

JUSTINO SARMENTO REZENDE

**ESCOLA INDÍGENA MUNICIPAL
ꞤTÃPINOPONA – TUYUKA
E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TUYUKA**



UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO

CAMPO GRANDE - MS

2007

JUSTINO SARMENTO REZENDE

**ESCOLA INDÍGENA MUNICIPAL
ᵂTĀPINOPONA – TUYUKA
E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TUYUKA**

Dissertação desenvolvida no Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Educação da Universidade Católica Dom Bosco - UCDB. Defendida no dia 16 de fevereiro de 2007, considerada aprovada pela banca examinadora que atribuiu a nota máxima com louvor e recomendação para publicação futura de acordo com ata de defesa lavrada na ocasião.

Linha de Pesquisa 3: Diversidade Cultural e Educação Indígena.

Orientador: Prof. Dr. Antonio J. Brand (UCDB).

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO

CAMPO GRANDE - MS

2007

**ESCOLA INDÍGENA MUNICIPAL
ᵂTĀPINOPONA – TUYUKA
E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TUYUKA**

JUSTINO SARMENTO REZENDE

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Antonio J. Brand (Orientador)

Prof.^a Dr.^a Marta Maria Azevedo (UNICAMP)

Prof.^a Dr.^a Adir Casaro Nascimento (UCDB)

DEDICATÓRIA

Ao povo ʘtãpinoḡona – Tuyuka dentro do qual nasci. Os ʘtãpinoḡona foram irmãos (maiores e menores) ao longo desta dissertação.

À Insḡetoria Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA) da qual sou membro e que proporcionou este tempo de estudos.

À Insḡetoria Salesiana de Mato Grosso (MSMT) pela fraternal acolhida e apoio aos meus estudos.

AGRADECIMENTOS

Ao DEUS DA VIDA que através de meus pais, Eduardo – Tuyuka e Luiza – Tukano, deu a vida a mim.

Aos membros de todas as comunidades tuyuka que formam a Escola Tuyuka, especialmente, os professores e os alunos que contribuíram diretamente para a elaboração deste trabalho.

Ao Padre Damásio Raimundo Santos de Medeiros, inspetor da Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA), que corajosamente permitiu este tempo de estudos.

Ao Padre Afonso de Castro, inspetor da Inspeção Salesiana de Mato Grosso (MSMT) que me acolheu durante este período de estudos.

Ao Padre José Marinoni, reitor da Universidade Católica Dom Bosco, pelo apoio para a realização dos estudos. Agradecimento aos salesianos da comunidade do Instituto São Vicente que me acolheram e conviveram comigo.

À professora e coordenadora do curso, Mariluce Bittar pela sua dedicação.

Ao professor e orientador Antonio J. Brand, pela paciência, incentivo e confiança.

Às professoras Adir Casaro Nascimento (UCDB) e Marta Maria Azevedo (UNICAMP) que por terem aceitado fazer parte da banca e contribuir com meu trabalho.

Às professoras Marina Vinha, Regina T. Cestari de Oliveira, Margarita Victoria Rodriguez, Josefa Ap^a. G. Grígoli e ao professor José Licínio Backes, pelo incentivo à produção do saber.

Aos meus colegas de estudo pela partilha de nossas diferenças, alegrias, dedicação, sonhos e esperanças.

Ao casal Aloisio Cabalzar Filho e Flora Dias Cabalzar, amigos dos Tuyuka, que foi interlocutor importante na elaboração deste trabalho.

REZENDE, Justino Sarmiento. **Escola indígena municipal Utãpinopona – Tuyuka e a construção da identidade tuyuka**. Campo Grande, 2005. 371p. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco.

RESUMO

A pesquisa estuda as práticas educativas escolares no processo de fortalecimento da identidade tuyuka visando compreender o processo de ensino-aprendizagem e processos históricos de construção da identidade; analisar a interação: pais, professores, alunos na vivência de valores tuyuka; identificar os impactos sociais provocados pela escola nas comunidades, no entorno regional e as redefinições das identidades dentro do processo histórico. O procedimento metodológico faz: revisão bibliográfica sobre o povo tuyuka e o sistema educativo salesiano; estuda as pesquisas produzidas pelos alunos e professores tuyuka (1999 a 2005); vinte e quatro entrevistas entre alunos, professores e pais em Janeiro/2006. Alguns resultados: as práticas educativas da escola tuyuka fortalecem as identidades e diferenças étnicas, a escola é espaço de fronteira entre a cultura tuyuka e a cultura escolar, as práticas educativas desenvolvem-se numa perspectiva intercultural e a escola é projeto comunitário. Conclusões: a escola tuyuka é escola ocidental ressignificada que permite refletir e recriar as identidades; espaço de negociação de valores e práticas culturais tuyuka e de outros povos; é um dos espaços que favorece a construção de novas relações humanas, produção de novos conhecimentos e acesso a outros recursos.

PALAVRAS-CHAVE: educação escolar, identidade tuyuka, interculturalidade.

REZENDE, Justino Sarmiento. **Municipal Indian School Utāpinopona – Tuyuka and the construction of the Tuyuka identity**. Campo Grande, 2005. 371p. Thesis (master degree) Dom Bosco Catholic University.

ABSTRACT

The research studies the educative practices pertaining to school in the process of strengthening of the tuyuka identity, and it aims: to understand the teaching-learning process, and historical processes of construction of the identity; to analyze the interaction: parents, teachers, and students in the living experience of the tuyuka values; to identify the social impacts provoked by the school on the communities, on the regional environment, and the redefinitions of the identities inside the historical process. The methodological procedure includes: revision of bibliography on the tuyuka people, and on the salesiano educative system; studies on the researches produced by the tuyuka students and teachers (1999 the 2005); twenty and four interviews among students, teachers and parents, in Janeiro/2006. Some results: educational practices of the tuyuka school fortify the identities and ethnic differences; the school is the border space between the tuyuka culture and the school culture; educative practices are developed in an intercultural perspective and the school is a communitarian project. Conclusions: the tuyuka school is resignified occidental school, that permits to reflect on identities and to recreate them; it is a space of negotiation of the cultural values and practices of the Tuyuka people and of other peoples; it is one of the spaces that favors the construction of new human relationships, the production of new knowledge and the access to other resources.

KEY WORDS: school education, tuyuka identity, interculture process.

LISTA DE TABELAS

TABELA 01 – BENZIMENTO DE NOMINAÇÃO PARA MENINOS.....	110
TABELA 02 – BENZIMENTO DE NOMINAÇÃO PARA MENINAS.....	111
TABELA 03 – EDUCAÇÃO TUYUKA PARA MENINA.....	131
TABELA 04 – EDUCAÇÃO TUYUKA PARA MENINO.....	131
TABELA 05 – DESCRIÇÃO DO BANHO DA MADRUGADA	133
TABELA 06 – DIÁLOGO DO AUTOR COM OS PAIS SOBRE BANHO DA MADRUGADA	134
TABELA 07 – DESCRIÇÃO SOBRE INALAÇÃO DO LÍQUIDO DA PIMENTA.....	135
TABELA 08 – DESCRIÇÃO SOBRE ABLUÇÃO DE ÁGUA	136
QUADRO 01 – COMPARATIVO POR MATÉRIAS.....	213
QUADRO 02 – COMPARATIVO SOBRE O PROFESSOR.....	214
QUADRO 03 – COMPARATIVO QUESTÃO INDÍGENA.....	215
QUADRO 04 – COMPARATIVO SOBRE O LIVRO DIDÁTICO	215
QUADRO 05 – COMPARATIVO SOBRE A VALORIZAÇÃO DOS TRABALHOS DOS ALUNOS.....	216
QUADRO 06 – COMPARATIVO SOBRE O ENSINO “DECOREBA” (MEMORIZAÇÃO)	217
QUADRO 07 – COMPARATIVO SOBRE AVALIAÇÃO (PROVAS/NOTAS).....	217
QUADRO 08 – COMPARATIVO SOBRE A FREQUÊNCIA [DOS ALUNOS NA SALA].....	218
QUADRO 09 – COMPARATIVO SOBRE O ENSINO DA LÍNGUA [PORTUGUESA/TUYUKA].....	218

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – ALUNOS DA ESCOLA TUYUKA FAZEM PINTURA DA MALOCA – MOPOEA	19
FIGURA 02 – MALOCA TUYUKA, MOPOEA	42
FIGURA 03 – DISCURSOS MITOLÓGICOS, MÕPEA	42
FIGURA 04 – OS BAYAROA, MOPOEA.....	42
FIGURA 05 – DISCURSOS CERIMONIAIS, MOPOEA	42
FIGURA 06 – MALOCA (YAI ÑIRIYA)	85
FIGURA 07 – CANTO/DANÇA CERIMONIAL – MOPOEA.....	91
FIGURA 08 – BAYAROA (CANTORES/DANÇARINOS): GUILHERME TENÓRIO (ESQUERDA) E HIGINO TENÓRIO (DIREITA), MOPOEA	94
FIGURA 09 – MÃES E FILHOS – MOPOEA	94
FIGURA 10 – ESCOLA TUYUKA – DANÇAS	155
FIGURA 11 – ESCOLA TUYUKA – PROFESSORES HIGINO P. TENÓRIO (ESQUERDA), JOÃO BOSCO A. REZENDE (CENTRO) E ALEXANDRE S. REZENDE	214
FIGURA 12 – ESCOLA TUYUKA - PROFESSOR HIGINO TENÓRIO E ALUNOS TRABALHANDO NA ROÇA.	216
FIGURA 13 – ESCOLA TUYUKA ALUNOS E PROFESSORES.....	227
FIGURA 14 – HIGINO TENÓRIO (ESCREVENDO) E OS BAYAROA NA PRODUÇÃO DO CD DE MÚSICAS TUYUKA	233
FIGURA 15 – ESCOLA TUYUKA ANCIÃO LAUREANO (FALECIDO EM 2005) NARRANDO HISTÓRIAS DUARANTE AS PESQUISAS DOS ALUNOS E PROFESSORES.....	237
FIGURA 16 – ESCOLA TUYUKA UM JOVEM YEBA-MAS E A PINTURA DO ROSTO.....	252
FIGURA 28 – ESCOLA TUYUKA - TRABALHO COMUNITÁRIO.....	257
FIGURA 19 – ESCOLA TUYUKA - CONCLUSÃO DO 4º CICLO (8ª SÉRIE).....	263
FIGURA 20 – ESCOLA TUYUKA - APRESENTAÇÃO DAS PESQUISAS.....	263
FIGURA 21 – ESCOLA TUYUKA – FESTIVIDADES DO PADROEIRO – SÃO PEDRO	271
FIGURA 22 – BAYA – GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO.....	271

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 - MAPA DAS ESCOLAS	18
MAPA 2 - COMUNIDADES TUYUKA DO RIO TIQUIÉ	18

LISTA DE ANEXOS

ANEXO I – ENTREVISTAS ESCOLA INDÍGENA MUNICIPAL UTĀPINOPONA – TUYUKA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TUYUKA	281
ANEXO II – ENTREVISTA COM O PROFESSOR JOSÉ RIBAMAR BESSA FREIRE.....	366

LISTA DE ABREVIATURAS

AEITŪ	Associação Escola Indígena Ūtāpinopona – Tuyuka
AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
ANAI	Associação Nacional de Apoio ao Índio
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CENESCH	Centro de Estudos do Comportamento Humano
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COPIAR	Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima
CPI/SP	Comissão Pro-Índio de São Paulo
CRETIART	Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié
CSN	Conselho de Segurança Nacional
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IER/AM	Instituto de Educação Rural do Amazonas
ISA	Instituto Socioambiental
ISMA	Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia
IPOL	Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística
MEIAM	Movimento Estudantil Indígena do Amazonas
NORAD	Norwegian Agency for Development Cooperation
NRF	Norwegian Rainforest Foundation
OD	Operação um Dia de Trabalho (Noruega)
OPAN	Operação Anchieta
PDPI	Programa Demonstrativo dos Povos Indígenas
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UFAC	União Familiar Animadora Cristã
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA.....	4
AGRADECIMENTOS.....	5
RESUMO	6
ABSTRACT	7
LISTA DE TABELAS	8
LISTA DE FIGURAS	9
LISTA DE MAPAS.....	10
LISTA DE ANEXOS	11
LISTA DE ABREVIATURAS	12
SUMÁRIO	13
NOTAS SOBRE A GRAFIA E PRONÚNCIA DAS PALAVRAS EM TUKANO E TUYUKA	16
MAPAS	18
INTRODUÇÃO.....	19
1. OS TUYUKA E SUA COSMOVISÃO	42
1.1. História recente tuyuka.....	44
1.2. Dimensão política.....	51
1.2.1. Classificação étnica	52
1.2.2. Autoridades	54
1.2.3. Autoridades implantadas	55
1.2.4. Parentesco.....	57
1.2.5. Casamento	59
1.2.6. Associações e Organizações Indígenas	62
1.3. Dimensão econômica	65
1.3.1. Trabalho.....	67
1.3.2. Coleta.....	68
1.3.3. Caça e pesca	70
1.3.4. Agricultura.....	72
1.3.5. Sistema de troca e de comércio	74

1.4. Dimensão religiosa	78
1.4.1. Religião	79
1.4.2. Maloca	85
1.4.3. Benzimento.....	89
1.4.4. Cantos/Danças	91
2. EDUCAÇÃO TUYUKA	94
2.1. Educação tuyuka	95
2.2. Processos educativos	101
2.2.1. Ensino-Aprendizagem.....	106
2.2.2. Fundamentos da educação.....	106
2.2.2.1. Benzimento da gravidez e do parto.....	106
2.2.2.2. Benzimento do nome.....	109
2.2.2.3. Benzimento do resguardo e do banho	115
2.2.2.4. Benzimento do alimento.....	117
2.2.2.5. Educação do recém-nascido	119
2.2.2.6. Educação do menino	125
2.2.2.7. Educação da menina.....	126
2.2.2.8. Educação dos jovens	127
2.2.2.9. Casamento	141
2.3. Pedagogia	142
2.4. Educadores	144
2.5. Espaços educativos.....	147
2.5.1. Casa	147
2.5.2. Roça.....	148
2.5.3. Pesca/Caça.....	150
2.5.4. Comunidade	151
2.5.5. Festa	152
3. EDUCAÇÃO ESCOLAR TUYUKA.....	155
3.1. Educação escolar com os salesianos	157
3.1.1. Sistema educativo de Dom Bosco	159
3.1.2. Educação salesiana no alto rio Negro - AM.....	162
3.1.3. Ritmo de um internato salesiano	165

3.2. Educação escolar tuyuka	172
3.2.1. História da Escola Tuyuka	174
3.2.2. A Escola Tuyuka: projeto comunitário	179
3.2.3. A Escola Tuyuka: suas compreensões	190
3.2.4. A Escola Tuyuka: seus objetivos	196
3.2.5. A Escola Tuyuka: currículo.....	198
3.2.6. A Escola Tuyuka: pesquisa	200
3.2.7. A Escola Tuyuka: ciclo/módulos	208
3.2.8. A Escola Tuyuka: avaliação/parecer descritivo	211
3.3. O processo de ensino-aprendizagem.....	212
3.3.1. Transmissão de conhecimentos.....	220
3.3.2. Língua: tuyuka, tukano, português.....	222
3.3.3. Tuyuka professor.....	226
3.3.4. Anciãos.....	233
3.3.5. Comunidade: pais, líderes, moradores	237
3.4. Mudanças provocadas pela Escola Tuyuka.....	245
3.4.1. Revitalização e fortalecimento da língua	245
3.4.2. Recuperação e fortalecimento das práticas culturais	250
3.4.3. Fortalecimento das identidades	252
3.4.4. Fortalecimento das práticas comunitárias	257
3.4.5. A presença das mães no processo escolar	258
3.4.6. Influências no entorno regional.....	262
CONSIDERAÇÕES FINAIS	263
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	272
ANEXOS	280

NOTAS SOBRE A GRAFIA E PRONÚNCIA DAS PALAVRAS EM TUKANO E TUYUKA

As grafias tuyuka e tukano aqui adotadas não partem de propostas de unificação ortográfica, mas das comunidades e escolas indígenas a partir de consensos provisórios dos falantes e escritores sobre a melhor forma de escrever suas próprias línguas no rio Tiquié. Não adotam uma escrita fonêmica (que associa a cada fonema uma letra) e aceitam a variação ortográfica das palavras. Os traços nasal e tonal das palavras, assim como as vogais longas ou grupos de vogais das línguas tuyuka e tukano, a laringalização ou glotalização da língua tukano, não são registrados sistematicamente.

As vogais e consoantes adotadas são as seguintes: **a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, o, p, r, s, t, u, ʉ, w, y**, agregado o símbolo de nasalidade. Existe uma harmonia nasal ou oral no morfema, se a vogal é oral a consoante sonora também o é, o mesmo ocorrendo com a vogal nasal.

Este alfabeto remete às seguintes pronúncias (adaptado de Henri Ramirez, *A Fala Tukano dos Ye'pâ Masa*, 1997):

a, i, u pronunciam-se como em português;

e e **o** são geralmente bem abertas, como em **fê** e **avó**;

ʉ é uma vogal alta, não arredondada, nunca anterior como o **i** (como pronunciar o **u** com os lábios bem esticados, sem arredondá-los);

p, t, k, b, d, g não apresentam problemas, são as consoantes surdas que têm pouca variação alofônica;

ge e **gi** pronunciam-se como em **guerra** ou **guitarra**;

t e **d** nunca são palatalizados, ou seja, **ti**, **di**, **te**, **de** nunca se pronunciam como **txi**, **dji**, **txe**, **dje**;

b e **d** têm realizações que variam conforme o contexto nasal ou oral e se estão no começo da palavra ou em posição intervocálica;

s pronuncia-se sempre como em **sala**, nunca como em **casa**;

h pronuncia-se como em inglês **hat** ou **house**;

y pronuncia-se como em inglês **yes**;

ñ corresponde ao **y** em ambiente nasal, pronuncia-se como em português **nenhum**;

r pronuncia-se como em **caro**;

w como em **vaca** afrouxando-se a articulação, ou como o **w** em inglês sem arredondar os lábios;

r e **g** nunca aparecem no começo das palavras.

FIGURA 01 – ALUNOS DA ESCOLA TUYUKA FAZEM PINTURA DA MALOCA – MOPOEA



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2003.

INTRODUÇÃO

A dissertação trabalha temas que ajudam na compreensão do *pensar* e do *fazer* uma educação escolar em meio aos povos indígenas. Principalmente, quando os próprios indígenas assumem a construção de diferentes processos educativos escolares para suas comunidades. Esta realidade mostra que a categoria ‘escola’ continua sendo um elemento ‘novo’ e ‘estranho’ para as comunidades indígenas. Apesar disso, tal categoria ganha significações e contornos próprios, e escolas ajudam no fortalecimento de identidades. Realidades como estas que serão discutidas ao longo desta dissertação.

