

GAUDÊNCIO GOMES CAMPOS

**UM OLHAR DESSANO PARA A CULTURA/PEDAGOGIA
DESSANA: UM RELATO AUTOETNOGRÁFICO.**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
CAMPO GRANDE-MS**

02/2020

GAUDÊNCIO GOMES CAMPOS

**UM OLHAR DESSANO PARA A CULTURA/PEDAGOGIA
DESSANA: UM RELATO AUTOETNOGRÁFICO.**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado, do Programa de Pós-Graduação Educação da Universidade Católica Dom Bosco como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Educação.

Área de Concentração: Educação

Orientador (a): Adir Casaro Nascimento

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO

CAMPO GRANDE-MS

02/2020

C198o Campos, Gaudencio Gomes

Um olhar dessano para a cultura/pedagogia dessana:
um relato autoetnogáfico/ Gaudencio Gomes Campos,
sob orientação do Prof.^a Dra Adir Casaro Nascimento
74 p.: il.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade
Católica Dom Bosco, Campo Grande-MS, 2020
Bibliografia: p. 73 a 74

1. Cultura - Educação - Interculturalidade. 2. Diáspora.
I.Nascimento, Adir Casaro. II. Título.

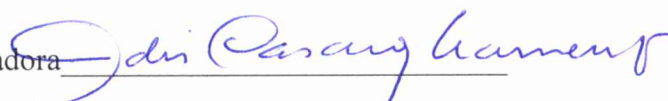
CDD: 370


**“UM OLHAR DESSANO PARA A CULTURA/PEDAGOGIA DESSANA: UM
RELATO AUTOETNOGRÁFICO”**

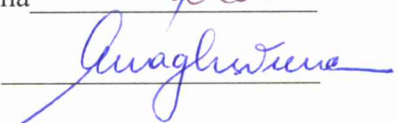
GAUDÊNCIO GOMES CAMPOS

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

BANCA EXAMINADORA:

Profª. Drª. Adir Casaro Nascimento (PPGE/UCDB) orientadora 

Profª. Drª. Judite Gonçalves Albuquerque (UNEMAT) examinadora externa 

Prof. Dr. Carlos Magno Naglis Vieira (PPGE/UCDB) examinador interno 

Campo Grande - MS, 19 de fevereiro de 2020

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO – UCDB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – MESTRADO E DOUTORADO

AGRADECIMENTOS

Aos povos indígenas do Alto Rio Negro, a sua maioria, ao acolher e despedir, realizam discursos destacando a ancestralidade, fraternidade, desejam sucesso, etc. São discursos muito marcantes e extensos.

Particularmente, tenho motivos grandiosos para ser extremamente grato pela oportunidade e responsabilidade oferecida a mim e a nós indígenas. Reconheço a necessidade de muitos terem essa oportunidade, mas não é possível, por mais que sejam muito capazes. Ainda, dentro do meu contexto, muitos são mais habilidosos do que eu e outros, que passaram pelos bancos da academia e estão à frente de lutas pela causa indígena, pois a vida e a cultura lhes proporcionaram aquisição da sabedoria e isso lhes permite um domínio em suas cosmovisões, epistemologias, religiosidades...

A academia me proporcionou ser construtor de pontes entre mundos, tarefa extremamente exigente e necessária, com a arma precisa: o diálogo. De fato, é uma responsabilidade ao qual, eu não posso fugir.

Precisamente, agradeço aos meus pais, pela herança cultural que delas recebi e estendo o agradecimento a todo povo Dessano, parentes do meu pai e ao povo Wanano, parentes de minha mãe. Ao povo de Iauaretê, por mais que muitos não sejam Dessanos, são parte de minha história.

Agradeço às duas Instituições e, principalmente, às pessoas que estão à frente dessas instituições, da Inspeção São Domingos Sávio, o P. Jefferson e seu conselho e a Missão Salesiana de Mato Grosso, o P. Gildásio e seu conselho. Essas favoreceram e apoiaram esta empreitada, respeitando a minha particularidade. A última, de modo particular, assumiu os custos necessários para a realização do curso.

Igualmente importante e necessário, a minha gratidão e reverência aos meus professores do mestrado. Pessoas profundamente humanas e comprometidas e, ao mesmo tempo, vibrantes com o seu trabalho. Destaco, nesse contexto, a minha orientadora a professora Dr^a. Adir, que me mostrou o caminho; a partir de sua experiência e amor permitiu ver claro a missão de educar, principalmente no mundo em que vivemos. Essas, são pessoas especiais que deixaram marcas e ajudaram a construir umas identidades, fazendo crer na possibilidade de um mundo melhor e diferente, um mundo mais humanizado. Não esqueceram de provocar, reorientar as nossas vidas para sermos nós mesmos, ou seja, saio do mestrado mais indígena ou mais Dessano do que entrei.

Agradeço aos colegas do mestrado, principalmente por compartilharem as mesmas angustias, descaminhos, reconstruções, quedas, medos, conquistas, etc. formamos, de fato, um verdadeiro coletivo.

Por fim, minha gratidão a todos que caminharam comigo: amigos e amigas, torcedores de minha empreitada. São forças necessárias para lutar, caminhar e conquistar.

CAMPOS, Gaudêncio Gomes. **Um olhar Dessano para a cultura/pedagogia Dessana: um relato autoetnográfico**. 74 f. 2020. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-graduação em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.

RESUMO

A dissertação faz parte do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE), da Universidade Católica Dom Bosco, da linha de pesquisa III: Diversidade cultural e Educação Indígena. O estudo tem por objetivo descrever o processo de formação da identidade Dessana com ênfase no cotidiano, no dia a dia. A partir disso apresento, de modo breve, a constituição e história da Cultura Dessana, com foco no mito e benzimentos; situo, ainda, o lugar da cultura Dessana em relação a outras etnias; e por fim, os passos necessários na formação da identidade e pedagogia Dessana. Para alcançar esses objetivos a metodologia que eu utilizei foi a autoetnografia e o autorretrato, bem como outras metodologias complementares, entrevistas, com gravações em áudio e estudo bibliográfico, principalmente para aprofundar temáticas referentes a alguns conceitos que apresento nesta dissertação. Nos estudos bibliográficos, além de autores consagrados na academia, consultei livros de autores Dessanos, especialmente os relatos dos mitos da minha etnia. Os conceitos abordados no presente trabalho foram: cultura, interculturalidade, intraculturalidade, diáspora, hibridismo e educação. De modo específico, envolveu um olhar para a minha cultura, indígena e Dessana e a descrição de processos que me envolveram profundamente, interna e externamente no que se refere ao funcionamento dentro da minha cultura, de tudo o que pude aprender com os meus pais e demais pessoas que ajudaram a construir a minha identidade; agora escrevo não somente como indígena morador de aldeia, mas alguém que tem experiência fora, numa diáspora (Hall, 2015). Sendo assim, a partir do texto, o leitor poderá ver caminhos e afetamentos de muitas realidades por mim vividas e analisadas.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura. Dessano. Educação. Interculturalidade. Diáspora. Hibridismo.

CAMPOS, Gaudêncio Gomes. **A Dessano look at the culture / pedagogy Dessana: an autoethnographic account**. Campo Grande, 2020, 74. Thesis (Master degree) – Dom Bosco Catholic University.

ABSTRACT

This paper is part of the Graduate Program in Education (PPGE), from Dom Bosco Catholic University, research line III: Cultural diversity and Indigenous Education. The study aims to describe the process of forming the Dessana identity with an emphasis on daily life, day by day. In this context, the constitution and history of culture is briefly presented, focusing on myth and blessings; it's still mentioned, the place of the Dessana culture in relation to other ethnicities; and finally, the necessary steps in the formation of Dessana identity and pedagogies. To target these objectives, self-ethnography and self-portrait methodologies were used, in addition to complementary methodologies, such as interviews, with audio recordings and bibliographic study, mainly to deepen themes related to some concepts that I present below. In bibliographic studies, in addition to renowned authors in the academy, I consulted books by Dessanos authors, especially the accounts of the myths of my ethnicity. The concepts covered in this paper were: culture, interculturality, diaspora, hybridism and education. In a specific way, it involved a look at my culture, indigenous and Dessana and the description of processes that involved me deeply, internally and externally with regard to the functioning inside my culture, of everything I could learn from my parents and other people who helped to build my identity; now I write not only as an indigenous villager, but as someone who has external experience, in a diaspora. Thus, from the text, the reader will be able to see paths and effects of many realities, found and analyzed by me.

Keywords: Culture. Dessano. Education. Interculturality. Diaspora. Hybridity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – RELATO CRONOLÓGICO DA CONSTRUÇÃO DE MINHA IDENTIDADE	17
1.1 – Árvore Genealógica.....	17
1.2 – Dentro da Aldeia.....	18
CAPÍTULO 2 – EXPERIÊNCIA INTERTUTURAL E INTRACULTURAL, DIÁSPORA, HIBRIDISMO E TRADUÇÃO	32
CAPÍTULO 3 - UM OLHAR DESSANO PARA A CULTURA/PEDAGOGIA DESSANA: UM RELATO AUTOETNOGRÁFICO.	38
3.1 – Iauaretê e seu contexto	42
3.2 – Pari-Cachoeira e seu contexto	46
CAPÍTULO 4 – O DESSANO E O PROCESSO EDUCATIVO NO COTIDIANO	48
4.1 – Pescaria.....	52
4.2 – Benzimentos – Benzimento do coração.....	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
BIBLIOGRAFIA	Erro! Indicador não definido.

INTRODUÇÃO

Olhar para dentro de si é uma tarefa necessária, principalmente quando se refere à educação e ao processo de construção de identidade que isso implica. Foi com esse intuito que foi desenvolvido esse trabalho, tendo em consideração os seguintes objetivos.

Objetivo geral:

Descrever o processo de formação da identidade Dessana dando ênfase ao cotidiano, ao dia a dia.

E com os seguintes objetivos específicos:

- Apresentar de modo breve a constituição e história da Cultura Dessana, tendo o enfoque no mito e benzimentos;
- Situar o lugar da cultura Dessana em relação a outras etnias;
- Pontuar os passos necessários na formação da identidade e pedagogia Dessana.

Entre esses objetivos apresento ainda sobre contato direto com o ambiente urbano, considerando as suas influências na construção de minha identidade, pois não poderia ignorar essa realidade muito latente em minha história, e creio que ninguém pode fazer ou deixar de lado essa realidade, principalmente no dia de hoje, ou seja, com os meios que se interligam, não se consegue viver isoladamente, inclusive nós indígenas.

Essa realidade é tão forte, portanto difícil de ser ignorada, pois influenciam significativamente sobre quem nós somos e como somos retratados de todas as formas e isso é uma forma de construção de identidades que nós, enquanto, indígenas precisamos sempre levar em conta.

E os caminhos para alcançar esses objetivos foram a autoetnografia e o autorretrato, uma releitura que eu faço de minha história, ou seja, eu como sujeito de minha própria pesquisa e para ser fiel ao processo, busquei ajuda dos autores que abordam os conceitos de interculturalidade, hibridismos, decolonialidade, diáspora, entre outros. Mas, principalmente de anciãos e da minha família para tentar entender os caminhos pedagógicos da cultura Dessana. Pude também gravar áudios, como por exemplo, o rito

do benzimento, transcrito na língua indígena e traduzido para o português, tudo isso está no corpo do trabalho, bem como a análise.

Foi, de fato, um trabalho muito enriquecedor, pois a pesquisa permitiu aprender a olhar para a minha cultura com outros olhares. Olhares mais atentos e vigilantes, fez-me valorizar a minha cultura e, por isso, escrever esta dissertação foi ficando cada dia mais prazeroso.

Agora especificamente referindo-me à metodologia, ao ler um livro, coletando informações cabíveis para a minha dissertação de mestrado, encontrei uma breve frase de um velho¹ tuxaua de Pari-Cachoeira, logo nas primeiras linhas da introdução; fiquei tomado pela comoção, pelo força dessa frase, pois representa o clamor de muitos anciãos nos dias de hoje. Ele diz: “Nenhum dos meus filhos perguntava por essas coisas que estou contando agora” (JURGIS, 1984. p. 1). Talvez eu consiga ver o meu próprio pai e de outros pais que, veladamente, manifestam essa angústia, essa dor de não poder passar esse saber como eles gostariam.

Ressalto a necessidade de um indígena, nos dias de hoje, ser também pesquisador, trazer à tona a discussão sobre a cultura individual, realizar um aprofundamento minucioso sobre a cultura e registrar a fim de garantir a vida de uma cultura. Lapidar, zelar, mostrar, seja para nós indígenas, da atualidade, clamor urgente a ouvir, pois esse saber não pode morrer, mesmo para quem vive num contexto extremamente cerceador como o meu, um contexto predominantemente dualista, ostracista e colonialista.

Quando o registro respeitar a oralidade, garantindo caminhos de intersecção nesse discurso, pode-se crer que foi cumprida a nossa missão. Com essas palavras introduzo essa parte sobre o método de pesquisa.

A base da pesquisa para o mestrado foram duas principais: Autoetnografia e autorretrato, cujas diferenças e variações serão apresentadas. Porém outros meios foram usados, como por exemplo, a pesquisa bibliográfica, pesquisa de campo, entre outros. No que se refere à pesquisa de campo foi especialmente para tirar dúvidas, principalmente para que as pesquisas fossem abertas ao diálogo.

A intenção do diálogo aberto foi para aproximar mais a dimensão da oralidade que as culturas indígenas têm, pois mesmo tendo um roteiro semiestruturado, as perguntas poderiam quebrar o ritmo e o tempo. Assim os pesquisados tinham uma pergunta guia,

¹ Linguajar do autor do livro ao se referir ao ancião.

por exemplo, como se faz a educação indígena? A partir disso o meu pai, minha mãe e um vizinho discorreram com serenidade sobre o que achavam fundamental para a educação de um indígena para aquela região e particularmente para a educação Dessana.

O meu papel foi gravar e pedir para aprofundar alguns pontos que eu achava relevantes e interessantes para a produção do conteúdo, especialmente alguns que eu tinha mais dúvidas. Faço a ressalva diante disso, pois quando comecei a articular para criar o projeto de pesquisa eu já tinha noções dos processos educacionais da minha cultura e, de vários modos, vivenciei e ainda vivencio, no meu dia a dia, mas em contextos diferentes e, por isso, a importância dos dois métodos de pesquisa.

A princípio, para fazer link, apresento o que é etnografia afim de garantir a passagem e a boa compreensão da autoetnografia. Compreendemos a etnografia como: a valorização da dimensão sociocultural dos acontecimentos estudados. Assim, podemos dizer, com Laplatine, que a autoetnografia não consiste apenas em coletar, através de um método estritamente indutivo uma grande quantidade de informações, mas em impregnar-se dos temas obscuras de uma sociedade, de seus ideais, de suas angústias. (LAPLANTINE, 1996, p. 149)

Numa interpretação muito particular, compreendo que a etnografia é ainda algo externo, um pesquisador seguindo a sua área de conhecimento vai às comunidades tradicionais ou não para o aprofundamento, a partir de uma imersão ou vivência dentro do contexto local. Porém, detectamos ou constatamos que o sujeito pesquisador terá acesso somente àquilo que lhe é permitido, ou seja, nem tudo será possível acessar, pois para ele algo lhe será impedido de ter o contato. Nesse sentido, já vivenciei essas realidades com outros pesquisadores externos que vão à nossa região.

Por outro lado, a autoetnografia é uma investigação que tem o formato de memória ou memória crítica, os conhecimentos são articulados a partir do sujeito, ele é a fonte da pesquisa (CANO; OPAZO, 2014, p. 149). Nesse sentido a experiência pessoal torna-se elemento fundamental para o pesquisador. É a interação e a experiência pessoal do pesquisador como forma de construção do conhecimento.

As experiências internas se revelam e se mostram no andamento da pesquisa e, nesse sentido, fica a distância do que se pode chamar de impessoalidade do pesquisador. À medida em que a pesquisa se desenvolve, integrando as experiências ou as várias dimensões da vida humana. E, em muitos casos, revela conteúdos e conhecimentos muitas vezes inacessíveis aos demais pesquisadores externos ou, em outras palavras, revela o

conhecimento de dentro do fenômeno, aspectos que não podem ser acessados na pesquisa convencional (MOTTA; BARROS, 2015).

A pesquisa autoetnográfica é também um instrumento de manifestação ou revelação da vida de uma cultura, contrapondo, realidades e conhecimentos construídos por muitos ao longo dos séculos, permitindo-lhe desconstruir e reconstruir uma história, porém, para isso requer do pesquisador autoetnógrafo um domínio aprofundado de sua cultura, pois caso contrário pode revelar elementos inexistentes e fantasiosos que, em vez de colaborar para o conhecimento real de uma cultura, pode desfavorecer a própria cultura do pesquisador.

A academia apresenta esquemas para compreender melhor esse método:

Existem cinco chaves para a construção da autoetnografia: (1) visibilidade para o si: é o seu eu do pesquisador se tornando visível no processo, este eu não é separado do ambiente, ele só existe na relação com o outro, é, portanto, o eu conectado com o seu entorno; (2) forte flexibilidade: representa a consciência de si e a reciprocidade entre o pesquisador e os membros do grupo, o que conduz a uma introspecção guiada pelo desejo de entender ambos; (3) engajamento: em contraste com a pesquisa positivista que assume a necessidade de separação e objetividade, a autoetnografia clama pelo engajamento pessoal como meio para entender e comunicar uma visão crítica da realidade, de forma que o engajamento, negociação e hibridizem emergem como temas comuns de uma variedade de textos autoetnográficos; (4) vulnerabilidade: a autoetnografia é mais bem sucedida quando é evocativa, emocionalmente tocante e quando os leitores são tocados pelas histórias que estão lendo, certamente isto traz algumas vulnerabilidades ao explorar a fraqueza, força, e ambivalências do pesquisador, evocando a abertura de seu coração e mente; (5) rejeição de conclusões: a autoetnografia resiste à finalidade e fechamento das concepções de si e da sociedade, pois é concebida como algo relacional, processual e mutável. (MOTTA; BARROS, p. 1339, 2015)

Logo em seguida os autores apresentam outra forma de abordar e compreender esse mesmo método de pesquisa, trazendo para a discussão autores que ajudam a aprofundar o conhecimento.

Além disso, para Jones, Adams e Ellis é possível escrever autoetnografia com diferentes características: (1) imaginativo-criativa: representa o tipo mais inovador e experimental, publicações neste estilo têm incorporado poesia e diálogos performativos baseados na autobiografia dos pesquisadores; (2) confessional – emotiva: diferente da escrita convencional e científica, esta abordagem busca expor detalhes que provocam reações emocionais nos leitores; (3) realista – descritiva: este estilo busca descrever a experiência do pesquisador por meio de uma narrativa, integrando detalhes que auxiliam o leitor a reconstruir em suas mentes a realidade descrita; (4) analítico – interpretativa: é uma abordagem acadêmica típica comum na pesquisa em ciências sociais, que tende a suportar a análise e a interpretação sociocultural. (MOTTA; BARROS, p. 1339, 2015)

Seria articular e apresentar de um modo ordenado ou não as experiências de vida e, no nosso caso, a educação ou o como foi o processo educativo. É necessário a criticidade, pois não pode ser de qualquer modo e a partir dos próprios desejos, embora

não consigamos ser imparciais. Consideramos ainda que quem fala, fala a si mesmo e, no nosso caso, em nome de um coletivo e nós estamos sujeitos à avaliação crítica do nosso coletivo e, por isso, a responsabilidade da nossa parte para partilhar as vivências individuais que são, ao mesmo tempo, coletivas e representam um grupo.

Ao longo dos relatos, eu enquanto sujeito da fala no processo da apresentação da memória, vou dando sentidos às experiências a partir de uma base cultural. Tenho presente as falas, os mitos, os anciãos, anciãs, pais, mães, tios, tia, ou seja, trago para o momento presente essas vivências. Muito mais valem as experiências dos ritos, das danças, cerimônias festivas, etc, porque esses eventos acontecem de modo ordenado, respeitam uma periodicidade, são momentos de profunda experiência de educação, espaço ideal para aproximar-se dos anciãos para escutar concretamente. Ao relatar, o escritor revive o passado que se revela muito vivo no seu cotidiano.

De um modo aproximado, a compreensão do autorretrato está muito envolvida com a construção da sua identidade, principalmente de como o sujeito se vê. É um jogo de identidades, ou seja, de um lado a identidade real, nua e crua, que aparentemente não é tão bela assim, com aquilo que eu dou significado, considerando a minha realidade e com devidas ponderações e, por outro lado, está a identidade ilusória que poderá se criar, aquilo que construo, meio que romanceado.

A imagem ilustrativa desse método é a lente do fotógrafo que, a medida da pesquisa, o sujeito da mesma pesquisa ajusta através de escolhas a melhor maneira de se compreender a sua identidade, tendo como finalidade a nitidez e a clareza na imagem que se cria. Considera-se para isso realidades internas e externas, ou seja, no que se refere às realidades externas compreende-se elementos culturais cultivados que, embora sejam internas, pois são da minha cultura, ainda são externas no que tange a mim, visto os caminhos que eu realizo para assumir essa identidade cultural com a ajuda de meus parentes e pais. Interna, pois já nasço no contexto cultural bem destacado e vivido. Logo através de vivências e ritos, essas realidades se ajustam, interna e externa. No autorretrato revelo as marcas desse processo da construção da identidade.

