar villosum</i>	Caryocaraceae	Alimentação	AV	5
Mepe	Batata doce	<i>Ipomoea batatas</i>	Convolvulaceae	Roçados/Cultivadas	AV	6

Coordenador:

Técnico:

Nome <i>Kinja</i>	Nome popular	Nome científico	Familia	Usos	Tipo do Registro	Referência Bibliográfica
Mepy	Cará	<i>Dioscorea trifida</i>	Dioscoreaceae	Roçados/Cultivadas	AV	6
kymyryba	Seringueira	<i>Hevea sp.</i>	Euphorbiaceae	Confecção de colar para crianças (Proteção espiritual)/Semente utilizada para pesca	AV	
Minja	Mandioca	<i>Manihot esculenta</i>	Euphorbiaceae	Roçados/Cultivadas/ Existem diversas variedades	AV	6
akai	Ingá	<i>Inga edulis</i>	Fabaceae	Roçados/Cultivadas/Alimentação	AV	5
Apirikini	Ingá	<i>Inga sp</i>	Fabaceae	Utiliza a o exudato de dentro da casca para grudar o breu/Resina usada para pintura de artesanato/Mistura com breu	AV	5
Kaba	Cabari	<i>Clathrotropis macrocarpa</i>	Fabaceae	Alimentação	AV	
Kiwryy	Angelim pedra	<i>Dinizia excelsea</i>	Fabaceae	Árvore sagrada	AV	5
Kiwryy	Anegelim rajado	<i>Marmaroxylon racemosum</i>	Fabaceae	Árvore sagrada	AV	
Pariko	Faveira	<i>Gilbertiodendron unijugum</i>	Fabaceae	Não descrito o uso	ENT	5
Ximiri	Jatobá	<i>Hymenaea</i>	Fabaceae	Frutos para alimentação e resina do tronco utilizado em painéis de barro	ENT	5
Awaxi	Cana de açúcar	<i>Saccharum officinarum</i>	Gramineae	Roçados/Cultivadas	AV	
awanma	Sapucaia	<i>Lecythis pisonis</i>	Lecythidaceae	Alimentação/Casca usada nas painéis de barro depois da resina do jatobá	ENT	5
Tetyky	Castanheira	<i>Bertholletia excelsa</i>	Lecythidaceae	Alimentação	AV	
Tyrwe	Enviras	<i>Couratari sp.</i>	Lecythidaceae	Casca para envira	AV	5
Tyry	Tauari	<i>Couratari multiflora</i>	Lecythidaceae	Construção de maloca (estrutura)	AV	5
Waryma		<i>Ischnosiphon polyphyllus</i>	Marantaceae	Principal planta utilizada para elaboração de cestas e artesanatos.	AV	5
Waryma / Baky		<i>Ischnosiphon arouma</i>	Marantaceae	Principal planta utilizada para elaboração de cestas e artesanatos.	AV	5
Asya	Muiratinga	<i>Naucleopsis amara</i>	Moraceae	Alimentação somente para fauna	AV	5
Kamykashi	Ficus	<i>Ficus sp.</i>	Moraceae	Alimentação/Medicinal	AV	5
Pakysa	Tatajuba	<i>Bagassa sp.</i>	Moraceae	Alimentação para fauna, construção de canoa, casca para carregar criança	ENT	5

Nome <i>Kinja</i>	Nome popular	Nome científico	Familia	Usos	Tipo do Registro	Referência Bibliográfica
Wyky	Banana	<i>Musa sp.</i>	Musaceae	Roçados/Cultivadas	AV	
Djia	Ucuúba Branca	<i>Osteophloem platyspermum</i>	Myristiaceae	Alimentação	AV	5
	Goiaba	<i>Psidium guajava</i>	Myrtaceae	Roçados/Cultivadas		6
	Jambo	<i>Syzygium malaccense</i>	Myrtaceae	Roçados/Cultivadas		6
iad'a		Indeterminada 1	Indeterminada 1	Alimentação	ENT	
Myrykypy ia		Indeterminada 10	Indeterminada 10	Carregar caça e material coletado na mata/cobertura de acampamento provisório	AV	
Tararyba		Indeterminada 11	Indeterminada 11	Carregar peixe e material coletado na mata/Semente utilizada em colar	AV	
Xinja ty		Indeterminada 12	Indeterminada 12	Construção de maloca (estrutura)/Cipó usado para amarrar jamaxi	ENT	
la'i		Indeterminada 2	Indeterminada 2	Construção de maloca (estrutura)/alimentação	ENT	
Kamyrrera		Indeterminada 3	Indeterminada 3	Alimentação	ENT	
Karytata	Gravatá/Abacaxi do mato	Indeterminada 4	Indeterminada 4	Alimentação	AV	
Katxirinja		Indeterminada 5	Indeterminada 5	Alimentação	ENT	
Makra		Indeterminada 7	Indeterminada 7	Medicinal/Alimentação de fauna	AV	
Meri	Jacaraúba?	Indeterminada 8	Indeterminada 8	Alimentação/Medicinal/Faz óleo medicinal	AV	
Minja bakrara		Indeterminada 9	Indeterminada 9	Alimentação/Medicinal	ENT	
meretxa	Maracujá do mato	<i>Passiflora sp.</i>	Passifloraceae	Roçados/Nativo	ENT	6
Mapyry	Flecheira	<i>Gynerium sagittatum</i>	Poaceae	Confecção de flechas/cultivado em roçados e aldeias	AV	5
Kamy	Jenipapo	<i>Genipa sp.</i>	Rubiaceae	Pintura corporal	AV	
Wiriapry	Cabeça de urubú	<i>Duroia saccifera</i>	Rubiaceae	Alimentação/Medicinal	ENT	5
Anakwa	Abiu vermelho	<i>Pouteria sp</i>	Sapotaceae	Alimentação	AV	5
Araryba	Chicle Bravo	<i>Micropholis guyanensis</i>	Sapotaceae	Alimentação	AV	5
Warasy	Pimenta	<i>Capsicum sp.</i>	Solanaceae	Roçados/Cultivadas	AV	6
ak'a	Cupuaçú	<i>Theobroma grandiflorum</i>	Malvaceae	Roçados/Cultivadas	ENT	6

Coordenador:

Técnico:

Nome <i>Kinja</i>	Nome popular	Nome científico	Familia	Usos	Tipo do Registro	Referência Bibliográfica
Paryry	Sororoca	<i>Phenacospermum guianensis</i>	Streliziaceae	Não descrito o uso	AV	
Makamyka	Embaúba	<i>cecropia sp.</i>	Urticaceae	Não descrito o uso	AV	
aka'a	Cupuí	<i>Theobroma subincanum</i>	Malvaceae	Alimentação (cupuaçú nativo)	ENT	
Pariri		Indeterminada 16	Streliziaceae	Alimentação/Pintura corporal	ENT	

Legenda: Referência Bibliográfica (5 - Milliken et al., 1992; 6 - Miller, 1994); Tipo de registro (AV = Avistamento em campo; ENT = Entrevista).

5.10 - ÁREA DE ROÇADO (KAPAA)

Segundo Milliken et al. (1992), os Waimiri Atroari são uma sociedade itinerante de caça e agricultura (*"hunting/horticultural trekking society"*), que praticam agricultura de roças em pequena escala (derrubada e queima) em sua maioria da mesma forma que outras comunidades amazônicas nativas (e estabelecidas).