1. Trajetória pessoal: eu nasci no ano de 1961, em *Yai ñiriya*¹ (Onça-igarapé).

Os meus pais tiveram nove filhos: Bernadete (falecida), Justino, Lúcia, Teresa, Liriosa (falecida), Ismael Antonio, João Paulo, Alexandre e Edinho (falecido). Lúcia Sarmiento Rezende formou sua família com um não-índio, tem três filhos e, atualmente, é presidente da Associação das Mulheres Indígenas do Rio Negro (AMARN), sediada em Manaus; Teresa Sarmiento Rezende casou-se com um homem tukano, tem seis filhos, mora na comunidade Santo Antônio, Rio Tiquié; Ismael Antonio Sarmiento Rezende casou-se com uma mulher tukana, mora na comunidade Mopoea (São Pedro), tem três filhos, atualmente trabalha como tesoureiro da Escola Tuyuka; João Paulo Sarmiento Rezende vive em Manaus (solteiro); Alexandre Sarmiento Rezende casou-se com mulher tukana, mora em Mopoea (São Pedro), tem dois filhos e trabalha na Escola Tuyuka como professor.

Meu pai é tuyuka e minha mãe é tukana², por isso, seguindo a tradição, sou *Ūtāpinomakū*, *Filho-da-Cobra-de-Pedra* (Tuyuka). Onça-Igarapé é afluente do Rio Tiquié. Cabalzar (2005, p. 30), informa: o rio Tiquié é extenso (374 quilômetros, 321 correndo no Brasil, sem contar os seus afluentes) e tem suas nascentes em território colombiano. No mês de março de 1970 eu comecei a frequentar a escola, no internato da Missão Salesiana de Pari-Cachoeira³ e concluí a 8ª série no ano de 1979. Os salesianos⁴ chegaram a Pari-Cachoeira em 1940 e ficaram até em 1998. Cursei o ensino médio no Colégio Dom Bosco de Manaus⁵ (1980-1982). Em 1983 fiz o noviciado⁶ na cidade de São Carlos – SP. Cursei a Filosofia no Centro de Estudos do Comportamento Humano

¹ O nome *Yai ñiriya* foi traduzido como Onça-igarapé. *Yai ñiriya* significa *Igarapé de Onça Preta*. O nome mais antigo teria sido *Yai hiriya: Igarapé onde a Onça uiva*.

² Meu pai, Eduardo Barbosa Rezende, faleceu em 1996; minha mãe, Luiza Sarmiento Rezende, faleceu em 1989.

³ Pari-Cachoeira em língua tukano é *Siripa* ou *Siripia poea* denomina-se da *Cachoeira da Andorinha* ou *Pedra de Andorinha*.

⁴ “Inspirando-nos na bondade de São Francisco de Sales, Dom Bosco deu-nos o nome de Salesianos...” Cf. Constituições da Sociedade de São Francisco de Sales, artigo n. 2 e 4, 2003.

⁵ O Colégio Dom Bosco de Manaus (AM) foi fundado em 1921.

⁶ Noviciado é uma das etapas formativas que antecede à primeira profissão religiosa; tem duração de um ano.

(CENESCH), em Manaus (1984-1986). Realizei o *tirocínio* ou *assistência* (1987-1988), que é um período de trabalho prático previsto no itinerário formativo dos salesianos após o término dos estudos filosóficos⁷. A partir de 1989 iniciei os estudos teológicos, realizados em diversos lugares: São Paulo (1989)⁸, Manaus (1990-1992)⁹ e na Guatemala – América Central (1993)¹⁰. No período de permanência em Manaus (1990-1992), engajei-me no movimento indígena, principalmente no *Movimento Estudantil Indígena do Amazonas* (MEIAM). Também participava de alguns eventos promovidos pela *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* (COIAB)¹¹.

Nos primeiros anos de sacerdócio (1994-1996) atuei na *Missão Salesiana de Iauaretê*¹², no Rio Uaupés¹³, afluente do Rio Negro, região fronteira do Brasil com a Colômbia. Ali participei da vida dos povos da região, Tariano, Tukano, Tuyuka, Desano, Wanano, Arapaso, Pira-tapuia, Miriti-tapuia, Hupda etc (reuniões, assembléias das associações e organizações indígenas, celebrações religiosas, escola, etc.). Em agosto de 1997 até o final de 1999, em São Paulo¹⁴, cursei a Missiologia (área da teologia dogmática), que me favoreceu o aprofundamento das questões culturais, indígenas e processos históricos da evangelização em meio aos povos indígenas. No período de 2000-

⁷ Fase de confronto vital e intenso com a ação salesiana numa experiência educativo-pastoral (cf. Constituições da Sociedade de São Francisco de Sales, artigo n. 115, 2003). Lugares de tirocínio: Colégio Dom Bosco de Porto Velho (1987) e Pari-Cachoeira (1988).

⁸ Instituto Teológico Pio XI.

⁹ Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH).

¹⁰ Universidad Francisco Marroquin (Instituto Teológico Salesiano).

¹¹ COIAB é uma organização indígena, de direito privado, sem fins lucrativos, fundada, juridicamente, no dia 19 de abril de 1989, por iniciativa de lideranças das organizações indígenas existentes à época. A organização surgiu como resultado do processo de luta política dos povos indígenas pelo reconhecimento e exercício de seus direitos, no cenário de transformações sociais e políticas ocorridas no Brasil, pós-constituente, favoráveis aos direitos indígenas. Disponível em: www.coiab.com.br. Acesso em: 30 mar. 2006.

¹² O nome *Iauaretê* significa *Cachoeira da Onça*. Iauaretê é um Distrito do Município de São Gabriel da Cachoeira – AM e localiza-se na fronteira Brasil/Colômbia.

¹³ Rio Uaupés é afluente do Rio Negro – AM/BRASIL.

¹⁴ Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

2003 atuei na cidade de Manaus¹⁵, participando de vários momentos de formação e luta indígena, na cidade e no interior do estado do Amazonas. Em 2004 fui destinado para a Missão Salesiana de Iauaretê e cheguei enquanto aconteciam discussões sobre as escolas indígenas, organizadas pelos professores indígenas com a participação das Secretarias de Educação Municipal e Estadual de Educação, Ministério da Educação, Coordenadoras de escolas, Professores, Diocese, Salesianas etc. As discussões criticavam as práticas escolares salesianas¹⁶, responsabilizando-as pela perda das práticas culturais indígenas. Neste período algumas escolas indígenas, como Tuyuka e Baniwa, já estavam em funcionamento.

Da parte dos salesianos, sentia-se a ausência de alguém com formação na área da educação escolar indígena. Assim, surgiu a possibilidade de eu fazer o mestrado em educação, voltado para a área da educação indígena. Tal formação possibilitaria um diálogo melhor com os povos indígenas (indígena) e salesianos (salesiano). Na elaboração do projeto de pesquisa, escolhi a Escola Tuyuka como lugar de meus estudos por ser uma escola indígena funcionando diferentemente da escola de modelo ocidental e ser bastante conhecida na região do alto rio Negro. Pessoalmente acreditei que estudando a dinâmica da escola, fortaleceria a minha identidade tuyuka. Enfim, escolhi tais realidades, pois são ações de meus parentes e meus irmãos participam deste processo, por isso, não sentiria dificuldades maiores na elaboração do trabalho.

Eu já vinha refletindo sobre a diferença entre a *educação indígena* e *escola indígena*, como dois sistemas educativos diferentes, indígena e ocidental.

¹⁵ Em 2000: comunidade salesiana de estudantes de Filosofia (pós-noviciado); 2001-2003: Paróquia São José Operário – Aleixo.

¹⁶ Incluem-se as salesianas (FMA: Filhas de Maria Auxiliadora).

2. História da escola como projeto comunitário: a Escola Tuyuka, *Utãpinopona Bueriwi* localiza-se no alto rio Tiquié, Município de São Gabriel da Cachoeira (AM), na área de fronteira do Brasil/Colômbia. Sobre o Tiquié, Cabalzar (2005, p. 34) descreve:

O alto Tiquié tem aproximadamente 96 km de extensão. Entre Pari-Cachoeira e Fronteira Brasil-Colômbia são 43 quilômetros; daí até as cabeceiras do rio são mais 53 quilômetros. Pari acima, como também chamam o alto Tiquié, é um trecho com três cachoeiras intransponíveis em qualquer estação do ano, além de várias corredeiras e muitas rochas salientes pontilhando o canal do rio. Devido ao curso em grande parte encaixado, margeado diretamente por terra firme, o alto Tiquié possui poucas matas de igapó, limitadas a trechos ao longo dos igarapés Onça e Açai, no trecho do rio acima de Caruru e, principalmente, acima da comunidade de Fronteira, no Tiquié colombiano. Não existem lagos no alto Tiquié, com exceção de pequenas enseadas rasas com abundante vegetação aquática (especialmente Nymphaeaceae), sobretudo entre Caruru e a comunidade de São Pedro, e a montante da Fronteira.

A Escola Tuyuka não surge do nada, mas resulta das experiências adquiridas durante várias décadas (1940-1998) com a escola de modelo ocidental implantada pelos salesianos. Os Tuyuka já haviam construído o conceito ‘escola’ em suas mentalidades, como mostra Tenório:

Desde o início quando nós começamos a pensar sobre a Escola Tuyuka, estava comigo o meu irmão menor (consideração étnica) Chico (Francisco) Meira, de Cachoeira Comprida (comunidade). Naquela época, nós observávamos que os estudos (escola ocidental) estavam provocando o abandono dos nossos lugares de origem, iam para colégio dos missionários em Pari-Cachoeira. Parecia que todas as nossas comunidades estavam descendo para Pari-Cachoeira. E as nossas comunidades de origem estavam diminuindo muito em número de habitantes. Vendo isso, Chico Meira dizia para mim: meu irmão maior, por que nós não podemos abrir escolas aqui, como fazem os missionários, para trabalharmos aqui, ensinar para os nossos filhos; ou nós não sabemos fazer? Eu respondia: se nós fôssemos propor para os missionários que queremos fazer isso, com certeza eles aceitariam. Só que nós não estudamos bem sobre isso, como nós não sabemos como funcionam os estudos, não dá para termos iniciativas de fazer escolas (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 6).

Esta escola é resultado de décadas de discussões que se iniciaram na década de 1970 com o movimento indígena, experiências de criação e gestão das associações indígenas locais (década de 1980), aprovação da nova Constituição da República

Federativa do Brasil (1988), reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, dentre eles, a educação escolar indígena. Tenório conta:

Quando nós começamos a escola aqui, nós discutimos como se poderia trabalhar. Os nossos filhos falavam só a língua tukana, por isso decidimos ensinar a falar a nossa língua. Os pais gostaram e disseram: é necessário ensinar, pois a nossa língua está desaparecendo. Somente nós adultos estávamos falando a nossa língua, os novos não falavam mais. A língua tuyuka não existiria mais, pois já estava acabando. O meu pensamento era: nós não vamos morrer; se perdemos a nossa língua vamos morrer, pois com a língua dos outros nós não podemos falar aquilo que os nossos avôs falavam (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 9).

A Escola Tuyuka iniciou-se em 1999, após discussões, estudos, diálogos com agentes internos e externos a respeito da criação de escola diferente (própria), afastando-se do sistema de educação escolar ocidental [Pari-Cachoeira]. Segundo Tenório este processo apresentou resistências:

Eu voltava dos seminários para a aldeia e falava para os meus parentes o que havia sido tratado nestes seminários. Dizia para eles que as coisas estavam melhorando e nós mesmos iríamos criar nossas escolas e ensinar com a nossa língua, conhecimentos de nossos avôs, os conhecimentos dos brancos e o que deles podem nos ajudar. Precisamos aprender a selecionar os conhecimentos dos brancos, mas a nossa cultura não deve ser perdida. Algumas pessoas não queriam acreditar em mim, diziam que eu estava falando à toa e que não conseguiria fazer nunca. Como ensinaria uma coisa dessas, se muito tempo antes já se tinha jogado fora? Se os brancos mandaram jogar fora, era sinal de que não era coisa boa. A nossa língua era má, era coisa de índios. Por que teríamos que escrever em nossa língua e ensiná-la para os nossos filhos? (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 8)

A Escola Tuyuka participa de um projeto político indígena mais amplo.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) foi fundada em 1987, durante a II Assembléia Indígena do Rio Negro. É uma associação civil, sem fins lucrativos, sem vinculação partidária ou religiosa e tem como objetivos lutar pela demarcação das terras indígenas na região do rio Negro; promover ações na área da saúde, educação e auto-sustentação; lutar pela autonomia dos povos indígenas; valorizar as culturas, medicina tradicional e promover atividades culturais visando melhoria das condições de vida dos povos indígenas da bacia do rio Negro. Conforme Azevedo (2006),

desde década de 1990 a FOIRN veio promovendo encontros de educação indígena com o apoio do CIMI. O encontro da COPIAR realizado em 1996 com o apoio do CIMI nacional e norte I, que aconteceu em São Gabriel da Cachoeira, marcou a história da educação indígena na região do rio Negro, pois teve ampla participação dos professores de Iauaretê, Taracuá e Pari-Cachoeira. Estes encontros fizeram com que os professores e lideranças do alto rio Negro tivessem contato com o movimento indígena mais amplo e com as novas idéias de educação escolar indígena. A partir daí passam a ter novas idéias e a propor princípios de educação escolar diferentes daqueles que as escolas regionais administradas pelo IER/AM possuíam.

A FOIRN compõe-se de mais de 40 organizações de base, cada uma delas representa um número variável de comunidades indígenas distribuídas ao longo dos principais rios formadores da bacia do rio Negro (FOIRN, 2007). No Brasil são 23 povos indígenas. A população total deste segmento da Bacia do Rio Negro é de cerca de 40 mil pessoas e está distribuída por 750 comunidades e sítios ao longo dos principais rios e nos dois centros urbanos existentes na região, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, com onze mil e quatro mil habitantes, respectivamente.

O ISA em parceria com a FOIRN desde 1994 apóia novas experiências de alternativas econômicas adaptadas ao meio ambiente da região em piscicultura, cultivos regionais, produção e comercialização de artesanato, para melhoria da vida das comunidades; apóia professores indígenas da região para descobrir novos conceitos e práticas de uma educação multicultural e multilingüe, pondo em prática a proposta de uma escola indígena diferenciada, com parâmetros curriculares específicos. Entre os vários sucessos dessa parceria, destaca-se a demarcação de cinco terras indígenas contíguas, somando 10.6 milhões de hectares; colaboração com a defesa e promoção dos direitos

culturais e territoriais dos povos indígenas; colaboração para o desenvolvimento institucional da FOIRN e suas associações locais filiadas; apoio e capacitação nas áreas jurídica, política, cultural e de educação indígena e desenvolvimento de alternativas econômicas sustentáveis, através de pesquisas aplicadas sobre a região e projetos pilotos; implantação uma série de projetos-piloto visando solucionar questões como proteção e sustentabilidade das terras indígenas demarcadas, segurança alimentar, geração de renda, expressão e afirmação cultural (ISA, 2007).

O *Projeto de Educação no Alto rio Negro* engloba um conjunto de ações que buscam contribuir para a renovação da educação escolar na região. Visa escolas [escolas-piloto] que valorizem as línguas [Tuyuka, Baniwa, Coripaco, Tukano...] e culturas das diferentes etnias que compõem a população, escolas que sejam criadas e geridas pelas comunidades indígenas e associações em parceria com suas assessorias, e que atendam às necessidades reais da região [conteúdos, métodos e filosofia]. Apóia diversas ações e iniciativas, dentre elas a Escola Indígena Tuyuka. O projeto teve início em agosto de 1999 e tem como objetivo que a educação escolar indígena possa contribuir para a melhoria da qualidade de vida na região do alto rio Negro, com escolas adaptadas às realidades, interesses e necessidades locais e regionais dos povos indígenas [saberes dos velhos, produção de material didático, línguas] (AEIT Ψ , 2001, p. 3). Este projeto é fruto de uma parceria entre as comunidades, FOIRN e ISA. O projeto apoiou inicialmente duas escolas-piloto: a Tuyuka no alto Tiquié e Baniwa Coripaco no alto rio Içana, ampliando anualmente seu raio de atuação para outras iniciativas na região. Esta parceria foi apoiada pelas organizações norueguesas NRF (Rainforest Foundation da Noruega), OD (Operação Um Dia de Trabalho) e NORAD (Norwegian Agency for Development Cooperation). Esta ‘operação um dia de trabalho’ consiste em uma ação solidária dos alunos de escolas

norueguesas. Durante dez dias de todos os anos, a maioria das escolas de primeiro e segundo grau – para estudantes de 13 a 19 anos – na Noruega enfatiza normas alternativas de educação. Nesse período o ensino não se concentra em história antiga ou Pitágoras, mas sim nas causas da desigualdade global e sua injusta distribuição de recursos. Por meio de discussões, palestras, teatro e atividades diversas, os estudantes refletem e adquirem novos conhecimentos sobre a vida no terceiro mundo e como o “ocidente” se relaciona com isso. Depois de dez dias de discussões e palestras 120 000 jovens, ao invés de irem à escola, trabalham em prol da educação para juventude nos países pobres. O trabalho deles é realizado em solidariedade ao jovem menos privilegiado de outros países e campanha se chama “Operação um Dia de Trabalho” (NORAD, 2007).

A *Escola Indígena Utãpinopona – Tuyuka* tem três salas de extensão, situadas em três comunidades do alto Tiquié: **Escola Poani** na comunidade de Mopoea (São Pedro); **Escola Yukuro** na comunidade Yoariwa (Cachoeira Comprida) e **Escola Bua** em Yai ñiriya (Assunção). Em cada uma dessas comunidades, funciona de forma permanente uma sala multisseriada do 1º e 2º ciclos (1ª à 4ª série). Já as turmas de 3º e 4º ciclos (5ª à 8ª série) circulam por módulos de 15 dias, de forma alternada e rotativa em cada comunidade, com um recesso de 15 dias entre um módulo e outro, contando ainda com a participação de alunos provenientes de diferentes comunidades tuyuka da Colômbia.

A Escola Tuyuka iniciada por estas comunidades é desenvolvida segundo seus desejos e se constituem num longo processo de discussões sobre os mais diversos assuntos. As iniciativas em seu âmbito vêm sendo desenvolvidas seguindo o seu próprio ritmo. A posse e direção das escolas pelas comunidades é um componente muito forte. Os membros das comunidades participam ativamente na escola, visitando as salas de aulas e ensinando as crianças sobre costumes e tradições, desenvolvem material didático locais durante

oficinas, discutem os conteúdos e métodos de planejamento de ensino e desenvolvem juntos várias pesquisas temáticas. Existem laços muito fortes entre escola e comunidade.