Exige-se o cuidado de quem descreve a sua identidade, principalmente porque pode-se criar uma realidade ilusória; portanto, a autoetnografia não é uma tarefa simples. É uma busca de si mesmo e fazemos nesse processo a descrição das marcas presentes em nossa vida, especialmente recordando as palavras, os sentimentos, ações, enfim registrando a própria existência.

Talvez seja uma ação necessária para muitos, pois ajuda a nos situar enquanto pessoa, interiormente e, a partir disso, reconstruir significados, vivências e identidades.

No que se refere ao processo de entrevista ou conversa, fizemos com a intenção de provocar esclarecimentos. Desde a minha saída, aqui em Campo Grande – MS, passando por Manaus, depois a São Gabriel da Cachoeira e chegando a Iauaretê, tinha esse objetivo, conversar com meus pais para buscar esclarecimentos.

A escolha dos meus pais e outros foi porque meu pai sempre desejou passar os seus conhecimentos para os seus filhos. Foi a herança que ele quis deixar para nós, seus filhos. Foi nesse espírito que o desejo de pesquisa, da minha parte, e o desejo do meu pai de passar esse conhecimento para nós se uniram, principalmente porque a academia, de um certo modo, provocou o desejo do aprofundamento de muitas questões². Essas questões são os mitos, lendas, outras crenças, ritos, cantos, danças, benzimentos e muitos outros saberes da minha cultura.

Uma das grandes contribuições da academia em minha vida é justamente a valorização cultural, e criou-se em mim um desejo de conhecimento aprofundado de minha cultura, enfim de tudo que envolve a minha etnia. Os autores lidos também provocaram isso, isto é, o desejo do olhar atencioso a minha cultura.

Enquanto membro de uma cultura viva, ainda não havia percebido a necessidade de aprofundamento, da melhor compreensão e dos porquês de toda a vivência cultural. E é nesse aspecto que entraram as pessoas que eu entrevistei.

As pessoas envolvidas foram, meu pai, a minha mãe, a minha tia, e um vizinho, da etnia Arapasso, mas um profundo conhecedor dos aspectos culturais da minha região. Esse último, de fato, muito respeitado, pois é um grande benzedor e, por isso, muitas pessoas recorrem a ele por estes conhecimentos.

O meu pai, também é um grande conhecedor, pois é um grande benzedor, igualmente ao senhor Arapasso³, muitos o procuram por ele ser um grande conhecedor dos benzimentos e, portanto, tem um domínio dos aspectos culturais. Trabalha as dimensões espirituais e temporais, ou seja, faz a união dos dois mundos e estabelece um diálogo a partir do rito do benzimento. Para que seja efetivo, ele conhece bem também os

² O distanciamento de cultura ou sair e viver em contato com a diferença permite aprender a olhar a sua com outros ângulos. A diferença lhe provoca o desejo do aprofundamento em relação a sua cultura. Valoriza-se mais.

³ Arapasso: é uma etnia, existentes nas calhas do Rio Waupés, principalmente nas proximidades de Iauaretê.

mitos. O respeito, nesse sentido, acontece a partir desses conhecimentos, principalmente, os benzimentos, os cantos, os ritos, os mitos, a pajelança, etc.

Os dois, meu pai e o outro, estão no campo de saber muito necessário para a minha cultura. Esses conhecimentos, por meio desta pesquisa, estarão acessíveis a todos os que queiram se aprofundar.

No que se refere a minha mãe e a minha tia, que são da etnia Wanana, são extremamente relevantes, pois fazem crer que, com elas que eu aprendi a dialogar entre as etnias. Elas me introduziram na vida de interculturalidade, principalmente por pertencerem a outra etnia, etnia diferente da do meu pai. Principalmente as lendas contadas pela minha mãe e, enquanto viva, a minha avó se encarregava de contar para nós, quando éramos criança. As duas contaram algumas histórias, essas mais conhecidas por nós da região.

As entrevistas ajudaram a ampliar ou aprofundar muitos conhecimentos, como por exemplo, nos sentidos que dão ao trabalho do dia a dia, o fazer roça, a pesca, a relação com a natureza. E de contar histórias, é muito comum para abordar muitos assuntos, como fazia sempre a minha mãe, para chamar a atenção para muitos aspectos da vida. Dentro do propósito do meu método de pesquisa, a autoetnografia e o autorretrato, isso é muito relevante porque me fizeram recordar de como foi a constituição da minha educação, agora já com muitos elementos que a academia favoreceu e já muito ciente do que estava fazendo.

Nesse sentido a minha mãe e a minha tia contaram histórias, fazendo memórias de como acontecia, algumas é claro, pois o tempo não permitiu a gravação de muitas outras histórias. Do mesmo modo, em relação a presença do senhor Arapasso e ao meu pai, que depois do retorno da roça e, especialmente ao final do dia, geravam momentos de conversa para contar histórias, as lendas e mesmo os feitos do dia. Mãe e tia recordaram de como o meu avô, o pai delas, um Wanano, orientou e educou cada uma delas, principalmente pela manhã, ao amanhecer do dia, chamava todos os filhos para orientar, usando também de histórias e fazendo comparações com outras pessoas da aldeia, fosse com esses que se encontravam bem, fosse com outros com quem não se deram bem.

Assim, mais à frente verá o encontro dessas experiências, coletivas e individuais. Embora seja fruto de minha pesquisa tem marcas de pessoas extremamente especiais em minha vida. E mesmo os autores pesquisados foram significativos, pois permitiram realizar um encontro de saberes e houve trocas a partir das leituras. Sendo

assim, procurei sintetizar as experiências (encontros e desencontros) e os capítulos são marcas dessa realidade vivida. Possa, os capítulos, gerar pensares e reações geradores de novos conhecimentos/epistemologias.

CAPÍTULO I

RELATO CRONOLÓGICO DA CONSTRUÇÃO DE MINHA IDENTIDADE

1. 1 – Árvore Genealógica

Referindo-me diretamente à árvore genealógica do lado paterno está o meu pai Leonardo Tenório Campos, nome civil e do batismo na Igreja Católica, e *Kisibi*, o nome real na cultura Dessana.

Os seus antecedentes foram: 1. Germano Campos (*Kisibi*) e esposa (nome desconhecido até o momento e como também a sua etnia). Os dois tiveram três filhos: 1. Manuel Campos (*Umusí*) e esposou com Madalena Lopes (Etnia: *A'ú*, com o nome indígena desconhecido); 2. Marcelino Campos (*Kisibi*) e que casou com a Joaquina Tenório (Etnia *Tuyuka* com nome indígena: *Senãgó*); 3. Joaquim Campos (*Diakurú*) – este migrou para Barcelos – AM;

Do segundo filho, ou seja, o Marcelino Campos, que teve como esposa a Joaquina Tenório, de quem nasceram o Mário Tenório Campos (*Diacuru*, o meu tio) e o Leonardo Tenório Campos (*Kisibi*). O meu pai, o Leonardo Tenório Campos casou com

a minha mãe Cecília Gomes, da etnia *Wanana*, com nome indígena *Diawano*. Dos dois, somos 9 filhos, sendo: 1. Gaudêncio Gomes Campos (*Umusí*); 2. Maria dos Anjos Gomes Campos (*Yhsuro*); 3. Leomar Gomes Campos (*Diakuru*); 4. Leandro Gomes Campos (*Kisibi*); 5. Adelson Gomes Campos (*Wahuri*); 6. Leonsísia Gomes Campos (*Wuahó*); 7. Reginaldo Gomes Campos (*Mirupú*); 8. Lucélia Gomes Campos (*Yhupágo*); 9. Célia Dayane Gomes Campos (*Whisú*). Dos 9 filhos sou o primogênito.

Por outro lado, isto é, do lado materno, os meus antecessores são: Lino Gomes (Nome do benzimento: *Diani p'asaro*) e esposa Catarina Vieira (*Tukano*). Tiveram 5 filhos: Natácia Gomes; Francisco Gomes; Mateus Gomes (*Diani pa'saro*); Américo Gomes (*Mahá piriá*); Antônio Gomes (*Whisóku*).

O Mateus Gomes (*Diani pa'saro*) e Maria dos Santos (Com nome de benzimento: *Balí*, da etnia *Tariana*), que são meus avós, tiveram 8 filhos: 1. Armando Gomes (nome de benzimento: *Mahã piriá*); 2. Angelina Gomes (*Bu'usána phokó*); 3. Alfredo Gomes (*Whasóku*); 4. Cecília Gomes (*Diawani*); 5. Anita Gomes (*Whasóroa phoko*); 6. João Gomes (*Mahã piriá*); 7. Laura Gomes (*Duhichó phokó*); 8. Eugênio Gomes (*Diani Whasaró*).

1. 2 – Vivência dentro da Aldeia

Foi dessa complexidade de identidades que eu nasci, em *Umarí Cachoeira* (São Sebastiao), do *Igarapé Umarí*, afluente do rio *Tiquié*, do Distrito de Pari-Cachoeira. O rio *Tiquié* é afluente do rio *Waupés* e, ao longo do percurso do rio, moram inúmeros povos, com suas línguas e tradições.

Nasci em 1983, no dia 6 de outubro. Após dois meses de nascimento fui batizado na Igreja Católica e, como também após o nascimento, fui nomeado *Umusí*, pelo meu avô Manuel Campos, o mais ancião naquela época, e recebi esse nome pelo fato de ser o primogênito da família.

A minha infância inicial foi nessa aldeia, porém quando tinha mais ou menos 6 anos de idade, a minha família se mudou para a aldeia de minha mãe, no Rio *Waupés*, na aldeia *Taracuá* e cresci nesse espaço outro, ou seja, na terra de minha mãe. As distâncias são imensas, pois para chegar de um lugar para o outro, é necessário descer o rio *Tiquié* e, na boca do mesmo, subir o rio *Uaupés*, passar o distrito de *Taracuá* e ir em

direção a Iauaretê; chegando nesse distrito, sobe-se alguns dias para chegar na aldeia da minha mãe. Os referenciais até então foram os meus tios *wananos*, com sua cultura, costumes e vida.

O motivo da mudança foi o serviço que meu pai prestava junto à prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira, como professor; e foi dando aulas que ele encontrou a minha mãe e casou. E como precisava desse serviço e nenhum outro queria ir para aquela destinação, por ser extremamente distante, e ao longo do percurso ser muito perigoso pelas corredeiras e cachoeiras, contataram meu pai para ir naquele lugar e ele aceitou. A decisão seguiu muito também a vontade de minha mãe, pois os meus avós maternos ainda estavam vivos, diferentemente dos meus avôs paternos, que já haviam falecido. Esses últimos eu não cheguei a conhecer, principalmente a mãe do meu pai.

Lá iniciei a minha vida escolar tendo como professor o meu pai até a 4ª série, em 1994. Em cada localidade ou comunidade havia escolinhas multiseriadas e os professores, em muitas situações, eram da aldeia ou eram de fora, um indígena de outras etnias, em muitas ocasiões solteiro.

Mesmo numa mesma região, podemos verificar o processo de diáspora, principalmente quando muitos saem de seus lugares de origem e vão em busca de outras oportunidades, para dar aulas às crianças de etnias diferentes. Em outras palavras, a partir dessa mudança vivemos o processo de tradução, uma vez que estávamos sendo criados fora de nossa realidade. E mesmo os professores que saem de seus territórios, precisam traduzir a sua cultura a partir do lugar para onde ele é enviado. Nesse sentido as palavras de minha mãe, ao nos educar, eram bem taxativas, aliás dizia ela: “meus filhos aqui não é nossa terra, é a terra de seus tios, portanto tenham um imenso cuidado em sua convivência com os seus primos e parentes da parte da mãe, pois isso pode implicar a nossa outra saída”. Ela sabia onde estávamos sendo criados e educados, mesmo porque ela é *Wanana*, e estava em seu território de origem, onde ela cresceu.

Existem muitas tensões nessas realidades, pois é notável, por parte dos anciãos, a ênfase dessa compreensão, especialmente no processo de deslocamento para longe do território do seu pai. Além do mais, nas aldeias moram quem é permitido ficar, caso contrário deve sair ou voltar para a sua terra de origem. E nos momentos mais tensos, a visão ou a compreensão territorial aparece de maneira mais enfática.

Eles são o produto das *novas diásporas* criadas pelas migrações pós-coloniais. Eles devem aprender a habitar, a traduzir, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas. (HALL, p. 52, 2015).

Eu fiz essa experiência, como citado acima, inúmeras vezes ao longo de minha vida. Primeiro foi a mudança de nossa terra para a terra de minha mãe; segundo foi a ida para Iauaretê para continuar os estudos. Depois o mais impactante, a vinda a Manaus, já dentro da congregação salesiana, mundo extremamente diferente, inclusive de tudo.

Essas traduções, como entende Hall, sempre me acompanharam em inúmeros contextos e esses relatos mostram os passos dados ao longo da minha caminhada, seja dentro do meu próprio contexto, seja num espaço urbano, como exemplo, em Manaus-AM, Indápolis-MS, Recife-PE, Belém-PA, São Paulo-SP, Ji-Paraná-RO e Campo Grande-MS. Fora outras cidades por onde passei, de modo muito breve, participando de eventos e cursos, na verdade não tão, porque em muitos lugares cheguei a morar uns 4 anos, como é o caso de São Paulo – SP.

Seguindo, em 1995, fui morar em Iauaretê para continuar os meus estudos a partir de 5ª série na Escola Estadual São Miguel Arcanjo, e fiquei nesse distrito até concluir o ensino médio, em 2001. Esses anos foram de muito ganho, pois pude conhecer novas realidades e etnias. Nesse período morei com uma família de Iauaretê, e eles eram da etnia Piratapua e, ainda, foi nesse período que eu tive mais contato com outras etnias da região, mas a comunicação era na língua tukana. Foi, também, a primeira vez que morei longe de minha família e essa experiência naquela época não era só minha, mas de muitas famílias, especialmente de aldeias distantes de Iauaretê.

Os pais confiavam a essas famílias o cuidados dos filhos, porém forneciam paneiros⁴ de farinha de mandioca e outros mantimentos, como peixes e caças. Periodicamente vinham visitar e, chegado o período de férias, desciam de suas aldeias para apanhar os seus filhos e levá-los para sua aldeia para fazer roças, plantar, pescar, caçar, etc.

Os professores da escola eram 99% indígenas, mas a aula era ministrada em português e, em alguns momentos, se falava o tukano, a língua predominante da região, e havia aulas específicas para aprender a língua tukano, a sua forma escrita. A escrita foi organizada “formalmente” pelo linguista Francês Henri Ramirez⁵ e, com certeza, ele

⁴ Cesta tradicional de transporte de cargas e armazenamentos de farinha de mandioca, com aproximadamente 30 kg.

⁵ Possui graduação em Ciências da Linguagem - Université de Provence (1991), graduação em Graduação Em Matemáticas - Annexe Du Lycée Thiers Marseille (1974), mestrado em Engenharia - Ecole Centrale Des Arts Et Manufactures (1977), mestrado em Ciências da Linguagem - Université de Provence (1992) e doutorado em Ciências da Linguagem - Université de Provence (1994). Atualmente é professor associado I do Núcleo de Ciências Humanas, da Universidade Federal de Rondônia. Tem experiência na área de

introduziu a fonética francesa na língua tukano. Nesse sentido, foi uma contribuição providencial, porém creio que seja necessário continuar aprofundando, principalmente a partir dos próprios indígenas da etnia tukano, dando um sentido mais aprofundado das palavras.

E não somente da língua tukano, mas também de muitas línguas existentes naquela região. Existe a escrita, mas precisa, como mencionei, a continuidade do aprofundamento ou revisão daquilo que já existe. Ou seja, aproveitar as possibilidades que nos dias de hoje temos, a partir do contato com o mundo ocidental, ou seja, a escrita e seus métodos e naturalmente sem perder a originalidade da oralidade de nossa cultura.

A escola organizava momentos culturais, onde cada grupo étnico apresentava as suas danças, cantos típicos de sua cultura. Não se tinha tanto a dimensão da valorização da sua cultura, ou seja, predominava o desejo de se civilizar⁶ ou alcançar os mesmos sonhos dos ditos brancos. O fato interessante a destacar é: nesse momento que se descobria a identidade étnica de cada um, pois culturalmente falando, cada aluno falava o tukano quando se comunicava com demais alunos na escola e, quando se retornava para sua residência, voltava-se falando a sua língua, a língua paterna. Era ainda uma vivência massiva, apenas de uma cultura, ou seja, Iauaretê não favorecia ou não favorece até hoje, por um lado a experiência étnica individual, em outras palavras, as demais etnias vão deixando de cultivar a sua própria língua a favor de uma, no caso, a favor do tukano.

Não se pensou, desde muito tempo, as condições que favorecessem a individualidade cultural. Talvez seja isso a herança ambivalente⁷ da presença missionária que construiu grandes centros de evangelização, favorecendo a aglomeração de pessoas e, por outro lado, a escola continuou reproduzindo essa realidade, mesmo estando num contexto indígena.

Linguística, com ênfase em Descrição de Línguas Indígenas, atuando principalmente nos seguintes temas: gramática pedagógica, cartilha, comparação de línguas, léxico e descrição. (<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizaacv.do?id=K4767959H9> – acessado: 21 de agosto de 2019). Recordo quando criança ele gravava e formulava a gramática da Língua Tukano.

⁶ A princípio existe essa compreensão ou o desejo de ser igual ao homem branco, mas à medida que vai crescendo e instruindo, principalmente a partir da presença dos pais, anciãos e outros, o sentimento de querer “se civilizar” vai sendo superada. E mesmo o contato com o mundo urbano ajuda com o processo da valorização de sua cultura, pois vai entendendo que a sua já é uma civilização. Por outro lado, a escola ilude um pouco ou exerce o papel nivelador do processo de educação, principalmente não destacando as diferenças existentes naquela região e de maneira particular as escolas mais centrais, não essas que ficam nas aldeias específicas ou localizadas dentro de um território de uma etnia, mas de Iauaretê, Taracua e Pari-Cachoeira.

⁷ Compreendida como a presença de duas realidades ou mais, em um único fato. (Bhabha, p. 163, 2014).

Não posso aqui apresentar uma visão unilateral, pois existem ganhos e como também as perdas. Pessoalmente eu não consigo com mais profundidade mensurar quais são os ganhos e, do mesmo modo, as perdas. Apresento apenas uma das perdas: a língua paterna, pois muitos não falam mais a língua do pai, principalmente quem mora em Iauaretê, Taracuá e Pari-Cachoeira, comunidades maiores que demandam concentração de maior grupo de pessoas. Ao não falar a língua paterna adotaram a língua tukano e é nesse contexto que a escola deveria se organizar com contribuir para o aprendizado das línguas das outras culturas.

Em Iauaretê, embora tivéssemos aulas todas em português, a sua prática era muito pouco, em outras palavras, mais aprendíamos a ler do que falar e isso favorecia o uso da língua indígena, e caberia aqui dizer que isso foi uma desobediência necessária. Enfatizo que nesses anos, ainda não conseguíamos traduzir o português ou usar a língua portuguesa. Que mais tarde, no encontro inadiável com o ambiente urbano e ocidental foi necessário fazer⁸. E como o perfil do indígena predominantemente é o escutar, mais ouvíamos do que falávamos, por isso, não éramos habituados para a fala na língua portuguesa.

O destaque nesse período em Iauaretê como aluno da escola era o contato com demais etnias existentes naquela região. No dia a dia é que se notava a diferença, mas a convivência era sempre respeitosa e pacífica, pois embora a maioria falasse a língua tukana, os nomes de peixes, animais, árvores, lugares sagrados, entre outros, era sempre na língua paterna e algumas vezes na língua materna, como era o nosso caso. Algumas ações, como por exemplo, a construção de roça era bem particular, igualmente os conhecimentos sobre o plantio.

O fato de falar línguas diferentes também gera tensões e estranhamentos, pois em alguns momentos os outros de outras etnias cobram a autoafirmação de sua etnia, pois eles necessitam saber qual a sua origem, necessariamente quando se visa o casamento.

Referindo superficialmente sobre a minha infância, mas isso terá um capítulo à parte e, nesse capítulo, será abordado com mais profundidade, pois é um processo que merece mais destaque. Coloco, mais a título de introdução e reforçamento neste texto.

⁸ Esse é um dos processos que nós vivemos, principalmente nós que saímos das nossas comunidades. As diásporas, que somos nós, vivenciamos muito intimamente com essa realidade de tradução da língua portuguesa, ou seja, o pensar na língua tukana e traduzir para o português ao falar. A partir disso temos a possibilidade de resignificar a própria língua portuguesa e como também a língua tukano e outras línguas que nós conhecemos ou falamos.

Os meus pais sempre foram muito claros no que se refere à cultura e o que eu precisava para ser um bom Dessano. Isso implica nos relacionamentos com outras culturas, uma vez que o contato é inevitável e necessário, implica na minha cosmovisão, ritos, cantos, danças, etc. Educaram para sentir-me Dessano a começar pela língua, que é coisa básica de uma cultura e posteriormente, no dia a dia, outros conhecimentos como os mitos, lendas, outras histórias, artes típicas de minha cultura, espiritualidade e outros aspectos que gradativamente são ensinadas.