As áreas escolhidas para serem utilizadas como roçado (*kapaa*) são em geral, áreas de Floresta Ombrófila Densa, com relevo plano, não sujeito a alagamentos. A escolha da área de roçado se faz a partir de critérios bem claros que levem em conta a estabilidade do terreno frente as enchentes, a distancia do rio, o tipo de solo, aspectos geomorfológicos, fisiográficos e míticos, além da presença de térmitas (cupins) e/ou formigas (Queiroz, 2004). Os roçados são organizados previamente a constituição de uma aldeia, portanto, invariavelmente em que cada aldeia tem áreas de roçado comum para os grupos domésticos e em alguns casos para diferentes grupos locais.

O processo de instalação dos roçados pelo povo Waimiri Atroari consiste em etapas bem definidas, que ocorrem geralmente antes do período das chuvas (julho a setembro), podendo levar de 3 a 5 meses do início do processo, ou seja da derrubada, passando pela queimada, coivara, até o fim do plantio. Cortar e queimar a floresta é uma tarefa masculina, assim como a maior parte do desbaste secundário.

A primeira etapa do trabalho é a limpeza do sub-bosque, onde são cortados os arbustos e herbáceas, além das pequenas árvores existentes no fragmento escolhido. Depois de retirada as plantas de interesse indígena, a área é preparada para "tacar" fogo. As árvores grandes são derrubadas, e algumas delas de interesse de uso (lenha e construções) são retiradas e levadas para a aldeia. Após essa retirada os indígenas colocam fogo na área de forma controlada.

Após o término do fogo na área, ocorre um período, chamado por eles de descanso para o solo, que dura aproximadamente 1 mês. O período correto para o plantio é definido através de análise visual, quando ocorre o início da regeneração das herbáceas. Nesse momento é feita uma nova "limpeza" do terreno para plantio das espécies utilizadas pelos indígenas, que deve ocorrer próximo ao início das chuvas.

As principais espécies cultivadas são: *minja* (mandioca); *awaxe* (cana de açúcar); *wyky* (bananas de vários tipos); dois tipos de batata, *mepe* (batata doce) e *nepy* (Cará); *mabaia* (mamão); e *meretxa* (maracujá do mato). Além dessas espécies, nas áreas liminares ao roçado são plantadas diferentes tipos de *warasy* (pimentas), *wahnjada* (tipo de mandioca comprida de casca preta), *tinikieny* (um tipo de cocousado para curar coceiras e feridas), *mapyry* (flechal), *araxiki* (araticum), *merepy* (pupunha), *tukuba* (tipo de caroço vermelho para fins medicinais - quem quer ser guerreiro precisa comer antes do sol nascer) entre outras espécies de interesse, principalmente, de uso nas principais *maryba*. A lista completa pode ser visualizada no Quadro 5-9.

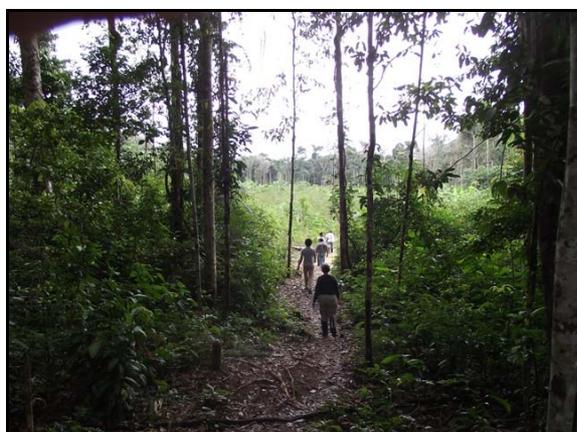


Figura 5-26 Entrada da área do *kapaa* (roçado)



Figura 5-27 - Visão geral do *kapaa* com vestígios da prática da queimada



Figura 5-28- Visão geral do *kapaa*



Figura 5-29- Grupo de trabalho indígena no roçado



Figura 5-30- Plantio de *awaxe* (cana de açúcar)



Figura 5-31- Plantio de *minja* (mandioca)



Figura 5-32- Vista panorâmica do *kapaa*

Quadro 5-9 - Listas das espécies cultivadas (ou mantidas) no *kapaa* (roçado) pelos Waimiri Atoari

Nome <i>Kinja</i>	Nome popular	Nome científico	Familia
<i>Hiri</i>	Caju	<i>Anarcadium occidentale</i>	Anarcadiaceae
<i>araxki</i>	Araticum	<i>Annona montana</i>	Annonaceae
<i>Nana</i>	Abacaxi	<i>Ananas comosus</i>	Bromeliaceae
<i>Mabaia</i>	Mamão	<i>Carica papaya</i>	Caricaceae
<i>Mepe</i>	Batata doce	<i>Ipomoea batatas</i>	Convolvulaceae
<i>Nepy</i>	Cará	<i>Dioscorea trifida</i>	Dioscoreaceae
<i>Minja</i>	Mandioca	<i>Manihot esculenta</i>	Euphorbiaceae
<i>akai</i>	Ingá	<i>Inga edulis</i>	Fabaceae
<i>Awaxe</i>	Cana de açúcar	<i>Saccharum officinarum</i>	Gramineae
<i>Wyky</i>	Banana	<i>Musa sp.</i>	Musaceae
<i>meretxa</i>	Maracujá do mato	<i>Passiflora sp.</i>	Passifloraceae
<i>Warasy</i>	Pimenta	<i>Capsicum sp.</i>	Solanaceae

Os waimiri atroari plantam diversos tipos de cana de açúcar, de banana e, principalmente, de mandioca (Quadro 5-10), consorciada com outros tipos de tubérculos e várias espécies frutíferas. Como informa a antropóloga Carmen do Vale, que trabalhou pelo PWA, para a realização das festas se faz necessário que o roçado esteja produzindo adequadamente, “pois além de servir para a preparação dos beijus e mingaus, esse roçado também servirá aos *paxira* durante as festividades, principalmente jovens e crianças, que não terão cerimônia em servir-se das plantações para conseguir algum de seus produtos para consumo imediato. Garantir a produção agrícola é a obrigação dos anfitriões, pois uma festa contendo poucos alimentos é sinal de avareza, e avareza não é vista com bons olhos para as relações de parceria que se procurará consolidar e estabelecer” (Do Vale, 2002: 70-71).

Quadro 5-10 -Lista de diversidade de produtos plantados

Nome	Variedade
Mepe	Kanaduwa pyny
	Merepy pyny
	Sakra pyny
cará	Tetyky pyny
	Keri pyny
	Irekba imy pyny
	Mabriri pyny
abacaxi	Xiwy nana
	Sy'nana
Cana de açúcar	Darkiany se
	Tarawu se
	Mana se
	Warypa se
banana	karatyna
	kybyma
	suwa
	Kerere
	Xiriminja
	Kawani
	lakatxi
	Tywytyka
	Kairi
	Matyra
	Waiwai
	Iraky iry matypy

Nome	Variedade
Banana	Wapykana se
	Maina se
	Iara se
	Mare'e se
	Duwa se
	Waira se
	Iaby se
	Kybyma se
	Wesi se
	Maiakyny se
	Iraky se
	Kamtxa se
	Makaxira se
	Akenbehe se
Erepy se	
tukuba	

A importância das roças para os *kinja* está implicada na própria territorialidade e nas formas de uso e ocupação do espaço. É justamente a partir de uma roça que uma nova aldeia se forma. O roçado de cada grupo local corresponde ao tamanho da aldeia e a capacidade de organização do grupo local ou do aglomerado, pois além da roça no entorno da aldeia existe uma maior compartilhada pelas aldeias de um mesmo aglomerado. Por isso, os novos roçados, em geral, indicam a possibilidade de criação de uma nova aldeia. Essa nova aldeia será construída respeitando a época da colheita que se anuncia, a fim de garantir suprimentos para a construção e posterior *mydy maryba*.