3. Objetivos da Escola Tuyuka: fortalecimento das comunidades e populações para a permanência em seus territórios de ocupação tradicional; busca da melhoria do ensino e qualidade de vida; luta pela autonomia no modo de ser Tuyuka e na relação com os outros; levar as crianças e os jovens a identificar-se com o seu povo, valorizando a sua cultura e posicionando-se com segurança diante dos demais povos e dos brancos, dialogando a partir do respeito e conhecimento das causas e interesses das diferentes sociedades; preocupação com os problemas locais e buscar soluções a partir da participação comunitária de lideranças, velhos, jovens e crianças, homens e mulheres (AEIT $\text{\textcircled{U}}$, 2001, p. 2.3).

Esta dissertação quer mostrar os sentidos dados pelas comunidades tuyuka a estes desafios. Também, discuto um pouco a polêmica sobre o que se ensina na Escola Indígena.

As comunidades são espaços de educação escolar para os professores, alunos e pais, no processo na recuperação dos conhecimentos de seus avôs. Elas fazem um movimento para recuperar alguns elementos culturais que os identificam como Tuyuka e fortalecem a sua identidade.

A escola de modelo ocidental não valorizou o cotidiano (a práticas culturais tuyuka, a língua, trabalho, pesca, caça...) e o festivo (rituais, cerimônias, danças, cantos, pinturas...) das comunidades indígenas, pois seu objetivo não era ensinar as práticas culturais indígenas, mas ensinar outros saberes [dos 'brancos']. Nascimento (2004, p. 36) diz que a escola, como produto da doutrina liberal, tem uma face conservadora, considerando que está a serviço da manutenção de uma sociedade capitalista, individualista, que visa à competição e ao mercado.

4. Formulando algumas questões: a Escola Tuyuka surge da insatisfação dos Tuyuka com os resultados da prática de ensino da “Escola Estadual Dom Pedro Massa” (Pari-Cachoeira), na vida de seus filhos e na vida das comunidades: desvalorização de costumes tuyuka, esquecimento da língua, tradições, danças, ritos etc. Eles vêem tal situação como conseqüência da localização da escola em ambiente tukano, o que não favorece o fortalecimento de outras etnias, pois Pari-Cachoeira é lugar dos Tukano. Os membros de outras etnias se submetiam a aprender a língua local [tukano]. A Escola Tuyuka surge porque os Tuyuka acreditam que a mudança desta situação passa pelo processo de *deslocamento*¹⁷ da escola para dentro das próprias comunidades (pais, mães, líderes, professores etc.) favorecendo a crianças, aos jovens e aos adultos o processo de recuperação, revalorização, revitalização da língua, o fortalecimento de valores tuyuka e a retomada das práticas de cantos, danças e cerimônias rituais, elementos que melhor os distinguem e os diferenciam de outros povos. Neste processo é muito importante a participação dos Tuyuka colombianos, pelo fato deles manterem mais vivas as tradições tuyuka e contribuírem na construção do processo educativo tuyuka.

A construção da Escola Tuyuka é influenciada por inúmeros fatores externos e internos, que se entrelaçam, fortalecem, motivam, questionam o processo de sua construção e tornam-se forças controladoras da prática da educação escolar tuyuka, para que ela não cometa os mesmos erros que a escola de modelo ocidental. A passagem dos Tuyuka pela escola de modelo ocidental despertou neles a construção da categoria ‘escola’ [não é categoria tuyuka] em suas mentes. A Escola Tuyuka está imbuída de categorias ocidentais, que está procurando desconstruir.

¹⁷ O conceito de *deslocamento* não se reduz ao deslocamento geográfico, mas no sentido de objetivos, práticas, projetos, etc. Antes da Escola Tuyuka, em algumas comunidades tuyuka já funcionavam as chamadas *escolinhas*, mas elas eram de modelo ocidental: pedagogia, material didático etc.

O espaço escolar tuyuka estabelece fronteira com a educação tuyuka e a escola de modelo ocidental, provocando o processo de repensamento e ressignificação da escola dentro de cada comunidade tuyuka, que permite a criação de práticas escolares diferentes das de modelo ocidental (novos significados, métodos, conteúdos, perspectivas, etc). Os professores, alunos e os pais sentem que estão atingindo seus objetivos. A Escola Tuyuka como espaço de fronteira e de interculturalidade, promove a negociação dos saberes e práticas existentes entre os diferentes membros das etnias Tuyuka, Barasana, Yebamasa, Tukano e Hupda que participam deste espaço escolar. Para marcar as diferenças, fortalecem as considerações étnicas e o uso dos nomes de benzimento¹⁸ nos relacionamentos cotidianos e cerimoniais.

A Escola Tuyuka vive como referência para outras escolas indígenas da região. Ela também se preocupa com a inclusão dos conhecimentos (antropologia, pedagogia...) da escola de modelo ocidental que favoreçam alunos e professores na interação com o entorno regional/nacional/internacional. Ela sabe que não é uma escola isolada de outras sociedades e que possui longa história de contato com a escola de modelo ocidental.

5. Capítulos: a dissertação é composta de três capítulos que dão conta de alguns aspectos da realidade tuyuka e o seu entorno.

O Capítulo 1 trabalha sobre *os Tuyuka e sua cosmovisão*. Trata de alguns elementos da cosmovisão tuyuka, sua dinamicidade e a interpretação histórica. Foca a interpretação tuyuka sobre a sua origem (mito) e as relações que estabelecem com outros povos e com o mundo que os envolve, a partir de três dimensões: *política, econômica e religiosa*. A dimensão *política* facilita a compreensão social dos Tuyuka. A dimensão

¹⁸ Entre os Tuyuka, o nome de benzimento (*baserige wame*) ou benzimento da alma (*yeripona baserige*), escolhido pelos pais e pelo benzedor na hora do nascimento, é nome relacionado aos nomes mitológicos da etnia. Antes da chegada dos 'brancos' e missionários, nossos avôs se chamavam por este nome. No contato com o 'branco', principalmente com os missionários, receberam outro nome não-índio na hora do batismo. Mas hoje, com a Escola Tuyuka, o uso de nome de benzimento é retomado. O 'nome' simboliza a vida.

econômica ajuda a compreender a sustentabilidade material da vida. A dimensão *religiosa* trata das tradições que eu considero como sobrenaturais e imateriais (espirituais), que sustentam a vida tuyuka. Narrativas mitológicas de outras etnias da região do alto rio Negro ajudam na compreensão deste capítulo. É importante lembrar que os povos indígenas da região há séculos vivenciam as histórias pela transmissão oral. Somente nas últimas décadas [1980s.] começam escrever os seus mitos, histórias etc. Por isso, este capítulo também se baseia na visão dos etnólogos, não-índios leigos e religiosos¹⁹ que conseguiram entendê-los durante as pesquisas e na convivência. Neste capítulo aparece o recorte histórico-metodológico do trabalho: *a chegada dos salesianos*. Os Tuyuka tiveram contatos com os não-índios [colombianos, venezuelanos, portugueses, brasileiros] antes da chegada dos salesianos. A chegada dos salesianos [internatos, escola, profissionalização...] é o marco histórico, a partir do qual esta dissertação se desenvolve.

O Capítulo 2 trata da *educação tuyuka*. Nele se pode perceber o *processo da educação tuyuka* que diferencia de outros modos de educação. Embora se queira marcar a diferença, ao longo do trabalho é possível perceber as semelhanças e influências de outras culturas. Por isso, o trabalho estabelece um diálogo constante entre a educação tuyuka, considerada como ‘tradicional’, com aquilo que os Tuyuka vivenciam influenciados pelos contatos com a escola de modelo ocidental e outros contatos mais recentes. Este capítulo oferece modos tuyuka de educar o homem e mulher: práticas, conteúdos, espaços, pedagogia. Os conteúdos fazem parte da minha vida, da educação recebida de meus pais (já falecidos), que considero como memórias pessoais e coletivas (dos Tuyuka). Coloco neste trabalho para que os Tuyuka e outros povos entrem em contato com eles.

¹⁹ O uso que eu faço da palavra *leigo* refere-se ao etnólogo não-índio que não é salesiano (padre, irmão coadjutor).

O Capítulo 3 apresenta a *educação escolar tuyuka*, é o capítulo central desta dissertação. Baseia-se, principalmente, nas entrevistas que eu realizei. No primeiro momento, discute a escola na compreensão de Dom Bosco (São João Bosco), fundador da Sociedade de São Francisco de Sales (Salesianos), desde o contexto da Itália: elementos da educação salesiana, sua pedagogia etc. Tal reflexão mostra a prática da educação salesiana implantada entre os povos da região do alto rio Negro: contexto social da época, objetivos da educação salesiana, influências, vida de internato etc. No segundo momento, trabalha a dinâmica da Escola Tuyuka: sua história, projeto comunitário, suas compreensões, seus objetivos, currículo, métodos, organização etc. Destaca-se o processo de ensino-aprendizagem: transmissão de conhecimentos, a importância das línguas (Tuyuka, Tukano, Português...), compreensões sobre a figura de tuyuka-professor, importância dos anciãos, relevância das comunidades, relacionamentos interétnicos (Tuyuka, Barasana, Yebamasa, Tukano, Hupda...). No terceiro momento, trabalha com as mudanças provocadas pela escola tuyuka na vida das comunidades e das pessoas (pais, mães, professores, alunos, anciãos). Aqui é possível perceber as marcas de dois modelos educativos (Ocidental e Tuyuka). O trabalho destaca a contribuição da dinâmica escolar tuyuka no processo de construção e fortalecimento da identidade tuyuka.

As considerações finais retomam os elementos importantes do *pensar e fazer* uma escola indígena. Algumas considerações já aparecem ao longo do trabalho. Aqui, também, aponto outras realidades que neste trabalho não consegui tratar.

6. História da pesquisa: Escola Indígena Municipal Utãpinopona – Tuyuka e a construção da identidade tuyuka têm como objetivos: compreender as práticas educativas escolares; os processos históricos de construção, fortalecimento e redefinições das identidades tuyuka; impactos da interação pais, professores, alunos e comunidades na

vivência de valores tuyuka; impactos sociais provocados pela Escola Tuyuka nas comunidades e no entorno regional.

Algumas realidades que envolvem esta pesquisa: os professores e os pais entrevistados já estudaram na escola de modelo ocidental, pois passaram pelo internato salesiano de Pari-Cachoeira. Por isso, conseguem perceber as diferenças e semelhanças entre os dois modelos escolares [ocidental e tuyuka]; os alunos entrevistados estudaram na escola de modelo ocidental [escolinha e Pari-Cachoeira], mas não passaram pelo internato salesiano; os alunos entrevistados pertencem a diversas etnias: Tuyuka, Tukano, Barasana, Yebamasa. Eu (pesquisador) sou Tuyuka, estudei nas escolas de modelo ocidental como interno na Missão Salesiana de Pari-Cachoeira, sou Salesiano e Padre.

As informações, conteúdos, conhecimentos e saberes utilizados nesta dissertação emergem da minha pertença étnica (educação tuyuka) e das experiências adquiridas em contatos com outros povos e em outros espaços sociais. As pesquisas²⁰ realizadas (entrevistas, convivência, reuniões...) na Escola Tuyuka entre dezembro de 2005 e janeiro de 2006 serviram para compreender a dinâmica da escola, onde uma educação escolar com fisionomia própria é construída com a participação de todos os membros das comunidades envolvidas.

As entrevistas e a sua respectiva tradução estão nos anexos I e II, porém com uma formatação diferenciada para que o texto da dissertação não ficasse extenso demasiadamente. O formato escolhido para referenciar as fontes, de acordo com as normas da ABNT, foi **Tenório Et Al., 2006**. A citação figurará deste modo, porque, ao todo, foram entrevistados 24 indígenas de diversas etnias ligados à escola. O formato escolhido para

²⁰ Eu entrevistei um grupo de alunos que já concluiu o 4º ciclo de estudos e um grupo de professores, na comunidade São Pedro, Cachoeira Comprida e Onça-Igarapé, em Janeiro de 2006.

facilitar a referência das entrevistas foi composição de todas elas em um único texto sobre a Escola Tuyuka.

7. Procedimentos metodológicos: 1) cumprimento das disciplinas do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação – Área de concentração: Educação Escolar e Formação de Professores, na Linha 3: Diversidade Cultural e Educação Indígena (2005); 2) ao longo deste período mantive contatos com os autores que fornecem os conceitos que eu utilizo: fronteiras étnicas (Barth), identidades e diferenças (Hall), negociação (Bhabha). Os autores que refletem sobre as práticas educativas indígenas contribuem para a interpretação da educação e da escola tuyuka; 3) contatos com autores que estudaram as culturas dos povos indígenas do alto rio Negro – AM. Focalizei minha atenção nos estudos realizados com os Tuyuka. Foram importantes as contribuições de Aloisio Cabalzar (1995), que trabalhou com os Tuyuka do Brasil, através de sua dissertação de mestrado: *Organização Social Tuyuka*. Contribuíram com inúmeras informações as obras publicadas pelo Instituto Socioambiental (ISA). Os livros da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro [Desano, Tariano] e a publicação da Escola Tuyuka ‘Casas de Transformação. Origem da vida ritual *Utâpinopona – Tuyuka*’, contribuíram para a compreensão da mitologia dos povos do alto rio Negro. Diretamente para as discussões sobre educação e escola, contribuíram as publicações dos trabalhos da Escola Tuyuka, trabalhos dos alunos, artigos e reflexões de assessores da Escola Tuyuka; 4) entre os escritos salesianos, mantive contatos com as obras do Pe. Alcionilio Brüzzi Alves da Silva - *A Civilização Indígena do Uaupés* (1977) – e de Kazys Jurgis Béksta (Pe. Casimiro) - *A Maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo* (1988); 5) minha história tuyuka, a convivência, conversas, reuniões com os Tuyuka e as entrevistas tornaram-se importantes instrumentos para conhecer do ponto de vista dos alunos, professores e pais sobre os significados da Educação e Escola Tuyuka; 6) Muitas

peças não foram entrevistadas, mas estiveram presentes em observações e conversas informais: meus irmãos²¹ e as mulheres (mães). As pessoas entrevistadas foram assim selecionadas:

Professores Tuyuka e pais:

01. **Poani**, Higino Pimentel Tenório, 51 anos, professor e coordenador da escola, pai de alunos.

02. **Utãdiata**, João Bosco Azevedo Rezende, 44 anos, professor e coordenador do ensino médio Tuyuka, pai de alunos.

03. **Wamurõ**, José Barbosa Lima, 49 anos, professor e pai de alunos.

04. **Ñoro**, Geraldino Pena Tenório, 27 anos e secretário da escola.

05. **Põro**, Carlos Marques Meira, 28 anos, professor.

06. **Poani**, José Barreto Ramos, 46 anos, professor, pai de alunos.,

07. Raimundo Campos Tenório, agente de saúde, pai de alunos.

08. **Poani**, Pedro Lima, ancião.

09. **Põro**, Guilherme Pimentel Tenório, 56 anos, administrador da escola, conselheiro da associação.

Tuyuka ex-alunos do 4º Ciclo:

10. **Dia**, Maria Aparecida Marques Tenório, 18 anos.

11. **Kamo**, Isaura Conceição Marques Meira, 18 anos.

12. **Dia**, Dulce Maria Barreto Tenório, 17 anos.

13. **Sano**, Lenilza Marques Ramos, 16 anos.

14. **Põro**, João Teles Meira, 30 anos.

²¹ Ismael Antonio Sarmiento Rezende estava trabalhando como tesoureiro e Alexandre Sarmiento Rezende é professor.

15. Ñidupɛ, João Batista Marques Meira, 16 anos.

16. Bɛkayai, Renato Barreto Rezende, 20 anos.

17. Utãdiata, Alcimar Sander Azevedo Rezende, 19 anos.

18. Dupó, Odilon Barreto Rezende, 17 anos.

Yebamasa:

01. Suniã, Adão Amaral Barbosa, 43 anos, pai.

Yebamasa ex-alunos do 4º Ciclo:

02. Dupó, Marcos Rezende Barbosa, 18 anos.

03. Pidó, Gabriel Prado Barbosa, 19 anos.

04. Bade Hude Yeoro, Gustavo Amaral Barbosa, 39 anos.

Barasana:

01. Tõdio, Odineia Meira Barbosa, 19 anos.

Tukana:

01. Duhigo, Maria Neide Lima Pena, 20 anos.

Antes de iniciar o meu trabalho de pesquisa, em meados de 2005, eu me comuniquei com meus irmãos e com Higino, explicando a intenção de fazer as entrevistas. Eles não colocaram nenhuma dificuldade. Senti que eles estavam ansiosos para contar sobre os seus trabalhos.

No período das pesquisas (24/12/2005-18/01/2006) fiquei na comunidade Mopoea (São Pedro)²². A Escola Tuyuka é composta de três comunidades consideradas “salas de extensão”: Mopoea, Yai ñiriya e Yoariwa. Chegando lá, participei das festas que estavam acontecendo. Primeiro, a festa do Natal e Ano Novo/2006, quando aconteceram as festas tradicionais: danças/cantos, rituais, cerimônias etc. Todas as vezes que vou para lá, eles

²² Nesta comunidade moram meus dois irmãos casados, mudaram para lá, após a morte do pai em 1996.

procuram organizar festa tradicional. Um dos motivos é que o meu pai era mestre de cantos/danças e eles [Higino, Guilherme], antes do início da Escola Tuyuka, eram membros do grupo de danças do meu pai. Por isso, quando eu estou com eles, organizam os cantos/danças tradicionais para mostrar a sua importância na vida tuyuka e para que eu mantenha contato com elas.

Na comunidade Mopoea²³ moram os Tuyuka, Yebamasa, Tukano, Barasana e uma Tariana. O líder todos os dias pela manhã, por volta das 7 horas da manhã, dá um grito bem forte para convidar os moradores para a quinhapira²⁴, refeição que acontece na Maloca, casa-centro dos momentos importantes da comunidade: reuniões, assembléias e festas, danças rituais, cerimônias... A mulher que prepara a quinhapira. O homem é responsável para pescar, pois o peixe que dá sabor à quinhapira. Quando o líder perceber que as pessoas estão na maloca, convida para que comam a quinhapira. Como é de costume, os homens comem primeiro e logo depois as mulheres. Enquanto os homens comem, as mulheres conversam entre si e com os próprios homens. Depois dos homens, as mulheres comem e os homens conversam. Terminada a quinhapira o líder agradece às pessoas e todos voltam para suas casas. Durante o dia, cada família organiza a sua vida. No tempo das aulas, terminada a quinhapira, alunos e os professores começam as suas atividades escolares. No tempo de aulas, no final do dia o líder, outra vez, convida a comunidade para a quinhapira. Assim a comunidade ajuda a sustentar com a alimentação os alunos e os professores. Na comunidade Mopoea há uma Rádio Fonia. Todas as manhãs o encarregado vai cedo para ouvir as mensagens, pois da Sede da FOIRN [São Gabriel da Cachoeira] são enviados comunicados para todas as organizações indígenas. Cada

²³ Descrevo as características desta comunidade, pois nela convivi mais tempo. Porém, outras comunidades não apresentam grandes diferenças.