Continuando o relato de minha experiência, em 2001, iniciei o processo formativo na vida religiosa, na Igreja Católica, presente desde muito tempo e especificamente a partir de 1927. A princípio mais pela curiosidade do que pelo desejo realmente de ser presbítero. Naquele ano me encaminharam ao Centro de Formação Indígena (CFI⁹) de Iauaretê.

A convivência no CFI era muito tranquila com demais jovens alojados. Mas o ritmo era diferente, especialmente nas definições de horários, porque todas as atividades eram determinadas pelo horário e nisso eu sofri muito ao entrar nessa casa. Do mesmo modo aconteceu com a alimentação, embora a comida predominante fosse da nossa cultura ou da cultura do lugar, algumas vezes vinha para a mesa alimentos industrializados e muitas vezes burlávamos a direção, nos alimentando de outros tipos de alimentos em outros horários.

Acostumado a dormir, a partir das 19 às 20 horas, senti o grande impacto estando nesse espaço, uma vez que reduziu significativamente o tempo do sono, porque dormíamos a partir das 22 horas.

A presença da Igreja no contexto da aldeia é uma história à parte, em minha região. Um dos contatos com o mundo ocidental foi pela Igreja, que foi com a intenção de evangelização/salvação, portanto muito do que somos hoje foi fruto dessa ação ou intervenção. Muitas coisas foram deixadas de lado ou simplesmente esquecidas por muitas culturas, ou seja, as danças, ritos, costumes, etc. Alegavam que isso era demoníaco e, a partir disso, muitos dos anciãos deixaram de cultivar a terra e, ainda, muitos morreram por perderem o sentido para a sua existência. Algumas dessas ações foi deixar de viver em malocas, consideradas anti-higiênicas, pois se convivia muitas famílias num mesmo espaço e a vida da aldeia era lá. Depois dessa intervenção, as famílias começaram a

⁹ É um centro específico de acompanhamento de formandos indígenas de várias etnias. Acolhe os jovens que estão no Ensino Médio, oferecendo estruturas para continuar seus estudos, como também a formação religiosa da Igreja Católica.

construir casas pequenas, mudou-se organizacionalmente a formatação, tendo a capela e o centro comunitário no centro de cada aldeia.

A presença da cultura ocidental se faz presente na região a partir do século XVI ou pelo menos tem referência registrada (documentalmente) a partir dessa data. São presenças ou contatos que tem uma finalidade bem distinta: o reconhecimento do território, com vistas à expansão das fronteiras, à caça de minérios, à exploração de florestas (ALBUQUERQUE, p. 43, 2007).

São presenças ou contatos sempre tensas, desde aquela época e até hoje. É uma interação de uma cultura com a outra, embora fique claro a inexistência no reconhecimento em relação às culturas indígenas daquela região. Esta relação, muitas vezes, se dá pela submissão, inferiorização, caricaturação, silenciamento, exploração, etc. Essas marcas se perpetuam até hoje. Independente dos tipos de trabalho que se realize naquela região tem sempre essas características, seja de Igreja, Militares, comerciantes, escola, entre outros. Os ocidentais, na maioria das vezes, exceto alguns, sempre vão para levar algo e esse algo, pode ser educar, salvar, guardar, civilizar, em outras palavras, tornamos objeto de sua ação e não é uma relação de sujeitos.

Há sinais dessa presença em alguns lugares até hoje, como por exemplo, um sítio à margem esquerda o rio Uaupés, conhecido como sítio do sr. Manduca¹⁰, próximo à comunidade São Tomé e a maioria da região conhece, desde pequeno, as histórias que marcaram aquele lugar. Alguns objetos marcam significativamente, como por exemplo, a pedra onde ficava o mastro para o castigo e essa ação se dava através de chicoteamento, passar o dia sem comer, debaixo do sol e da chuva e muitas outras formas de escravização e subalternização.

Existem testemunhas, na região do triangulo tukano, escravizados, pelos senhores da borracha. Que, animados pelas promessas e, da parte dos indígenas, em busca de bens dos brancos, caíam nas armadilhas, onde já se iniciava com enormes dívidas e aumentava cada vez mais. Muitos morriam tentando fugir, de doenças, alguns eram mortos pelos seus ditos senhores e os que conseguiram sair dessa situação, hoje, vivem com sérias sequelas.

Especificamente a presença salesiana se realiza dentro desse contexto extremamente complexo. A abordagem e análise de sua presença ainda se tornam

¹⁰ Adaptação do nome Manuel pelos povos da região.

complexas, pois se apresenta muito ambivalente e dependendo do que se pretende abordar consegue enxergar.

A minha abordagem segue mais a partir daquilo que cresci ouvindo, principalmente ainda moram (estão vivos) pessoas que passaram por internatos dos salesianos e das irmãs salesianas. Com certeza sempre vai pender para um lado, considerando as negativas e positivas, na ação da Igreja, com a presença dessa congregação.

De um lado está o enxergar da realidade negativa da ação dos salesianos na região do Alto Rio Negro e isso é inevitável destacar e foram muitas. Os anciãos apresentam relatos da ação ou da satanização de muitas ações dos povos da região, ou seja, de tomar/apossar¹¹ os objetos sagrados, o impedimento de realizar cerimônias e ritos sagrados. Nesse contexto, muitos perderam os objetos valiosos culturalmente, como por exemplo, os meus parentes da parte da mãe, hoje, eles não têm mais indumentários necessários e não se tem ideia de como se confecciona e isso não está registrado em livros ou documentos, mas são relatos verídicos que se escuta e transmitidos aos mais novos. Por outro lado, muitos perderam-se o sentido de sua existência e morreram, como aquilo que hoje denominamos depressão.

Outro aspecto adotado em muitos lugares foi o aldeamento ou formação de aldeias com volume de pessoas muito grande e de várias etnias. E o testemunho disso são os três distritos do Triângulo Tukano (Iauaretê, Pari-Cachoeira e Taracurá). Isso acarretou em deslocamento de etnias para as regiões centrais. As consequências disso são: perda de línguas paternas, disputas de terras e escassez de alimentos básicos e com isso a fome, perda de pertença étnica, abolição de ritos, pois não se tem claro o que é de cada um; atualmente se vê muitos com dependência alcoólica, principalmente os jovens, cresce significativamente casos de obesidade, diabetes, pois mudou significativamente o tipo de alimentação, que antes era a base de peixe, hoje, se consome demais alimentos industrializados. Quem consegue se manter nos territórios de origem têm mais condições de boa convivência; tem crescido o índice de suicídio entre os jovens e adultos e muitos casos em contexto de muita bebida.

A escola embora tenha elementos positivos, por um lado, a partir da presença dos salesianos favoreceu mais a aglomeração de muitas famílias, pois o processo da dita

¹¹ Alguns objetos estão espalhados pelos museus do mundo e houve tentativas de pedidos de devolução, porém muitas sem sucesso. Algumas com sucesso, como por exemplo, os artefatos indumentários dos povos Tariana.

civilização ou inclusão no mundo ocidental, num contexto multiétnico, desfavorece, porque ela tem a tendência para a generalização e descaracterização de muitas etnias e usa referências do mundo ocidental e, com isso, silencia as particularidades étnicas. Essa escola começa sua atividade a partir da presença salesiana. Principalmente no seu início com os internatos femininos e masculinos. Escuta-se de muitos que, se obrigava a falar a língua portuguesa e quem ousasse desobedecer eram submetidos a castigos (ficar sem almoço, ficar sob o sol, castigos físicos). Muitos dos mais idosos têm um domínio da língua portuguesa relativamente ótima. As famílias para manter os filhos na escola deixam seus territórios de origem e migram para esses centros. Hoje, também por esse e outros motivos e, as famílias ainda continuam se deslocando e as comunidades se esvaziam.

Esses exemplos acima são elementos negativos percebidos pelos povos da região, mas devo levar em conta o contexto maior da presença da Igreja, pois ela representa uma cultura, ou seja, ela é uma parte de cultura que carrega um projeto civilizador.

Um lado bom da presença salesiana foi que ela inibiu a ação de captura para a escravização dos povos indígenas da região, principalmente da ação dos senhores da borracha. Depois de muitos anos, a presença da Igreja tornou-se também sinal de resistência, principalmente pelo apoio dado no processo de demarcação terras e formação de lideranças, no sentido de formar pessoas capazes de entender a cultura ocidental. Nesse sentido as lideranças reconhecem o fator positivo, mas não deixam de ressaltar o lado sombrio da presença salesiana e por considerar e respeitar que, no processo de demarcação, as lideranças contaram com a presença da Igreja no contexto do Alto Rio Negro.

Aos poucos a Igreja foi percebendo o valor dos rituais indígenas, elementos essenciais de uma cultura, que se perdeu pela sua própria ação da Igreja e que hoje procura apoiar e lutar a favor. Num contexto de descaso do governo em relação aos povos indígenas, os salesianos e salesianas têm sido um dos apoios dos povos da região, não diretamente à frente, mas sendo apoio necessário para as lutas no que se refere à educação, saúde, cidadania, desenvolvimento sustentável, cultura.

1.3 – Convivência fora da Aldeia

Depois desse parêntese e continuando o relato, em 2002, fui a Manaus para a etapa do Pré-noviciado. E destaco alguns pontos marcantes e impactantes:

Língua portuguesa: Nesse ano precisei colocar a minha capacidade de assimilação de uma língua, especialmente de uma com outra estrutura gramatical que a minha. Na verdade, mais escutava do que falava e muitos me taxaram como introspecto e tímido, no entanto não era possível ser comunicativo, uma vez que não sabia desenvolver um diálogo, mais pela falta de domínio e, ainda, pelo fato do predomínio do escutar, para nós indígenas. O fato de ter o domínio de outras línguas, além da minha, facilitou também no aprendizado da língua portuguesa.

No processo de aprendizagem, na faculdade, eu desenvolvi uma capacidade de tradução para poder assimilar os conteúdos da filosofia, ou seja, um emaranhado de processos que pudessem ajudar a assimilar o conteúdo. Explico: seguia alguns passos – ouvir, traduzir, pensar, traduzir e falar, ou seja, ouvia ou lia em português, traduzia para o tukano, pensava em tukano, traduzia do tukano para o português e depois que me expressava/externava. Nesse ponto, notei que falar é uma coisa e pensar é outra história. Considero isso muito desgastante, mas para a sobrevivência naquela realidade muito necessária e, de um modo geral, desenvolvi a capacidade de re-significar a aprendizagem.

Estudo: Tinha uma grande facilidade no que se refere às línguas e isso ajudou no aceleração do aprendizado da língua portuguesa, acima de tudo, a fala. Sempre me desafiava em conseguir acompanhar os demais colegas, especialmente nas notas e dava certo, nunca reprovei nas disciplinas e sempre mantinha notas boas. Ao mesmo tempo em que aprendia novos saberes, ao mesmo tempo, confrontava com os saberes de minha cultura e isso ajudou substancialmente a dar o devido valor à cultura Dessana.

Comida: Diferentemente do que eu me acostumei desde cedo, com muito peixe, bejú, farinha de mandioca e frutas, nessa nova realidade, precisei acostumar a me alimentar de carne vermelha e frango e, ainda, comidas salgadas, muito doces e frituras. No início sofria muito dores estomacais e continuamente me recolhia ao banheiro, mas com o passar do tempo, aprendi a dosar os alimentos até me acostumar com esses novos tipos de comida: sabores e temperos. Aprendi dar sentidos diferentes aos novos alimentos, sem desconsiderar os meus.

Ritmo: A princípio achava tudo muito acelerado, sempre pontuado pelo horário/relógio. Nesse sentido, reduziu-se muito o tempo de sono, porque na aldeia se dormia praticamente 12 horas por dia e, nesse novo território, se reduziu para 7 a 6 horas de sono e isso foi um ponto forte de mudança. Ao sentar na mesa de estudo, cochilava e pouco estudava, porém sempre soube sobressair pela capacidade de escuta, conseguia guardar na memória os conteúdos e no momento da prova recordava com facilidade. Entrar num ritmo que não é seu é um caminho extremamente exigente, pois até entender o processo compassado do ambiente urbano demora alguns anos. Embora compreenda a necessidade, muitas vezes afetivamente, no dia a dia se vive de maneira diferente e isso sempre foi o ponto de crítica de muitas pessoas em minha vida, não somente os padres, mas também de pessoas fora da Igreja.

Espiritualidade: Embora tivesse crescido já batizado na Igreja Católica, ainda não tinha vivência direta num espaço de Igreja com seus ritos e costumes; nesse novo espaço, tive que aprender a me situar, ou seja, a cultivar a vida de oração. Foi um momento de negociação entre a vivência espiritual de minha cultura e a vivência de fé da Igreja católica, sempre pendia para um e para o outro. Esse sempre foi um território muito conflituoso, principalmente no contato com outras vivências de espiritualidade, mesmo dentro do contexto de Igreja. No que se refere à vivência espiritual da minha cultura era muito tranquilo, mas a experiência, a partir do contato direto com a cultura da Igreja ocidental eu tive dificuldades, como por exemplo, a restrição da dita vivência de fé em um espaço limitado, ou seja, não se estendia essa espiritualidade para outros espaços de vida. Em outras palavras, não se concretizava a experiência de fé fora do contexto Igreja enquanto construção, prédio.

Cultura: Vivia motivado pelos questionamentos internos, principalmente, por me deparar com as diferenças e eu mesmo me considerava diferente, mas nunca escondi minhas origens e isso foi o ponto de sustentação dentro dessa nova realidade. Muitos questionavam sobre muitos pontos e alguns procuravam negar essa minha cultura, afirmando que, pelo fato de sair de minha aldeia, já havia perdido a minha identidade cultural. No início me incomodava, porém internamente, aos poucos fui me fortalecendo, pois, os conhecimentos adquiridos e ensinados dos meus pais me sustentaram nos momentos mais cruciais de minha vida. Muitos se aproximavam movidos pelas curiosidades, outros pela simpatia e, alguns, não se aproximavam.

Esses foram os primeiros impactos que tive ao me ousar aventurar num mundo urbano e ocidental, tudo isso em Manaus-AM, que embora respirasse ares

indígenas era também muito classificador no que tange à cultura. O confronto com as diferenças proporcionou aprendizados e o desejo de aprofundamento da minha cultura.

No ano seguinte, em 2003, fui morar em Indápolis, distrito de Dourados-MS. Considero um novo aprendizado, nova adaptação, o conhecimento de uma nova cultura. Continuei com o mesmo ritmo de adaptação, mas já um pouco experiente, no quesito cultura e outras coisas. Nesse período foi o ano do noviciado e ainda não tinha a dimensão do conflito existente naquela região com os povos indígenas.

Em 2004, já professo como religioso, retornei a Manaus para iniciar oficialmente o curso de filosofia, na Faculdade Salesiana Dom Bosco, de Manaus. Como já havia morado ali, foi mais simples a adaptação. Já conseguia desenvolver melhor a língua portuguesa, ler com mais desenvoltura e já me arriscava a pensar algumas palavras em português.

Para o meu azar e felicidade, no ano seguinte, fui morar em Recife e fiquei ali, de 2005 a 2006, ainda cursando a filosofia. De novo foi uma nova realidade e uma nova adaptação. Muitos achavam a nossa presença indígena muito exótica e alguns comparavam com os indígenas de sua região. Diziam que nós, pelo fato de não usarmos o cocar no nosso cotidiano, não éramos indígenas. Aprendi, a partir disso, que isso era visão que eles tinham, mas não era a minha realidade, que as indumentárias eram por nós usados só nos ritos sagrados. Recordava as palavras de minha mãe e meu pai no que se refere ao uso dos cocares e pinturas, o respeito necessário para essas vidas, em outras palavras, as penas usadas nos cocares e ossos para os colares possuem vidas e, por isso, merecem respeito. As vidas das araras, como por exemplo, estão presentes através das penas. Por isso, não pode usar em qualquer momento em respeito a essas vidas.

Em 2007 retornei à região norte, após concluir a filosofia e fui trabalhar em Iauaretê, após cinco anos fora de minha região. Foi um marco, porque pude retomar diretamente aos ritos, falar a língua novamente. Esse ano marcou pelo fato fazer um confronto direto com os saberes que aprendi na faculdade e procurar realizar uma síntese, a partir do encontro de duas culturas ou de outras culturas.

Nos anos de 2008 a 2009, morei em Belém-PA, e foi ainda, uma nova experiência de vida e aprendizagem. Essas andanças, por mais que fossem dolorosas foram benéficas, por outro lado, especificamente ajudaram-me a fortalecer a minha cultura. Fui dar o devido valor a tudo que aprendi e vivenciei quando pude ter contato com a cultura diferente, principalmente a cultura ocidental.

Em seguida, nos anos de 2010 a 2014, morei em São Paulo – SP, cursando teologia pela UNISAL-PIO XI. O que marcou nesse período foi o confronto direto entre a compreensão de Deus da minha cultura e a compreensão teológica da Igreja Católica e além disso, o conhecimento de uma nova cultura. Nessa fase, algumas compreensões entraram em choque e coloquei em xeque questões fundamentais no que se refere à fé, mas que tiveram implicações fortes na minha identidade cultural. Já conseguindo melhor pensar na língua portuguesa, foi o momento de testar a minha capacidade de raciocinar em duas línguas e, de um modo geral, obtive grandes resultados, porém ao retornar a minha região percebi que, ainda não conseguia fazer esses deslocamentos e que muitas palavras, por mais que aproximassem a compreensão, em ambas não comportariam a tradução.

Notei ao longo dos anos que alguns conceitos eram de um grupo específico e cabia a mim fazer somente as aproximações. Mesmo que eu quisesse não poderia levar alguns elementos para minha cultura e realizar a tradução, pois a minha cultura com suas visões de mundo e saber poderia se perder e com isso estaria agredindo a minha própria cultura, e porque não dizer, a minha própria identidade.

O momento teste foi, quando após a ordenação, fiz a homilia para o público de Iauaretê em tukano e vi que a teologia que aprendi não podia apenas transportar e sim devia fazer as aproximações e dialogar entre as duas visões e, a partir disso, desenvolver uma teologia que seja fruto do diálogo dessas duas culturas. E mesmo que eu fizesse ótima homilia, os meus conterrâneos, não compreenderiam, pois são conceitos vindos de mundos diferentes. Em outras palavras, se optasse por uma eu, nessa decisão, acabaria traíndo a outra e não seria coerente comigo mesmo, especialmente na compreensão cultural.

Esses momentos são cruciais, pois são momentos em que profere ao público indígena, dentro da Igreja, procurando sempre dialogar com as culturas existentes na minha região. Na medida em que tenho em conta essas culturas, eu concretizo a interculturalidade e, para isso as capacidades de compreensão de muitas culturas devem estar bem claras. À medida que ignoro a cultura local, acabo repetindo ações que muitos missionários e outros ocidentais fizeram ao longo da história brasileira.

Para nós, considerados diásporas, a responsabilidade toma-se uma dimensão muito especial, pois precisamos fazer pontes entre as culturas. É momento de colocar em prática os aprendizados individuais a serviço do coletivo.

E toda vez que retorno a minha região, tenho a oportunidade de aprofundar no que se refere à minha cultura, continuar no processo contínuo de diálogo, buscar conversar com os anciãos, levando outros saberes bons para eles. É uma troca necessária, considerando o contexto em que vivemos, principalmente a interdependência vivenciada também nas aldeias, a partir da presença muito mais constante dos meios de comunicação.

Assim, foi minha história e assim me formei e fiz/faço a minha síntese a cada momento, especialmente, como vivente dessas múltiplas culturas com as quais eu tenho contato. Por enquanto não entro no mérito do diálogo com outros autores que trabalham com os conceitos: tradução, hibridismo, interculturalidade, intraculturalidade, diáspora, entre outros.

Os relatos da construção de sua identidade revelam muito sobre si, os caminhos e os afetamentos acontecidos ao longo de sua vida. Dentro do que foi possível relatar, essas realidades, são marcas que irei carregar por toda a minha vida. As bases educacionais, recebidas dos meus pais, familiares e pessoas próximas, me acompanharão sempre, visto as transformações que elas realizaram em minha vida.

As andanças dentro e fora da aldeia são marcas irrevogáveis. São enriquecimentos para a minha identidade. Sendo assim, carrego as identidades de muitas etnias existentes na região do Alto Rio Negro, principalmente do meu pai e da minha mãe. E do mesmo modo com as marcas da cultura ocidental e outras culturas com as quais tive contato.

As marcas são fortes e sempre presentes, se manifestam interna e externamente. Nesse sentido que o segundo capítulo irá ajudar a compreender ou visualizar, principalmente de como essas construções de identidades se revelam no meu dia-a-dia. Em outras palavras, o meu ser indígena dialoga com muitas realidades existentes.

Nem sempre essas realidades são pacíficas e, sim, conflituosas que requerem sempre uma resignificação de minha identidade. Trazer para a discussão e diálogo alguns conceitos abordados no segundo capítulo não foi fácil, pois alguns conceitos ainda estão em processo de significação, ou seja, no processo de amadurecimento e aprofundamento.