Os *kinja* se orgulham de suas roças e de continuarem a manter sua dieta de acordo com sua culinária tradicional.

“A alimentação que está na aldeia é original. Não tem arroz, nem café. Só tem aqui no posto. A gente não compra nenhum. O que tem lá: mingau de banana, mingau de batata, vários tipos, muito gostoso. O mingau de banana é o mais gostoso, só que é muito doce” (Parwe Mario).

As mulheres ocupam um lugar de destaque no ciclo agrícola, assumindo a responsabilidade de cuidar das roças, da colheita e das novas plantações (Riviere, 2001:32). O processamento dos alimentos cultivados, beiju e mingau, também são de sua responsabilidade. Desde pequena as *weri bahinja* (meninas) se preocupam com seu papel social e se insipram em sua cosmologia, como na história da lua.

Parwe: as meninas de 5 e 10 anos quando a lua fica cheia ela tem que ficar de mão aberta pra ela. Pra da quantidade de goma que ela vai produzir quando for adulta. Ela tem colocar a palma assim e ela falar. Isso ai, a gente acredita.

Rodrigo: Pra que serve?

Parwe: Pra quando ela for tirar mandioca e coar o líquido da mandioca, ai vem a goma tapioca pra ter sorte de ter goma. É assim que nos acreditamos.

Rodrigo: Só moça que faz isso?

Parwe: Só moça.

Rodrigo: Mulher velha não faz isso não?

Parwe: Só ensina.

Rodrigo: E as meninas fazem isso?

Parwe: Fazem.

Rodrigo: E o que elas falam?

Parwe: Falam pra ter sorte. Ela pede.

5.11 - EDUCAÇÃO

Pode-se dizer que a escola tornou-se um objeto de desejo da maioria dos povos indígenas, representando esta instituição para os índios e sua respectiva “apropriação” pelos mesmos, uma nova janela de oportunidade para a conquista de uma relação mais simétrica e autônoma com a sociedade envolvente. Menos importa a distância entre essa representação idealizada da escola e aquela implantada no interior das aldeias, mais ensinando a percepção das tensões, acomodações e estratégias indígenas de reinvenção desses espaços historicamente interpostos no seu horizonte já desde a catequese colonial.

No que diz respeito aos Waimiri Atroari, o seu interesse de apropriação da escola também não foge à regra daquele que é compartilhado pela maioria dos outros povos indígenas. Santos (2008), afirma que, a partir do contato as lideranças mais jovens desejavam aprender a ler e escrever em português²⁹ demandando inclusive, aos pesquisadores que estiveram nas aldeias que trabalhassem como professores. Em 1983, o grupo Paranapanema, responsável pela exploração mineraria no território dos Waimiri Atroari, constrói um prédio que abrigaria uma escola na aldeia *lawara*. Entretanto, somente em 1986, o casal Egidio e Doroti Schwade ligados ao Conselho Indigenista Missionário - CIMI, iniciariam “*a alfabetização na língua waimiri atroari, e educação escolar indígena diferenciada.*” (Santos 2008:35). O casal ficou 15 meses na área indígena.

Em 1987, o Linguista Marcio Ferreira da Silva, por ocasião dos seus trabalhos de campo para elaboração de sua tese de doutorado em Antropologia Social, participa da organização de uma escola na área indígena. Cabe destacar, que nessas primeiras experiências de contato dos Waimiri com o ambiente escolar, denotam uma atitude de forte afirmação da sua alteridade nesse novo espaço, conforme relata Silva:

“E foi assim que, na escola Waimiri-Atroari que ajudei a organizar, a “cola” foi adotada como prática cotidiana e legítima: um Waimiri-Atroari terminava a sua lição e, algumas vezes, fazia integralmente a de seu colega-irmão, colega-filho ou colega-pai. Quando as duas estavam prontas, entregava-me dois pedaços de papel, advertindo-me: “Este é meu, este é do meu irmão”. O fato de, nestes momentos,

²⁹ Os motivos são diversos desde a necessidade de estabelecer relações mais simétricas com a sociedade envolvente como também de acesso por parte dos capitães (jovens índios recrutados pela Frente de Atração Waimiri Atroari - FAWA, que transmitiam recados e ordens da equipe da Funai para os outros Waimiri Atroari em troca de acesso privilegiado a bens manufaturados e ao controle dos alimentos nos aldeamentos. Baines, 1991) a mais poder.

entregarem dois pedaços de papel e não um talvez procurasse expressar o modo como domesticavam minha própria concepção individualista do processo de ensino aprendizagem” (Silva, 1994).

Ao longo do tempo da experiência dos Waimiri Atroari de adoção da instituição escola, observa-se uma constante confrontação entre a sua visão nativa de “educação” e aquela da sociedade envolvente, conforme torna-se possível inferir das informações e considerações apresentadas por Santos:

“Uma das características que devemos observar é a forma como os waimiri atroari organizam o tempo, a maneira como elaboram o seu calendário, e de como este influencia no calendário escolar. Aliás esta é uma das características específicas dos Waimiri Atroari, pois eles têm toda a liberdade para interromper as aulas. Esta realidade não ocorre com outros povos dos estados do Amazonas, Pará e Roraima, sobretudo os que estão vinculados às secretarias de ensino, pois para os órgãos governamentais a educação escolar indígena deve seguir o mesmo calendário das escolas regulares.” (Santos, 2008).

Sendo assim, o que se verifica é que diferente de outras escolas indígenas, a organização do tempo entre os Waimiri Atroari reflete-se concretamente na elaboração do calendário escolar. Atividades do cotidiano da aldeia, como as ligadas a atividade agrícola podem suspender as aulas. Deve-se considerar que a preparação de uma roça ou a colheita, demandam tempo e esforço. A interrupção das aulas ocorre também em outras situações que envolvam a mobilização de toda a comunidade, como na tomada de decisões cuja legitimidade só é reconhecida mediante a consulta a toda a coletividade ou, em situações de realização de festas rituais. As festas ente os Waimiri Atroari são o momento privilegiado de transmissão de conhecimentos. O respeito à especificidade do calendário Waimiri Atroari faz-se indispensável para a realização de qualquer trabalho nas escolas das aldeias. Os horários escolares estão condicionados também, as tarefas desenvolvidas em cada aldeia especificamente. Cabe resaltar, que durante algumas festas tradicionais as atividades escolares não são suspensas apenas se deslocam, isso quer dizer, em vez de serem realizadas na escola acontecem no local onde a atividade está acontecendo. Nesse momento os mais velhos conduzem as tarefas, por serem os portadores do conhecimento (PWA, 2013:70).

Segundo Santos, na escola Waimiri-Atroari o ensino da língua portuguesa é destinado apenas aos adultos, e conforme constatou a sua pesquisa com esse grupo iniciada no ano de 2003, a metodologia utilizada era a mesma adotada nas escolas rurais e das periferias urbanas do estado Amazonas, constando ausência de material didático específico. Data de então, o trabalho da referida autora com os Waimiri-Atroari, visando uma metodologia adequada de ensino da língua portuguesa como segunda língua, em atendimento a essa demanda diagnosticada junto às escolas locais³⁰. A organização do espaço da sala de aula Waimiri-Atroari apresenta correspondência com a organização dos grupos familiares na maloca. Santos observou que na disposição semicircular das carteiras sob a forma de U os alunos tendem a se agruparem segundo a lógica da distribuição dos grupos familiares e domésticos na maloca. Os irmãos, o marido, a mulher e os filhos, ou indivíduos com laços mais estreitos de amizade, buscam sentar-se próximos uns dos outros, visando ajudarem-se mutuamente nas tarefas escolares, do mesmo modo que o fazem nas atividades de trabalho familiar. O trabalho de grupo funciona como estratégia no processo pedagógico. Os Waimiri Atroari estabelecem relações de reciprocidade entre os membros do seu núcleo doméstico, família extensa, aldeia e aglomerado. Sendo assim, as atividades coletivas despertam mais interesse no grupo.