²⁴ Em tuyuka se denomina *biar#*. A palavra *quinhapira* origina-se do Nheengatú (língua geral: língua boa) que significa: *quinha* (pimenta) *pira* (peixe): *peixe na/com pimenta*.

organização aproveita este momento para enviar suas mensagens, para serem repassadas para a diretoria da Foirn, parentes etc. Através deste meio de comunicação é possível acompanhar o que acontece na região do Médio e Alto rio Negro, pois naquele horário todos estão sintonizados. Também por estes rádios os professores Tuyuka das três comunidades [Yai ñiriya, Mopoea, Yoariwa] se comunicam diariamente, para combinar as atividades escolares, deslocamentos entre eles, etc; d) durante a minha estadia na comunidade participei de diversos momentos do cotidiano da comunidade, conversava com os adultos e professores sobre a vida da aldeia, escola, trabalhos, dificuldades, projetos etc. Eles estavam sempre interessados em saber sobre os meus trabalhos. Na convivência, nas reuniões, nos jogos, trabalhos comunitários, refeições comunitárias, as pessoas demonstravam imensa satisfação com a Escola Tuyuka e sentiam orgulho dela, pois através dela conseguiram revitalizar a língua e as tradições. Externamente, adquiriram respeito de outros povos indígenas, atraíram atenções dos ‘brancos’, das organizações não-governamentais e do próprio governo. Estes fatores os levam a falar com gosto dos seus trabalhos. A figura do Poani (TENÓRIO, Higino Pimentel), destaca-se entre os moradores, entre os Tuyuka e outros povos, assessores e representantes de secretarias de educação (municipal, estadual etc) e entidades financiadoras. Na comunidade Mopoea mesmo tendo outro líder comunitário, quase sempre o Tenório é consultado sobre as diversas atividades. Exerce muita liderança nas comunidades e na escola. Para os Tuyuka das comunidades onde funciona a escola, ele é irmão maior, juntamente com o seu irmão mais velho, Guilherme. Nas conversas, ele procura sempre falar dos trabalhos da escola, da preocupação com a vida do povo e com as comunidades tuyuka. Está sempre em contato com os assessores da Escola: ISA e FOIRN.

O Higino, os professores e os pais contam constantemente sobre os seus trabalhos na Escola. Tenório é uma pessoa empolgada com o seu trabalho e fala dele com gosto. Dá para ver e sentir que isso faz parte da vida dele. Por isso, ele tem zelo pelas coisas, pelos objetivos e exige que as coisas sejam bem feitas. Pelo seu jeito sério e disciplinador, algumas pessoas dizem que é bravo. As pessoas criaram muito respeito por ele. É uma pessoa que fala com seriedade, sem esconder o que pensa. Todas as vezes que aconteciam problemas entre os alunos [roubo, brigas etc.], ele procura resolver logo com a comunidade toda, que é considerada uma sala de aula. Todos são responsáveis pela formação dos alunos. Muitas conversas feitas com Tenório e com outras pessoas eu não escrevi e nem gravei. Mas estão presentes na minha memória [para quem quiser acreditar]. Eu acredito que sobre muitas coisas não é hora de escrever, ainda. As entrevistas foram realizadas em diversos dias. Às vezes eu fazia uma entrevista, depois ficava vários dias sem fazer. Durante o dia os jovens entrevistados estavam nos trabalhos com os pais. Por isso, as entrevistas aconteciam no final do dia.

Na comunidade **Yoariwa** fiz entrevistas em dois dias diferentes. Um dia nós fomos [coordenador, tesoureiro, eu e outros] para um encontro com os moradores. Primeiro eu fiz a missa. Em seguida, houve a quinhapira e o jogo de futebol. Após o banho, realizamos a reunião com a comunidade, onde Tenório explicou sobre a situação das escolas indígenas e o andamento da Escola Tuyuka [nas comunidades e secretaria de educação]. Em seguida pediram-me que os explicasse sobre as escolas indígenas no Brasil e lhes dissesse o que eu penso da Escola Tuyuka. Nesse dia entrevistei os dois ex-alunos da comunidade, pois duas semanas antes havia feito outras entrevistas com outros ex-alunos. Em **Yai ñiriya** nós fomos com os mesmos objetivos. Ficamos apenas dois dias naquela comunidade. Um dia ficou reservado para a reunião com a comunidade, tratar dos mesmos

assuntos que tratávamos em outras comunidades. No primeiro dia eu entrevistei os ex-alunos e o professor. Em **Mopoea**, morando nesta comunidade, fazia entrevistas no final do dia. Da mesma forma com os professores. Por último, eu entrevistei Tenório durante várias horas. Ele contou como começou como ele vê e o que pensa sobre a Escola Tuyuka. Em **São Gabriel da Cachoeira**, entrevistei três professores que estavam cursando o curso superior promovido pela Universidade Estadual do Amazonas (UEA), no período de férias.

As entrevistas eram compostas por perguntas abertas, servindo para os alunos, professores, pais, anciãos, mulheres tuyuka e não-tuyuka. As perguntas não conseguem atingir todos os aspectos da dinâmica escolar e comunitárias. No decorrer das entrevistas acabei direcionando mais para os ex-alunos do 4º ciclo (corresponde à 7ª e 8ª séries), deixando de fora as mulheres (mães). As questões da entrevista foram:

- Como acontece o processo de ensino-aprendizagem na Escola Tuyuka?
- Como tem sido a atuação de professor (a) Tuyuka na Escola Tuyuka?
- Como acontece o processo de ensino-aprendizagem dos alunos na/da Escola Tuyuka?
- Como a comunidade (aldeia) atua no processo de ensino-aprendizagem na/da Escola Tuyuka?
- Como o processo de ensino-aprendizagem tem influenciado na sua vida de Tuyuka?
- Como o processo de ensino-aprendizagem influencia na vida da comunidade (aldeia)?
- Depois que começou a Escola Tuyuka como você se sente como Tuyuka? Ou de outra etnia?
- Como acontecem as influências de mulheres não-Tuyuka (Tukana, Desana, Barasana, Makuna...) na educação escolar de jovens Tuyuka?
- Quais os aspectos que diferenciam a Escola Tuyuka de outras Escolas, principalmente, de modelo ocidental?

Durante as entrevistas, as perguntas foram feitas por mim, em língua tukano e respondidas em língua tuyuka por todos [Tuyuka, Yebamasa, Barasana, Tukana]. O motivo desse procedimento é que falo tukano, entendo bem tuyuka, mas não falo tuyuka. Feitas as entrevistas, inicialmente transcrevi todas elas na íntegra, em tuyuka, e depois traduzi para o português. Por fim, organizei as entrevistas por assuntos [temas, categorias...]. As entrevistas todas duram aproximadamente nove horas.

1. OS TUYUKA E SUA COSMOVISÃO

FIGURA 02 – MALOCA TUYUKA, MOPOEA



FONTE: Acervo do autor, 2006.

FIGURA 03 – DISCURSOS MITOLÓGICOS, MÓPEA



FONTE: Acervo do autor, 2006.

FIGURA 04 – OS BAYAROA, MOPOEA



FONTE: Acervo do autor, 2006.

FIGURA 05 – DISCURSOS CERIMONIAIS, MOPOEA



FONTE: Acervo do autor, 2006.

Este capítulo descreve o *ser tuyuka*, suas relações com outros povos e o mundo que o envolve, a partir das três dimensões, escolhidas (optadas) para este capítulo: *política, econômica e religiosa*.

Utãpinopona é o nome mitológico dos Tuyuka. A denominação ‘Tuyuka’ provém da língua Nheengatú ou língua geral para descrever um tipo de barro ou argila muito utilizado para a confecção de artes cerâmicas. O nome *Utãpinopona* (Filhos-da-Cobra-de-Pedra) é sagrado. Sua tradução é: *Utã*, pedra; *Pino*, cobra. *Pona*, filhos. *Utãpino*, *Cobra-de-Pedra* é o ser divino que cria o ser humano Tuyuka.

O nome sagrado²⁵ não é de uso comum, por isso os grupos indígenas criaram ‘outros’ nomes (apelidos) para serem usados nos relacionamentos interétnicos. Os Tuyuka auto-apelidam-se Dokapuara²⁶. Os *Utãpinopona* são da família lingüística Tukano Oriental: o ramo Oriental estende-se da Colômbia até o Brasil, no noroeste da Bacia Amazônica, sobretudo na bacia do rio Uaupés (RODRIGUES, 1986, p. 83).

Os Tuyuka concentram-se no alto rio Tiquié²⁷, nos seguintes lugares do Brasil: **Yai ñiriya**: povoado de Nossa Senhora da Assunção. Eu nasci nesta aldeia; **Miñoa** (Cabari-Igarapé); **Mopoea**, alto rio Tiquié; **Yoariwa**, alto rio Tiquié; **Kaira** na Fronteira do Brasil/Colômbia, alto rio Tiquié. Na Colômbia: **Unekumuña** (Puerto Colômbia), alto rio Tiquié; **Miñoburo** (Trinidad), alto rio Tiquié; **Bue pesari buro** (Bella Vista) no igarapé Abiyú (Kanepuya), afluente do rio Tiquié. No alto Papuri, na fronteira Brasil/Colômbia, estão localizados no igarapé Inambu (CABALZAR, 1998, p. 43), no povoado de Santa Cruz. Existem outros povoados na Colômbia e, no Brasil, algumas famílias espalham-se em várias povoações não-tuyuka.

²⁵ *Nome Sagrado* na língua Tuyuka assume o termo *Baserige-wame*. *Basere* é **Benzimento**; *Baserige* significa que foi **benzido**. *Wame* significa **nome**. *Baserige-wame* = nome de benzimento.

²⁶ *Dokapuara* significa *aqueles que gostam de matar os peixes com timbó* (cipó venenoso). Tradução literal: *doka* = socar, *puara* = aqueles que jogam timbó.

²⁷ O rio Tiquié é afluente do rio Uaupés que, por sua vez, é afluente do rio Negro no Estado do Amazonas.

1.1. História recente tuyuka

Para contextualizar o estudo sobre a Escola Tuyuka delimito um marco histórico-metodológico: a chegada dos missionários salesianos em Pari-Cachoeira em 1940. É importante enfatizar que a *identidade* tuyuka sempre foi dinâmica, antes e depois dos salesianos.

Antes de chegada dos salesianos, a presença esporádica de não-índios nesta região não afeta tanto a vivência das riquezas culturais: histórias, trabalhos, ritos, mitos, danças, festas etc. No entanto, os contatos com o ‘homem branco’ começaram muito antes da chegada dos salesianos, pois viajavam pela região os comerciantes portugueses, espanhóis, colombianos, venezuelanos e missionários católicos. Os comerciantes exploravam os produtos das florestas e pessoas humanas, causando medos em toda a região. Como diz Cabalzar (1998, p. 91):

Quando os salesianos chegaram no alto rio Negro, as populações indígenas desta região estavam à mercê dos comerciantes. O antropólogo Curt Nimuendajú, ao percorrer os rios Içana, Aiari e Uaupés em 1927, relata o clima de terror em que viviam os índios, vítimas de abusos dos comerciantes colombianos e brasileiros, que mantinham os índios no sistema de patronagem, sendo forçados a pagar dívidas que nunca expiravam e obrigando-os ainda a suportar humilhações e abusos contra as mulheres. Descrevendo o povoado de Yutica (localizado no rio Uaupés), este autor fala de um tal “*Antonio Maia, que lá mantém uma taberna e cujos empregados estão constantemente em caminho para extorquir nas malocas dos índios o pagamento das “dívidas” do Barreto [comerciante colombiano] e para arrumar novas contas nas costas destes infelizes, a fim de obrigá-los ao serviço do seu patrão. Enquanto assim, os seus empregados afligem as malocas vizinhas. Maia pessoalmente emprega o sistema em Yutica, auxiliado por um certo João Lima, que os índios me indicaram como dos piores estupradores de meninas que afligem as suas malocas*” (1950).

Os comerciantes abusavam das populações indígenas, aprisionando os homens para levá-los aos trabalhos forçados nos seringais e piaçabais. Tal situação gerava desconfiança e medo por parte dos índios em relação a qualquer pessoa estranha, como comenta Koch-Grünberg (2005, p. 8):

O indígena livre, inicialmente, sempre desconfia do branco. E não é sem razão, pois em muitos casos encontra-se com aventureiros, suspeitos, dos mais variados países, o lixo da humanidade. Assim era na época primeiros conquistadores e assim é, infelizmente, ainda hoje, em muitas partes da América do Sul. Mas se o indígena vê no prolongado convívio, que o branco lhe quer bem, rapidamente desaparece a desconfiança e se manifesta a sua natureza amável.

Também, antes dos salesianos já haviam passado alguns missionários de ordens religiosas como Carmelitas, Mercedários, Franciscanos e Capuchinhos. O padre João Balzola, primeiro salesiano no rio Negro, observa:

Extintas as Missões dos Carmelitas, não há notícias de outros sacerdotes que tenham transitado por aquelas paragens até 1832, em que se encontra o nome do Missionario brasileiro P. José dos Santos Inocentes. De 1851 a 1854 foi também lá um Missionario Capuchinho, o P. Gregorio M. de Benevagienna, italiano. Este zeloso Missionario chegou a formar nucleos catechizados, mas depois teve de retirar-se e esses nucleos ficaram abandonados até o anno 1888, quando ahi tornaram os franciscanos, sob a direcção do P. Jesualdo Marchetti, muito conhecido em Manaus. Os seus companheiros fôram o P. Samuel Mancini, P. Venancio Zilocchi, P. Matheus Camioni, Fr. Illuminado e Fr. Estanslau, quasi todos italianos. Volvidos oito annos também elles tiveram de retirar e aquellas Missões ficaram de novo abandonadas²⁸.

Num contexto de medo em que viviam os povos indígenas do Rio Uaupés²⁹ e seus afluentes [Tiquié, Papuri...], a chegada dos salesianos significou uma presença animadora e de defesa. Construíram colégios, oficinas e hospitais; evangelização e catequese; visitas aos povoados, etc. Todas as atividades pastorais e sociais foram realizadas com a ajuda dos próprios indígenas. Por outro lado, este processo causou vários impactos, desrespeitando e ignorando as tradições indígenas, como comenta Cabalzar (1998, p. 93):

A congregação de Dom Bosco se mostrou bem organizada, com objetivos e estratégias claras e pessoal bem disposto, bem preparados para as dificuldades desta missão apostólica. Gradativamente, foi se instalando em pontos cruciais para o controle deste território. (...) Nimuendajú, no entanto, embora reconhecesse que, “das quatro calamidades que pesam sobre os índios: colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários

²⁸ Pe. João Balzola, *A Prefeitura Apostolica do Rio Negro*, Boletim Salesiano, N. 4 - Julho - Agosto – 1916 (Anno XV. - Vol. VII), Torino/Itália, p. 91.

²⁹ O rio Uaupés tem cerca de 1.375 km de extensão. Das cabeceiras até o limite Colômbia/Brasil são 845 km. Serve de fronteira com a Colômbia por mais de 188 km e daí até a boca, são mais 342 km em território brasileiro. Navegando no Uaupés, H. Rice (1910) contou 30 cachoeiras maiores e 60 menores. Cf. Cabalzar e Carlos Alberto Ricardo. op. cit., p. 6.

intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis”, criticou a intolerância dos salesianos em relação aos índios e à cultura indígena.

A chegada dos salesianos, suas práticas educativas e evangelizadoras deixam marcas profundas na vida dos povos indígenas da região, provocando transformação de valores culturais: diminuição, abandono e perda de práticas culturais tuyuka e assimilação de valores de outros povos. O contato estabelecido durante várias décadas com os salesianos e suas ações gerou novos modelos de vida entre os povos indígenas. Sobre estas realidades já escreveram e falaram vários pesquisadores “brancos”³⁰; sobre tais realidades, nem pesquisadores “brancos” nem indígenas, podem ter a pretensão de explicar todos os seus significados, pois são fontes inesgotáveis de riquezas, materiais e imateriais.

A história do povo Tuyuka está contextualizada na história dos povos indígenas do Brasil, contada nos livros de Histórias oficiais, em sua maioria com a tonalidade exótica [coitados, pintados, que comem gente, preguiçosos...], esquecendo a dinamicidade dos povos e suas culturas. Desta maneira, perpetuam as visões negativas e estereotipadas. Os próprios povos indígenas introjetaram estas visões, influenciados pelos livros e pela transmissão pelos professores/as, também, indígenas.

Nas últimas décadas, vários indígenas começam escrever as suas próprias histórias, contribuindo com suas perspectivas históricas e culturais. Nelas, os indígenas escrevem como eles são, e não como os outros pensam que são. É importante reconhecer que, ao longo da história, surgiram estudiosos ‘brancos’ sensíveis às questões indígenas

³⁰ Este termo “branco (s)” é usado para indicar *pessoa não indígena*, ou seja, *aquele que não é do povo indígena*. *Pekasã* traduzido literalmente é *Peka = lenha, Sã = carregar na canoa*. Sentido mais negativo refere-se *àquele que anda armado (com arma de fogo)*.

como Dr. Theodor Koch-Grünberg³¹ (2005, p. 7) que contribuíram para despertar uma nova visão sobre os indígenas:

O leigo, freqüentemente, está inclinado a olhar com desprezo esses “selvagens”, porque andam nus e têm outra cor de pele, especialmente quando os “conhecimentos etnográficos” limitam-se às lembranças juvenis das leituras de “Estórias de índios”, de valor duvidoso. Com as minhas descrições, espero contribuir para acabar com esses preconceitos e fazer com que um círculo cada vez maior de leitores conheça melhor esses povos naturais tão mal compreendidos.

A responsabilidade dos pesquisadores sobre os povos indígenas é de contribuir para a desconstrução da visão histórica sobre os povos indígenas. O próprio Koch-Grünberg (2005, p. 6) mostra quão sério deve ser o trabalho de um pesquisador:

Mas para mim, o objetivo principal da minha viagem não era o de um colecionador. Freqüentemente demorando-me semanas, até meses em cada tribo, e em cada aldeia, participando intimamente da vida dos indígenas, eu pretendia especialmente conviver e aprofundar mais a visão de suas concepções, pois o viajante que passa rapidamente pela região de suas pesquisas consegue apenas impressões passageiras e freqüentemente falsas.