Considerar o processo é sempre necessário, pois isso faz manter o caminho sempre aberto para as novidades e para muitas abordagens em relação aos conceitos destacados, por isso os capítulos desta dissertação não têm nenhuma intenção de esgotar ou encerrar uma reflexão sobre os conceitos.

CAPÍTULO II

EXPERIÊNCIA INTERTUTURAL E INTRACULTURAL, DIÁSPORA, HIBRIDISMO E TRADUÇÃO

Dentro da reflexão do método de pesquisa autoetnografia e autorretrato, abordar os conceitos interculturalidade, diáspora, hibridismo e tradução é fazer a relação com a minha experiência e os territórios transitados por mim. Essas realidades têm graus de afetamento muito distintos, principalmente quando levo em consideração os lugares de convivência.

A convivência, nesse sentido, sempre é conflituosa, mas muito construtiva. As realidades e pessoas diferentes fazem buscar inúmeras vezes a vivência da interculturalidade, um caminho exigente de diálogo, independente de quem seja. É, ainda, caminho extremamente exigente e desgastante, pois implica decisões e vigilância constantes.

Muitos autores ajudam a compreender esses conceitos e no que se refere à interculturalidade e, para introdução, cito:

[...] é entendida e vivenciada como a possibilidade de interação e inter-relação de múltiplas perspectivas, inclusive as aparentemente antagônicas, que nem se fundem, nem se excluem, mas permanecem em tensão e interação, levando a atendimentos plurais, a um pensamento complexo, pluritópico, multifacetado. (AZIBEIRO; FLEURI, p. 220, 2010)

Essa citação representa bem a minha experiência, enquanto sujeito de diáspora. Os relatos do capítulo primeiro, mostram os caminhos por mim realizados, a iniciar pelas andanças mesmo dentro da minha região, em contato com os demais indígenas, que são de outras etnias e posteriormente vivendo fora da aldeia.

O destaque, em relação à citação, se explica pela experiência de interação e inter-relação de muitas perspectivas. No meu dia a dia consigo viver essas realidades diversas, pois por um momento estou convivendo com realidades populares, com suas variações e condições, em outro instante com populações afrodescendentes, também com populações do campo, tenho contato ainda com as conhecidas elites, com outras populações indígenas, entre outros. O contato favorece uma visão, principalmente de como se estabelecem as relações interpessoais, considerando os diversos contextos que cada um vivencia, ou seja, a base educacional individual.

Essas realidades muitas vezes fazem questionar o porquê da sua presença naquele contexto, por isso a iminente tensão. Não se sabe como dialogar, não que não se queira, mas também os outros não querem abrir-se para o diálogo. Consideram-me alguém ignorável pelo fato de ser indígena, porém no meu contexto, faço notar que, sendo indígena pela missão dentro da Igreja Católica, consigo acessar espaços que um indígena comum não poderia ir. Nas discussões faço conhecer que a minha identidade presbiteral carrega o meu ser indígena e abordo esta sociedade, como indígena, dentro desses contextos impenetráveis e seletos. Essas realidades nos mostram a necessidade urgente de diálogo para favorecer a interculturalidade, pois a vivência dela passa pelas relações das diferenças.

No contexto de Campo Grande, por exemplo, eu sou o diferente em relação às diferenças de outros. Nessa realidade, creio que a educação para a humanização deve aparecer em toda a sua plenitude, mesmo nas relações das diferenças porque, caso contrário, continuaremos excluindo, vivendo em guetos, e deixando apenas os outros, excluídos, a viver a interculturalidade. Para HALL (2015), as pessoas tentam reconstruir identidades purificadas. E viver nesse contexto é a mesma coisa que viver os elementos do colonialismo e da colonialidade, onde eu devo me abrir para o diálogo e os outros apenas ignorar, ou seja, continuo me sujeitando ao outro e nessa relação de submissão, pelo fechamento do outro, transformo o outro em um humano superior e eu como submisso. Claro, o autor citado, faz compreender que, todo e qualquer contato gera transformação ou afetamentos, mesmo que as outras culturas não aceitem essa condição.

Por outro lado, busca-se promover o diálogo e a tolerância sem tocar as causas da assimetria social e cultura existentes nos dias de hoje (TUBINO, p. 8, 2005) e não questionamos a regra do jogo, porém quando se questiona, a interculturalidade fica marginalizada, pois não me é útil. E o fato de questionar mexe com a ordem social e ninguém quer deixar o posto que ocupa por muitos séculos, muito menos quando o questionamento vem do silenciado e subalterno. Ainda, quando não tomo cuidado, a interculturalidade pode-se transformar num instrumento de amenização, o que seria a interculturalidade funcional dos ânimos de quem questiona a ordem vigente, perpetuando assim a subordinação. Atende uma parte, mas não os demais grupos, os subordinados. (WALSH, 2002; TUBINO, 2005).

A inviabilidade da interculturalidade começa, numa realidade muito latente de divisão e marginalização, onde no discurso se diz que quem tem necessidade do diálogo são os outros, pela necessidade e situação de submissão, mas os autores sustentam que, para a vigência da interculturalidade autêntica, ambos devem começar a dialogar. E começamos por onde? Por tornar visíveis as causas do não diálogo. (TUBINO, 2005).

Ainda na visão apresentada, o mundo já se apresenta multifacetado, plural. (AZIBEIRO; FLEURI, 2010). Ainda mais quando colocamos em nossa frente a mundialidade e basta olhar para o nosso dia a dia, especificamente a maneira como vivemos, nos alimentamos, a própria língua portuguesa. A nossa alimentação é muito hibridizada, vem enriquecida pelas culinárias japonesas, portuguesas, italianas, africanas, indígenas e muitos outros povos que vieram ao país e se fixaram.

Em vista de um caminho mais sereno, mas isso não significa ausência de tensões, devemos considerar a compreensão da Interculturalidade crítica, ou seja, uma prática epistemológica e política que toca nos pontos do não diálogo, afim de gerar possibilidades de ressignificação e equilíbrio na assimetria social. (WALSH, 2002). Nesse mesmo sentido, a interculturalidade crítica parte do problema do poder, seu padrão de racialização e da diferença (colonial, não simplesmente cultural) que foi construída em função disso. (CANDAU, 2009).

Porém, é necessário, antes de tudo, imbuir-se de bases que lhes permitam sustentação interior, ou seja, elementos fundamentais de sua cultura, dos ordenamentos internos. Em outras palavras, antes de pensar na interculturalidade é necessário refletir sobre a intraculturalidade, pois sem isso, não se consegue dialogar.

A intraculturalidade seria a organização interna de uma cultura e os relacionamentos e, nesse sentido, destaco que cada cultura tem seus princípios

norteadores. Esses princípios regem uma cultura e é a partir disso que os pais educam os seus filhos. Seria, então, a epistemologia de uma cultura. Nesse caso, para a minha cultura Dessana, o que faz me identificar como Dessano são esses princípios. É desse modo que a intraculturalidade se concretiza e eu como Dessano preciso ser educado para essa dimensão. O aprendizado de língua paterna e seus costumes é uma delas.

As palavras contidas nos nossos mitos refletem muito bem essa realidade, onde o próprio ancestral recomenda o ensinamento desses saberes e, principalmente, pede que repasse para as futuras gerações a fim de garantir a unidade e continuidade da etnia Dessana.

Vocês ensinarão esses enfeites nas festas e ensinarão para os seus descendentes os cantos e os benzimentos que lhes ensinamos, recomendaram *Kisibi* e *Deyubari Gōām* antes de se separarem deles¹².

Por outro lado, esses movimentos já geram relacionamentos complexos e únicos. Complexos, porque o conhecimento se constrói nesses espaços afetivos plurifacetados, mesmo dentro de uma única cultura e únicos, pois vai-se formar um Dessano.

As duas realidades, isto é, intraculturalidade e interculturalidade se relacionam profundamente. As duas caminham juntas e uma precisa da outra e somente assim garantem o diálogo.

De um certo modo, eu já cresci nesse contexto de intraculturalidade e interculturalidade, ou seja, aprendi desde criança elementos culturais próprios dos Dessanos e, ainda, de outras etnias circundantes, como por exemplo a língua. Crescemos falando a língua do pai e da mãe e como também dos vizinhos e de igual maneira acontece com as outras dimensões da cultura.

Individualmente, olho para o meu processo e vejo os valores que aprendi dentro de minha aldeia. São esses valores que carrego no meu dia a dia e isso que me identifica como individualidade, ou seja, carrego um pouco de meu pai e da minha mãe, como também de meus irmãos e de todos de minha aldeia.

A experiência como diásporas, nesse sentido, permite compreender que a nossa presença no mundo, faz de fato transformar muitos contextos, pois marcamos a nossa presença como diferença. Mesmo não querendo, geramos reações nas pessoas, seja

¹² TÕRÂMŪ BAYARU (Wenceslau Sampaio Galvão); GUAHARI YE ÑI (Raimundo Castro Galvão). **Livro dos antigos Desana-Guahari Diputiro Porã**. Coletânea de narrativas míticas organizada por D. BUCHILLET. São João: ONIMRP; São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 2004. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7, p. 290).

positiva ou negativamente e, a partir da nossa presença, ainda geramos desconstrução de compreensões, principalmente essas faladas em nosso nome. Claro, isso gera um grande desconforto seja para as pessoas que assumiram isso como verdade, seja para aqueles que pesquisaram sobre nós e produziram conhecimentos a partir de sua pesquisa. Isso, também é um processo de interculturalidade.

Viver em diáspora é aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entres elas. (HALL, 2015). Essas experiências são muito marcantes, principalmente quando eu começo a observar em mim essas marcantes realidades, tudo isso, com a ajuda da academia. Muitos questionam a nossa presença na área urbana e como vivemos a nossa cultura, mesmo estando longe de nossa realidade primeira. Claro, o destaque vai para a vivência negociada e isso é muito pertinente, porque desde 2002, período que comecei a morar em cidades, que eu faço essa convivência negociada.

São experiências vividas internamente e com influências externas, ou seja, eu no meu dia a dia negocio a convivência dessas duas realidades, que por um lado me enriquecem, pois consigo sobreviver em duas realidades, mas também são conflituosas, principalmente quando não tenho claro o lugar de minha cultura e identidade.

É nesse contexto também que inserimos a reflexão sobre o hibridismo, porém, pessoalmente percebo que tanto a diáspora como o hibridismo, estão muito interligados, porém existe nuances especiais, no que se refere ao hibridismo e apresento a seguir essas particularidades.

Hibridismo seria então, combinações de seres humanos, culturais, ideias, políticas, filmes, músicas. (HALL, 2015). Muitos questionam a nossa origem e chegam a afirmar que, pelo fato de sairmos de nossa realidade primeira, perdemos nossa identidade, porém a nossa experiência nos diz que não. Continuamos muito indígenas e às vezes com a nossa indianidade realçada e empoderada e com grandes desejos de aprofundar mais a maneira de existir entre tantos outros. Com tudo isso, não enfraquecemos em relação a nossa cultura, muito pelo contrário, o meu ser Dessano permanece muito Dessano e do mesmo modo as experiências que obtive fora de minha aldeia continuam marcantes em minha vida, não me sinto destruindo a minha cultura. (HALL, 2015).

A cultura é capaz de sobreviver em vários contextos, mesmo em realidades muito cerceantes, como o que convivi em vários anos, pois eu mesmo vou buscando mecanismos para burlar essas realidades. E quem vive essa realidade diaspórica e híbrida consegue e tem facilidade para negociar. A pertença étnica não impede de pensar como o

outro pensa, ver com as lentes dos outros, pois cada vez que se isola, mais vai notando as realidades de hibridismos em sua vida, pois não é somente quem saiu de sua aldeia que vive esse contexto de hibridismo.

Como foi citado acima, o hibridismo se manifesta pelas músicas, filmes, alimentação, cultura e muitas outras dimensões. Então seria loucura buscar se isolar em busca de uma cultura pura. Aparentemente eu poderia conchamar a minha pureza cultural, porém sinto tão rico vivendo muitas culturas e sem deixar de ser indígena Dessano.

A interculturalidade, então, vai dialogando com essas outras realidades e para o contexto de mundialidade é um caminho necessário. Caso contrário, continuaremos assistindo as divisões, guerras, enfim a desumanização da humanidade ou irracionalidade do racional.

Os conceitos acima abordados fazem parte do meu cotidiano. Por outro lado, a academia fez aprofundar melhor a abordagem, ou seja, assentaram-se melhor as ideias e experiências.

Existe, de fato, o eu conflituoso e nunca se cansa. E o conflito mostra-se extremamente perigoso, ainda mais vindo de uma cultura considerada inferior e o peso do silenciamento se manifesta em muitos espaços. A busca da vivência da interculturalidade é também sempre dolorosa no início, mas as experiências ajudam a continuar se fortalecendo e sabendo lidar com essas adversidades.

A cultura brasileira, mesmo que seja muito ambivalente a compreensão e por conter muitos contextos e carregar a polivalência em suas realidades, ainda não percebeu os valores indígenas. E essa visão, propagada desde a chegada dos portugueses e outros, sempre é danosa para nós indígenas, porque de muitos modos tenta-se suprimir a nossa existência.

Relatar numa dissertação uma experiência indígena e numa academia profundamente ocidental e moderna é também uma maneira de resistir e rebujar num contexto normalizado, trazemos assim, com o nosso saber periférico, o desconforto a muitas realidades ditas educadas.

A força de uma cultura está e é percebida na história e nos diversos contextos vividos por alguém desde muito novo. A educação recebida dos pais e demais membros da aldeia é o fôlego necessário para continuar a luta e a superação. Nesse sentido, o texto a seguir mostra essa realidade primeira do meu processo educativo, pois nelas se encontram referências ou bases pedagógicas que norteiam a minha existência.

CAPÍTULO III

UM OLHAR DESSANO PARA A CULTURA/PEDAGOGIA DESSANA: UM RELATO AUTOETNOGRÁFICO.

A bacia do Alto Rio Negro está localizada no Noroeste do Estado do Amazonas e é o limite máximo do Brasil e Colômbia. A compreensão do limite é por consideração da visão ocidental, porque o entendimento dos limites muda quando aplicamos a nossa maneira de conceber o território.

O trânsito dos povos indígenas na região é extremamente aberto e livre, podemos cruzar e descruzar a fronteira entre o Brasil e a Colômbia com muita tranquilidade, seja para pescar, caçar, montar um roçado, construir casa, sem nos sentir menos brasileiros. Esse é o ponto que vem se tornando um problema nos dias de hoje, ou seja, criou-se uma falsa soberania entre os dois países que, para nós não se aplica, e isso se concretiza pela proibição de fazer a roça seja do lado colombiano para os brasileiros e seja do lado brasileiro para os colombianos.

As lideranças que conhecem bem a história do nosso povo vem buscando caminhos para a superação dessa dificuldade, mas é uma luta sempre contínua, uma vez que os governos não compreendem e, portanto, não querem abrir mão de sua compreensão, com a visão de que perderão a autonomia e a soberania.

Naturalmente, quando se fala do Alto Rio Negro é para se ter a noção mais geral da região, nome que foi dado pela sociedade brasileira, pois existem microrregiões que são relevantes e que precisam ser consideradas, pois cada uma carrega uma especificidade que deve ser levada em conta.

Naturalmente, pelo fato de muitos povos da região morarem às beiras dos rios e igarapés, nós nos guiamos mais por essas referências do que por outros parâmetros. Por isso, no mito aparecerá sempre, com muita ênfase, a referência aos rios e igarapés, como havia afirmado, e não somente esses, mas também as serras, os lagos, as ilhas, as pedras, etc.

Atualmente conhecidas estão presentes no território indígena 27 etnias e se dividem em dois países, Brasil e Colômbia; no Brasil estão presentes 22 etnias¹³. E como foi afirmando no parágrafo anterior, nós nos guiamos pelos rios ou não. Veremos a seguir um quadro demonstrativo para se ter uma melhor compreensão¹⁴:

Quadro 1 – Etnias do Alto Rio Negro

Etnias do Rio Uaupés: Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Pira-tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuca, Kotiria, Tatuyo, Taiwano, Yuruti (as três últimas habitam só na Colômbia)
Etnias do Rio Içana: Baniwa e Coripaco
Etnias do Rio Papuri, Rio Tiquié, Rio Japú: Hupda, Yuhupde, Dow, Nadöb, Kakwa, Nukak (as duas últimas habitam só na Colômbia)
Etnias do Rio Xié Baré e Werekena

(Elaboração do autor)

É interessante ver nesse quando um detalhe sobre os Makus ou Hupdas. Por morarem ou construírem suas habitações longe das calhas dos rios são discriminados e muitas vezes trabalham ou servem para os outros, de outras etnias, em troca de uma roça pronta para colher, ou seja, caçam, porque são melhores caçadores e guerreiros, e fazem

¹³ https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro (Acessado: 27/08/2019)

¹⁴ https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro (Acessado: 27/08/2019)

roças. Quando a suposta família Maku cuida bem, eles permanecem, caso contrário, seguem o seu caminho pela floresta.

É possível dizer que, no Alto Rio Negro, existiam 730 povoações até o ano de 2002, desde pequenos sítios habitados por apenas um casal, até grandes povoados e sítios espalhados pelos rios da região¹⁵. Os nomes como ‘povoações’ parece não condizer com os nomes geralmente adotados por outros povos indígenas no Brasil, pois a adoção desse tipo de nome começou a partir da presença missionária; e até mesmo o nome comunidade foi adotado pela maioria das aldeias da região.

O senso da população indígena da região contava aproximadamente com 31 mil indígenas, no ano de 1996, número que inclui aqueles que vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel¹⁶. Naturalmente o número deve aumentar no que se refere aos indígenas moradores dos municípios na atualidade, pois notou-se um significativo aumento dos deslocamentos dos indígenas vindo em direção às cidades: São Gabriel, Santa Isabel, Manaus, entre outros. Do mesmo modo um aumento substancial de distritos, esse aumento vem sendo sentido devido ao deslocamento de muitos por causa da escola e isso faz com que se esvaziem as aldeias ao longo dos rios e implica mudanças de comportamentos e costumes. Outro destaque é o trânsito maior dos jovens que vêm em busca das melhores condições de estudo, para a graduação e pós-graduação e com número bem representativo das mulheres.

Voltando para a região do Rio Uaupés, como mencionado, é um afluente do Rio Negro com seus 1375 km¹⁷ de extensão e somente na calha do Uaupés moram 10.808¹⁸. Em seu curso, o Uaupés recebe as águas de outros grandes rios, como o Tiquié, o Papuri, o Querari e o Cuduiari. E a maioria dos povos habitantes nas calhas do rio Uaupés e seus afluentes tem relações de trocas e, principalmente, a mesma visão de mundo e, isso, se manifesta através de mitos muito semelhantes e a maneira de distinguir acontece através de particularidades de cada etnia.

As etnias podem ter uma referência sagrada comum, mas cada uma vai interpretar ou reverenciar de maneiras diferentes. Como por exemplo: quando o COMARA¹⁹ foi a Iauaretê para ampliar a pista de pouso, necessitava de britas e decidiram

¹⁵ Idem. (Acessado: 27/08/2019)

¹⁶ https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro (Acessado: 27/08/2019)

¹⁷ Idem. (Acessado: 27/08/2019)

¹⁸ Mapa Livro, 2000.

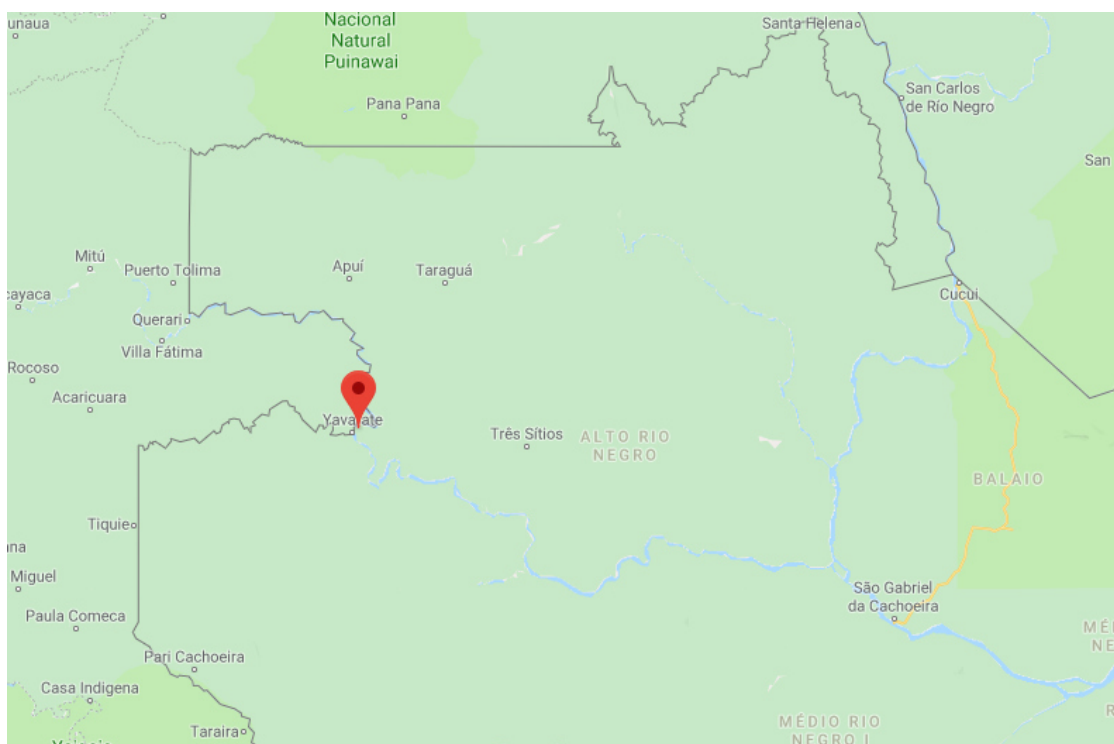
¹⁹ COMARA (Comissão de Aeroportos da Região Amazônica): que tem a missão de “Projetar, construir e recuperar aeroportos em regiões inóspitas e de difícil acesso na Amazônia Legal e em outras regiões do País, desde que sejam de interesse do Comando da Aeronáutica, contribuindo para a soberania nacional e

dinamitar pedras, sempre ouve uma discussão onde uns permitiam e outros não. Tudo isso demonstra a complexidade de cosmovisões e religiosidades, mas que se tensiona no mesmo espaço ou território. Ainda nesse mesmo contexto, os anciãos demonstram preocupação principalmente que essa interferência do ser humano acaba gerando desequilíbrio no mundo e são enfáticos ao afirmar que isso gera doenças.