O compartilhamento coletivo da experiência de vida constitui um valor que norteia o cotidiano dos Waimiri-Atroari, e que também orientará os comportamentos dos alunos e professores indígenas nas escolas das aldeias, consagrando o trabalho de grupo como uma estratégia permanentemente acionada no ambiente escolar. Jogos, peças de teatro, debates, por exemplo, tornam-se atividades muito valorizadas e utilizadas face às interações sociais que possibilitam facilitar o processo de ensino-aprendizagem. O debate, neste contexto cumpre um duplo papel o de dinamizador da informação, através do reforço à socialização por meio das trocas coletivas dos conhecimentos em questão e o instrumento de avaliação processual do aprendizado através da verificação dos conteúdos. Sendo que a gestão do tempo dispendido nas atividades escolares condiciona-se ao tempo necessário para a compreensão por parte dos alunos dos conteúdos ensinados, o que se compatibiliza com a concepção coletiva de mundo dos Waimiri-Atroari. Importante destacar que a participação dos alunos não se restringe tão somente ao momento das aulas, mas se estende às tarefas antecedentes de planejamento das mesmas junto aos docentes.

³⁰ Conforme relata a autora, a previsão inicial era a de uma estadia de trabalho de aproximadamente nove meses, no entanto, o tempo foi mais prolongado que o previsto, uma vez que o calendário escolar Waimiri não segue um padrão temporal preestabelecido, sendo permeável à dinâmica social do grupo.

As formas próprias da educação comunitária Waimiri-Atroari e sua reverberação na sua educação escolar encontram-se em fina sintonia com o ensino de sua língua por intermédio do método baseado em tarefas, razão pela qual Santos o sugere como adequado para o ensino de língua portuguesa como segundo língua nas escolas locais. Esse método pressupõe a realização de tarefas por via da cooperação entre os aprendizes, e a valorização de conteúdos portadores de significados familiares e relevantes para os mesmos, e que despertem o seu interesse de participação ativa no processo de ensino e aprendizagem.

“Outro fato que justifica nossa escolha pelo método de ensino baseado em tarefas que satisfaz plenamente as necessidades específicas dos Waimiri-Atroari, é que as atividades propostas em sala de aula são pensadas com base no mundo real. Trabalhar sob esta perspectiva é oferecer aos alunos em sala de aula simulações a que eles provavelmente estarão expostos ao lidar com a sociedade envolvente. Portanto, faz-se necessário que o professor de português como segundo língua elabore tarefas que se assemelham às situações reais de interação dos Waimiri Atroari com os não índios.” (SANTOS,2008).

Considerando que o ensino da língua portuguesa direciona-se aos adultos, a utilidade do seu aprendizado remete-se à interação social dos Waimiri-Atroari com os não índios, o que na maioria das vezes se dá em situações de negociação, prevalecendo aquelas de caráter conflituoso. Ao responderem à pergunta: “Para que eu quero aprender português?” - formulada por Santos, nas escolas onde fez sua pesquisa - respostas distintas foram dadas por homens e mulheres, demarcando as diferenças de gênero e respectivos papéis sociais no interior do grupo. A citada autora, recomenda que o ensino de língua portuguesa para os Waimiri Atroari incorpore essas demandas diferenciadas, sugerindo que para os homens sejam abordados temas como meio ambiente, direito indígena e terra indígena, caçar, pescar, fazer arco, etc e para as mulheres temas como atendimento à saúde por não índios, ralar mandioca, preparar comida, fazer rede, costurar, etc.

“Eu quero aprender a língua portuguesa para eu ter mais conhecimento para defender meu povo muito melhor. Eu tenho que aprender usar uma arma escrita no papel que os brancos usam contra o índio. Se eu aprender responder o processo na internet ou processar quem está processando o povo Waimiri Atroari. Assim o meu povo ficará muito livre.” (Marcelo Ewepe, Coordenador da Educação Waimiri Atroari)

“Preciso aprender português por que quando vou para Manaus, no hospital, tenho que falar com kaminja, dizer onde está doendo, o que estou sentindo.” (Nazaré, Aldeia lawara)

Santos aponta que para que o ensino de língua portuguesa seja significativo para os Waimiri Atroari, deve-se proceder a sua contextualização em compatibilidade com as vivências da população adulta masculina e feminina, no plano interno e externo ao seu território. Cabendo informar, que seguindo o padrão dominante das escolas indígenas do país, nas escolas Waimiri Atroari o ensino da língua portuguesa era ministrado como primeira língua, por meio de métodos anacrônicos, e alienado em relação às especificidades socioculturais locais, conforme as observações de campo da autora.

“O que os professores não índios fazem é trabalhar com adultos como se estes fossem crianças, fazendo exercícios de separação e junção de sílabas com palavras fora do contexto sociocultural do povo. Por exemplo, escrevem algumas palavras como bala; bola; bule; babá; cachorro; carro; caderno; em seguida solicitam aos alunos que copiem tais palavras e separem as sílabas destas.” (Santos, 2008)

Outra problemática diagnosticada por Santos, relaciona-se ao manejo do gênero gramatical na língua portuguesa por parte da população adulta Waimiri Atroari, que apresenta dificuldade, tanto na oralidade como na escrita, para uso adequado das palavras no masculino e no feminino. Do mesmo modo, o emprego do número nominal também se apresenta como um obstáculo para a comunicação dos Waimiri Atroari, principalmente nas relações que envolvem o comércio com os não índios, em que precisam contar, somar, o que incide nas dificuldades de distinção e aplicação dos conceitos de singular do plural. Essas limitações de compreensão da língua portuguesa, bem como das regras instituídas pela norma culta que a rege, expõe os Waimiri Atroari tanto aos riscos de se tornarem lesados nas relações comerciais³¹, como a constrangimentos pela depreciação do seu “jeito de falar” por parte dos não índios: *“Minha mãe ensinavam casa pode ser limpo” (Aiana Isaura).*

³¹ Em 2000, 2001, 2002, 2003, 2005, 2006 e 2007 foi aplicado o Curso de Sistema Monetário Nacional (PWA, 2013:158).

De outra maneira, a escola não pode estar dissociada do projeto social da comunidade onde ela está inserida. Enquanto instituição ela deve representar os anseios da população que ela atende. Pensar em uma escola indígena que não considere a organização social local, a divisão social do trabalho, os costumes, crenças e tradições dos povos indígenas e produzir uma escola sem função social.

Nessa perspectiva, os conteúdos abordados nas escolas variam de aldeia para aldeia, permitindo que os professores façam adequações no processo educacional, para poderem se inserirem a realidade do local em que estão atuando (PWA, 2013:69). As disciplinas que fazem parte da grade curricular são, língua materna, língua portuguesa, matemática, geografia, história, ecologia, geografia, agronomia, arquitetura e construção, práticas domésticas, caça e pesca, *maryba* e artefatos. Conforme o interesse, também são ensinadas confecção de vestimentas, meio ambiente, antropologia, entre outras.