Passaram-se já mais de cinco séculos (1500 -2007) desde a chegada dos europeus no Brasil, mas para muitos brasileiros todas as lutas, resistências, conquistas dos povos indígenas não conseguem desfazer as visões negativas, historicamente construídas. No processo da construção histórica do povo tuyuka, muitos valores e riquezas culturais morrem com a morte de seus **avôs**³². As memórias de suas tradições não eram registradas por escritas, mas fazia-se a transmissão oral, e nem tudo foi guardado [memorizado]. Vale lembrar que a escrita também não guardará, se as riquezas não estiverem sendo vivenciadas. Agora, ao lado da vivência, pode ter valor interessante, criativo digamos,

³¹ Nasceu no seio de família protestante, no dia 09 de abril de 1872 em Hesse, na pequena localidade de Grünberg. (...) E. como pesquisador, empreende em 1903-1905 sua primeira expedição ao noroeste amazônico (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 15-17).

³² Utilizo o termo **avôs**, em tuyuka: **ñekusumua**. Em língua portuguesa corresponderia aos antepassados.

conforme a experiência. Muitas práticas culturais do passado não se praticam mais e as que existem são ressignificadas continuamente.

Com a chegada dos salesianos, os Tuyuka aprenderam muitos conhecimentos ocidentais e alguns conhecimentos/práticas tuyuka foram esquecidos. Os Tuyuka continuaram construindo modos de vida, baseando-se em conhecimentos tuyuka e saberes adquiridos na escola, evangelização, catequese etc. O povo tuyuka está continuamente aprendendo, conquistando novos conhecimentos, criando e recriando valores e práticas culturais. Apesar de passar pelas rápidas mudanças culturais, mantém viva muitas tradições próprias. As mudanças internas são resultantes das influências externas [escola, evangelização, etc] e dos próprios anseios pessoais e comunitários. Tais mudanças [social, cultural, econômica, religiosa] fazem com que os Tuyuka estabeleçam novos objetivos para suas vidas: aprendizagem dos valores de outros povos, freqüência às escolas, viajar pelas cidades, construção de novas concepções sobre o mundo, trabalho, religião, educação, terra, estabilidade, organização social, comunidade, família, política, autoridades, obediência, liberdade, autonomia, autodeterminação, etc.

Nas últimas três décadas surgem mentalidades e práticas diferentes nas comunidades indígenas, marcadamente individualistas, que geram conflitos, questionamentos e reflexões sobre os valores anteriormente vivenciados: comunitariedade, reciprocidade, gratuidade, partilha. Quando trabalhei na formação de catequistas e lideranças das comunidades em Iauaretê e Taracua [década de 1990ss.] percebi que continuamente emergem preocupações com estas realidades. A vida comunitária, reciprocidade e partilha são elementos que diferenciam da vida indígena da do 'civilizado/branco'. O individualismo e a venda/compra são vistos como elementos da cultura do "civilizado/branco". Na pescaria, por exemplo, *um indígena que pratica os*

valores indígenas, quando vai pescar, voltando, cozinha os peixes e convida os moradores para a refeição; se pegou muitos peixes, faz moqueado [defumar o peixe] para oferecer a quem chega à sua casa e oferecer para quem quiser em troca de algo; *um indígena que se considera 'civilizado/branco'*, quando vai pescar, voltando, vende os peixes aos moradores ou vende pratos de comida; ele acredita que quem quiser comer peixe tem que pescar; quem não sabe pescar tem que comprar de quem sabe; pescar é um trabalho e merece ser recompensado; enfim, existe *um indígena que pratica tanto um e outro*. Todas estas realidades são reflexos de muitos conceitos presentes na vida indígena, hoje.

Os Tuyuka e outros sentem a necessidade de trabalhar para dinamizar e fortalecer as identidades indígenas diante das novidades que penetram em suas culturas. A identidade que me refiro é identidade como algo dinâmico, capaz de criar condições melhores de vida. Os povos indígenas, hoje, vivem na tensão entre o querer viver plenamente os valores historicamente construídos pelos seus avôs e viver plenamente os valores adquiridos nos contatos com outros povos. Vivem numa contínua negociação de valores historicamente construídos pelos avôs, outros povos, catequese, evangelização, escola etc.

O sistema educativo salesiano levou os jovens indígenas à rápida assimilação aos valores propostos pela ação educativa nos internatos, masculino e feminino, começando por São Gabriel da Cachoeira [1914 (1916)], Taracuá [1923 (1924)], Iauareté (1929) e Pari-Cachoeira (1940). Em Pari-Cachoeira eu estudei como aluno interno entre 1970 e 1979, até a conclusão da 8ª Série do primeiro grau. O sistema educativo empreendido nos internatos ensinou muitas coisas novas e criou sonho de uma vida diferente (vida do 'branco'). Naqueles anos não se ensinava os valores indígenas na prática escolar, por isso, causava progressiva separação do sistema de educação indígena. Havia rígida disciplina no processo da educação salesiana e, em alguns momentos, os internos passavam por

situações humilhantes e vergonhosas perante seus colegas, gerando nas pessoas o medo de educadores [salesianos] e desconfiança dos próprios colegas.

Nos primeiros anos de internato o sistema educacional não abalou a base da educação tuyuka. Com o passar das décadas (1960s.) cada vez mais crianças e adolescentes entravam no internato, aí se percebeu que a educação escolar salesiana provocava a perda das práticas culturais. Este tipo de análise se torna possível vindo de outros contextos sócio-políticos. Naquela época se pensava que, entrando mais cedo no internato, havia possibilidade de tornar-se ‘mais civilizado’.

O deslocamento físico-cultural (da aldeia para internato) impediu o processo de educativo indígena (Tuyuka, Tukano, Desano...), pois no momento em que poderiam passar pelos rituais de iniciação (adolescência e juventude) estavam em outros espaços. Esta realidade preocupava os velhos. Muitas vezes eu ouvi o meu avô falando com outros velhos dizendo que os nossos valores (cantos, danças, rituais, cerimônias...) um dia iriam acabar, pois os netos se tornariam como ‘brancos’.

Na década de 1970, em Pari-Cachoeira, muitos indígenas rejeitavam as práticas culturais, negavam a identidade indígena e se consideravam ‘brancos’ (civilizados). Os alunos e alunas não eram educados para as tradições indígenas (serem índios), mas sim para os valores do mundo do ‘civilizado’ (língua portuguesa, costumes, profissão...). O sonho era um dia tornar-se ‘branco’. Quando um filho já sabia falar a língua portuguesa os pais diziam: o meu filho já é ‘branco’! Esta situação gerava orgulho nos jovens, pais, professores, salesianos e o governo. Por outro lado, surgiram mais explicitamente preocupações com os valores indígenas, críticas ao modelo escolar, prática salesiana etc. A nova interpretação daquela história gerou conflitos entre os indígenas e missionários. Os indígenas acostumados com as práticas da ‘civilização’ entendiam a proposta de

valorização das culturas indígenas como volta ao seu passado. Alguns salesianos (Padre Casimiro, Padre Eduardo Lagório...) insistiam para que os indígenas recuperassem, revitalizassem e fortalecessem as práticas, porém, existiam outros que não queriam. Em Pari-Cachoeira, por exemplo, nas reuniões de pais, algumas lideranças tradicionais diziam que a finalidade da escola deveria ser ensinar os conhecimentos das sociedades ‘civilizadas’. Somente na década de 1980 com os compromissos de associações e organizações indígenas, e com o apoio de outras entidades não-indígenas, é que começou o trabalho de conscientização pela valorização das culturas indígenas. Esta nova mentalidade surge dentro de um delicado processo de negociação entre aquilo que os jovens, lideranças, pais e comunidades sonham como fortalecimento das culturas e identidades indígenas.

1.2. Dimensão política

Os povos indígenas possuem características próprias, comuns e diferentes em seus modos de vida, organização social e política, como diz Cabalzar (1998, p. 32):

Cada uma das vinte e duas etnias que vivem no alto e médio rio Negro se diferencia de todas as outras, ainda que apenas em certos aspectos. Neste contexto de diversidade cultural encontra-se, porém, muitas características comuns entre as diversas etnias, principalmente no que diz respeito aos mitos, às atividades de subsistência, arquitetura tradicional e cultura material.

Os indígenas vivem em pequenos povoados. Geralmente, os homens (maridos) são da mesma etnia e as mulheres (esposas) são de outras etnias. Hoje, há presença de homens de outras etnias. Por exemplo, em Mopoea moram os Yebamasa que casam com as mulheres tuyuka, e homens tuyuka que casam com as mulheres Yebamasa. Nesta parte apresento a organização política dos povos indígenas, dando atenção particular para o organização sócio-política tuyuka.

1.2.1. Classificação étnica

Os grupos indígenas organizam-se por categorias e estabelecem uma convivência de respeito entre irmãos maiores e menores. Sobre os Tuyuka, Cabalzar (1995, p. 81), que estudou a *organização social tuyuka*, diz:

Um Tuyuka classifica todos os outros Tuyuka, independentemente do sib a que pertença ou do lugar onde esteja vivendo como **yawedera** (no singular **yawedegũ** (masc.) e **yawedego** (fem.)), que pode ser traduzido como “parentes”, mas cuja tradução literal é “aqueles que falam a minha língua”, ou ainda “aqueles que falam como eu”. Existem também outros termos que os Tuyuka usam para identificar esferas de parentesco agnático mais limitadas. Assim, existe uma palavra em Tuyuka para “sib” que é **yabu**; e outra, ainda para os parentes mais próximos, que seriam os “meus irmãos”, é “**yabu makāra**”, para a qual a tradução mais fiel que encontro é “meus parentes (de mesmo sib) que moram comigo (na mesma maloca ou povoado, co-residentes)”.

A compreensão de irmãos maiores e menores entre os Tuyuka é muito importante. No passado não havia concorrência para ocupar os espaços dos outros. Etnicamente, tal concorrência não é possível. A disputa pelos espaços/cargos políticos mais recentes é influenciada pela chamada ‘civilização e progresso’. Os escritos sobre as classificações Tuyuka variam de acordo com os informantes. Brüzzi (1977, p. 79), informa:

Informante Henrique Resende, de seus 35 anos (1953), da subdivisão *Dõxpāri*, tuxaua da maloca do Yai-sa igarapé (Tiquié). 1. *Dyáta pōna* (um peixinho), no Igarapé Inambu. 2. *Dyatāñō-nō* (suspenso?), no Igarapé Inambu. 3. *Dyáta yuxkúro* (cabeça comprida), nas cabeceiras do Tiquié. 4. *Iñó-ró* (?), em S. Pedro (Tiquié). 5. *Iñó-ró oaká* (estaca), no Igarapé preto (Tiquié). 6. *Poá-ní maní* (calvo), no Igarapé Marĩ-ia (Tiquié). 7. *Dõxpāri* (galhos), no Igarapé Kuxtíro pextá (Tiquié). 8. *Yuxkúro* (bossa occipital), na foz do Açai-igarapé (Tiquié). 9. *Wesé doxká poará* (Tuyuka da roça), acima de Caruru (Tiquié). 10. Poá-pirá (?), no alto Cabari (Tiquié). São os pária. 11. *Axkó kaxpéa pōna* (olho dagua), em S. Pedro (Tiquié). 12. *Ébera pōna* (pato dagua), na foz do igarapé Boa-ya.

O informante, Henrique Rezende, era Yai ou pajé, curandeiro. Seu irmão Higinio Rezende (meu avô) era Baya, mestre de cerimônias/danças e seu irmão Francisco Rezende era Yai ou pajé, curandeiro. Eles foram educados e viveram profundamente as tradições tuyuka. O estudo de Cabalzar (1995, p. 94), descreve os sibs Tuyuka e suas funções:

Sibs tuyuka do alto rio Tiquié:

Grupos do Tiquié, Abiú e Onça

Opaya - *chefes*

Okokapeapona³³ - *mestre de cerimônia (baya)*

Kumumuapona ou Buabikumu - *rezadores (kumu)*

Miño - *rezadores (kumu)*

Dasia-pakara - *servos*

Dasia-metara - *servos*

Grupos do Cabari e Umari-Norte (afluentes do Tiquié)

Wese - *chefes*

Poapiroa - *rezadores (kumu)*

Ñamiroa

Wekukaseria – *servos*

Existem dois segmentos Tuyuka, do Inambu e Tiquié. Neste trabalho damos atenção aos do Tiquié, onde funciona a Escola Tuyuka. Cada grupo (sib) possui versões próprias, por isso, é complexo querer discutir a respeito de uma versão ‘verdadeira’. O que fica evidente é a existência de elementos comuns: considerações definidas entre irmão maior, menor, servo e avô (hierarquia); especialidades: mestre de cerimônia, canto/dança ou baya, benzedor ou kumu, pajé ou yai; territórios: localização dos sibs; nomes de

³³ O grupo (sib) ao qual eu (Justino) pertencço é Okokapeapona: Wiseri-baya-pona nirira niwã. Aniã nira bayaroa nihãmara: Pɔdɔ (Eyoro) e Dupó (Saruto). Kɔã nira bayiro baso wederetirira, bayaroa niratira kɔã, mɔ ñekɔsumɔhã, basa opara nirã tira kɔhã. Matã wiséri bayara pona nia ɔsã hĩ wedeserukuwa, hĩwi, pakɔnigũ. Basa opara nirã tira kɔhã”. “Eles eram filhos dos mestres de cerimônias e danças das Malocas. Estes eram verdadeiros mestres de cerimônias e danças: **Pudu**, apelidado de Eyoro e **Dupó**, apelidado de Saruto. Eles que falavam muito de músicas e danças, eles eram mestres de cerimônias e danças. Seus avôs eram donos das cerimônias e danças. Desde as origens se declaravam filhos dos donos das cerimônias e danças, assim falava deles o meu falecido pai. Eles eram donos das cerimônias e danças”. Informações fornecidas (16-20/Julho/2004) por Maximiano de Souza, 65 anos, Baya (mestre de cantos/danças) e Kumu (benzedor, narrador de mitos...).

pessoas: *baserige wame*, *yeripona baserige*. Estas informações são versões dos grupos (sib).

1.2.2. Autoridades

Os Tuyuka possuem seus “irmãos maiores” que são seus líderes. A educação sobre a classificação social ajuda a construir a consciência de ser irmão maior, menor, servo. Ao longo da história deslocando-se para diversas regiões geográficas, a consideração de “irmãos maiores e menores” estava presente. O irmão maior em cada aldeia zelava, protegia e dinamizava a vida do grupo. Cabalzar (1995, p. 94-95) assim escreve sobre a associação de diversas funções:

Cada sib está associado ao desempenho de uma função específica no cotidiano e no ritual. Voltando ao primeiro par citado acima, que corresponde à relação chefe – servo, no que diz respeito aos Tuyuka do Tiquié, ele é representado paradigmaticamente pelo sib **Opaya**, num dos pólos, e os **Dasia** no outro. Os membros daquele sib são de fato os chefes tradicionais (**sugera**), enquanto os **Dasia** são “gente a serviço da casa” (**wiseri apera**); também são designados coletivamente como **butoa apegu** – que significa “aqueles que trabalham para os velhos”; por último, também se referem a eles como **muipuri basera apera**, nas situações rituais (que pode ser traduzido como “aqueles que estão a serviço da casa em festa”).

O exercício destas funções passa de avôs para netos. É algo a ser conquistado, no sentido de que cada pessoa aprende os ensinamentos para exercer as funções de seus avôs. Etnicamente, não é possível inverter tal relação de poder/funções. Hoje, os membros de diferentes grupos (sibs) aprendem (no espaço escolar) os ensinamentos dos anciãos que lhes permitam exercer as funções de *baya* (mestre de dança), *kumu* (rezador) etc, mas não quanto à relação de irmão menor para maior, nem de chefe para servo. No entanto, o exercício das funções de *baya* ou *kumu* por qualquer membro do grupo (sib) exigirá negociações entre os Tuyuka, pois etnicamente tais funções são exercidas pelos netos de quem fazia isso.

1.2.3. Autoridades implantadas

Os salesianos possuíam suas estratégias para implantar novas formas de organização social e funções entre os indígenas: capitães e catequistas. Lembrando que o ‘capitão’ já existia antes da chegada dos salesianos, pois os agentes da SPI (Serviço de Proteção ao Índio), os militares e outros missionários que andavam para a demarcação das fronteiras do Brasil davam a alguns indígenas a função de ‘capitão’, e eles representavam os interesses dos ‘brancos’, como informa Brüzzi (1977, p. 408-409):

Por ocasião da morte do Tuxaua de Pari-Cachoeira, o Tukano Júlio, aos 5 de Julho de 1954, tivemos o ensejo de ver alguns documentos guardados cuidadosamente pelo extinto e sua família, a saber um *manuscrito* com a nomeação sucessivamente de seu bisavô, João Silgueira, e avô, Manoel Silgueira, para o cargo de *Capitão*, de Pari-Cachoeira, nomeação porém feita não por alguma autoridade civil, mas sim feita pelo Missionário Franciscano Frei Venâncio Zilocchi, em 5-12-1882, com o visto datado de 7-8-1923 do Padre João Bálzola, Salesiano. Outra carta de nomeação com cabeçalho impresso, firmada pelo Franciscano Frei Gesualdo Marchetti, em 30-5-1885, também com o visto do Padre João Bálzola, de 7-8-1923. São os seguintes os dizeres desses documentos: “Eu, abaixo assinado, Frei Venâncio Zilocchi, Missionário Apostólico Franciscano do Rio Tiquihê, afluente do Rio Uaupés, e Diretor das Missões nelle estabelecidas, nomeio Capitão da Missão de S. Pedro d’Alcantara ao Senhor principal da dita Missão João Silgueira, e em sua ausência ao filho Mor, Manoel Silgueira, impondo-lhe as seguintes condições: 1º – cuidar da Capella e casa do Missionário. 2º – obrigar aos moradores da dita Missão, a que acabem as casas principiadas, mesmo a fazer aquellas que não há tem feitas. 3º – arruar, na construção das casas, a Missão. 4º – cada 3 meses (se o P. Missionário não está presente) um morador de cá donde acha-se o Padre para notificar os óbitos, nascimentos e as novidades habidas nos ditos três meses. 5º – obrigar a todos fazerem suas roças para o próprio manutenção, e para prover-se das suas necessidades. 6º – proibir absolutamente a venta dos indígenas Macú, como também impedir de modo que poder as assim ditas pega-pega. 7º – finalmente, em caso de necessidade, dar gente para o serviço público, é dizer, quando chega o Missionário, tem que dar a gente que ele quer, para seu transito. Na firma confiança que dito Sr. Principal cumprirá as condições assima indicadas, passo-lhe este documento, na Missão de S. Pedro d’Alcantara aos 5 dias do mês de dezembro de 1882. Ass. Frei Venâncio Zilocchi – Miss. Ap. Fno. – Ao Capitão João Silgueira, Sr. Principal da Missão de S. Pedro d’Alcantara.

Nos primeiros anos da presença salesiana os *capitães* tornavam-se líderes escolhidos e colocados pelos missionários em cada comunidade. Suas escolhas não levavam em conta as lideranças étnicas. Os *catequistas* eram dirigentes religiosos

escolhidos pelos missionários. Apesar das mudanças, as autoridades étnicas continuaram existindo, pois eles seguem os critérios de classificação étnica.