Isso é um mínimo que se pode apresentar, pois existem detalhes que demandariam muitas pesquisas e aprofundamentos, visto as diversas cosmovisões e diálogos dentro de um mesmo contexto e muitas vezes são diálogos tensos, pois envolvem muitos povos e isso deve ser sempre respeitado.

No contexto em que estão os distritos de Pari-Cachoeira, Taracuí e Iauaretê, em nossa região é mais conhecida como o “Triângulo Tukano”. Porém nessa dissertação referirei somente aos dois lugares: Pari-Cachoeira, lugar do meu nascimento e, Iauaretê, região onde eu cresci e onde meus pais moram até hoje. Tecnicamente o distrito de Pari-Cachoeira seria o meu território e aí, especificamente, estão os referenciais sagrados dos meus pais.

3.1 – Iauaretê e seu contexto



(Fonte: Google maps)²⁰

De início apresento Iauaretê que, a princípio, não é o território dos Dessanos, mas por muito tempo abriga e acolhe inúmeros povos vindos de outros rios da região, nesse transito extremamente livre, como já foi mencionado, seja no Brasil, seja na Colômbia. Com isso não significa que a etnia não se faça presente, pois nessa mesma região, principalmente na região de Igarapé Cucura²¹ têm famílias Dessanas, muitos tradicionais morando.

Iauaretê fica à margem direita e esquerda do Rio Uaupés e nesse mesmo ponto, desemboca o rio Papuri. Na boca do rio Papuri e ao longo do percurso do rio Uaupés, do lado esquerdo, já se encontra o território colombiano. Em relação a São Gabriel da Cachoeira, sede do município, fica 77,6 Km em linha reta²².

É muito representativa essa realidade de trânsito, como por exemplo, em viagem²³, ao anoitecer, os moradores acolhem as pessoas em suas casas para que esses

²⁰ Google maps (acessado no dia 03 de outubro de 2019).

²¹ É uma fruta e conhecida como uva da Amazônia.

²² <https://www.abc-distancias.com/distancia/6319341-3664048/Sao-Gabriel-Da-Cachoeira/Iauarete/> (acessado no dia 30 de outubro de 2019).

²³ No passado recente era tudo a remo e canoa. A canoa é feita de casco de árvore uma peça única confeccionada com árvores específicas, ou seja, leves e resistentes a água. Do mesmo modo, essas canoas devem suportar ou se equilibrar, boiar entre as cachoeiras e banzeiros. Ultimamente o povo substituiu o

viajantes, por mais que sejam de outras etnias, possam passar a noite. Nesse sentido ter a língua tukana como uma língua comum ajuda significativamente na comunicação entre os povos, daí a importância do aprendizado de outras línguas, pois isso gera unidade entre as etnias.

Ao receber ou hospedar oferecem a quinhapira e outros alimentos que tem em sua casa. Sempre foi uma das oportunidades de se encontrarem e partilhar as suas vidas, isso se concretiza quando chegam os viajantes, o dono da casa começa a dialogar e, dependendo de quem, começa-se a partilhar os conhecimentos, principalmente os benzimentos. E a conversa vai longe e é benquisto quem é conhecedor desses saberes, porque com isso a pessoa, seja quem chega e seja quem é dono da casa, garantem respeito e admiração.

As viagens tornavam-se uma oportunidade de conhecer novos lugares ou lugares sagrados para muitos povos daquela região. Recordo que ao passar em um referido lugar, o pai ou meu avô, quando ainda estava vivo, contavam histórias sobre aquele lugar. Era um meio de trazer presente o mito, pois as histórias remetiam diretamente aos mitos de muitas etnias, inclusive a minha.

Especificamente, para alguns pesquisadores, Iauaretê é o lugar de muitos povos, na atualidade:

É o maior núcleo populacional da Terra indígena do Alto Rio Negro, a qual abrange uma área de 8 mil hectares e está localizada dentro dos limites do Município de São Gabriel da Cachoeira/AM. (SCOLFARO, p. 23, 2017)

Pode encontrar pessoas de muitas etnias convivendo num mesmo espaço e possivelmente falantes de suas línguas. Hoje, famílias de diversas etnias têm casas em Iauaretê, seja permanente ou provisória²⁴.

O Iauaretê²⁵ é terra sagrada e territorialmente pertencente aos Tarianos²⁶, ou seja, eles são os donos daquela parte da terra. Sendo assim, tem lugares sagrados que estão diretamente ligados a eles que tem domínio dos lugares de pesca, caça e para a roça.

Até a década de 1920, Iauaretê abrigava apenas algumas malocas Tariano localizadas dos dois lados do Rio Negro e do Rio Waupés, onde hoje estão os bairros Santa Maria e São Pedro, na margem direita, e Dom Bosco, São Miguel e Domingos Sávio, na margem esquerda. (SCOLFARO, p. 23, 2017)

remo por motor rabeta ou motor de popa e, com isso, vê raramente o uso dos remos para as viagens longas. As viagens demoravam até 4 dias a remo, porém os meios motorizados diminuíram o tempo de viagem. E em muitas vezes fiz, com minha família, viagens a remo.

²⁴ Muitos ficam apenas no período letivo e quando terminam as aulas retornam para a sua terra de origem, onde eles mantem, ainda as suas roças, seus plantios, etc.

²⁵ É um nome adotado, pois existem outros muitos nomes, muito ligados a etnia Tariana, como por exemplo, *Á wi 'i*, que traduzindo fica, casa de gavião.

²⁶ Uma das etnias da região de Iauaretê, em sua língua: Taliaseri.

Os nomes (Santa Maria, São Pedro, Dom Bosco, Domingos Sávio), na cultura deles são outros, mas esses foram adotados a partir da chegada dos missionários salesianos, em 1930, com a abertura dos internatos²⁷. É muito comum, pelos anciãos, no discurso, anunciarem as vilas a partir dos nomes originais de sua cultura, que aqui eu não teria a precisão de nomear.

Antes de 1930 apenas eles (Tarianos) viviam nessa região. Destaco isso justamente para situar que cada etnia tinha seu território e isso era muito respeitado. Até hoje existem marcos, os limites²⁸, seja da família, quando se refere à organização interna, seja entre etnias. Geralmente os referenciais dos limites são igarapés, pedras sagradas, a ponta de um rio, etc.

Entre as etnias existe relacionamentos, seja a partir do casamento²⁹, seja a partir do parentesco, ou a partir das trocas de utensílios, entre outros. Como por exemplo, entre os Hupdas³⁰, a relação se dá a partir de trocas de utensílios³¹, como o aturá.

Convencidos pelos missionários, a fim de garantir os estudos dos seus filhos, como um dos exemplos, muitos deixaram suas terras e começou a aglomeração de pessoas ou famílias em Iauaretê. Isso gerou um desequilíbrio territorial, uma vez que muitos deixavam suas terras para se fixar em Iauaretê e como o ajuntamento de pessoas quase sempre que gera um problema, demandou aos originários uma reorganização social e cultural. De modo muito específico os lugares para outros fazerem roças, locais para a pesca e muitos outros desafios.

Atualmente Iauaretê é composta de 10 comunidades, com suas lideranças e organizações. Podemos destacar muitos pontos de unidade, organizações indígenas (Associação das Mulheres Indígenas de Iauaretê - AMIDI, Confederação das

²⁷ SCOLFARO, Aline (org.). **Povoado indígena de Iauaretê**: perfil socioeconômico e atividade pesqueira. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental (ISA). Federação das Organizações Indígenas do rio Negro (FOIRN), p. 23, 2017.

²⁸ Limitava-se territórios para fazer a roça, para o plantio de mandioca, canas, carás, abacaxis e muitos outros cultivos, que são comidas típicas da região.

²⁹ O casamento não se dá entre os membros da mesma etnia e do mesmo modo entre etnia irmãs, ou seja, são etnias que linguisticamente são próximas à sua etnia, como por exemplo, para os Dessanos, os Tarianos, o Cubeus, etc. Se dá com etnias opostas, ou seja, etnias que não são da mesma raiz linguística. As etnias irmãs são da mesma raiz linguística, mas tem suas variações em seus sentidos e compreensão da língua e isso não significa que sejam línguas semelhantes.

³⁰ Os Hupdas localizam-se predominantemente nas regiões interfluviais ao longo de uma linha de direção geral noroeste-sudeste, desde o Rio Guaviare, na Colômbia, ao Japurá, no Brasil, cortando a bacia do Uaupés. Organizam-se em grupos domésticos (de parentes próximos do marido e/ou da esposa) e regionais (aglomerado de aldeias próximas), que falam dialetos da família Maku: Dow, Hupda, Nadöb, Yuhupde, Kakwa, Nukak (as duas últimas habitam só na Colômbia). (https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro – acessado: 20/08/2019).

³¹ Cada etnia tem utensílios específicos que a identifica. Se produz esses utensílios para o uso cotidiano ou para as trocas entre etnias vizinhas, entre os parentes da esposa ou marido, etc.

Organizações Indígenas de Iauaretê - COIDI, União dos Cumuns Indígenas do Distrito de Iauaretê - UCIDI), escola, Igreja, ritos, danças, etc. Esses tomam a frente para lutar pelos direitos de muitos povos existentes naquela região em parceria com outras Organizações Indígenas e não indígenas, muitos com sede em São Gabriel da Cachoeira.

Essas organizações tem sido campos de construção de saberes e resistência em favor dos povos do Alto Rio Negro. Essas organizações, como por exemplo, a AMIDI promove atividades que refletem ao saber das mulheres e muitos conhecimentos até então considerados mortos vêm sendo resgatados e assim mantém vivo esse saber que é próprio das mulheres. Do mesmo modo o Centro de Estudos de Revitalização da Cultura Indígena - CERCI, que reúne grandes benzedores, Pajés e Baiás para gerar um espaço de troca e construção de conhecimentos, com aqueles que tem interesses, seja novos ou seja os anciãos, garantido a vida desses saberes que se sentem ameaçados com a iminência da própria escola, por mais contraditória que seja, depois de grandes das influências negativas da Igreja, no princípio de seu trabalho.

Agregar esses outros saberes num espaço escolar é um desafio na atualidade em Iauaretê, mas não somente naquele distrito, como também ao longo de todo *triângulo tukano*³². Os professores necessitam ter consciência de sua responsabilidade, um compromisso cultural, em vista do futuro das populações indígenas do Alto Rio Negro.

Abordar temas referentes à Interculturalidade faz-se urgente e vem sendo trabalhado aos poucos na formação dos professores, principalmente os professores indígenas de diversas etnias. Ao meu ver, é necessário ampliar a discussão a todos os membros das comunidades, pois existem resistências e negações ainda no seio das famílias no que se refere ao ensino dos valores culturais.

Isso se percebe muito fortemente em Iauaretê, principalmente entre quem mora no centro e tem contato direto com os meios de comunicação. Diferentemente acontece com pessoas que moram nas calhas dos rios, que são muito intensos na vivência cultural, no cultivo de suas línguas, das tradições, etc.

³² São três distritos do município de São Gabriel da Cachoeira: Pari-Cachoeira (Rio Tiquié), Taracúá (Médio Rio Uaupés) e Iauaretê (Alto Rio Uaupés). Os moradores desses distritos falam e entendem o tukano, exceto as populações que moram longe desses centros, pois esses falam as suas línguas paternas, mas compreendem bem o tukano. São distritos predominantemente indígenas, mas muito tem presença da Igreja católica nas três localidades e militares em Pari-cachoeira e Iauaretê.

3.2 – Pari-Cachoeira e seu contexto



(Fonte: Google maps³³).

De modo semelhante a Iauaretê está o distrito de Pari-cachoeira, ou seja, diversos povos convivem naquela região e alguns povos só existem lá, igualmente acontece em Iauaretê. E o motivo da aglomeração foi justamente a presença dos missionários, pois a chegada dessa cultura, além do impacto negativo que esse evento gerou culturalmente, criou uma imensa reunião de pessoas e, com isso, problemas que até agora muitos tentam conciliar.

Pari-Cachoeira está situada na margem direita de Rio Tiquié, que antigamente era a povoação dos Tukanos³⁴ e Tuyukas. Fica uns 315 km em linha reta em relação à sede do município de São Gabriel da Cachoeira e 30 km da fronteira com a Colômbia.

Ao longo do rio têm inúmeras comunidades, com pelo menos 6 a 7 famílias cada, com suas roças, locais de pescas, de caças, etc. Esse rio é extremamente tranquilo, sem cachoeiras e corredeiras que os impeçam de navegar e fica somente impossibilitado o trânsito no período intenso do verão, em outras palavras, no início do mês de dezembro ao fim de fevereiro. Ao longo desse rio existem Igarapés que são também habitados por muitas etnias.

Os moradores dessas aldeias³⁵ também se deslocam, seja para a sede do distrito ou para a sede do município. Isso acarreta também inúmeros problemas, principalmente para quem vai à sede do município e se envolve com bebidas alcoólicas, criminalidades, são explorados, as filhas expostas à exploração sexual de menores, mendicância, entre outros problemas.

³³ Google Maps (acessado no dia 03 de outubro de 2019).

³⁴ Na região são conhecidos como “Ye’pá Masã”.

³⁵ Nesse sentido, os moradores do triângulo tukano tem esse hábito, especialmente no período de férias.

As realidades são determinantes e lhes revelam a sua personalidade e, ainda, lhes carregam de responsabilidades diante dos demais membros do seu povo. No contexto do triângulo tukano, os membros de diversas etnias conhecem bem a realidade e, por isso, contam sempre com a ajuda de muitos e, inclusive, a nós que somos indígenas padres. Podemos ousar dizer que conhecemos a nossa realidade, embora não convivamos por muito tempo, na região. Talvez o fato de sair e conviver/conhecer outras realidades nos faz crer que podemos mostrar os caminhos e construir pontes entre muitas culturas.

Mas para que consigamos traçar um caminho de diálogo é necessário conhecer bem a sua realidade, a sua cultura e tudo que implica a sua identidade cultural. É, nesse espírito que o quarto capítulo apontará um dos caminhos educativos/epistemológicos de minha cultura e trago a partir de uma visão interna, de alguém que vivenciou a região e a vivencia a cada dia.

Poderia trazer apresentar outros caminhos pedagógicos, porém para este trabalho convém abordar somente esses dois espaços epistemológicos: pescaria e benzimento.

CAPÍTULO IV

O DESSANO E O PROCESSO EDUCATIVO NO COTIDIANO

Para este trabalho de descrição de minha experiência de vida, a fim de demonstrar a construção do meu processo educativo, inicio o relato pelo lugar do nascimento, esse lugar compreendido como espaço territorial, temporal e também atemporal, carregado de muitos significados e cosmovisões. A construção do texto buscará seguir a cronologia dos anos de minha vida, mas tendo a possibilidade de ousar, ou seja, dentro do marco cronológico inserir elementos fundamentais da minha cultura que são relevantes na minha vivência e para esta minha dissertação.

Compreendo temporal e atemporal como relação não dissociável, porque no tempo presente fatos do passado se entrecruzam, gerando experiências do encontro, momentos ímpares de fusão de realidade, míticas e vivenciais. Questiono se isso não seriam os interstícios a que Bhabha (p. 22, 2014) refere no seu livro? São realidades necessárias que não podem ser evitadas, como o faz a ciência moderna. São sutilezas que a olho nu não conseguimos ver.

Os anciãos ao contar a história, ou seja, o mito da criação, sempre iniciam assim: A'tiro *nikawî marí yé khití* (Assim começa a nossa história) ou a'tiro *ní ukuwã marí yhkisumua* (assim falam os nossos avós). Essa referência empodera aquele que fala

e ensina. Em outras palavras, a memória que o ancião refere não é um saber inventado por ele, mas parte principal da história do povo Dessano e é um dever que esse saber seja repassado para garantir a vitalidade da cultura. Sem isso a pessoa, isto é, o Dessano, fica sem referência e se perde.

Foi onde tudo começou, um elemento muito ligado ao mito da criação, as primeiras palavras da história da cultura Dessana. A concepção é uma nova criação e é a garantia da descendência Dessana ou a perpetuação da vida dos ancestrais, pois eles vivem através de si e quanto mais o serão se você garantir o saber da etnia. O nascimento e o processo de crescimento são elementos essenciais da minha história e, conseqüentemente, do caminho formativo/educativo, por isso entram na minha narração, principalmente na minha dissertação. Refiro à concepção, justamente considerando o rito do benzimento, um dos tantos ritos realizados pelo pajé, para preparar o útero da mãe, tornando esse território, a casa, o mundo onde a criança respira o ar puro dos ancestrais³⁶. Narrado no mito da criação, assistidos pelos nossos ancestrais, vivos e presentes na história do meu povo e pelos anciãos que são os detentores do intercâmbio e do diálogo entre os dois mundos, ou seja, transcendental e temporal, de um modo ou outro, muito interligados.

Esse conceito talvez seja uma tradução feita por mim para representar o plano ancestral, tradução compreendido partir da leitura de Hall (p. 52, 2015): “São obrigadas (Dessano, indígena) a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias”.

Nesses lugares territorial e ateritorial estão os meus referenciais ambientes vinculativos e quando os vejo sei quem eu sou, me remete a minha ancestralidade, ao pertencimento cultural e partir daí posso afirmar: “Isso/esse eu sou”, isto é, os espaços que fazem crer que sou Dessano e pertencente a essa etnia. Sem essa compreensão torna-se difícil garantir a pertença étnica. Os anciãos, nesse sentido, referem-se a esses territórios como casa, que verdade, os anciãos quando querem se referir a algum lugar sempre remetem àquele território como casa, portanto, sempre lugar sagrado, como por exemplo, yaí wi’í (casa da onça). E quando se encontram com alguém ou quando visitam são acolhidos como moradores daquela casa, por isso a importância do território, pois neles estão elementos vinculativos sagrados. Na verdade, os anciãos fazem o ritual para

³⁶ TÕRÂMŪ BAYARU (Wenceslau Sampaio Galvão); GUAHARI YE ÑI (Raimundo Castro Galvão). 2004.

reconhecer uma pessoa. Portanto posso afirmar com muita naturalidade que eu nasci em tal casa e não será ofensa me referir assim. E esses espaços, geralmente são morros, rios, areais. Nesse sentido são sacralizados os territórios, unindo as duas dimensões fundamentais: temporal e atemporal, o terreno e o divino.

A partir disso nascem muitas perguntas: porque nomearam esses lugares com esse título? Porque todo nome tem uma referência, uma história e isso precisa ser considerado sempre. E quem ensina? Quando ensinam? São muitos os questionamentos que nascem quando se questiona a sua cultura que, para os anciãos, será sempre muito tranquilo, porque com muita naturalidade dirão que foram os ancestrais e respeitarão sempre essa história e, ainda, esses feitos determinam a conduta ética de cada Dessano no relacionamento com a natureza, animais e pessoas.

Os nomes são imutáveis, pois a referência ou os nomes estão ligados aos mitos de cada etnia, inclusive a minha, pois cada etnia vai nomear a partir de seus referenciais culturais e pode ser que o mesmo lugar tenha dois nomes ou dois referenciais, ou seja, cada etnia vai dar nome diferente a um mesmo lugar e cada um vai reverenciar cada um do seu jeito, e ao mesmo tempo, cada um vai respeitar o que é da cultura do outro³⁷. Dependendo de como está relacionado com a cultura, pode ser que haja restrições (como por exemplo, o Jurupari) ao acesso daquele lugar. Em outras palavras, em certos lugares não é permitido o acesso às crianças, mas, somente a partir de uma certa idade ou iniciação, com restrições as mulheres. O rito (Jurupari) é um culto as flautas sagradas, parte do ritual de iniciação dos jovens Dessanos e é elemento comum das etnias da região, restrito aos homens iniciados. Essa é uma maneira simplificada de apresentar esse rito, pois, o mesmo faz parte de uma vivência ampla dos ritos e necessitaria um aprofundamento a partir dos mitos. Em outras palavras, apresento na dissertação como menção ou como exemplo de restrição a um grupo específico.