As mudanças iniciadas por Santos, propiciaram a implementação de uma escola mais crítica, participativa, bilíngue, privilegiando a Interculturalidade e atendendo dessa maneira as necessidades do grupo. Dessa maneira para essa escola funcionar, o tempo, novamente é aspecto importante, não pela sua restrição, mas por estar associado a apreensão dos conteúdos. Em outras palavras, o tempo de uma atividade dura tanto quanto for necessário para que todos os alunos-aprendizes dominem o conteúdo. Essa preocupação com o aprendizado e com a continuação da formação foi evidenciada nos relatos durante o levantamento de dados primários,

"Até agora está bem absorvido na cultura. Mas a preocupação tem. A gente fala na reunião, na sala de aula. A gente fala todo dia. Porque a gente vê. Vê notícia, a gente escuta no jornal. A gente acompanha todo o processo lá de fora. Preocupa a gente. Futuramente pode acontecer isso. O que está acontecendo em outra etnia pode ocorrer aqui com nosso povo. É preocupante sim. É por isso que nós aqui, no Waimiri Atroari, nós dizemos à toda a liderança, a escola veio, dizemos onde nós vamos estudar. Se for preciso se formar ou fazer mestrado ou doutorado ou pós-doutorado... como vai ser o nosso futuro? Se nós 'sair' daqui e passar quatro, cinco a dez anos em pós-graduação será que nós vamos voltar a ser aquela pessoa mesmo ou vamos voltar diferentes? Quer dizer, ou você vai ficar dependente de alguém. Ou você vai querer que alguém 'mande' você fazer ou você vai ser um empregado. Quando o índio 'ser' o empregado vai ficar muito dependente de alguém ou de autoridade. Eu espero que isso nunca aconteça com meu povo. Estou lutando aqui há 20 anos na educação em cima de tudo isso. Desde quando é criança até a juventude.

A tecnologia de fora está em todo lugar. É preciso você aprender. É preciso acompanhar essa tecnologia de fora. Temos que acompanhar esse conhecimento que está vindo. O povo Waimiri Atroari nunca vai sair dessa terra. Queremos a universidade dentro da nossa terra e dentro da nossa casa. Esse é o objetivo de todo o povo Waimiri Atroari. Porque é assim que vamos trabalhar com a nossa cultura. Se a criança for pra parte da cidade não vai nem trabalhar com a parte da cultura, nem artesanato e não vai ter a preocupação com o território e nem o acompanhamento da demarcação. Isso é um compromisso do futuro" (Ewepe Marcelo).

Funcionavam na TI, em 2012, 25 escolas, cada escola tem um número de turmas que varia conforme a população escolar³². O Quadro 5-11 apresenta o número de turmas e alunos por escola. As novas matrículas são feitas em qualquer época do ano, dependendo apenas da idade do aluno e de uma avaliação do professor. Os alunos desistentes também podem regressar a escola em qualquer época (PWA, 2013:71).

Quadro 5-11 - Turmas e Alunos por escola em 2012

Escola	Nº de Turmas	Nº de Alunos
AMEHEPAIE' (XA)	7	71
ANAHKWA	4	24
ARABYRY (CA)	5	57
ARAWYBA (AW)	4	37
ARINE (AR)	4	32
IAINA (MA)	6	69
IANA	6	64
IAKY SYNA (AT)	5	26
IAWARA	6	41
IKYPAKY (TA)	5	37
IWATYMY (IT)	0	32
KAKAKA (SA)	5	20
KAMINJANYNYTY (AL)	5	43
KERYMA (PD)	3	18
MEREPY SYNA (MK)	5	60
MYNAWA	4	38
PARYRY PAHA (PA)	6	59
SAWA'A KAMYHY (KS)	4	23
TAPYRYMANYNY (CR)	6	48
TARAXA (KT)	5	42
XERI	5	50

³² As variáveis que definem a abertura de uma turma são grau de desenvolvimento dos alunos, faixa etária e relação de gênero. (PWA, 2013:70).

Escola	Nº de Turmas	Nº de Alunos
YRYKAWA (KI)	5	37
WABA (WA)	4	30
BA	3	25
BANA	6	21
Total	118	1.004

Fonte: PWA, 2013

A população escolar é formada por adultos, jovens e crianças de ambos os sexos sendo que, desse total de 1.004 alunos 69% são adultos e jovens com mais de 12 anos, já as crianças somam 31% do alunato. Conforme, o Quadro 5-12, pode-se perceber que entre os adultos e maiores de 12 anos 49,9% (345) dos alunos são do sexo feminino e 50,1% (350) são do sexo masculino, já entre os menores de 12 anos 54% (166) são do sexo feminino e 46% (143) do sexo masculino. Esses percentuais evidenciam a diversidade de públicos que frequentam a escola, o que indica, como já dito anteriormente, que a escola pode ter múltiplas utilidades e funções sociais entre as populações indígenas.

Quadro 5-12 - Alunos por faixa etária/sexo

Idade	Feminino	Masculino	Subtotal
Menor 07 anos	24	21	45
07 a 09 anos	60	67	127
10 a 12 anos	82	55	137
13 a 15 anos	95	80	175
16 a 18 anos	48	53	101
19 a 21 anos	32	33	65
22 a 24 anos	44	50	94
25 a 27 anos	28	29	57
28 a 30 anos	24	19	43
31 a 33 anos	15	6	21
34 a 36 anos	17	16	33
37 a 39 anos	14	17	31
40 a 42 anos	14	15	29
43 a 45 anos	4	5	9
46 a 48 anos	4	14	18
49 a 51 anos	2	7	9
Acima 51 anos	4	6	10
Total	511	493	1004

Fonte: PWA, 2013

Como dito anteriormente, em muitas situações há o deslocamento das atividades da sala de aula para outros espaços devido a festas ou outras atividades. O Quadro 5-13 apresenta a média de aulas de 2012 e a diferença em relação ao ano anterior³³.

Quadro 5-13 - Média de Aulas em 2012 e Diferença em relação a 2011

Nº	Aldeia	2012	Diferença em relação a 2011
1	Mamany	337,9	+12,6
2	Karatyna	301,9	+6,5
3	Iana	306,4	+12
4	Maikon	357,6	+135,8
5	Curiaú	215,4	-82,2
6	Xara	321,9	+44,1
7	Alalaú	296,0	+24,3
8	Cacau	316,3	+26,1
9	Paryry	308,2	+28,5
10	Anahkwa	312,2	+93,2
11	Xeri	298,2	+70
12	Kisiwe	309,4	+20,2
13	Iawara	278,6	+13
14	Mynawa	349,2	+56,4
15	Kareb Syna	355,5	-5,5
16	Samaúma	311,9	+31,9
17	Pardo	317,5	+27,2
18	Arine	316,4	+24,6
19	Waba	316,1	+4,6
20	Atywa	332,4	+332,4
21	Tapypyna	334,6	-3,6
22	Ba	342,7	+6,7
Média Anual		277,45	+ 35,2

Fonte: Adaptação PWA, 2013

Segundo informações constantes nos relatórios do Programa Waimiri-Atroari³⁴ o objetivo é que todo o grupo seja alfabetizado na língua materna, para isso contam com 11 professores *kaminja*³⁵ e 70 professores indígenas que fazem cursos de capacitação anualmente. Mensalmente, os professores indígenas fazem relatórios das atividades didático pedagógicas desenvolvidas.

³³ Algumas aldeias não possuíam dados sistematizados como por exemplo, as aldeias Bana, Iwatymy e Arawyba

³⁴ Relatório de Atividades, 2011 e 2013.

³⁵ Sendo oito com nível superior (História, Filosofia e Pedagogia) e três com formação em magistério.

A educação escolar na TI é subsidiada pelo PWA, sendo realizada no âmbito do subprograma de Educação - SPE, sendo assim, algumas ações são desenvolvidos em conjunto com outros subprogramas. Na interface com o subprograma de Saúde - SPS são realizadas palestras abordando temas como: limpeza da maloca, higiene bucal, higiene corporal, higiene alimentar, higiene ambiental, Coleta de lixo na aldeia e verminoses (PWA, 2013:167).