O “capitão” do povoado é colocado para substituir o líder étnico, **wiogū** ou **sugegū** (primeiro/ irmão maior) e o “catequista” substitui líderes religiosos Yai, Baya e Kumu. Algumas vezes tais cargos coincidiam com as funções tradicionais. As lideranças tradicionais, independente disso, continuam influenciando na vida de seus irmãos. Os líderes eleitos possuem uma autoridade temporária e os líderes tradicionais são vitalícios, exercem a liderança durante a vida.

Os capitães e os catequistas como figuras políticas e religiosas reconhecidas e legitimadas pelos missionários, eram intermediários entre missionários e demais não-índios, e os seus irmãos. Eles representavam os missionários nas aldeias e assumiam atitudes missionárias com relação às práticas culturais, etc. As influências dos líderes tradicionais são fortes, por isso surgem conflitos entre eles, os missionários e os líderes novos. Nas comunidades tuyuka há sempre um irmão maior e tal consideração não lhe será tirada. Ele que tem responsabilidade de cuidar, animar, defender, organizar a vida de uma comunidade, mesmo que não seja líder eleito. Alguns líderes tradicionais interferem bastante nas funções e decisões do líder eleito e, por isso, surgem conflitos.

Atualmente, as escolhas de lideranças comunitárias [capitão e catequista] e das organizações indígenas acontecem de forma democrática: a pessoa que quiser concorrer para a eleição da liderança dá o seu nome, outras pessoas dão o nome de quem elas acreditam que possa ser um líder comunitário. Feito isso, escolhem os cargos por meio da votação e, às vezes, por aclamação. Eleito o líder, escolhe-se o vice-líder. Depois escolhem o secretário, tesoureiro, animadores. O líder eleito assume os trabalhos de animar a comunidade; convidar os moradores para a quinhapira diária ou em alguns dias da semana;

organizar os trabalhos comunitários; organizar e animar as festas; organizar e coordenar reuniões com os membros da comunidade; programar atividades; resolver problemas; representar a sua comunidade em eventos fora da comunidade; participar das reuniões políticas indígenas; convidar e acolher os festeiros, etc. Todas estas atividades, ele faz conjuntamente com a sua equipe de trabalho e em entendimento com os membros da comunidade.

O catequista [líder religioso cristão] assume as seguintes funções: animar a vida da comunidade com oração da manhã diária ou alguns dias da semana; preparar e dirigir o culto dominical etc; participar dos cursos de formação para catequistas. Ele exerce tal função com a colaboração da comunidade. Nas comunidades onde têm escolas, os professores colaboram bastante com o líder e o catequista.

1.2.4. Parentesco

O sistema de parentesco é um dos fundamentos da organização social dos povos indígenas e abrange diversos aspectos da vida: os relacionamentos de pessoas da mesma etnia e com as de outras etnias; diversas maneiras de praticar os valores ao longo da história, etc.

O parentesco aprofunda o sentido de serem irmãos e irmãs, filhos e filhas do mesmo pai ancestral; respeito, amor e valor da vida dos parentes; valorização das riquezas, roças, trabalhos, músicas, danças, conhecimentos, sabedorias, benzimentos, ritos, mitos, histórias, artesanatos; aprende-se a conhecer as outras etnias; a ajudar aos outros em suas necessidades; fortalece a ligação aos familiares da mãe e do pai: tios, tias, primos, primas, sobrinhos, sobrinhas, avôs, avós... Todos eles merecem respeito e valorização de acordo

com a consideração que se aprende. Para esta vivência há necessidade de conhecer a constituição dos relacionamentos étnicos e interétnicos.

Desde a origem, os grupos étnicos da família lingüística tukano oriental interagem entre si. Os membros da mesma etnia consideram-se como irmãos e filhos do mesmo pai ancestral. Por isso, não aconteciam casamentos entre as pessoas da mesma etnia. Os homens buscavam a mulher de outra etnia para estabelecer e fortalecer as alianças com as outras etnias. Cabalzar (1995) destaca algumas características do parentesco tuyuka: na segunda geração ascendente: **Paḱuḱu** (avô) e **Paḱoku** (avó). Serve tanto para os avôs paternos e maternos. Também, se usa **Paḱu** (avô, pai) e **Paḱo** (avó, mãe); termos de referência: **Paḱu** (pai) e **Paḱo** (mãe); **Buḱu** (tio) e **Buḱo** (tia); terceiro termo de referência: **Meku** (tio, sogro) e **Mekõ** (tia, sogra). Termos referenciais e vocativos: **Sowũ** (irmão maior) e **Bay** (irmão menor); **Sowõ** (irmão maior) e **Bayro** (irmã menor); termos referenciais para os filhos da irmã da mãe (primos paralelos matrilaterais): **Paḱo maḱu** (masc.) e **paḱo maḱõ** (fem.); termos referenciais aos primos cruzados bilaterais: **Meku maḱu** (filho do tio) e **Meku mako** (filha do tio); **Mekõ maḱu** (filho da tia) e **Mekõ maḱõ** (filha da tia); termos referenciais para afins virtuais (primos cruzados) e tornam afins reais (cunhados): **Teñu** (primo) e **Buibago** (cunhada); **Buibagu** (cunhado) e **Buibago** (cunhada); termos referenciais para o filho e filha, sobrinho e sobrinha: **Maḱu** (filho/sobrinho) e **Maḱõ** (filha/sobrinha); **Somaḱu** (filho do (a) irmão (ã) maior) e **Somaḱõ** (filha do (a) irmão (ã) maior); **Bay maḱu** (filho do irmão menor) e **Bay maḱõ** (filha da irmã menor); **Bayo maḱu** (filho da irmã menor) e **Bayo maḱõ** (filha da irmã menor). **Numio maḱu** (filho da irmã); **Maḱu numo** (mulher do filho, mulher do sobrinho, nora) e **Maḱõ** (sobrinha, nora); termos

de referências para neto e neta: **Parami** (neto) e **Parameo** (neta); **Makɥ** (neto) e **Makõ** (neta).

O parentesco abrange um grande círculo familiar construído ao longo da história e transmitido através da educação familiar e étnica: pai, pai, avô, avó, irmãos, irmãs, sábios, benzedores, pajés, mestres de cerimônia. Os nossos avôs praticavam com maior intensidade as relações de parentesco porque sabiam a origem e organização das etnias: irmãos maiores e menores; avôs e netos; sogros e genros; primos e primas; chefes e súditos valorizavam seus chefes, pajés, sábios, mestres de cerimônias.

Os valores do parentesco levam as pessoas a considerar e tratar adequadamente os membros da própria etnia e de outras etnias. Permitem crescimento humano num clima de família. O parentesco traz consigo um conjunto de crenças para educar as pessoas numa mentalidade étnica, que vem desde a época do surgimento do homem e da humanidade (mito da origem do homem e humanidade).

1.2.5. Casamento

Tradicionalmente, os Tuyuka não se casam com uma mulher Tuyuka. Eles podiam casar com as mulheres das etnias Tukano, Makuna, Barasana. Cabalzar (1995, p. 86) descreve:

De qualquer forma, segundo os Tuyuka, “no passado” não se podia casar com os seguintes outros povos: os Karapanã (**Muteã**); Taiwano (**Edúria**), um grupo (provavelmente uma *categoria frátrica Makuna*) que vive no Caño **Komeñá** que se denomina em Tuyuka **Sãiroá** – que vive na direção do poente do sol e das cabeceiras do Rio Tiquie; com os Tariana (**Pauará**), Arapaço (**Konéa**) e com os Miriti-tapuya (**Nerõa**), que habitam no sentido do nascente do sol e foz do rio Tiquié.

No passado a área de conhecimento entre as etnias era bem diferente do que a de agora. Hoje, muitos homens e mulheres indígenas viajam por lugares distantes, conhecem

outros povos desconhecidos pela tradição Tuyuka e acabam se casando com as pessoas de outros povos. Estes casos são aceitos e aumenta o alcance do parentesco.

A função da família abrange todos os campos, sexual, reprodutivo, econômico, trabalho, educacional, político e religioso. Cada pessoa, de acordo com a situação e idade, ocupa os espaços na família e na sociedade. A família é constituída de pai, mãe, filhos e filhas. O pai e mãe podem ficar com seus filhos casados e solteiros. A norma entre os Tuyuka é de que os filhos mais velhos, quando se casam, construam a própria casa e seus trabalhos para ter a sua autonomia. O filho mais novo ou o filho único, mesmo casado, pode permanecer com os pais, responsabilizando-se pelos seus cuidados.

As mulheres, pela própria educação e tradição no caso do rio Negro, preparam-se para saírem do seio familiar e ir para outras etnias. Brüzzi (1977, p. 55), um missionário salesiano que estudou os povos indígenas do alto rio Negro, observa: tôdas essas tribos admitem, como regra inviolável da organização da família, o matrimônio exogâmico, pelo qual o indivíduo deve buscar como esposa uma mulher de outra tribo.

As mulheres permanecem com os pais enquanto são solteiras. Ao se enviuar se tiveram filhos permanecem com os parentes do marido, mas também pode voltar para casa dos pais e casar-se com outro que a levará para a outra etnia.

A novidade, hoje, acontece entre os casais que só têm filhas. Neste caso, um dos genros mora com os sogros em substituição ao filho que não tiveram. Esta novidade algumas vezes gera desentendimentos e brigas. Os homens de uma etnia se consideram proprietários da aldeia, da etnia, da área de trabalho, da área de caça e pesca. O homem que vem morar com os sogros já não é considerado como membro da etnia.

Casos raríssimos acontecem de casais que não têm filhos nem filhas. Esta é uma situação triste, pois não há como enriquecer e como sustentar este casal, principalmente,

quando ficam velhos. Por isso, a esterilidade é vista como um grande mal. Até há pouco tempo atrás, a culpa pela esterilidade relacionava-se à mulher, mas como as informações científicas também chegam às aldeias, já não se culpabiliza somente à mulher.

Depois de mais de sessenta anos de contato sistemático com educação escolar e evangelização nota-se as suas influências na constituição familiar [casamento]: casamento de duas pessoas da mesma etnia ou entre as pessoas das etnias co-irmãs. Alguns salesianos as interpretam como sinal do progresso [civilização], casar por amor e com quem quiser.

Com o surgimento de grandes vilas que concentra pessoas de diferentes etnias criam-se normas mais adequadas que facilitem a convivência interétnica, pois as regras de uma pequena aldeia não funcionam mais. É neste espaço de interetnicidade (interculturalidade) que surgem novos líderes e personalidades antes inexistentes: professores, comerciantes, padres, militares etc.

Hoje, em diversas famílias, há casamentos entre as pessoas da mesma etnia. Uma explicação para tal fenômeno é a nova concepção do casamento que deriva dos contatos com os povos não-índios: o casamento baseado no amor. O casamento interétnico, também tem como base o amor. Os parentes davam as filhas em casamento para os sobrinhos, isto é, primos da filha, por amor aos sobrinhos. Havia um intercâmbio de pessoas para constituírem a família: se uma mulher tukana vai casar com os Tuyuka, ela deve dar a sua filha, em casamento, para os Tukano, de preferência para o parente. Ramirez (2001, p. 213) diz assim, sobre o casamento entre os indígenas:

Como os casamentos só vinham sendo feitos entre primos cruzados, desde o nascimento, os filhos estavam comprometidos a se casar também com seus primos cruzados para não perturbar o sistema de parentesco. Então, quando cresciam, as crianças iam conhecendo a futura mulher e o futuro marido. Por esta razão, o casamento era fácil para alguns. O menino tornava-se moço, a menina tornava-se moça, uma gostava do outro e casavam-se naturalmente.

As práticas novas que surgem a cada ano, criam conflitos, incompreensões entre diversas gerações e etnias, mas, no fim, acabam aceitando a novidade.

1.2.6. Associações e Organizações Indígenas

Cabalzar (1998) mostra que ano de 1970 foi um marco importante na história recente da Amazônia brasileira, pois o governo federal anunciava o *Plano de Integração Nacional* (PIN) para integrar geopoliticamente a região ao resto do país. Já entre 1972 e 1975 aconteceu a instalação de postos da Funai e a chegada de militares do Batalhão de Engenharia e Construção em São Gabriel da Cachoeira. Nesta mesma época (1970/71), as lideranças indígenas do alto Tiquié e Uaupés, incentivadas pelos missionários católicos, começaram a reivindicar a demarcação das terras.

Nessa mesma época dois fatos marcam a história da região: o fechamento dos internatos salesianos e a descoberta de ouro na Serra da Traíra. Estas duas realidades mexeram bastante as comunidades indígenas. Entre 1985 e 1987 foram fechados os internatos de Iauaretê, Taracua, Pari-Cachoeira e Assunção do Içana. Os impactos de tais mudanças chegaram até São Gabriel da Cachoeira.

Em meio a esses movimentos continuava a luta pela demarcação da terra. Durante os anos de 1986 e 1987, ocorreu um intenso processo de negociação, entre a cúpula do Conselho de Segurança Nacional (CSN) e os Tukano do Tiquié, que culminou com a realização da grande assembléia de lideranças, em abril de 1987 com a participação de mais de 300 líderes indígenas de várias etnias em São Gabriel da Cachoeira. A II Assembléia dos Povos Indígenas do alto Rio Negro teve apoio financeiro do CSN e a presença de representantes do governo federal, governo do Estado, da Igreja Católica, empresas mineradoras e membros de organizações indigenistas. Nesta Assembléia os

indígenas reivindicaram a demarcação urgente de uma área única do alto rio Negro. Foi fundada a FOIRN com a missão principal de lutar pela demarcação da área única.

Outro momento importante é a aprovação da Constituição Federal/1988, onde se reconhece os direitos indígenas. Nesta época surgem muitas organizações indígenas filiadas à FOIRN. No médio rio Negro o movimento indígena começou a despontar no final dos anos 1980.

Antes deste movimento maior em Pari-Cachoeira (1970) os salesianos incentivaram as organizações indígenas. A UFAC (União Familiar Animadora Cristã) trabalhava para atender às necessidades das populações do rio Tiquié. A diretoria comprava os produtos dos trabalhos indígenas (farinha, cipó, frutas...), vendia-os na cidade de São Gabriel da Cachoeira e, na volta, levava as mercadorias solicitadas pelas comunidades: sal, fósforos, cadernos, roupas, tênis, sandálias, pilhas... Em cada Missão Salesiana [Taracúá, Iauaretê], os salesianos criaram as cooperativas e associações. Existiam os Clubes de Mães (minha mãe foi presidente do clube na nossa aldeia), onde as mulheres promoviam dias de trabalhos com os artesanatos: bolsas, tapetes e redes. Com a venda destes produtos, compravam as mercadorias: roupas, sal, sabão, fósforos, calçados, materiais escolares, terçado, machado etc. Em muitas aldeias os moradores montavam lojinhas comunitárias.

Na década de 1980 as organizações/associações tornaram-se independentes dos salesianos. Os próprios indígenas começaram a eleger os presidentes de organizações e foram organizando seus Estatutos (CGC, etc.) para que seus projetos (orçamentos financeiros inclusive) fossem aprovados pelas entidades financiadoras. Ao mesmo tempo, participavam das lutas do movimento indígena: demarcação da terra, recuperação e fortalecimento das práticas culturais, reconhecimento de seus direitos etc. As organizações

indígenas tradicionais funcionam diferentemente das recentes organizações/associações. Estas últimas aproveitam de estratégias tradicionais (irmãos maiores, considerações étnicas, parentesco) para terem forças no contexto indígena e não-indígena.

Após a demarcação da terra, passam a trabalhar em torno da problemática da auto-sustentabilidade (piscicultura, manejo florestal, produção de artesanatos, manejo da pesca e de alguns recursos coletados...) e da criação de Escolas Indígenas para o fortalecimento das identidades, revitalização das práticas culturais, autodeterminação, criação de políticas diferenciadas, etc. Lideranças indígenas lutam para ocupar espaços na administração pública. Os povos indígenas do alto rio Negro traçam seus próprios projetos de vida, com o apoio das entidades governamentais e não-governamentais. Muitas necessidades surgem a partir da visão não-indígena de trabalho, sustentabilidade, etc.

O CIMI³⁴ teve um papel importante no apoio, orientação e incentivo às organizações indígenas; na defesa dos direitos dos povos indígenas. Embora no rio Negro não tivesse presença contínua, contribuiu bastante com o movimento indígena.

Os indígenas, através de suas associações e organizações, cada vez mais assumem o protagonismo: organizam os povos; desenvolvem os trabalhos; reivindicam e defendem os seus direitos perante o governo e as sociedades envolvidas. Participam ativamente destes processos: trabalhos, reuniões, assembleias, festas, escolhas de líderes administrativos.

³⁴ CIMI é uma Organização da Igreja Católica que reúne todos os bispos, padres e leigos que trabalham com o índio. Na primeira Assembleia Nacional, em 1975, foram definidas as linhas básicas que tentam orientar o trabalho da Igreja Católica junto aos grupos indígenas. A linha básica é a questão terra; defesa e apoio aos índios na luta pela terra. Depois, a questão da cultura, o respeito e incentivo para que os índios vivam segundo a sua cultura, e para os grupos que já estão em processo de desintegração tentem retomar a sua cultura. Há uma terceira linha que procura devolver aos poucos indígenas o direito de serem autores e destinatários de seu desenvolvimento, sujeitos de sua história, e ainda, por fim, propor aos missionários uma encarnação na realidade dos indígenas. (cf. SCHLESINGER, 1995, p. 689).

A FOIRN [1987] marca nova fase da organização social e política dos povos indígenas: reconstrução e revitalização da força cultural; busca da autonomia e autodeterminação; construção das alianças a favor da causa indígena; fortalecimento da união entre os diversos povos indígenas; construção de novas perspectivas de vida; construção das comunidades com objetivos comuns; superação das divisões tradicionais entre as etnias; construção de alianças com os partidos políticos, administração pública; busca de respostas para os seus problemas sociais.

Vê-se, assim, a diminuição da situação de medo e submissão ao homem ‘branco’. No processo de construção de nova história política é importante a presença dos aliados à causa indígena: povos indígenas do Brasil e do exterior, negros, organizações populares, missionários, organizações não-governamentais. Assim, também os indígenas aprenderam a apoiar as causas de outros grupos necessitados e que lutam a favor de seus direitos.