No que se refere à responsabilidade do ensino estão justamente os sábios, ou seja, os anciãos e anciãs. Conforme o seu conhecimento e experiência vão instruindo, considerando o gênero e a idade. De um certo modo em minha região, isso é um processo comum ou muito semelhante para as diferentes etnias que habitam naquela região.

Os homens seguem o ancião, uma das referências para o conhecimento, ou seja, para aprender, o jovem deve sentar junto para ouvir e questionar quando necessário.

³⁷ Esse é um exemplo bem significativo da vivência da interculturalidade em nossa região.

Os conteúdos do ensino são variados, desde os benzimentos, ritos, mitos, lendas, ritmos, cantos, partilha de vivências e aprende-se também a relacionar ou como tratar as pessoas.

Alguns momentos são destaques, pois favorecem o aprendizado, como por exemplo, os ritos de transição, ou seja, as festas de transição são celebrações que marcam a mudança das estações do ano, período de frutas, caça, pesca. Também podemos considerar as festas de transição, os ritos de nascimento, de morte, como ritos de iniciação masculina e feminina; ritos de preparação para as festas. Toda festa envolve preparação e ritos. Por isso, envolve celebrações pré-festas, em outras palavras, os anciãos ou alguém responsável faz em ritos de preparação para a festa, através de cigarros benzidos para soprar nas pessoas, nos locais de festas. Esses rituais tornam o espaço propício para aprender esses ritos, lugares de aprendizado; e ainda, no momento de concretização das grandes festas das aldeias, grandes solenidades, como por exemplo o Jurupari. Esse rito envolve todos os membros da aldeia, mas efetivamente somente os homens e iniciados participam, pois as mulheres ficam em outro lugar juntamente com os não iniciados até o momento de se juntarem, mas sem a presença do Jurupari. Jurupari também é um instrumento, como havia dito, exclusivamente dos homens. Mas contam os mitos que as mulheres já foram as donas desse instrumento que foram roubados pelos homens em um momento histórico do mito. E os destaques são os ritos de iniciação, tanto para o homem como para a mulher.

Nos dias de hoje perdeu-se a intensidade dessas celebrações, ou seja, o rito de iniciação, principalmente a dos homens. Vivencia-se o rito de iniciação das mulheres, mas com o tempo reduzido e com menos intensidade. Esse momento sempre foi um momento intenso de aprendizado, tanto para os homens e como para as mulheres.

No que se refere ao dia a dia, cada família vai se organizando e quem assume a liderança é o pai. Ele quem determina a educação juntamente com a mãe que vai orientando e ensinando no cotidiano, seja nos serviços masculinos e seja nos serviços femininos. Embora os serviços sejam distintos em alguns momentos esses trabalhos se cruzam, ou seja, a mulher ajuda no serviço do homem e o homem ajuda no serviço da mulher, como por exemplo, a carregar a lenha, a carregar o aturá³⁸ com mandioca.

Ainda em relação à liderança da família, o filho mais velho co-divide a responsabilidade com o pai. É exigido desse filho o domínio geral dos conhecimentos, danças, ritos e outros saberes fundamentais da cultura. À medida que o pai envelhece, o

³⁸ Aturá: É uma cesta de cipós de tamanhos variados, confeccionados pela etnia Hupda. Muito usado para carregar mandioca, frutas, etc.

filho mais velho deve tomar a dianteira para cuidar da casa, principalmente dos pais, mantendo viva a herança cultural.

Portanto nesse espaço do cotidiano, de experiência de ritos, cantos, danças é que as crianças e jovens crescem e aprendem a fazer, a partir da vivência. De um certo modo, as crianças e jovens participam diretamente nos serviços cotidianos.

Brincamos pescando, fazendo a roça, fazendo a casa, plantando, enfim, dominando as técnicas que serão necessárias no seu cotidiano e para a aldeia; esse aprendizado é repassado pelos pais. Quando os filhos têm domínio das questões culturais, para os pais, é motivo de alegria e honra.

4. 1 – Pescaria

Recordo com alegria³⁹ como meu pai acordava nos primeiros cantos do galo⁴⁰ para ir pescar. Nessas idas, ao longo do percurso, contava histórias e aventuras dos ancestrais. Ensinava como pescar à noite, especialmente na lua minguante, melhor época para pescar e como identificar o melhor lugar para a pesca. Muitas vezes não ficávamos acordados, porém o pai preparava, na própria canoa, na parte traseira, um lugar para dormir. Ensinava a observar as estrelas e a fazer as leituras do significado de cada conjunto das estrelas. A partir delas, como se fazia antigamente, dava para se orientar para iniciar o processo de derrubada de árvores para fazer a roça, como também determinar o melhor período de pesca e da caça. Aprofundando, no que tange a essa dimensão, os ancestrais determinavam ou se guiavam pelo tempo e anos pela observação das constelações.

Em outras palavras, as atividades do dia-a-dia eram/são lugares da produção de conhecimento ou espaços epistêmicos da minha cultura Dessana. Tão importantes quanto a escola da cultura ocidental. Como todo aprendizado envolve compreensão e

³⁹ Digo com alegria agora, mas no momento e naquela idade tínhamos preguiça de levantar, naquele horário era o melhor momento para dormir.

⁴⁰ Mais ou menos às duas horas da madrugada. Se pescava para a refeição da manhã, realizado antes de ir para a roça, porém quando conseguia maiores quantidades reservava uma parte para a refeição da tarde, ou seja, no retorno da roça, que sempre acontecia a partir da 1 às 2 horas da tarde, isso quando não tinha muito serviço.

ética, esses territórios epistemológicos também estão cheios de ética, pois não se planta de qualquer modo, em qualquer tempo e lugar.

O mesmo acontecia com as minhas irmãs, a minha mãe acordava, logo cedo, para elas observarem e aprenderem a preparar o mingau e nesse tempo comentava e orientava assuntos referente à mulher. Ao longo do dia, as meninas, acompanhavam a mãe e anciãs, nos seus trabalhos, afim de aprender a plantar, a cuidar das roças, a preparar os alimentos da casa, entre outras atividades. Do mesmo modo, aprender a ler o tempo a fim de garantir o melhor tempo de plantio e colheita, ao mesmo tempo, conhecer os tipos de manivas⁴¹, batatas, sementes, remédios caseiros.

Mesmo quando íamos à escola, para as aulas, sempre tínhamos serviços para se fazer assim que terminasse o horário de aula ou os pais invertiam os horários de ir à roça. Quem estudava pela manhã ajudava os serviços de casa pela parte da tarde e aqueles que tinham aula pela parte da tarde, iam para a roça pela manhã, ou iam pescar no contra turno escolar, mesmo os menores, pois a participação de todos era essencial e todos precisavam colaborar de algum modo nos serviços da casa. Quando tinha crianças em casa, principalmente os bebês, os irmãos mais velhos cuidavam e alimentavam.

Em relação a isso, a minha mãe exigia que todos cuidassem, independente se era homem ou mulher e dizia: quando iniciarem a família, pode ser que não tenham uma outra pessoa que os ajudem a criar os filhos, portanto deverão se virar para fazê-los crescer e se desenvolver. Por isso, era necessário saber o essencial da vida de uma criança.

Com seus 5 para 6 anos, a criança começava a aproximar-se ao mundo dos adultos, mesmo que a título de brincadeira, como por exemplo a pescaria, a caça e fazer roça. No caso da pesca, nessa idade já consegue ter noção do nado, os perigos e as possibilidades, pois os pais falam e orientam e, muitas vezes, cada um descobre, a partir do contato com o mundo e especialmente com outras crianças ou parceiros de brincadeira.

O mundo se abre e os pais possibilitam isso dispondo de instrumentos como caniço⁴², anzol, linhas de pesca, ou seja, coisas básicas para que as crianças se ocupem,

⁴¹ Minha mãe, assim que via uma maniva, já distinguia a espécie e a cor da mandioca. As mais comuns eram as brancas e avermelhadas. As brancas eram mais propícias para fazer a goma (tapioca) e as avermelhadas serviam para fazer farinha, especialmente as farinhas bem vermelhas. No processo do plantio da maniva, cada um deveria descobrir a melhor maneira de plantar, a fim de dar frutos abundantes, ou seja, deveria plantar personalizando, não poderia ser igual, por isso descobrir o que é melhor para cada um, como por exemplo, alguns deveriam pegar a maniva no dia e plantar e outros preparar um dia e plantar assim que aparecesse o broto. Para quem não conhece as manivas são os pés, juntamente com as folhas do pé de mandioca.

⁴² Geralmente, para nós, o caniço é feito de uma árvore específica retirada e bem nas profundezas das matas densas e afastadas, ou nos igapós, nas matas próximas. O meu pai sempre recomendava ver qual era melhor

seja com os parentes mais próximos e seja com crianças de outras aldeias e etnias. Não somente os instrumentos, mas o mais importante, vão permitindo o acesso aos lugares adequados e aos saberes especializados para a sua utilização. (SCOLFARO, p. 62, 2017).

Tudo isso diz respeito à pescaria para perto da aldeia ou para o dia a dia, pois existem pescarias, especialmente antes de grandes festas ou cerimônias, que requerem grandes quantidades de peixes e, para isso, é outro tipo de preparação, vai-se para o lugar mais afastado e com mais dias de pesca⁴³. Os filhos participam, justamente para se familiarizar e conhecer os lugares específicos e para esses espaços mais longe especialmente, sempre sob os olhares dos mais experientes, uma vez que são lugares afastados e com presença de animais, como onças pintadas, cobras grandes e outros seres da nossa crença⁴⁴. Organiza-se enquanto família e muitas vezes com a presença de outros membros da aldeia⁴⁵. Outro detalhe importante, cada família tem lugares próprios⁴⁶ para a pescaria e cada família precisa respeitar os espaços dos outros. Isso é fruto de negociação ou do consenso entre as famílias; e os mais novos vão herdando esses territórios, em outras palavras, pode ser igarapés, canal de uma cachoeira, um lugar específico da natureza e quando alguém o invade ou não respeita, o problema é tratado entre os adultos a fim de resolver aquela situação.

Ao retornar da pescaria para as grandes cerimônias, os peixes ficam em parte para a família e outra parte se reparte com outros membros da aldeia, seja já manuseado ou preparado em pratos ou os peixes inteiros. Algo semelhante acontece quando se consegue as caças. Mesmo hoje isso acontece. Refiro, “mesmo hoje”, porque depois da chegada dos missionários, a partir de suas intervenções, mudou-se muito os costumes. E um deles é morar cada família em uma casa particular, pois antes moravam nas malocas⁴⁷, porém se manteve os costumes de partilha de alimentos e outros.

vara, pois se ia ser bom pescador dependia do tipo de caniço. O tamanho também varia de acordo com o tamanho do peixe que queira pescar.

⁴³ Principalmente a cerimonia do Jurupari, o rito de iniciação, entre outros.

⁴⁴ O curupira, por exemplo.

⁴⁵ Combinava-se essa pescaria em uma reunião quando começava-se a organizar a festa. Os novos iam também para pescar, mas também para ajudar a cuidar dos peixes, principalmente a moquear os peixes e outras caças. As mulheres, em algumas ocasiões participam, porém, era raro.

⁴⁶ Conhecer e ensinar essa conduta é imprescindível e é o dever dos pais para evitar maiores dificuldades com demais membros da aldeia. Por isso, quer evitar problemas entre famílias, deve-se educar bem, afirmavam meus pais. A responsabilização dos pais em relação aos filhos no bom andamento da comunidade era comum e necessária. Ainda, como o coletivo é a força da aldeia, tornava-se quando alguém não o seguia essa ordem negociada uma fraqueza e motivos de problemas, visto que os filhos poderiam, em relação a família, gerar muitos problemas. Por isso a insistência de minha mãe na nossa educação o seguimento das palavras dos mais velhos.

⁴⁷ A Maloca é uma construção retangular, com mais de 50 metros de comprimento e com 30 metros de largura e isso dependia do tamanho da aldeia. Com cobertura de palha, de um tipo específico de palmeira,

É um aprendizado que se tem e que aos poucos e conforme vai crescendo se aprimora e se personaliza. Os anciãos, também, em contato com os outros vão assimilando outros saberes, principalmente em contato com os membros de outras etnias.

Ganha-se nessa idade experiências de criação⁴⁸, isto é, vendo os pais e assistidos por eles, cria-se seus próprios instrumentos, como por exemplo, a fazer o arco e flecha⁴⁹. Que eu me recorde, eu fazia com material básico⁵⁰ e ao mesmo tempo aprendia também a usar. Caçar calangos⁵¹ era a diversão, pois quem acertava mais era o campeão nas disputas entre os amigos. E isso se tornou um treino para ser melhor no uso de arco e flecha para acertar os peixes, animais e aves. O mesmo acontecia com o uso da zarabatana⁵², muito comum no passado.

Para o sucesso da pescaria, para além do conhecimento dos lugares adequados e saberes especializados, é necessário com urgência o aprendizado da confecção dos

com paredes de um tipo de casca de árvore. As famílias moravam nas partes laterais da maloca e no centro era considerado o lugar do encontro, das partilhas e das cerimônias. Na atualidade se tem o centro comunitário, que geralmente fica na parte central da aldeia, que tem a mesma finalidade de ser lugar do encontro, partilhas e cerimônias.

⁴⁸ Os pais ensinam uma vez e depois cada um vai construindo a seu modo, ou seja, tem referência, mas não tem padrão. Por isso o conceito criação cai bem nesse texto, pois a partir da referência, cria-se os seus instrumentos.

⁴⁹ Não tem escola para aprender a usar, mas somente o ensino da confecção dos utensílios, porém a prática era entre os amigos da infância. Em outras palavras, brincávamos de caçar e, mais tarde, o uso sob medida do veneno para abater animais de grande porte.

⁵⁰ Por enquanto não usávamos os materiais/tecnologias 'oficiais' dos adultos, mas alternativos.

⁵¹ Calango é um tipo de réptil que, na nossa região, vive nos terrenos arenosos. O fruto dessa brincadeira era levado à casa para assar e comer.

⁵² A zarabatana é instrumento de caça muito comum entre os povos indígenas da minha região e está no processo de desuso, poucos usam ainda hoje esse instrumento. Feito de Whatá, com mais de 1,5 metro de comprimento. Se adapta de um modo que uma ponta afiada se encaixe no cano e no lugar oposto da ponta o coloque o bisá (tipo de algodão da nossa região, esse material são frutos típicos da região), na ponta afiada coloca-se os venenos paralisantes. Ela ganha a velocidade a partir força do sopro. Porém para tudo isso é feito um rito.

instrumentos de pesca⁵³, como por exemplo, ewá⁵⁴ (caiaá), bhikiawĩ (matapi)⁵⁵, wa'iró (cacurí), weheki⁵⁶ (puçá), khasáwĩ⁵⁷, etc.

Coloco em seguida, para ilustrar o cacuri:



Foto de Cacuri, fixado na corredeira. (Arquivo pessoal)

Quando se é solteiro, o fruto da pesca vai para a mãe do pescador ou, se tiver, irmãs entrega-se para elas, contudo o alimento é partilhado para todos da casa, inclusive

⁵³ Para a confecção dos instrumentos de pesca se passa por um tipo de rito. Deve ser confeccionado num lugar afastado, num lugar silencioso, pois acredita-se que, quando feito num lugar barulhento, o eco permanece e isso afasta os peixes. E mesmo os primeiros peixes devem ser moqueados (peixe dissecado na fogueira), que é outro rito necessário para a boa pescaria e caso descumpra não terá o sucesso. Todos participam desse rito.

⁵⁴ O *Ewá* é armadilha de pesca mais usada nas cachoeiras, principalmente no período da enchente. O tipo de material depende dos tamanhos e tipos de peixes que queiram pescar, em outras palavras, como por exemplo, quando quero pegar somente as piabas, devo usar um tipo de material com espaçamento bem reduzido e um lugar bem específico, pois isso demanda conhecimento, fruto da observação e é isso que os pais ensinam para seus filhos, afim de que esses dominem esse conhecimento, porque caso contrário será um desperdício de tempo. O mesmo acontece quando desejar pescar peixes grandes, devo usar instrumentos adequados no lugar específico.

⁵⁵ O *bhikiawĩ* é também usada nas cachoeiras como armadilha de pesca.

⁵⁶ *Weheki* é semelhante à rede de pesca, confeccionado com palha de tucum. Tucum é uma palmeira típica da região e dela se extrai a fibra que usamos para fazer as bolsas, cordas de rede e inclusive linhas para confeccionar o puçá.

⁵⁷ O *khasáwĩ* é como demais nomes citados, esses são também armadilhas de pesca, com material específico, o whatá. O whatá é uma palmeira encontrado na mata, parte em ripas pequenas e a altura depende da finalidade. Une as ripas das palmeiras com um tipo específico de cipó.

a família inquilina. Geralmente são cunhados jovens ou os pais da esposa e outros convidados.

A família Dessana sempre cria momentos de “quinhapira”, comida típica de maioria dos povos da região e os ingredientes são pimenta, sal a gosto e água. É também o primeiro prato a ser oferecido pela manhã, ao retornar da roça e ao final do dia e é comum oferecer aos visitantes como sinal de acolhida. Para ter mais sabor e gosto coloca-se peixe e, quando cozido, fica encorpado pelo ardor da pimenta. No contexto do texto se entende que a “quinhapira” é um momento de partilha onde a família se reúne para comungar a comida, ou seja, é o momento da reunião ou encontro, seja pela manhã acompanhado de mingau de farinha de mandioca, ou seja, pela parte da tarde, acompanhado de manicuera, suco de mandioca cozida, ou xibé, a bebida típica, preparada com água e farinha de mandioca somente. Não é apenas o momento de comilança, mas principalmente da partilha de experiência da pescaria, da caça, dos sonhos, dos projetos do dia, da combinação das próximas pescarias, definição das prioridades, etc... No que se refere aos sonhos, os pais e avós fazem suas interpretações e, dependendo do tipo de sonho, já encaminham para o benzedor, o cigarro para proteger da doença ou a pessoa fica em casa, porque um sonho pode também prever uma possível tragédia. Pode-se dizer que é um espaço epistemológico, porque é nesses espaços que se nota de como, como cada fato, é dado o sentido.

Quando se reúne apenas a família, quem recebe a cuia de mingau é sempre o pai e ele repassa para os demais membros da família, geralmente obedece a ordem do nascimento e é apenas uma cuia. No que tange à divisão da comida fica sob a responsabilidade da mãe, por mínimo que seja, ela divide e reparte com todos. Os demais membros da família sempre irão respeitar essa decisão e, do mesmo modo, o tipo de prato que ela irá preparar. É muito comum oferecer a comida num prato só e pode ser um prato para homens, outros para mulheres e outros para filhos, ou seja, são maneiras de dividir a comida, especificamente quando têm muitos membros da família e é a maneira de alcançar todos sem que outro fique sem comida.

Em alguns dias esse momento da quinhapira acontece comunitariamente e as famílias trazem os alimentos para colocar em comum e como também as bebidas, como por exemplo, o mingau de todos os tipos. Comumente é mingau de farinha, mas também pode ser mingau de abacaxi, de banana e outras frutas. E quando é mingau de farinha acrescenta-se o sal a gosto. O processo é o seguinte: coloca a panela no fogo e quando começar a ferver acrescenta um pouco de sal, farinha e em seguida acrescenta a goma de

mandioca diluída até que se encorpe de um modo que depois se acrescenta água para esfriar.

E não posso deixar de destacar o sentido comunitário das etnias da minha região e inclusive os da minha etnia. E o exemplo será o mesmo assunto dessa parte da dissertação, ou seja, a pescaria.

Mais para o final do ano, quando o rio começa a secar e inicia o período longo de verão, as famílias começam a se organizar para cercar os igarapés e cercam com *Imisha* cujo material, é o mesmo que se usa para fazer o cacuri, tipo de ripas de palmeiras trançadas com cipós. Nesse sentido, cada família tem um igarapé de referência, em outras palavras, aquele igarapé será daquela família, principalmente nesse período, mas nada impede que outros usem ou tenham acesso para a pescaria àquele referido igarapé, em outros períodos.

Observando e acompanhando o curso do rio, da chuva e constelações, se define o dia quando a família vai fechar o rio e isolar os peixes, formando um grande curral de peixes. Como o *Imisha* é trançada com cipós não represa, muito pelo contrário, o igarapé continua correndo normalmente, mas os peixes não saem e, também, coloca-se o cacuri para servir de armadilha, pegar peixe para alimentar a família. O responsável da família cotidianamente observa e zela pelo seu cercado, como é de outra família, os demais membros da aldeia respeitam. Aos poucos o igarapé vai secando e, no tempo oportuno, o pai comunica para demais membros da aldeia, o dia do tinguijamento, ou seja, o dia da pescaria usando o timbó. O Timbó é um tipo de raiz que, amassado através de pauladas, igual ao bife, libera sumo branco. Esse suco branco tira o oxigênio da água e os peixes morrem e começam a respirar pelo lado de fora da água e é nesse momento que se usa o puçá para apanhar. Todos os membros da aldeia vão em busca do timbó, geralmente toda família ajuda, ou seja, desde crianças a adultos.