5.12 - SAÚDE

Segundo informações do Programa Waimiri-Atroari os objetivos do subprograma de saúde são garantir boas condições de saúde e repassar conhecimentos de outras formas de medicina, já que o grupo possui as associadas a sua medicina tradicional.

O subprograma de saúde é estruturado em três categorias de atividade: 1) Rede de Assistência, 2) Prevenção de Controle de Doenças e 3) Vigilância Epidemiológica. Essa estrutura foi montada a partir do diagnóstico das condições de vida do grupo realizado através de um inquérito epidemiológico em 1987.

A prioridade são ações de prevenção com destaque para as campanhas de imunização, a cobertura vacinal é de 100% do grupo contra doenças imunoprevisíveis incidentes na região (PWA, 2013). Outras ações preventivas enfatizam ações educativas principalmente as referentes ao combate da malária, controle de parasitas e a manutenção da saúde bucal. A malária tem apresentado retração desde o início do programa, se mostrando, em geral, estável. Contudo, no ano de 2012 o número de casos subiu de 124 para 145³⁶, mas segundo análise pelos responsáveis pelo programa, esse aumento ocorreu devido aos acampamentos realizados fora da área de controle do programa de combate a malária. Cabe destacar que, *“as comunidades não indígenas vizinhas permanecem com uma incidência elevada. onze das vinte e seis aldeias não apresentaram casos de malária. As aldeias onde não houve incidência de malária foram: kareb, Syna, Xeri, Xará, Alalaú, Paryry, Maikon, Kisiwe, , , Anahkwa, Ba, Arawyba, e Bana. O maior número de casos ocorreu na aldeia Curiaú, com 53 casos”* (PWA, 2013).

³⁶ Os 124 casos diagnosticados em 2011 estavam distribuídos em 17 aldeias, enquanto os 145 casos de 2012 foram diagnosticados em 15 aldeias. (PWA, 2013:60).

Em relação a Rede de Assistência, o subprograma prevê atendimento primário de saúde em todas as aldeias e serviços de atendimento secundário e terciário³⁷ em Manaus, tanto na rede hospitalar pública como na privada. Em caso de necessidade os pacientes são encaminhados para tratamentos especializados em outras localidades - TFP³⁸.

A Organização Mundial de Saúde definiu em 1978 como cuidados primários a saúde a:

“Atenção essencial à saúde baseada em tecnologia e métodos práticos, cientificamente comprovados e socialmente aceitáveis, tornados universalmente acessíveis a indivíduos e famílias na comunidade por meios aceitáveis para eles e a um custo que tanto a comunidade como o país possa arcar em cada estágio de seu desenvolvimento, um espírito de autoconfiança e autodeterminação. É parte integral do sistema de saúde do país, do qual é função central, sendo o enfoque principal do desenvolvimento social e econômico global da comunidade. É o primeiro nível de contato dos indivíduos, da família e da comunidade com o sistema nacional de saúde, levando a atenção à saúde o mais próximo possível do local onde as pessoas vivem e trabalham, constituindo o primeiro elemento de um processo de atenção continuada à saúde”. (Declaração de Alma-Ata)

O atendimento é garantido pelo seguinte quadro funcional: “18 funcionários sendo 12 lotados em campo, nos postos indígenas - 10 técnicos de enfermagem e 02 enfermeiras. A médica coordenadora, 4 agentes técnicos de saúde e 1 odontólogo são lotados na sede do Programa em Manaus”. (PWA, 2013:42). Além desse quadro funcional 39 Kinja estão em treinamento para atuarem como auxiliares de saúde e 27 já atuam como microscopistas. O

Quadro 5-14 apresenta a distribuição dos funcionários conforme o local de atuação. A equipe de coordenação realiza supervisões mensais em todos os postos e diariamente são prestadas orientações através da radiofonia. Em casos de urgência o grupo dispõe de um telefone satelital.

Segundo dados do Relatório de Atividades do PWA, “a participação dos agentes de saúde indígenas tem sido eficiente diminuindo a necessidade de se contratar novos profissionais e aumentando, portanto a autonomia do povo Kinja neste campo de atuação. Tem-se observado também que o atendimento primário feito pelos kinja é mais eficiente, pelo domínio da língua materna e da cultura, reduzindo os custos com a assistência a saúde” (PWA, 2013:50).

³⁷ Atendimento Primário, Secundário e Terciário corresponde no SUS, a Atenção Básica, Média e de Alta Complexidade.

³⁸ Tratamento Fora do Domicílio. É um Programa do SUS, destinado às pessoas que necessitam de tratamento especializado não disponível no Estado. O Paciente é encaminhado pelo médico da Rede Pública onde reside, para centro de maior recurso, cuja localização seja mais próxima de sua cidade de origem.

Quadro 5-14 - Distribuição de funcionários da saúde conforme o local de atuação

Local		Agente técnico de Saúde	Nível Superior	Total
Campo	Eixo Rio	5	1	6
	Baixo Alalaú	1	0	1
	Estrada	4	1	5
Sede do PWA		4	2	6
Total		14	4	18

Fonte: PWA, 2013

A transferência de conhecimento permite uma maior autonomia aos *kinja*, a diminuição dos custos e maior eficácia no atendimento. Outro ponto que não deve ser desprezado consiste que a eficácia de um tratamento, ou melhor, a própria adesão ao tratamento ocorre de maneira mais efetiva quando a linguagem utilizada pelo profissional de saúde é mais próxima do paciente, em outras palavras a mediação do discurso entre os saberes diversos favorece a adoção de técnicas e procedimentos exteriores ao seu cotidiano.

As infecções respiratórias, diarreias, curativos e problemas dermatológicos são as principais causas de atendimento primário. Apesar da maioria dos casos de atendimento estar associado as infecções respiratórias, (1.177 casos o que corresponde a 19,1%) estas foram, em sua maioria, de gripes e resfriados comuns sem maior gravidade. As doenças diarreicas agudas tiveram um aumento significativo em relação ao ano anterior, saltando de 606 casos para 864. A maior incidência de casos de diarreia ocorre em função de um número maior de *Maryba*, onde há uma grande concentração de *kinja*, e aos hábitos alimentares durante este período, quando são consumidos alimentos ricos em gordura. Os problemas dermatológicos, tiveram um incremento em relação ao ano anterior, passando de 575 casos para 802, mas segundo os dados disponíveis, os casos diagnosticados não apresentavam gravidade. Em geral, o atendimento primário através do diagnóstico precoce evita o agravamento do quadro de saúde e conseqüentemente as remoções e os óbitos (PWA, 2013:54-55). O Quadro 5-15 apresenta a distribuição do atendimento primário e a sua distribuição por faixa etária.

Quadro 5-15 - Distribuição de Atendimento primário em 2012 por causa e faixa etária

Doenças	0-5 anos	6-14 anos	+ 15 anos	Total
Infecção Respiratória	762	166	249	1177
Dermatológico	349	195	258	802
Curativo	245	223	431	899
Diarreia	500	94	270	864
Traumatismo	34	44	73	151
Malária	34	42	69	145
Pré-natal	0	12	189	201
Outros	660	263	1012	1935
Total	2.584	1.039	2.551	6.174

Fonte: PWA, 2013

Em 2012, foram removidos para Manaus, para atendimento secundário ou terciário, 589 pacientes. Esses atendimentos compreendem desde consultas ginecológicas, ortopédicas, oftalmológicas, retorno para consulta, intervenções cirúrgicas, entre outros, não caracterizando necessariamente um caso grave.