1.3. Dimensão econômica

Os povos indígenas do alto rio Negro trabalham seguindo o sistema próprio de trabalho, condições e tradições. A organização econômica, segundo Marconi (1998, p. 133), refere-se ao modo como os indivíduos conseguem, utilizam e administram seus bens e recursos. (...) Faz parte da organização social e encontra-se em todas as sociedades, mesmo entre as mais simples. Berta Ribeiro (1995), em sua obra *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo* faz uma descrição minuciosa da *vida econômica* desana: horticultura desana (queimadas e constelações, os solos não agriculturáveis, a roça, cultivos femininos e masculinos), a mandioca (a tecnologia alimentar, implementos de trabalho), tecnologia da pesca (classificação dos peixes segundo os desana, técnicas de pesca, etnoictiologia desana) e etnobotância desana.

A minha descrição não é tão aprofundada, mas traz algumas características da vida tuyuka. A família trabalha para o seu auto-sustento e partilha com as outras pessoas. Suas riquezas são as florestas, os rios etc, onde desenvolvem o plantio das roças, atividades de pesca e caça e extração de outros recursos da natureza. Com os resultados destes trabalhos realizam-se os intercâmbios de bens materiais entre as pessoas da mesma aldeia e com as de outras. De Paula (2005, p. 35), tratando da economia e subsistência dos povos do rio Negro, diz:

O povo do rio Negro, tradicionalmente, vive de caça, pesca e alimentos produzidos na roça, que não é apenas um lugar de plantio, de trabalho, mas de convívio social, familiar, de relações com os parentes. A roça faz parte do cotidiano e do imaginário do indígena. Mesmo com a introdução de novas técnicas de cultivos pelos brancos, missionários ou não, a roça continuou a existir como essencial para a sobrevivência da cultura indígena.

Embora mantendo contatos com os comerciantes³⁵ e despensa dos missionários para adquirirem roupas, sabão, sal, fósforos, terçado, machado etc., os indígenas mantiveram vivo o seu sistema de troca, ou melhor, fortaleceu-se mais, ainda.

A relação indígena com os não-indígenas provocou o surgimento de outras necessidades na vida indígena. Hoje, estão bem presentes novas concepções sobre o trabalho que geram novos comportamentos perante os costumes e os valores indígenas: individualismo, acúmulo de bens pessoais, enfraquecimento do espírito de partilha, da hospitalidade e de solidariedade. Para responder às novas exigências e necessidades Os Tuyuka criam novos métodos de trabalho, tanto para a produção dos bens de consumo como para comercialização. Os povos indígenas vivem trabalhando para sustentar as suas vidas e adaptando-se aos novos estilos de trabalhos, de acordo com as exigências de cada época.

³⁵ Regatão: comerciante viajante, levando suas mercadorias e trocando com os produtos dos moradores da beira dos rios: caboclos, indígenas...

1.3.1. Trabalho

A terra é a maior riqueza dos povos indígenas. Ela significa fonte e lugar da vida. Nela os povos indígenas vivem e trabalham para gerar os bens materiais que os sustentam. A terra, independentemente, do esforço humano, traz muitos frutos, animais, pássaros, animais que rastejam e que pulam nas árvores, etc. Nela, escondem-se muitos seres vivos que os indígenas, de acordo com os seus costumes e tradições, se alimentam.

Na terra encontram-se rios, fonte da vida para os homens e para outras criaturas. Do fundo do rio nascem e crescem diversos tipos de peixes e outros seres aquáticos. Na terra estão árvores frutíferas, plantas medicinais, árvores venenosas que ajudam nas pescarias e caçadas. A vida de todos os povos depende da terra.

Com o barro/argila/tuiuca, os indígenas, cada etnia à sua maneira, preparam potes, fornos, suportes de panelas, pratos, bacias, etc. Com a madeira preparam canoas, remos, bancos, coxos de caxiri, pilões, etc. Com fiação que vem de palmeiras (buritizeiro, tucumazeiro...) preparam suas redes, puçá [rede de para pescaria], bolsas, linha de pesca, etc. Com arumã, faz cestas, tipiti, balaio, etc; com talas/cipós preparam aturá [cesto], balaio e abanos. Mesmo depois da entrada dos materiais fabricados pelo homem 'branco', os indígenas continuam confeccionando seus próprios objetos. O processo de revitalização das culturas indígenas irá fortalecer muitas atividades indígenas.

Os indígenas utilizam objetos da civilização não-indígena e, muitas vezes, chegam a sonhar e criar fascínio pela vida fácil. A escola de modelo ocidental havia ensinado que o indígena que passasse pela escola não precisaria mais trabalhar nas roças, na pesca e na caça. Conseguiriam ter emprego e salário. Vejo que há indígenas nestas condições, porém, eles sentem a necessidade de ter suas roças próprias, para fazer sua farinha, beiju, mingau, partilhar na comunidade, etc. Para os indígenas do alto rio Negro, ter roça é ter dignidade.

1.3.2. Coleta

A natureza, por sua própria força, encarrega-se de criar e produzir seus frutos. Através da educação os homens e as mulheres aprendem a conhecer aquilo que a natureza oferece, conhecem tipos de florestas, épocas próprias dos frutos. Que, dependendo do tipo de terra, nasce determinado pé de fruta e nascem diferentes tipos de animais. Algumas florestas têm terras pretas, outras vermelhas, barrentas, vermelhas granuladas, arenosas, brancas, alagadiças, encharcadas etc.

Coletam-se frutos e outros seres vivos (formigas, largatas...). Ramirez (2001) mostra o que se coleta normalmente na bacia do rio Negro: **Manivaras**, que vivem nas matas de terras vermelhas e de terras soltas e existem de várias espécies. As suas rainhas voam à tarde do dia seguinte à chuva de certas constelações. São pegas com cones feitos com folhas de sororoca. Comem-se cruas ou torradas. Quando se deseja comer soldados (formigas operárias), se pega uma haste de arumã ou do vegetal “japim”, procura-se com paus os buracos onde estão os soldados, enfia-se neles as hastes e tira-se. Também, podem ser comidos crus ou assados. **Buriti**: o buritizeiro cresce nos charcos. O buriti amadurece no princípio da enchente. Para tirá-los, basta esticar o braço e cortar o cacho, se o pé for baixo. Caso seja alto, coloca-se uma vara e sobe para cortar. Também, dele nasce moxivas. Se quiser comê-las, devem-se fazer buracos no tronco para que as larvas penetrem. As moxivas podem ser comidas cruas, cozidas ou moqueadas. **Açaí**: o açaizeiro cresce nos charcos e perto da água. Há duas variedades: o açaizeiro-da-mata e o açaizeiro-da-caatinga. O açaí começa a amadurecer no princípio da enchente. Na palmeira grande, tem que subir até alcançar o cacho para cortá-lo. Para tomar o vinho, colocam-se os caroços numa vasilha de cerâmica ou numa panela de alumínio com água, esquenta-se e, quando os caroços estiverem moles, soca-se, filtra, mistura com farinha ou com mingau. **Patauá e Bacaba**:

crecem nos charcos e nos lugares úmidos. A bacabinha existe somente na terra firme. O patauá e a bacaba têm caule e cachos grandes. Toma-se o vinho de bacaba e do patauá da mesma maneira que o do açai. **Inajá**: cresce nas roças e nas capoeiras. Produz muitos cachos. Para comer cozinha-se e soca-se. O seu caldo é engrossado com tapioca ou manicuera. **Wapekara**: é um tipo de cupuaçu que cresce nas margens dos rios e nos igapós. Frutifica durante a enchente. Quando amadurece, fica amarela. Come-se a polpa. **Pupunha**: existem variedades de pupunhas vermelhas, amarelas, esbranquiçadas e malhadas. Amadurece no fim do verão e no começo do inverno. Após cozinhar pode comer e fazer o vinho. **Cará**: é um produto da roça. Há variedades de cujos tubérculos são amarelos, brancos ou pretos. Arrancam-se os tubérculos, cozinha, assa e come. **Ingá**: há tipos cultivados e silvestres de ingá. Esta fruta se come e se toma em bebidas. Quando há muito ingá, mandam preparar o caxiri e fazem o dabucuri. **Cucura**: é plantada nas roças, em linhas. Os cachos, quando amadurecem, ficam pretos. **Japurá**: há variedades grandes, médias e pequenas. As grandes e as pequenas crescem na terra firme, enquanto as médias vivem nas margens. Quando maduras, as frutas se disseminam. Apanham-se os japurás, cozinham em panelas grandes, descascam, limpam e colocam no buraco para que elas se decomponham. Após três meses, desenterram os japurás, pilam e cozinham com peixe. **Uacu**: suas sementes se disseminam quando a fruta está madura. Então, são apanhadas, cozidas e colocadas no rio com pano. Depois se enterra num buraco e após dois meses, as frutas são desenterradas, comidas ou engrossadas com manicuera e tomadas. **Cunuri**: cresce na floresta. Quando maduro, as suas sementes também se disseminam. As frutas são juntadas em monte e quebradas com um pedaço de pau sobre outro para tirar-lhes os caroços. Coloca-se em vasos grandes com água, durante uma noite, para amolecer. No dia seguinte, descascam-se os caroços com os dentes, rala-se, cozinha e mistura com peixe.

Outra parte do cunuri é descascada e, posta no atura (cesto de cipó), é imersa na água para tirar-lhe o veneno. Dois dias depois, o veneno desaparece e pode ser comido. Também pode ser tomada com manicuera.

Estas frutas são colhidas ou coletadas por homens e mulheres (e animais caçados), para seu sustento alimentar e para partilhar com os seus próprios parentes.

1.3.3. Caça e pesca

Os indígenas do alto rio Negro, alguns são mais pescadores e outros mais caçadores. O alimento principal é o peixe, por causa da maior facilidade de pesca do que da caça. Para tais atividades, cada grupo possui técnicas próprias, enquanto outras são comuns aos povos da bacia do rio Negro. Para caça de porcos, antas, cutias, pacas, inambu, mutum etc., utilizavam arco-e-flecha e zarabatana. Algumas pessoas ainda utilizam estas técnicas. Os cachorros caçadores também são usados para as caçadas. Zarabatanas eram acompanhadas pelos dardos onde, numa ponta, enrolavam uma bola de algodão de samaúma e, na ponta afiada, colocavam curare (líquido venenoso). Realizavam também, caçadas com armadilhas. Para caçar os animais terrestres cavavam um buraco nos caminhos deles, fincavam um pau afiado no meio do buraco e o animal, caindo no buraco, morria espetado. Para caçar as aves, quebravam arbustos, faziam com eles uma barreira comprida, ao longo da qual deixavam passagens e, nelas, fincavam varas flexíveis amarradas nas pontas com fio de tucum do qual pendia uma forquilha. Na extremidade inferior da forquilha havia um laço. Os contatos com o homem 'branco' favoreceram a aquisição de armas de fogo (espingarda). Porém, continuaram usando todos os recursos que os ajudassem na realização da boa caçam.

Para a atividade de pesca os indígenas aprenderam e criaram técnicas próprias. Dependendo de cada região geográfica criavam técnicas apropriadas. A canoa e o remo são instrumentos principais para a pesca. Acompanham ao pescador o puçá, o arco e a flecha, o pari, o matapi comprido e o de boca larga, o cacuri grande e o pequeno, o caiá, o caniço, a linha de pesca e o anzol etc. Alguns utilizavam as plantas de tinguijar: timbó e wainima (folhas venenosas). Vários pescadores atraem peixes com mandioca crua ou mole, resto de massa de mandioca, pupunhas e casas de cupim. As iscas utilizadas para pesca são: carne de peixe, daracubis, minhocas da serra ou da terra firme, camarões, rainhas de maniuaras, saúvas, formigas, gafanhotos, frutas vegetais etc.

Às técnicas tradicionais indígenas somaram-se técnicas vindas com o homem ‘branco’: anzóis, linha de nylon, malha de pesca. Algumas técnicas, tanto indígenas e do ‘branco’, causam desequilíbrio no ritmo de reprodução das espécies aquáticas: timbó e malhadeira.

Os indígenas conseguem pescar e caçar para o consumo familiar e comunitário. Os salesianos, através da implantação da educação profissional incentivaram para que as comunidades assumissem o trabalho de criação de gado. O objetivo era para que as comunidades se alimentassem da carne de gado ou vendessem para adquirirem materiais para a comunidade. Ultimamente, FOIRN/ISA incentiva alguns projetos³⁶ como o da piscicultura no alto Tiquié, como mostra Cabalzar (2005, p. 18):

O Projeto de Piscicultura Alto Tiquié tem o objetivo de difundir a piscicultura familiar nas comunidades indígenas dessa área, visando contribuir para a segurança alimentar e ser uma alternativa à exploração dos estoques de peixe dos rios. Em relação a esse último ponto, observa-se uma crescente escassez desse recurso, como expresso pelos moradores desse rio e que dele dependem para sua

³⁶ Depois de ‘criar’ uma organização indígena, para que funcione, é preciso ‘ter um projeto’. ‘Projeto’ é um termo muito utilizado atualmente pelos índios do alto rio Negro e de semântica complexa. ‘Ter um projeto’ significa estar numa posição especial, de prestígio, de atualidade; manter relações valorizadas, internas e externas; ter recursos; viajar entre comunidade e cidade, entre o local e o global (CABALZAR citado por DIAS CABALZAR, 2005, p. 5-6).

subsistência. Esse fenômeno pode ser atribuído a fatores diversos, dentre eles a intensificação do uso de práticas predatórias que resultam em maior escassez, exigindo um maior esforço de pesca. A piscicultura foi planejada no sentido de conter esse processo.

Algumas comunidades se esforçam para construir lagos para a criação enquanto outros já sustentam sua criação. Outras pessoas preferem assumir este trabalho como família e não como comunidade. Esses projetos, para funcionarem bem entre os indígenas do alto rio Negro, precisam ser assumidos como algo importante para suas vidas e não somente como algo importante na visão de quem vem de fora.

1.3.4. Agricultura

Entre os povos indígenas do alto rio Negro merece muita atenção o trabalho da roça: derrubada, queimada, plantio, limpeza e coleta. Da roça vem a mandioca e seus derivados: tapioca, a farinha e o beiju, o caxiri, etc. A roça é a garantia do bem-estar da família e da comunidade. Ter roça significa ter a dignidade pessoal e familiar. Além da mandioca outras plantações complementam: pimenta, abacaxi, cará, batata, cana-de-açúcar, cucura, abiu, etc. Cada família cultiva a roça da forma como aprendeu dos pais e no contato com outros povos. De Paula (2005, p. 79), escreve:

Como já vimos, a sobrevivência dos indígenas dependia da natureza através da caça, da pesca e da coleta de frutos da natureza. (...) As roças continuaram a ser a principal fonte de sustentação das populações indígenas, que viviam em pequenas comunidades, ocupando áreas que podem ser chamadas de oásis, local bom para a agricultura e pontos pesqueiros.

A divisão de trabalho da roça funciona assim: os homens assumem os trabalhos mais pesados, como roçar e derrubar as árvores; as mulheres cultivam e mantêm limpas as roças; outras atividades como carregar a mandioca com aturá, plantar, queimar a roça, fazer a farinha, etc, são trabalhos feitos em colaboração entre homem e mulher. Algumas atividades são próprias do homem ou de mulher. É comum encontrar nas aldeias tuyuka

muitas plantações de árvores frutíferas ao redor das casas: ingazeiro, pé de pupunha, pé de açaí, de cacau, cajueiros, pé de abiu, pé de cucura, etc.

Na Escola Tuyuka trabalha-se com o manejo agroflorestal³⁷ e as comunidades assumem com empenho estas iniciativas do *programa de desenvolvimento sustentável na bacia do Rio Negro* (FOIRN/ISA):

Trata-se do desenvolvimento e multiplicação de modelos sustentáveis de aproveitamento de recursos agroflorestais e aquáticos aliando conhecimentos tradicionais e conhecimentos técnicos adaptados em parceria direta com associações de base filiadas à Foirn. Visa aumentar a segurança alimentar de comunidades indígenas situadas em áreas críticas por meio da implantação de experiências piloto em piscicultura e manejo agroflorestal nos altos rios Tiquié, Uaupés, Içana e no entorno da cidade de S. Gabriel da Cachoeira com atividades complementares de treinamento técnico e capacitação administrativa das contrapartes locais (ISA, 2006).

Estes investimentos em alguns lugares não são levados a sério pelas próprias associações. Algumas explicações são: em algumas regiões, o rio ainda fornece peixe e, por isso, não sentem a necessidade de assumir um projeto como o da piscicultura; muitas comunidades, anteriormente, já tiveram experiências fracassadas com os outros projetos [gado, galinhas]; quando um projeto é assumido por uma comunidade, algum dia acaba gerando desconfianças entre os líderes e seus membros, levando ao fracasso do projeto; o imediatismo, também é outro fator que impede o funcionamento de tais projetos: faz o lago, coloca os peixes, quer comer, mas não se preocupa em alimentá-los.

³⁷ No alto rio Negro, a prática (e retórica) do ‘desenvolvimento sustentável’ como necessária para que as organizações indígenas se insiram no mercado de projetos, levou esse conceito, bem como outros afins, a freqüentar o discurso das lideranças indígenas, como a idéia de manejo sustentável em oposição à de uso predatório, conservação versus degradação, impacto alto versus baixo e assim por diante. (...) ‘As parcerias que se fazem nesse âmbito, entre organizações indígenas e organizações não-governamentais ‘de apoio’, exigem um conjunto de conceitos que, se não são comuns, ao menos devem se comunicar, possibilitando efeitos positivos das iniciativas de manejo sustentável. Considerando os povos do alto rio Negro, podemos dizer que há diferenças e semelhanças entre as concepções indígenas e da ecologia referentes ao manejo dos recursos naturais e à maneira de analisar a situação de tais recursos’ (CABALZAR, 2005, p. 8)

No alto rio Tiquié [Brasil] a implantação de projetos visa fortalecer a sustentabilidade familiar e comunitária [escola...]: criar, sobretudo para consumo e, se houver excedente, para troca ou venda.

1.3.5. Sistema de troca e de comércio

É comum entre os povos indígenas do alto rio Negro a prática de troca de bens materiais. A retribuição torna-se uma obrigação. A reciprocidade faz com que não falte o necessário para se viver. As pessoas sentem-se à vontade para pedir aquilo que precisam. Este sistema favorece a mútua ajuda, pois tem como bases a *generosidade* e a *confiança*. A generosidade é base da educação da pessoa humana, do reconhecimento do valor da pessoa e a necessidade de tratá-la bem. A expressão maior do reconhecimento do valor da pessoa é a *partilha* daquilo que se consegue com o trabalho. Quando os membros de uma comunidade praticam estes valores todos se sentem responsáveis pelo bem comum.