No dia marcado e no horário marcado todos vão para o local, ou seja, o igarapé. Para que seja bem-sucedida a pesca do timbó precisa de alguns ritos e restrições, ou seja, as grávidas e grávidos não participam, não se pode comer doces, não se pode fazer extravagâncias/barulho para que os peixes não desconfiem, caso desconfiem, podem invocar os ancestrais para que chova e assim, os impeça de realizar tal pescaria.

Os homens começam a espalhar o timbó amassado na água, enquanto isso as crianças, jovens (homens e mulheres), as adultas começam a apanhar os peixes e cada um pega conforme a sua capacidade. Porém, a água não pode ser consumida, pois como é um veneno pode levar a pessoa a óbito, mas o peixe pescado nesse contexto não, ou seja, não

faz mal, que eu saiba e quando criança comi muito desses peixes. Se a família for numerosa tem vantagens, pois pegará mais, mas quem não for, não fica com raiva, pois é um momento da partilha.

Terminada a pesca, mais para o final do dia, voltam para casa, cada um prepara o que pescou e se reúnem para partilhar. Esse é o momento onde a gente conta os contratempos, as novidades, as aventuras, etc... Terminado o momento da partilha, cada um vai para casa. Quando chega a vez de outra família repete-se novamente o ritual da pesca.

De igual maneira acontece com certos locais de pesca com timbós, esses lugares podem ser o curso de uma cachoeira, uma pedra, um lago, entre outros. Todos se reúnem no tempo certo e se organizam para a pesca como aldeia.

Quando não acontece a pesca, as pessoas se reúnem para discutir, pois a pesca coletiva nesse caso é um consenso social que precisa ser respeitado. E as crianças aprendem com os pais a respeitar esses consensos dos adultos. Por isso que não se pesca de qualquer jeito, mesmo as crianças, porque segue-se sempre o rito e leva-se em conta sempre os saberes herdados dos mais velhos.

Nesse sentido, a nossa cultura é mais pescadora do que caçadora, ou seja, a especialidade é criar meios ou tecnologias para a pesca e o homem, assim que crescer, é introduzido pelo pai ou ancião para aprender essas técnicas, afim de que já cresça sabendo e lhe sirva de sobrevivência, quando criar a sua família.

Naturalmente alguns saberes são saberes destinados a um gênero, ou seja, existem saberes exclusivamente do homem e saberes exclusivamente da mulher. Nos processos educativos, esses saberes vão sendo ensinados e alguns ensinamentos precisam estar dentro de um território, para aprender. O respeito para com esses espaços é necessário a fim de garantir a seriedade e continuidade, pois não terá insistência no que se refere ao ensinar. E uma vez que não tem seriedade, o ancião pode recusar a desempenhar o seu papel com aquele jovem. E por mais que insista, como por exemplo, o homem terá que se comprometer a fim de garantir o respeito pelo ancião.

O exemplo disso pode acontecer com benzimento, quando se inicia o processo de ensino, o ancião pode observar e quando perceber a seriedade, o ancião se comprometerá para repassar o seu saber e assim o aprendiz terá respeito, não somente daquele ancião, mas de todos. Será um motivo de alegria para a família, pois o filho irá garantir um saber que está disponível para todos, mas efetivamente quem terá esse conhecimento será aquele que se interessar.

Quem sabe benzer, naturalmente já terá a garantia de uma vida serena, pois qualquer dificuldade pode ele mesmo usar desse conhecimento para suplicar aos ancestrais a cura, o bem-estar. Em outras palavras, poderá dialogar com os ancestrais sem permitir que lhe façam mal, porque estará imbuído de conhecimento de história cultural, ou seja os mitos, e esse conhecimento o fará respeitado por esses ancestrais e ainda esses ancestrais darão mais conhecimento, a partir daquilo que a pessoa já conhece.

A alegria da família, especialmente a dos pais, é ver os filhos crescerem sabendo sobre a cultura, acima de tudo, participando conforme lhes for permitido dos momentos da vida da família e da aldeia. Quando os filhos e as filhas tomam conhecimento sobre a cultura, sabem que a vida da etnia vai continuar. E a felicidade do pai é repassar o conhecimento que herdou do seu pai, como também da mãe, em relação às filhas. Naturalmente esse conhecimento é repassado pela oralidade.

Para cada aprendizado, precisávamos saber como fazer e o rito necessário para ter o êxito. No simples fato de construir uma armadilha para pegar peixe, o urgente era conhecer o lugar, se aquilo poderia ser o caminho do peixe, fazer tudo em silêncio, pois se o fizer em meio ao barulho pode também o barulho ecoar no lugar. Mesmo que a pessoa estivesse ausente, ou seja, o grito ou barulho permaneceria nas armadilhas e assim não serviria para capturar, porque o barulho faria o peixe se assustar e passar longe do lugar. Isso a título de ilustração do processo do aprendizado e do respeito com os processos necessários ao conhecimento. Os mais idosos são unânimes no seu ensino em exigir a escuta e o respeito.

Porém, para ser mais claro, retorno mais para o passado, mas muito vivo na minha identidade cultural, pois compreendo que sou constituído dessas muitas identidades.

O que ajuda a compreender essas realidades latentes em mim é a árvore genealógica, contudo, nos diálogos com meus familiares, alguns dados não foram possíveis de serem apresentados devido à falta de informação específica, principalmente os nomes dos mais antigos, devido à ausência da memória, por não estar escrito. O que, à primeira vista, percebe-se muito complexa; é muito comum em minha região de origem, ou seja, a região do triângulo tukano.

4.2 – Benzimentos – Benzimento do coração

*Ateré bahserā, bahseke wamehe bahsesama*⁵⁸!

Marí wírāma Umusí, Kisibi ní, uahuri ní, na wamemere wameie bahsesamá, numiakērā wahmetísama na wahmemerá wahameyetiharā bahsesamā. Nisá nā kahtisé. A'té na duhisékumori nisa, duhporópuma saviku kumuri, utahimiku kumuri nisa, kí yé nā ye kahtisé humuri té niparo. Ti kumurōri, na yá kahtiri i'ró nisa'a. A'té buyumi, yaí yumí, yumímakā, yumíphaká, phe phaká, phe'makā, yhki yhō, di'í soāriy kō, di'í bhutiriyō, whatá yō, di'í soāriyō, di'í bhutiriyō, bhupúyō, di'í soāriyō, di'í bhutiriyō, whatá phaká, di'í soāriyō, di'í bhutiriyō. Y'uiró niparó, ti yuiró merā miye 'é dhupó kú y'é khatisé yuiró ni wameye peó wesamá. Ni sá thá k'ye khatirí wható, khatirí wható nisa'a, uhtābo whaató niparó ti whaató, k'ya khatirí whaató, k're wameyé peó wedio seo peá y'ado seo peó y'a mahsó peo. Ni sa thá k'ýá khatirí mu'rōgí, sa'í mu'rōgí, se'ā phakará mu'rōgí, se'ā mu'rōgí ni sã to, ti mu'rōgí k'ýá khatirí mu'rōgí me'rātá k' whāmemerā whamepeo wethirā weé di'ó a'me si'ópéo, y'átusāpeó, y'amhasōpeó samá. Nisa'á tigí khatirí yaígí, ní sa'áto, tigí yaígí, umí yaígí, di'í so'ākhi, di'í butikhi, utāpo'karo yaígí, di'í so'ākhi, di'í butikhi, irégí yaígí, di'í so'ākhi, di'í butikhi, a'tigí bupori yaígí, di'í so'ākhi, di'í butikhi, a'tigí sāviki, di'í so'ākhi, di'í butikhi, a'tigí yaígí, di'í so'ākhi, di'í butikhi, yaígí nā da'reke pi nisa'ató, té yaipi me'erātá k' khatiró wedi'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. A'té niipā nā wamépéo base ni'kāthé, k' ni'kāhumaã, atiyá khatirikumorō nisa'a, k' yá wamemerā, k' umísí nikā, umísí wamemerā bhasekā'sama. K' umísí kí yá khatirí kumirō, k' yá khatirí yu'iró, k' yá khatirí whaható, k' yá khatirí mīrōgu, khatirí yaígí, wedi'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Nipā ārígí so'akhi, ārí y'asakhi, ārí í'ikhi nípató, ārígí y'asá matikhi, so'āmatikhi, yímātikhi niipā. Tigí u'pitisé ko'ori me'erātá. k' Umusí khatirí kímīrō bu'í, wedi'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Umusí khatirí y'uiró bu'í, k' yá khatirí y'iropíta, wedi'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Umusí khatirí whatoró, k' yá khatirí whatorópíta, wedi'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Umusí khatirí mī'rōgí, tigí mīrōgípítá, wedi'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Umusí khatirí yaibi'í wedusāpeó, té arígí í'pitisekó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. A'tigí ka'régí, umí kā'régí, yhosō ka'regí, mahā kā'regí, whekó kā'regí, kā'ré sihipagí, kā'ré sa'awigí, nípató, mihipi kā'regí, bihipi sigí, diá kāregí, tigí ípitisekóri me'erātá k' Umusí kahtirí kímīrō bu'í, Umusí khatirí y'uiró bu'í, Umusí khatiró waható bu'í, Umusí khatirí mī'rōgí bu'í, Umusí khatirí yaígí,

⁵⁸ Texto ou o rito completo, porém, abaixo apresentarei e analisarei em partes.

wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó. Wa'apítaha, a'tigĩ meregĩ, tigĩ duhupiá meregĩ, ohoka meregĩ, mahã meregĩ, moarã meregĩ, weá meregĩ, bihiptiá meregĩ, seerã meregĩ, bo'teá merégĩ, bi'í merégĩ, ú merégĩ, emú merégĩ, otesé merégĩ nipãtô niiwã. Tepĩ merépi dĩká upitisémerãtã kĩ Umusí katitĩ kumurõ bu'í, Umusí katirĩ y'uiró bu'í, Umusí katirĩ waható bu'í, Umusí kĩ yá katirĩ mirõgĩ bu'í, Umusí yá katirĩ yaigĩ, wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó. Niipã toho a'tigĩ umotõgĩ, pú'kãgĩ, yĩ'põgĩ, otesé yhisigĩ niipãtõ niwĩ. Té dĩká ĩ'pitiséto'õrimerãtã kĩ Umusí yá katirĩ kumurõ bu'í, Umusí yá katirĩ waható bu'í, Umusí yá katirĩ yu'iró bu'í, Umusí katirĩ mĩ'rõgĩ bu'í, Umusí yá yaigĩ bu'í, wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó. Niipã tó taha a'tigĩ ĩ'tã yimigĩ niipã, ĩ'tã yimigĩ, tahtãboakĩhĩ ĩ'tã yimigĩ, a'tigĩ wahasoágĩ nipãtõ níwĩ, tigĩ u'pítiséme'rãtã, kĩ yá Umusí katirĩ kumurõ bu'í, Umusí yá katirĩ yu'irõ bu'í, Umusí yá katirĩ waható bu'í, Umusí yá katirĩ mĩ'rõgĩ bu'í, Umusí yá katirĩ yaigĩ bu'iré, wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó. Tĩ'õni'kã niwítaha, a'té ĩrõyã niipã, ĩrõyãgĩ, té ĩrõyã pĩ, té mõhsãpi, di'í sô'ãkĩ, di'í butikĩ, té akõtõ'õrimerãtã, kĩ Umusí yá katirĩ kumurõ bu'í, Umusí yá katirĩ yu'iró bu'í, Umusí yá katirĩ wahatorõ bu'í, Umusí yá katirĩ mirõgĩ bu'í, Umusí yá katirĩ yaigĩ bu'í, wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, diirõ y'amasõpeó. Té niipã kĩyé katirõ apõ ñikõ basé ñikõ. A'té nũ makĩ eheriporã bahseró na ùhurõ.

Benzimento⁵⁹ do coração: antes de tudo, pontuo alguns aspectos relevantes para a melhor compreensão e para situar o lugar que ele ocupa nos saberes da etnia Dessana.

Primeiro no que se refere à tradução: Considerando um esquema lógico de raciocínio, o pensar indígena Dessano não é igual ao pensamento ocidental. Eu justifico, com a finalidade de ressaltar a diferença, pois alguns podem dizer que não é necessário justificar. Ao traduzir, eu faço a partir de aproximações, escolhendo a palavra que melhor pode apresentar o sentido daquela palavra ou frase, pois algumas palavras simplesmente não têm tradução, por isso no processo de tentativa de aproximação e tradução, irei manter a palavra na língua original e, quando necessário, vou aproximar a partir de uma frase, a fim de garantir a fidelidade ao assunto.

Segundo, irei dividir por blocos, pois todo o rito do benzimento, segue o esquema de estrofes e refrão. Embora aparentemente se apresente um discurso contínuo tem esses detalhes que precisam ser considerados na análise do rito do benzimento. Além do mais, faz parte do rito o gesto do sopro, pois ao fim de cada estrofe e refrão, o benzedor

⁵⁹ Adapto ou traduzo a palavra benzimento, pois não sei se seria exatamente essa a palavra que imprimiria o real sentido das palavras usadas nesse rito.

faz realizar o sopro no recipiente. Esclareço que no recipiente terá o conteúdo preparado para ser usado no rito, pode ser mingau de farinha, caldo de cana ou outro tipo de bebidas. A divisão é também para facilitar a tradução e também para respeitar o ritmo do benzimento.

Terceiro, os ritos estão muito mergulhados no esquema dos mitos e, no meu modo de ver, quem conhece bem os mitos conseguirá ter facilidade no aprendizado dos ritos dos benzimentos. As palavras dos ritos do benzimento sempre fazem ligações com os mitos de um modo geral e, ainda, ampliam a compreensão dos fatos e relatos dos mitos.

Quarto, a escolha do rito benzimento para a análise, sempre considerando o local do conhecimento, o lugar que os benzimentos ocupam na nossa cultura, porque é um meio da busca das curas das doenças e não somente isso, principalmente, de uma vida no ar puro⁶⁰ ou uma vida segura e equilibrada. São vivências epistemológicas da nossa cultura, por isso a escolha do benzimento para a análise, dentro do meu projeto de pesquisa. E dentro do rito existe o detalhamento dos tipos de plantas, pedras, terras, entre outros.

Por fim, o benzimento acompanha todos os momentos de nossa vida, por isso a sua importância na minha pesquisa. De um certo modo é a vida de um povo e a maneira como vê o mundo passar pelos benzimentos. Seria uma das maneiras de ver, compreender e relacionar-se com o mundo.

Feito isso, aqui inicia-se a tradução, em parte, e sua interpretação. O texto vem com fala na língua tukana e também alguns nomes na língua Dessana. Quem permitiu a gravação foi o meu pai, pois como já referi ele é um dos benzedores.

Marí wírāma Umusí, Kisibi ní, Uahuri ní, na wamemere wameie bahsesamá, numiakerā wahmetísama na wahmemerá wahameyetiharā bahsesamā. Nisá nā kahtisé. A'té na duhisékumori nisa, duhporópuma saviku kumuri, utahimikí kumuri nisa, kí yé nā ye kahtisé kumuri té niparo. Ti kumurōri, na yá kahtiri i'ró nisa'a. A'té buyumí, yaí yumí, yumímakā, yumíphaká, phe phaká, phe'makā, yhki yhō, di'í soāriy kō, di'í bhutiriyō, whatá yō, di'í soāriyō, di'í bhutiriyō, bhupúyō, di'í soāriyō, di'í bhutiriyō, whatá phaká, di'í soāriyō, di'í bhutiriyō. Y'uiró niparó, ti yuiró merā miye 'é dhupó kú y'é khatisé yuiró ni wameye peó wesamá. Ni sá thá kí ye khatirí wható, khatirí wható nisa'a, uhtābo whaató niparó ti whaató, kí ya khatirí whaató, kóre wameyé peó wedio seo peó y'ado seo peó y'a mahsó peo. Ni sa thá kényá khatirí mu'rōgí, sa'í mu'rōgí, se'ā phakará mu'rōgí, se'ā

⁶⁰ Refere-se ao mito, às palavras iniciais que nós encontramos no relato do mito. Uma vida plena, respirando o ar puro e sentado no banco dos ancestrais.

mu'rōgĩ ni sã to, ti mu'rōgĩ kĩ yá khatirĩ mu'rōgĩ me'rātá kĩ whāmemerã whamepeo wethirã weé di'ó a'me sĩ'ópéo, y'átúsãpeó, y'amhasōpeó samá. Nisa'á tigĩ khatirĩ yaigĩ, ní sa'áto, tigĩ yaigĩ, umĩ yaigĩ, di'í so'ãkhĩ, di'í butikhĩ, utãpo'karo yaigĩ, di'í so'ãkhĩ, di'í butikhĩ, írêgĩ yaigĩ, di'í so'ãkhĩ, di'í butikhĩ, a'tigĩ bupori yaigĩ, di'í so'ãkhĩ, di'í butikhĩ, a'tigĩ sãvikĩ, di'í so'ãkhĩ, di'í butikhĩ, a'tigĩ suhpisĩ yaigĩ, di'í so'ãkhĩ, di'í butikhĩ, yaigĩ nã da'reke pi nisa'atô, té yaipi me'erātá kĩ khatiró wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasōpeó.

Para nós Dessanos, *Umusĩ, Kisibi, Uahuri*⁶¹, os benzedores, nomeiam e benzem, também para as mulheres, nomeiam nomes femininos e benzem. Na sua existência ou na vivência. Estes bancos, bancos de antigamente, bancos de *saviku*⁶², banco de *utahimikĩ*⁶³, são bancos de vida dos Dessanos. Esses bancos são bancos da existência deles⁶⁴. Esse *bacaba*⁶⁵ de cutia, bacaba da onça, bacabinha, bacaba grande, *phe*⁶⁶ grande, *phe* pequenos, pé de *inajá*⁶⁷, inajá de carne vermelha, inajá de carne branca, pé de *whatá*⁶⁸, *whatá* de carne vermelha e também de carne branca, pé de *bhupúyō*⁶⁹, *bhupúyō* de carne vermelha e de carne branca, *whatá* de tronco grande, de carne vermelha e carne branca. Existe o *y'uiró*⁷⁰, com esse *y'uiró* assegurar e fazê-los sentar com o seu *y'uió* de vida benzendo e nomeando com o seu nome. Existe também cuia de existência, cuia da existência dos Dessanos, cuia de pedra de pólvora, a cuia da existência, nomeia-se e ajunta-se o que estava solto, forma-se uma unidade e devolve-se a vida. Existe ainda o cigarro da existência do Dessano, cigarro de *sa'í*⁷¹, cigarro de piabas grandes, de piabas pequenas, com esse cigarro de vida e existência nomeia-se, ajunta-se, formando uma

⁶¹ Nomes masculinos da etnia Dessana.

⁶² *Saviku* é um tipo de árvores muito resistente e leve, muito usado para fazer bancos, canoas e remos. Eles ficam nos lugares mais afastados e também é uma árvore rara.

⁶³ *Utahimikĩ* é também tipo de árvore, muito alta e as suas circunferências chegam a 1,5 metros e é existente nos terrenos arenosos. Os frutos são comestíveis e tem várias espécies. Quando cortada a casca, solta uma seiva e essas seivas são usadas para fixar os dentes de ralos. Também a madeira é leve e como tem seiva muito resistente quando manipulado.

⁶⁴ Dos nomeados Dessanos.

⁶⁵ Bacaba são frutas semelhantes a açaí, porém com troncos grandes e resistentes. Os frutos são muito usados para a alimentação.

⁶⁶ *Phe* é tipo de palmeira que dão frutos e as folhas novas podem ser usadas como paredes das casas.

⁶⁷ *Inajá* é uma palmeira com frutos em cachos, também comestível.

⁶⁸ *Whatá*: Uma palmeira muito usada na nossa região, usamos na construção da casa, como ripas e também como paredes.

⁶⁹ *Bhupúyō*: Um tipo de palmeira muito usado pelos indígenas da região para a construção das casas.

⁷⁰ *Y'uiró*: Um suporte usado nos ritos de benzimento de coração e de nomeação, confeccionado com as palhas de bacaba.

⁷¹ *Sa'í*: Um tipo de peixe, muito encontrado nos igarapés, mas também pode ser pescado no período das enchentes.

unidade e devolve-se à vida. Existe ainda o bastão⁷² de vida, esse bastão, bastão de *umĩ*⁷³, de carne vermelha e de carne branca, bastão de *utãpo'karo*⁷⁴, de carne vermelha e de carne branca, bastão de pé de pupunha, de carne vermelha e de carne branca, este bastão de *bupori*⁷⁵, de carne vermelha e de carne branca, este bastão *sâvikĩ*⁷⁶, de carne vermelha e de carne branca, este bastão de *suhpisi*⁷⁷, de carne vermelha e de carne branca. Estes bastões construídos pelos ancestrais, com esses bastões, na sua existência ajunta-se e faz-se viver ou devolve-se a vida.

Essa parte começasse citando os nomes dados aos Dessanos, no rito de nomeação, pois é a partir desse nome que invoca o equilíbrio e restauração do espírito do coração. Antes da gravação, meu pai esclareceu que, quando não se conhece o nome indígena pode-se invocar pelo nome do batismo ou outro nome como é conhecido pela sociedade em geral.