Para auxiliar no controle de doenças é feito uma triagem entre os visitantes e funcionários. Essa triagem consiste na aplicação de um questionário com perguntas relacionadas às doenças infectocontagiosas. Entre os funcionários também são realizados exames que “*incluem raios-X de tórax, hemograma, urina, parasitológico de fezes e sífilis. Os questionários e os exames são avaliados e ao ser identificada alguma anormalidade a pessoa deve se submeter a tratamento especializado antes do ingresso na Terra Indígena (PWA, 2013:62)*”). Esse procedimento foi adotado após ser verificado que a maior parte das doenças que vitimizavam os Waimiri Atroari eram exógenas.

Os dados provenientes do subprograma de saúde do PWA, incluem, inclusive, o tipo de procedimento realizado o que favorece um controle mais acurado do histórico de saúde do grupo. O que confere aos Waimiri Atroari índices diferenciados de atenção a saúde no cenário nacional dos povos indígenas.

5.13 - ÍNDIOS ISOLADOS

De acordo com os dados do Instituto Socioambiental (ISA), a partir de seus colaboradores, há na Amazônia brasileira mais de 50 evidências de índios isolados, mas não se sabe ao certo quem são, onde estão, quantos são e que línguas falam³⁹. A categoria *índios isolados* é motivo de acirrados debates que refletem sobre a agência e ação, visibilidade e invisibilidade desses grupos. As questões que normalmente costumam mover esse debate situam-se nos processos sociais definidores de quem, para quem e por quem esses grupos são considerados “isolados”. Segundo informa o indigenista Antenor Vaz, “diante da falta de um consenso acadêmico, ou mesmo de um termo que represente a diversidade de cada uma dessas categorias, o pragmatismo do órgão indigenista oficial decide usar o termo índios isolados, atribuindo-lhe o seguinte conceito: “São considerados isolados os grupos indígenas que não estabeleceram contato permanente com a população nacional, diferenciando-se das sociedades indígenas já contatadas” (2011: 17-18).

Dessa forma, dá-se o nome de *índios isolados* a todos os grupos indígenas que ainda não estabeleceram com o Estado uma relação de contato sistemático, via Funai. Mesmo sendo uma categoria que carrega em si muitas outras interpretações está amparada por uma relação histórico-institucional e jurídica. Dentro desse debate é importante destacar o reconhecimento internacional sobre a categoria de *índios isolados* e a busca por mecanismos de gestão que permitam a esses grupos a proteção do Estado para viverem em isolamento. Foi com essa perspectiva que se realizou o *Primeiro Encontro Internacional sobre Povos Indígenas Isolados da Amazônia e do Gran Chaco, Brasil, Peru, Colômbia, Equador, Bolívia e Paraguai* - cujos casos foram apresentados e discutidos durante o evento organizado pela CGII - Coordenação Geral de Índios Isolados - Funai, e pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em Belém (PA), de 8 a 11 de novembro de 2005⁴⁰. Momento em que foi criada a *Aliança Internacional para a Proteção dos Povos Indígenas Isolados* com o objetivo de exigir providências dos governos de seus países no sentido de proteger seus direitos e seus habitats. Também merece destaque a *Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas* - aprovado pela Assembleia Geral da ONU em 2007, após 22 anos em debate - como instrumento jurídico na defesa pela autodeterminação desses grupos indígenas *isolados*.

³⁹ Ver <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-isolados>, acessado em 11 de março de 2014.

⁴⁰ Ver <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2150> acessado em 11 de março de 2014.

Para levar a efeito ações promovidas pelo Estado de *proteção e promoção* para índios isolados, a Funai vem desde 1987⁴¹, pelo menos, discutindo e criando uma estrutura própria dentro do órgão indigenista para lidar com as demandas do Estado que ameacem esses grupos indígenas. Com o Decreto Nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, mais conhecido como decreto de reformulação da Funai, e sua revogação pelo Decreto Nº7.778, de 27 de julho de 2012, foram criadas as Frentes de Proteção Etnoambiental - FPE - até o ano de 2013 eram doze frentes⁴².

Todas essas Frentes trabalham com uma “unidade padrão” chamada de “Referência”. De acordo com os procedimentos adotados pela Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados - CGIRC para que se deflagre uma Referência e a identifique minimamente numa base cartográfica se faz necessário obter um conjunto de informações de diferentes fontes que remetam a presença de índios isolados em uma dada região, seja por notícias de conflito, de vestígios de aldeias ou qualquer tipo de “avistamento”.

A Frente de Proteção Etnoambiental Waimiri Atroari foi criada para justamente verificar as referências na região sobre índios isolados, pois são muitos os registros da presença de grupos de índios isolados⁴³, ou em isolamento voluntário, tanto na terra indígena quanto no seu entorno. Não à toa a Funai em dezembro de 2012 por meio da Portaria de restrição de uso estabeleceu uma área mínima e prévia (43 mil hectares no município de Rorainópolis/RR) no intuito de garantir o direito desses povos ao seu território, sem a necessidade de contatá-los, chamada de Terra indígena Pirititi.

Existem duas situações da presença de Índios isolados na área de estudo: aqueles que foram vistos dentro e fora da TI WA. Considerando o segundo caso, diversos *kinja* participaram de expedições para comprovar a existência de grupos isolados. Como informa um dos participantes do grupo de trabalho *kinja* se referindo a essas expedições,

⁴¹ Em 1987, período marcado por grandes discussões em torno da Assembleia Nacional Constituinte, a Funai promoveu o I Encontro de Sertanistas, coordenado por Sydney Possuelo, para discutir os resultados da política de atração praticada pelo órgão indigenista e as diretrizes a serem perseguidas dali para frente. Esse encontro parece ser o marco institucional que estabeleceu e projetou as bases para a alteração da política indigenista até então praticada de contato com os povos “arredios” como premissa de proteção (Vaz, 2011).

⁴² são elas: Frente de Proteção Etnoambiental Awá-Guajá; Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema; Frente de Proteção Etnoambiental Envira; Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé; Frente de Proteção Etnoambiental Madeira; Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha - Juruena; Frente de Proteção Etnoambiental Médio Xingu; Frente de Proteção Etnoambiental Purus; Frente de Proteção Etnoambiental Uru-eu-wau-wau; Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari; Frente de Proteção Etnoambiental Yanomami Ye'kuana, Frente de Proteção Etnoambiental Waimiri Atroari.

⁴³ A equipe teve informação por meio do Relatório da Expedição ao alto rio Branquinho/índios isolados (Pirititi), elaborado por Henrique Cavalleiro (então Coordenador de Documentação e Memória do PWA), em setembro de 1998, que, os Waimiri Atroari desde 1988 fazem expedições com servidores da Funai para verificar a presença de isolados na região. Inclusive, a citada expedição do relatório refaz o mesmo caminho, com os mesmo participantes indígenas, onde foram encontrados roças e aldeias desses grupos.

“Nós já vimos vários vestígios, principalmente Wame já foi no local, acho que foi no começo do ano [2013], em janeiro, pessoal já foi lá, então nós não avistamos ele. E agora com a ajuda dessa interdição dessa área vai ser ótimo pra nós, vamos se preocupar menos”. (Ewepe Marcelo, 29/07).

A preocupação mencionada por uma das lideranças *kinja* é a mesma que impulsionou a expedição de 1998, como informa Cavalleiro, “a iniciativa em fazer esta nova viagem nasceu da preocupação dos líderes com os vários assentamentos que estão ocorrendo ao longo das vicinais construídas pelo governo de Roraima partindo da BR-174 em direção ao [rio] Branquinho e Trairi” (1998:1). Por diversas vezes, os *kinja* manifestaram preocupação com o futuro desses grupos indígenas, como se quisessem que eles não passem pelo mesmo trauma e violências que eles sofreram no contato com as frentes de expansão promovidas pelo Estado.