Invoca-se a vida encima de algo, daí aparece primeiramente o banco e tipos de bancos, que é banco da vida, pois sentado encima desse banco é que o Dessano vive serenamente, é seu viver bem. E a partir do benzimento do coração procura-se retornar à vida mítica, original e em espírito, coloca-se o Dessano entre os ancestrais, une o corpo e restaura devolvendo à pessoa o bom coração.

Destaco aqui que não se faz banco de qualquer modo, precisa ser de madeira específica. E naturalmente precisa ainda de um domínio específico para se fazer o banco, acima de tudo, porque o banco é peça única e, por isso, o artesão deve saber manipular os instrumentos para confeccionar.

Uma das maneiras de conhecer o tipo de madeira usada é através do benzimentos, pois no rito, esse saber aparece. Por isso um campo epistemológico muito propício para o saber Dessano. Não somente essa parte, mas em todo o corpo das palavras do rito, ou seja, quando se referir ao *y'uiró*, à cuia, ao cigarro e ao bastão, em seguida o benzedor apresenta os tipos de banco e outros detalhes importantes.

Abro um parêntese nessa questão, para a melhor compreensão, porque cada tipo de benzimento vai trazer elementos⁷⁸ particulares do tipo de rito. Em outras palavras,

⁷² Bastão é a tradução literal seria bastão da onça, mas adoto essa tradução devido ao sentido que ela nos implica.

⁷³ Bastão de *umĩ*: Tipo de árvore usado para confeccionar o bastão.

⁷⁴ *Utãpo'karo*: Também um tipo de árvore para a confecção do bastão.

⁷⁵ *Bupori*: Ainda, é uma espécie de árvore para a confecção de bastão.

⁷⁶ *Sâvikĩ*: é uma árvore muito usada para construção de casas e, por ser muito resistente, os cupins não atacam.

⁷⁷ *Suhpisi*: Árvore leve e resistente e muito usada para as paredes da casa, para construir canoas e remos.

⁷⁸ Refiro elementos, como é o caso do benzimento do coração: o banco, o cigarro, etc.

como por exemplo, o rito do benzimento da dor de cabeça vai apresentar outros elementos, como foi o rito do benzimento do coração. Ainda, também existem outros tipos de benzimento da dor de cabeça, isso vai depender do benzedor e da etnia. O benzedor, em particular, escuta a pessoa que o procura e discerne qual o melhor tipo de benzimento a usar. Igualmente o rito do benzimento do coração, esse que apresentei é um dos benzimentos, pois existem vários e depende de cada etnia e de quem o benzedor aprendeu. Por isso que, quando meu pai quis gravar, na minha entrevista, perguntou qual delas que iria ser útil, mas deixei que ele decidisse qual. Um benzedor Dessano pode aprender com o benzedor *Arapasso*? Pode, com muita tranquilidade e isso é muito enriquecedor na minha região, principalmente o contato com as diferentes etnias da região do Alto Rio Negro.

Do mesmo modo podemos referir o *y'uíro* e nessa parte aparece o tipo de palmeiras usadas para confeccionar esse instrumento. E quando na mata encontra o tipo de palmeira notamos, ao cortar o pé da palmeira, a cor interna e notamos essas distinções, ou seja, vermelha ou avermelhada e branca. Esse instrumento é um suporte para a cuia.

Por isso que a cuia é mencionada logo em seguida e igualmente acima, cita-se os tipos de cuias conhecidas no mundo Dessano e são vários tipos de cuias, que no dia a dia, deixar-se de notar esses detalhes e saberes.

Acompanhado ao banco, o *y'uíró*, a cuia, está também o cigarro, ou seja, o cigarro da vida e do mesmo modo, apresentam-se os tipos de cigarros conhecidos pelos Dessanos e de outras etnias existentes na minha região. Refiro-me às outras etnias, pois elas também têm essas mesmas referências, ou seja, não é exclusivo nosso.

E outro instrumento é o bastão da vida e nele apresenta também os tipos de madeira usadas para a confecção. Essas madeiras precisam ser resistentes e peças únicas, porém para confeccionar precisa ter habilidade e passar por um rito, pois é um instrumento sagrado.

Esses instrumentos são elementos necessários que identificam a cultura Dessana e do mesmo modo as demais etnias da nossa região. Nas representações, por exemplo, quando apresentam as etnias da minha região, irão apresentar com esses instrumentos mencionados no rito do benzimento do coração.

A'té niipã nã wamépéo base ni'kãthé, ḱ ni'kãgimãhã, atiyá khatirikumorõ nisa'a, ḱ yá wamemerã, ḱ umísí nikã, umísí wamemerã bhasekã'sama. Ḱ umísí ḱ yá khatirí kumirõ, ḱ yá khatirí yu'iró, ḱ yá khatirí whaható, ḱ yá khatirí mirõgu, khatirí yaigí, wedí'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó. Nipã ãrígí so'akhi, ãrí y'asakhi, ãrí í'ikhi

nípātó, ārígí y'asá matikhí, so'āmatikhí, yímātikhí niipā. Tigí u'pitisé ko'ori me'erātá. ká Umusí khatirí kímírō bu'í, wedí'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó.

Esses são, inicialmente, benzimentos onde vão nomeando os nomes para devolver a vida. Quando o benzedor inicia, existe o banco de sua existência, com o seu nome, se é *Umusí*, com esse nome que invoca e benze. O *Umusí* com o seu banco de existência, com o seu *yu'iró* de existência, com a cuia de sua existência, com o cigarro de sua existência, com o bastão de sua existência, reúne, unifica e restaura a vida. Existe ainda a cana de cor vermelha, cor verde, cor preta, meio esverdeado, meio avermelhado. Com o caldo, ao *Umusí* e em cima do banco de sua existência, reúne e devolve-se à vida.

Após a apresentação, encontramos no rito os tipos de conteúdo a ser colocados na cuia da vida para restaurar a vida. Em primeiro lugar, está o caldo de cana, porém o benzedor destaca os tipos de cana, e o faz a partir da cor de cana. Existem realmente essas variações de cana e cada família planta na roça, seja para as crianças merendarem quando vão à roça, seja para fazer bebida fermentada.

É com o doce de caldo de cana que o benzedor tira o amargor da vida e devolve ao coração o doce da vida, como o caldo de cana. Daqui em diante, com a apresentação das frutas doces seguirá o mesmo esquema como vimos com a referência de caldo de cana.

Umusí khatirí y'uiró bu'í, ká yá khatirí y'iropíta, wedí'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Umusí khatirí whatoró, ká yá khatirí whatorópíta, wedí'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Umusí khatirí mi'rōgí, tigí mirōgípítá, wedí'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. Umusí khatirí yaibí'í wedusāpeó, té arígí í'pitisékó, y'atusāpeó, y'amasōpeó. A'tigí ka'régí, umí kã'régí, yhosō ka'regí, mahã kã'regí, whékó kã'regí, kã'rê sihipagí, kã'rê sa'awigí, nípató, mihipí kã'regí, bihipí sigí, diá kãregí, tigí ípitisékori me'erātá ká Umusí, kahtirí kímírō bu'í, Umusí khatirí y'uiró bu'í, Umusí khatiró waható bu'í, Umusí khatirí mi'rōgí bu'í, Umusí khatirí yaigí, wedí'ósāpeó, y'atusāpeó, y'amasōpeó.

Em cima do *y'uiró* de sua existência (do *Umusí*), em cima de *y'uiró*, reúne, abre para a existência e restaura a vida. Em cima da cuia da existência do *Umusí*, dentro da cuia da existência, reúne, abre para a existência e restaura a vida. Dentro do cigarro da existência do *Umusí*, no cigarro, reúne, abre para a existência e restaura a vida. Dentro do bastão do *Umusí*, reúne, abre para a existência e restaura a vida. Esse *Abiú*⁷⁹, *abiú* de japú

⁷⁹ É um pé de fruta, doce que dá no período do verão. Ela é muito seivosa e muito doce.

preto, *abiú* de japú pintado, *abiú* de arara, *abiú* de papagaio, *abiú* achatado, *abiú* pontudo, *abiú* de açaí, *abiú* do rio, com o doce do *abiú*, em cima do banco de vida do *Umusí*, em cima do *y'uiró* da existência do *Umusí*, em cima da cuia da existência do *Umusí*, em cima do cigarro da existência do *Umusí*, em cima do bastão de vida do *Umusí*, reúne, abre para a existência e restaura a vida.

A novidade dessa parte é a referência do *abiú*. Como apresentei na nota de rodapé, é um tipo de árvore frutífera e aprendemos, a partir desse rito, os tipos de abius existentes na minha região.

Wa'apítaha, a'tigĩ meregĩ, tigĩ duhupιά meregĩ, ohoka meregĩ, mahā meregĩ, moarā meregĩ, weá meregĩ, bihĩpiá meregĩ, seerā meregĩ, bo'teá merégĩ, bi'í merégĩ, ú merégĩ, emú merégĩ, otesé merégĩ nipātō niiwā. Tepĩ merépi dīká upitisémerātá kĩ Umusí katitĩ kumurō bu'í, Umusí katirĩ y'uiró bu'í, Umusí katirĩ waható bu'í, Umusí kĩ yá katirĩ mĩrōgĩ bu'í, Umusí yá katirĩ yaigĩ, wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó.

Ainda refere ao Ingazeiro, ingá de *duhupιά*⁸⁰, ingá de milho, ingá de arara, ingá de mosca, ingá de *weá*⁸¹, ingá de aranha, ingá de macaco guariba, ingá de *aracú*⁸², ingá de rato, ingá de jabuti, ingá de macaco⁸³ e ingá plantado. Com os frutos doces do ingá, em cima do banco da existência do *Umusí*, em cima do *y'uiró* da vida do *Umusí*, em cima da cuia da vida do *Umusí*, em cima do cigarro da vida do *Umusí*, em cima do bastão da vida do *Umusí*, reúne, abre para a existência e restaura a vida.

Aqui encontramos a referência ao ingá e os tipos de ingá. De fato, existem muitas variações de ingá, porém nem todas nós consumimos, apenas essas que nós cultivamos próximo de casa ou nas roças.

Niipā toha a'tigĩ umotōgĩ, pũ'kãgĩ, yĩ'pógĩ, otesé yhiĩgĩ niipātó niwĩ. Té dīká ĩ'pitisétō'ōrimerātá kĩ Umusí yá katirĩ kumurō bu'í, Umusí yá katirĩ waható bu'í, Umusí yá katirĩ yu'iró bu'í, Umusí katirĩ mĩ'rōgĩ bu'í, Umusí yá yaigĩ bu'í, wedĩ'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó.

Ainda, pé de *umotōgĩ*, *pũ'kãgĩ*, *yĩ'pógĩ*, com os frutos doces, em cima do banco de vida do *Umusí*, em cima do *y'uiró* da vida do *Umusí*, em cima da cuia da vida do *Umusí*, em cima do cigarro da vida do *Umusí*, em cima do bastão da vida do *Umusí*, reúne, abre para a existência e restaura a vida.

⁸⁰ *Duhupιά*: Tipos de ingá, muito encontrado na mata baixa.

⁸¹ *Weá*: Ingá parecido ao rabo de macaco.

⁸² Ingá de *aracú*: Esse tipo de ingá fica à beira do rio.

⁸³ Um dos tipos de macaco existente na região.

O destaque é para esses pés de frutas muito exclusivos da minha região e isso dificultou a possibilidade da tradução. E alguns eu também não conheço, preciso conhecer quando puder ter acesso a isso.

Niipã tó taha a'tigi é'tá yímigi niipã, é'tá yímigi, tahtáboakihí é'tá yímigi, a'tigi wahasoágí nipātó níwí, tigi u'pítiséme'rātá, k'é yá Umusí katirí kumurõ bu'í, Umusí yá katirí yu'irõ bu'í, Umusí yá katirí waható bu'í, Umusí yá katirí m'rógi bu'í, Umusí yá katirí yaigi bu'iré, wedi'ósãpeó, y'atusãpeó, y'amasõpeó.

Ainda, o pé de *é'tá yímigi*⁸⁴, pé de *é'tá yímigi* do terreno arenoso, pé de *wahasoágí*⁸⁵, com os frutos doces dessa árvore, em cima do banco de vida do *Umusí*, em cima do *y'uiró* da vida do *Umusí*, em cima da cuia da vida do *Umusí*, em cima do cigarro da vida do *Umusí*, em cima do bastão da vida do *Umusí*, reúne, abre para a existência e restaura a vida.

Essas árvores são silvestres, também existentes na minha região, comestíveis e bem acessíveis, pois algumas são árvores retas e fáceis de subir para apanhar. Frutificam, principalmente, no início da enchente, exatamente nos meses de abril e maio.

Ti'oní'ká niwítaha, a'té éróyã niipã, éróyãgi, té éróyã pihí, té mōhsãpi, di'í sô'ãki, di'í butiki, té akótó'õrímerātá, k'é Umusí yá katirí kumurõ bu'í, Umusí yá katirí yu'iró bu'í, Umusí yá katirí wahatorô bu'í, Umusí yá katirí m'rógi bu'í, Umusí yá katirí yaigi bu'í, wedi'ósãpeó, y'atusãpeó, diirô y'amasõpeó. Té niipã k'éyé katiró apó níkõ basé níkõ. A'té nii maké eheriporã bahseró na úhurõ.

Ainda tem o pé de *éróyãgi*⁸⁶, pé de *urucum*, de carne vermelha e de carne branca, com os sucos dessas frutas, em cima do banco de vida do *Umusí*, em cima do *y'uiró* da vida do *Umusí*, em cima da cuia da vida do *Umusí*, em cima do cigarro da vida do *Umusí*, em cima do bastão da vida do *Umusí*, reúne, abre para a existência e restaura a vida e o sangue da vida. Esses são benzimentos para a vida, organizar a vida da pessoa a partir do benzimento. Esse é o chamado benzimento do coração.

Esses são instrumentos de pinturas, ou seja, são pés que, em contato com a pele, toma a cor de sangue. Para usar esse pó, dentro de rito de iniciação, precisava cheirar pimenta, por um mês, afim de ter oleosidade na pele para quando passar o pó tivesse mais aderência.

⁸⁴ *é'tá yímigi*: Frutas silvestres bem doce.

⁸⁵ *Wahasoágí*: Também frutas silvestres, outra espécie do tipo de pé citado acima.

⁸⁶ *éróyãgi*: São arbustos, porém quando se realiza o processo de produção, acompanhado de rito, vira-se um pó vermelho. Usamos para pintar o rosto para as grandes festividades e celebrações. Somente uma pessoa específica que produz.

A ressalva final que faço nessa parte, embora já tenha destacado, é que esse é um dos grandes espaços epistemológicos. Campo propício para o aprendizado e naturalmente quanto mais se conhece os ritos de benzimentos, mais conhece a realidade, pois o benzimento favorece isso. A partir disso, também tem o domínio da natureza, pois consegue perceber a realidade existente além da visão.

As duas realidades apresentadas são caminhos percorridos, mas ainda não concluídos, pois sempre estamos aprendendo e aprimorando os conhecimentos. Principalmente a última questão (benzimento) é um campo do saber que eu preciso aprofundar, pois é um valor inestimável de uma cultura, pois o benzimento envolve, como mencionei, saber cosmológico, mitológico, ritual, etc.

Os autores, indígenas e não indígenas, mostraram muitos caminhos para trilhar em sua própria cultura e como perceber em si mesmo os valores que uma cultura carrega. Concluo este capítulo com muito aprendizado e percebendo a necessidade de maior aprofundamento de muitas realidades de uma cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeiro grande ensinamento aprendido foi a admiração pela minha própria cultura, principalmente os valores nela inerentes. Enxergar de maneira diferente, pois ao descrever percebo o quanto ela traz de sabedoria e conhecimentos. Infelizmente, os processos históricos não favoreceram para a essa valorização e sim, a consideraram como insignificante, portanto passível de educação⁸⁷ e civilização, por isso que, na conclusão desse trabalho, consigo perceber essa realidade diferente e rica.

Por outro lado, não é um processo imediato a valorização de sua cultura, mas o resultado de um longo caminho de transformação interior, até garantir a segurança de reafirmar os valores culturais. De um certo modo, muitos outros olhares estranhos inculcados na sua pessoa permanecem, como por exemplo, a afirmação constante de que o lugar da educação é na escola, imagens estereotipadas; essa realidade faz crer que você é aquilo que os outros falam.

Pensar individual e culturalmente são pontos a se busca sempre, visto a tensão existente entre a vivência de sua cultura e a cultura ocidental. Por muitas vezes fomos educados a considerar a cultura, valores, ética e outras dimensões a partir da cultura ocidental. Mudar essa realidade, internamente, é um trabalho extremamente necessário e intenso ao mesmo tempo.

⁸⁷ Precisaria ser educada, por isso o projeto de catequização e educação.

Ao longo do trabalho fui descobrindo os espaços epistemológicos de minha cultura, como por exemplo, o benzimento, a pescaria, o fazer, a narração de mitos, os momentos celebrativos que envolvem as danças, ou seja, dando a eles dignidade e significado. Esse é o segundo momento a se considerar, porque antes de iniciar os estudos na Pós-graduação, ainda não tinha visto essa realidade com tanta ênfase. Nesse sentido, percebi a necessidade de continuar aprofundando e destacando, cada vez mais, os lugares epistemológicos de minha cultura.

Outro destaque que apresento no texto, fruto do trabalho, é justamente os sujeitos da educação, ou seja, quem faz a ponte entre a herança cultural e nós, da nova geração. As pessoas envolvidas no caminho da educação são os anciãos e anciãs, e cada uma com suas especificidades, ou seja, tem ancião pajé, tem ancião benzedor, mestre de cerimônia e de canto. Do mesmo modo tem anciãs, grandes educadoras, pois são elas que contam as lendas fundamentais de cada cultura, como por exemplo, muitas das histórias que eu conheço aprendi com a minha avó materna. Elas carregam as marcas de cada cultura, são grandes conhecedoras das culturas e por elas passam os saberes medicinais, o domínio de ervas, o cultivo de mandioca e muitos outros campos epistemológicos. Por mais que seja de outra etnia, conseguem manter a educação de forma a garantir a fidelidade à cultura do homem.

Não se pode deixar de lado a força feminina na educação dos filhos e filhas, porque quando a minha mãe Wanana diz, precisa ser obedecida. Sempre diz: meu filho você é Dessano! Tenha cuidado com isso e aquilo.

Descobri, ainda, que o dia a dia é lugar especial de educação, e aí que se concretiza verdadeiramente a educação; e a cultura indígena tem muito a mostrar nesse campo de transformação. Igualmente quando o pai leva os filhos a pescar, ele está levando para o campo do ensino e do saber, e do mesmo modo, acontece com as mães ao levar as filhas para ajudar na roça e a outros lugares epistemológicos. Quando se leva em conta o contexto do dia a dia, a visão sobre a educação muda substancialmente, pois com isso eu não delego a educação somente para um lugar específico, como é o caso da escola na cultura ocidental.

Por fim, não se pode pensar a educação sem levar em conta a cultura particular, de um povo, principalmente no meu contexto indígena. O trabalho ajudou, mais uma vez digo, ajudou a me perceber e a me situar como Dessano.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves de. **Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência**. 249 f. 2007. Tese de doutorado (Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem) - Unicamp, Campinas, SP.

AZIBEIRO, Nadir Esperança; FLEURI, Reinaldo Matias. Paradigmas interculturais emergentes na educação popular. In: GARCIA, Regina Leite (Org.). **Diálogos Cotidianos**. Petrópolis, RJ: DP et Alii, Rio de Janeiro: FAPERJ, 2010.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

CANDAU, Vera Maria (Org.) **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

CANO, R. L.; OPAZO, U. S. C. **Investigación artística en música: problemas, métodos, experiencias y modelos**. Barcelona: Fonca-Esmuc, 2014.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense. 1996.

MAPA LIVRO. **Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. Uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Segunda edição. FOIRN-ISA, MEC/SEF, 2000.

MOTTA, P. M. R. da; BARROS, N. F. de – Resenha. Jones, SH; Adams, TE; Ellis, C; Oliveira, MAO; Jaramillo, NJ. HANDBOOK OF AUTOETHNOGRAPHY (Coleção Queer). 2013. Left Coast Press, Walnut Creek: 736p. **Cadernos Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 6, p. 1337-1340, junho, 2015.

SCOLFARO, Aline (Org.). **Povoado indígena de Iauaretê: perfil socioeconômico e atividade pesqueira**. São Paulo: Instituto Sócio Ambiental (ISA). Federações das Organizações Indígenas do rio Negro (FOIRN), 2017.

TÕRÂMŨ BAYARU (Wenceslau Sampaio Galvão); GUAHARI YE ÑI (Raimundo Castro Galvão). **Livro dos antigos Desana-Guahari Diputiro Porã**. Coletânea de

narrativas míticas. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7, 2004.

TUBINO, Fidel. **La interculturalidad crítica como proyecto ético-político.** In: Encuentro continental de educadores agustinos, Lima (Peru), enero, 2005.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver.** In: CANDAU, Vera Maria (Org.) Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009b.