Perguntado sobre esses vestígios do alto rio Branquinho, limite com a TI Waimiri Atroari, e se daria para saber se seriam parentes dos Waimiri Atroari, ou seja, se seriam grupos *kinja*, separados ao longo do processo histórico de conquista territorial dos *kaminja*, Ewepe Marcelo informa que alguns *kinja* já mantiveram contato, inclusive com tentativas de entendimento oral com integrantes desses grupos isolados:

“Não, porque nosso povo... meu pai, o pai do Wamé teve o contato, mas ele viu que a pronúncia, a fala dele, ele sentiu que era diferente. Mas a gente não tem a certeza se é a nossa família. Mas, falando Pirititi, que é da outra família. Nós [se referindo a grupos isolados que poderiam ser kinja], essa outra área de Macucuaú, que fica a maioria dos nossos parentes. E aqui também [apontava pro mapa da TI e entorno na área de interferência da mineração Taboca], para esse lado, pode ser que tenha outro nosso parente que é Tiquiriá, povo Tiquiriá. Essa aqui era outra área que é do Tairiho (?). Então, a gente acredita que tem muito nosso parente aqui, dentro da nossa terra. Se a pressão de fora vier ou desmatamento ele vão aparecer aí. Porque o desmatamento daqui pra cima não tá chegando, mas se chegar, eles vão aparecer, como esse que apareceu agora” (Ewepe Marcelo, 29/07).

Dentro de um outro ponto de vista Parwe Mario revela as diferenciações que são possíveis de serem feitas a partir da observação da cultura material dos índios isolados. Em uma das caminhadas feitas na área do corredor da LT dentro da TI, ao avistarmos uma árvore com um grande feixe de casca seccionada para fabricação de rede, perguntamos se já foi possível identificar a partir de uma situação correlata se tratava-se da passagem de índios isolados.

Vi redes dele, arcos deles, flecha deles... eles usam veneno. O arco dele é desse tamanho. Ele mata anta, porco, macaco, caititu... que ele tem o veneno (Parwe Mario, 22/07).

Uma distinção que aparece nessa fala e que deixa claro não se tratar de um grupo Waimiri Atroari é a constatação de usarem veneno na flecha. Afinal, eles os kinja não usam veneno nas flechas.

Sobre a presença ou passagem de grupos isolados dentro da terra indígena relataram que é comum sentirem a falta de objetos que são deixados nos arredores da aldeia. De acordo com Sawa Aldo, pelo menos uma vez por ano esses índios isolados roubam painéis e telhados das aldeias *kinja* do alto Alalaú. Há um caso inclusive de uma criança que foi raptada na aldeia Maikon e deixada próximo a BR-174. Disseram que eles a deixaram em razão da criança chorar muito porque tinha problemas mentais. Sobre a situação das caminhadas desses grupos dentro da TI, Sawa faz o seguinte comentário:

"Ele ["índios isolados"] acha que a terra é normal" (SAWA ALDO, 27/07)

É muito interessante o comentário de Sawa, pois deixa transparecer o funcionamento das territorialidades indígenas que operam na região e do quão arbitrário é para eles, mesmo que estritamente necessário, a delimitação de linhas secas que operam no contato com o Estado brasileiro. Em última análise, são índios isolados para o Estado e não para eles que conhecem a história territorial da região e, portanto, a movimentação de seus vizinhos pelo território. Nesse sentido, vai ao encontro também do que mencionou Philippe Descola no prólogo de seu livro *As lanças do Crepúsculo*. Para esse autor "os grupos isolados só são isolados porque são percebidos como antolhos do imediato e na ignorância, ou esquecimento, de tudo o que a sua volta condicionou a sua sobrevivência" (2006:48).

Representaram no mapa locais de vestígios, avistamentos e casos de roubos de utensílios, como pode ser observado na Figura 5-33. Destaca-se, fora da TI WA os Taioho que acreditam habitarem as cabeceiras do Macucuau, cujas picadas já foram presenciadas e outro grupo de *kinja*, conhecidos pelo nome de seu líder Tikiria, na região do rio Pitinga.

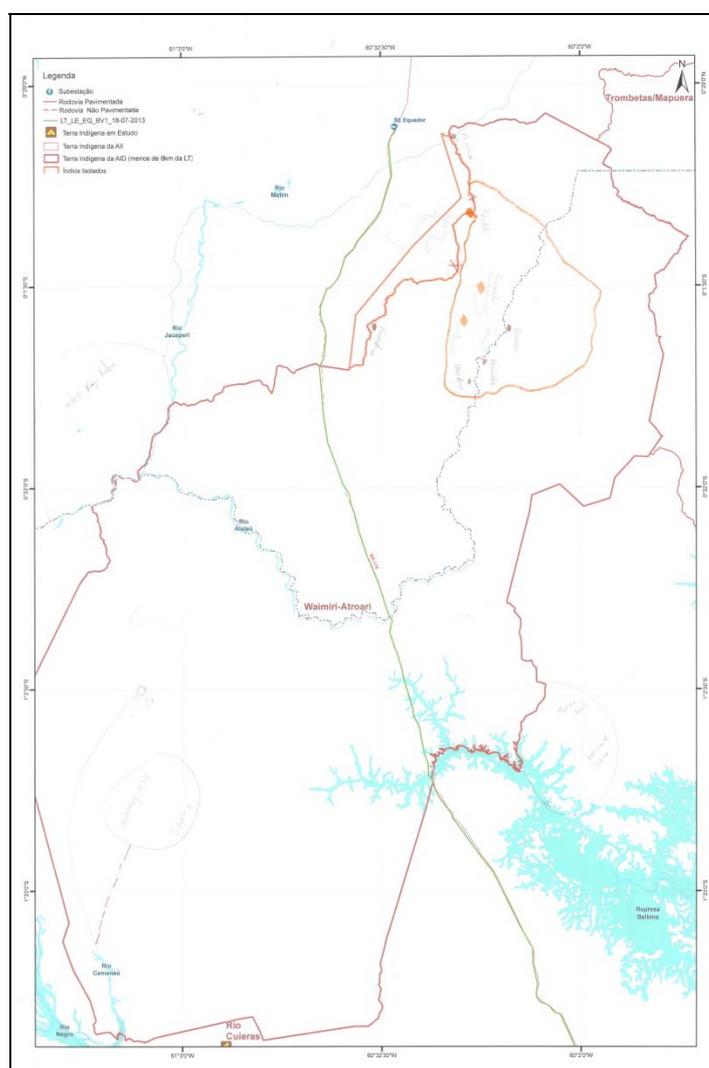


Figura 5-33 - Mapa Vivido de Índios Isolados, elaborado pelos Waimiri-Atroari.

De modo geral, se por um lado, esses grupos mantem uma situação de independência perante ao Estado, uma vez que não possuem nenhuma interlocução com ele para atendimentos políticos, econômicos, educacionais, de saúde e etc, por outro, o Estado é responsável pela sobrevivência física e cultural desses grupos indígenas. Para tanto, como menciona Dinah Shelton, relatora sobre os direitos dos povos indígenas da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, ao contrário de outros sujeitos de direitos, os povos indígenas em isolamento, por definição, não podem pleitear por seus próprios direitos perante as instâncias nacionais e internacionais. Por isso, a proteção de sua vida e sua cultura são particularmente relevantes para o sistema interamericano de direitos humanos (Shelton, 2012:9). Nesse caso, que tem feito esse papel de forma mais sistemática são os próprios Waimiri-Atroari.