A distribuição assegura a retribuição. Esta prática é uma exigência entre as pessoas que vivem em pequenos povoados e supre as necessidades das pessoas. O sistema de troca acontece em vários níveis: entre duas pessoas, entre uma família, entre os moradores de um povoado; entre os moradores de diversos povoados. A troca de bens materiais acontece de forma simples ou festiva (*dabucuri*). Esta prática fortalece a interação dos grupos humanos: Tuyuka, Tukano, Yebamasa, Barasano etc. Este sistema, em alguns momentos implica a saída da própria pessoa para prestar serviços em outros lugares, passar trabalhando um tempo com outra família, fazer a festa de oferecimento dos produtos locais, para que a família visitante possa levá-los para os seus parentes. Regressando ao povoado a pessoa reparte os bens (peixe, caça, frutas, farinha...) com os seus parentes. Estes, por sua vez, o recompensam com outros produtos, individual e

comunitariamente. Este sistema é dinâmico e festivo. Ramirez (2001, p. 203), assim descreve:

O dabucuri é uma oferta ritual de peixes, caça, frutas, lagartas comestíveis ou moxiuas, dados pelos convidados a parentes ou a outras tribos que os recebem e são os donos da festa. Esta festa é acompanhada de instrumentos musicais rituais, de caxiri e, às vezes, de caldo-de-cana destilado. Antigamente, nossos avôs, quando iam para fazer oferta ritual de frutas, mandavam preparar o caxiri ou a cana destilada e iam recolher a oferta durante três dias, tocando instrumentos rituais. Tocavam também o trocano para pedir que os donos da festa preparassem o caxiri ou para convidá-los. Começavam a tocar desde o início da preparação até o dia da festa. Naquele dia, tocavam trocano e buzina. Os convidados tocavam da mesma maneira que os donos do dabucuri. Comunicavam-se, assim, mutuamente.

O **Dabucuri**, hoje, é mais simplificado, porém mantém seu significado de oferta.

A festa com ou sem instrumentos rituais depende de cada lugar. Os instrumentos utilizados são: **mawako** é um instrumento feito com embaúba. Em cada dabucuri é preciso preparar um instrumento para cada pessoa. No final do dabucuri, há um momento da quebra destes instrumentos, que são pisados com os pés. **Masākura** são instrumentos tocados por homens já iniciados. Só podem ser vistos pelos homens iniciados. Não podem ser vistos pelos homens não iniciados, meninos não iniciados ou por mulheres de todas as idades. O **Cariço** (flauta-pã) é o instrumento mais usado, como mostra Tenório:

Os cariços tocados no dia dança existem desde a origem. Estas tabocas são ossos de morcego. Quando usa sem benzer, fica gorduroso (*usesari*). Conhecemos o cariço fino (osso de mulher), o cariço grosso (osso de homem) e o pequeno colorido (*wekã pakatõ*), apenas estes. Desde antigamente os velhos já tiravam taboca, preparavam e tocavam em dias de caxiri, dabucuri de frutas e de danças dos velhos, para alegrar e dançar com as mulheres. Assim ainda fazemos hoje, embora com algumas mudanças. Existem vários toques de cariço, diferentes uns dos outros, acompanhados de algumas coreografias que também podem variar. Quase sempre a mulher segura sua mão direita na mão esquerda do homem, um casal seguindo atrás do outro; às vezes abraça a mulher; às vezes abraçam lado a lado de dois em dois (ou dois casais); alguns dançam ‘colocar quinhampira’, com toda uma representação do oferecimento deste alimento; alguns dançam de mãos dadas com a mulher. Há muito conhecimento sobre os diferentes toques e coreografias do cariço. (AEIT^U; FOIRN; ISA, 2005, p. 176)

O **Japurutu** é um instrumento bastante utilizado e sobre ele, Tenório explica:

O japurutu é usado em dia de dabucuri de carne ou peixe. Uma dupla entra na maloca na frente dos outros, tocando japurutu. Eles costumam amarrar na ponta do instrumento um pedaço de peixe ou carne. As mulheres que recebem, dançam com estes tocadores. Terminada a dança, elas pegam o pedaço de carne ou peixe. São fabricados com paxiúba pequena, oca. Tiram paxiúba, medem o tamanho dos dois japurutus (no par, sempre um deve ser maior que o outro), depois tiram o miolo com ajuda do talo espinhoso da própria folha de paxiúba. Depois leva-se ao porto para lavar e tirar o resto da carne. De volta em casa, deixa secando no sol. Seco, faz o orifício superior da embocadura e o fecha parcialmente com cera de abelha. Por fim, amarra-se uma folha de sororoça, com a qual regulam o tamanho do orifício. Quando tocam, vão aos pares e usam chocalho em feira amarrado no tornozelo. (AEIT Ψ ; FOIRN; ISA, 2005, p. 180)

A partir dos contatos com os não-indígenas [escola, cidades, viagens] os indígenas do alto rio Negro aprenderam a praticar outro sistema: comercial. De Paula (2005, p. 79), afirma:

Com a chegada dos brancos, das missões, foram introduzidas novas formas de sobrevivência. Nos Centros Missionários, também chamados de Missão, foram abertos os internatos masculinos e femininos, onde os alunos estudavam e aprendiam técnicas de agricultura, a trabalhar em carpintaria, alfaiataria e as alunas aprendiam a costurar, além de trabalharem na tecelagem de artesanato de tucum. Os missionários introduziram novas formas de sustentação, com o fim de melhorar a qualidade de vida. No entanto, esse foi o caminho que mais levou o índio a assimilar os costumes ocidentais, da civilização. Isso interferiu no seu universo cultural, criando-lhes necessidades materiais do mundo dos brancos. (...) Os armazéns das missões, através de troca, de venda à vista, ou a crédito, serviram como uma alternativa a mais para o índio adquirir mercadorias do mundo dos brancos e se libertar das dívidas impagáveis que contraíam junto dos regatões.

O sistema comercial é algo bem presente entre os povos indígenas e provoca mudanças identitárias e práticas de vida. Muitas pessoas, hoje, lidam com dinheiro: aposentados, professores, militares, enfermeiros, funcionários públicos, agentes de saúde, lideranças indígenas, missionários (as), assessores de organizações indígenas, etc. Com dinheiro, alguns compram beiju, farinha, frutas, remo, canoa, aparelhos de som, motores de popa, mercadorias, instrumentos de trabalho, etc. Povos que viviam mais de partilha, troca e reciprocidade, passam a assumir práticas de compra/venda. Acredito ser importante lembrar que muitas compras também servem para a partilha. Exemplo: compra-se peixe para partilhar na hora da quinhapira. Há também aqueles que, por acharem que compram

os produtos (peixe, caça, farinha, beiju) com o próprio dinheiro, não partilham com os outros.

Vários indígenas, hoje, têm seus pequenos comércios: alimentos, materiais de limpeza, roupas etc. Esta atividade gera diferentes formas de relacionar-se com as pessoas (parentes) e cria outro modo de relacionar-se com outros comerciantes não-índios. Um dos exemplos mais evidentes de comércio conduzido pelos índios é a realidade do Distrito de Iauaretê. E, sobre este³⁸, Andrello (2006, p. 243), escreve:

Essas são as circunstâncias históricas que irão favorecer o surgimento de um comércio indígena no rio Uaupés, concentrado especificamente no povoado de Iauaretê. À primeira vista, os comerciantes indígenas parecem ocupar a posição de intermediários, que se encarregam de transportar a Iauaretê as mercadorias disponíveis no comércio da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Os altos preços dos itens obtidos na cidade, todos eles importados de Manaus, praticamente duplicam ao serem oferecidos no comércio local. (...) Os preços das mercadorias no comércio local são, assim, absolutamente desproporcionais ao padrão de renda que vem se estabelecendo.

O comércio, hoje, faz parte da dinâmica histórica dos povos indígenas. Através dele aprendem-se outras realidades: levar o material fiado e ter compromisso de pagar; controle de mercadorias; adquirir mercadorias que são de interesses do povo; deixar de comprar aquilo que a sociedade proíbe [em Iauaretê é proibida a entrada de bebidas alcoólicas]; estar na loja todos os dias; contratar pessoas para trabalhar na loja ou para trabalhar na roça etc. Por outro lado, o sistema de comércio não supre as atividades tradicionais: ter sua própria roça, ter farinha, beiju, caxiri (bebida fermentada). A participação na vida comunitária continua tendo a sua importância. Em Iauaretê, por exemplo, no dia do trabalho comunitário, aquele que é comerciante, se não for participar, colabora com a comunidade mandando alimentos.

³⁸ Em 1997, os comerciantes indígenas de Iauaretê criaram uma associação: ATIDI (Associação dos Trabalhadores Indígenas do Distrito de Iauaretê).

A presença de comerciantes indígenas mostra a capacidade indígena na administração de bens. Assim, em outro nível mais amplo, mostram que os indígenas assumem e conduzem com sucesso muitas práticas culturais de outros povos, ressignificando-as a partir de suas próprias categorias culturais.

1.4. Dimensão religiosa

Os Tuyuka possuem modos próprios de entender, interpretar e viver a vida, o mundo, o sagrado e o cotidiano. Ao longo da história aprenderam a criar atitudes de respeito à natureza, à água, ao tempo, aos trovões, às pedras, aos lagos e às cachoeiras. As palavras, as falas, o silêncio, as pinturas, as cores, os cantos e as danças manifestam o respeito ao *todo envolvente*. Eliade (1996, p. 88), nota que:

O homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans-humano, transcendente. (...) O homem religioso não é *dado*: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos são conservados pelos mitos, pela história das *gestas* divinas.

Os membros de uma cultura entendem e vivem em profundidade os seus elementos religiosos e aprendem as práticas culturais de outros povos. Os Tuyuka devem ser compreendidos dentro do processo de construção dinâmica, por eles mesmos e por outros. Os olhares sobre si mesmos e os de outros povos contribuem para a construção/desconstrução e fortalecimento de sua identidade.

A leitura/interpretação contextual de cada geração sobre a sua história, ritos, cerimônias, benzimentos, mitos, etc, define a identidade de seus avôs e a própria identidade do momento. Alguém que vem de outra cultura, com a sua bagagem cultural é levado a fazer uma leitura própria desconhecendo o olhar do outro. Brüzzi (1977, p. 287), missionário salesiano, faz a seguinte observação sobre a dimensão religiosa dos povos indígenas do Uaupés:

Praticamente as tribos do Uaupés não apresentam religião alguma. E conseqüentemente estão sob o peso asfixiante de crenças e mágicas. Dispensa provas a vantagem de uma convivência longa, por anos, ou por uma vida inteira, com pessoas de alta cultura e elevada religiosidade e moralidade como os missionários.

Os pré-conceitos religiosos existem em todos os povos e fazem pensar que as ‘nossas práticas religiosas’ são melhores e que poderiam ser normativas para ‘outras’. Os povos indígenas do alto rio Negro, nas últimas décadas [1980s.], escrevem as suas histórias, mitos, cerimônias, etc. Os Tuyuka, hoje, escrevem muitos conhecimentos transmitidos oralmente [histórias dos avôs], porém, muitos saberes e práticas de vida continuam sendo transmitidos oralmente. Os escritores indígenas mostram seus modos de entender e interpretar a história étnica. Estes escritos não ganham exatamente os mesmos significados daquilo que os seus avôs discursavam e praticavam. Embora cada grupo étnico afirme como verdadeira a sua própria versão, ela não passa de versão reduzida, simples, resignificada, cheia de recortes exigidos pela própria história de vida e contexto social.

1.4.1. Religião

Etimologicamente religião significa *tornar a unir* e de *trazer de novo à mente*. É a ação característica do ser humano de explicar a própria existência pessoal e comunitária, de forma concreta e visível, expressada em ritos, costumes, atos e palavras cultuais; mitos, ritos, filosofia natural, moral, ascese, meditação e mística. Cada etnia possui suas divindades e espíritos que dão, protegem, atacam, tiram vida etc³⁹.

Em Pari-Cachoeira, o cristianismo e suas práticas religiosas chegaram, de forma mais contínua, na década 1940 com os salesianos, que consideraram as práticas religiosas indígenas anteriores ao cristianismo como *diabólicas*. Os pajés, mestres de cerimônias e

³⁹ Hugo Schlesinger, Humberto Porto. *Dicionário enciclopédico das religiões*, 1995, p. 2189-2198.

outros líderes foram impedidos de exercer suas funções. Brüzzi (1977, p. 240), descrevendo a importância do pajé na sociedade indígena, deixa transparecer a preocupação com a sua conversão:

O pajé ou Yai é, portanto, o médico e ao mesmo tempo Xamã i.e. um mago ou feiticeiro. Só os homens podem ser pajé. Seus poderes são muitos. Em primeiro lugar, neutralizar o malefício lançado sobre um doente, e assim curá-lo. Pode mesmo tornar os indivíduos invulneráveis à doenças. Reversivamente, êle lançará malefício e causará enfermidade nos outros e até a morte. (...) Na realidade o pajé intervem na vida dos indivíduos desde o nascimento até a morte. Donde se deduz tôda a importância social do pajé e o respeito e temor que o envolve da parte de todos os índios, não só da própria tribo, como das outras tribos também. É talvez o maior sacrifício que a catequese católica impõe aos indígenas cristãos, a renúncia à crença no poder do pajé. Em alguns casos só se consegue parcialmente.

Os Tuyuka são conhecedores dos prejuízos causados pela prática evangelizadora e catequética. Apesar disso, não conseguiram impedir e acabar com as práticas religiosas tuyuka, que continuaram sendo praticadas clandestinamente.

Os indígenas criam/recriam modos próprios de relacionamentos com a vida, o mundo, o sagrado e o profano⁴⁰; de interação com a natureza, a água, o tempo, o espaço, os trovões, as pedras, os lagos e as montanhas; realizam cantos e danças de proteção da vida e apaziguamento de seres agressores à vida quem vêm dos ares, da água, da floresta etc. O próprio *medo* com relação à natureza é sinal de *respeito*⁴¹. O mito da origem da humanidade e do universo é que dá sustentabilidade à cultura tuyuka. O *mito*, do grego *Mythos*, segundo Eliade (1996, p. 84-85) apresenta estas características:

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no espaço do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres

⁴⁰ Mircea Eliade: “o homem religioso conhece duas espécies de Tempo: profano e o sagrado. Uma duração evanescente e uma ‘seqüência de eternidades’ periodicamente recuperáveis durante as festas que constituem o calendário sagrado”. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 1996, p. 92.

⁴¹ *Kuipadeoya*: tradução (da língua tuyuka): *Kuiya: tenha medo; Padeoya: respeite-o (a)*. *Kuipadeoya* é uma expressão que chama para o *respeito* e *responsabilidade*. O *medo* reconhece o *mistério*, o *desconhecido*, o *não visível*, o *existente-invisível*. A *responsabilidade* é pessoal e comunitária. Quando uma pessoa *teme* e *respeita* atrai a proteção divina tanto para ele como para a comunidade. O *desrespeito* pode trazer vingança divina para ele e para a comunidade.

humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. Por esta razão suas *gesta* constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhe fossem revelados. O mito é pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. (...) O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser.

O mito de origem da humanidade mostra a sua origem humana na divindade. O ser humano re-cria o mito para estabelecer relações humanas entre indivíduos, grupos e as divindades (criadores/protetores). O mito é dinâmico no seu aspecto histórico, ideológico, religioso, etc. Os Tuyuka narram o mito de forma solene durante as cerimônias de cantos/danças, como descreve Tenório:

Deus da Origem viu a terra cheia de maldades e tristezas; teria que limpá-la primeiro. Assim, fez todas as Casas de Transformação como coisas boas, Casas de Leite, de Frutas Doces. Transformou-as em Casas de coisas boas onde pudesse benzer a alma de todas as crianças. Foi como tudo começou. (...) A transformação do nosso povo, com todas as suas divisões, começou no Lago de Leite (Opekōtaro), lugar de origem dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra (Ūtapinopona). A Humanidade teria que surgir através do Lago de Leite, um lugar limpo como o ventre materno, o útero, uma Casa de Leite (Opekōwi). Casa de Leite Materno, suporte de vida dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra. Para se transformar precisava de um assento, o Banco de Leite (Opekō Kumuro). Para ter sabedoria, precisava de Cuia de Ipadu⁴², do Suporte Cuia (Yuiro) e do Cigarro (Muno). (...) O Lago de Leite, chamado porta de leite, é por onde os Filhos-da-Cobra-de-Pedra saíram emergindo (*kamepea emuatiri*) como Gente de Transformação. No início da transformação da Gente da Transformação e da Humanidade, Deus da Transformação (aquele que viria a ser o Filho-da-Cobra-de-Pedra) arrumou tudo o que levaria consigo: cerimônias de benzimentos, danças (*basamori*) e entoações (*wederige hirē*). Através de benzimentos arrumou tudo, disse o que surgiria. Já possuindo o ipadu, fumo, cera de abelha, adornos, lança-chocalho, porta-cigarro e caapi⁴³, através deles pensava em ter filhos e irmãos que se reuniram para entoar cerimônias (*wedereti*). Através dos benzimentos, procuraram a vida ou alma das crianças na Casa de Leite (*Ūkoriwire*) e benzeram todas as crianças. Do Lago de Leite, origem da alma e da vida, a Gente da Transformação veio na Canoa de Cobra, como é a Canoa da Transformação. Deus da Transformação emergiu no Lago de Leite e veio chamando cada Casa de Transformação, aonde os Filhos-da-Cobra-de-Pedra vinham se transformando. (AEITŪ; FOIRN; ISA, 2005, p. 123-124)

⁴² *Ipadú* (em Nheengatú) ou *Patu* (em Tukano). (...) O *Ipadú* é o produto de *coca*, arbusto da família das *Eritroxikáceas* (*Erythroxylon coca*, Lin.), que pega facilmente de galho (BRŪZZI, 1977, p. 207).

⁴³ *Caápi* (em Nheengatú) ou *Kaxpi* (em Tukano). É uma bebida de sabor amargo, que se obtém de algumas trepadeiras especialmente do gênero *banistéria* (BRŪZZI, 1977, p. 205).

O mito mostra os Tuyuka no seu processo de humanização, desde a gestação no divino até tornar-se humano. Ele aponta várias Casas de Transformações e nelas o ser humano adquire novos elementos humanos. Tenório descreve:

Deus da Transformação emergiu no Lago de Leite e veio chamando cada Casa de Transformação, aonde os Filhos-da-Cobra-de-Pedra vinham se transformando. Em cada Casa havia um obstáculo. Nessas Casas que primeiro o homem conheceu, aprenderam comportamentos, benzimentos, rumos a seguir. Viajaram na Canoa de Transformação (*Pamuri yokosoro*), deslocando-se numa grande viagem, como é lembrado nas cerimônias e nos benzimentos de proteção ou cura durante as festas e outros momentos (AEITÛ; FOIRN; ISA, 2005, p. 123-124).

O mito mostra como os primeiros Tuyuka concebiam o cosmo que os envolvia, como diz Tenório:

No começo, o mundo foi criado em camadas, era o tempo da Gente do Aparecimento. Depois, a Gente da Transformação origina-se na água do Lago de Leite e sobe rio acima no bojo da Cobra de Transformação. Essa Cobra sobe do Lago de Leite através do Rio de Leite. Nessa trajetória, vai parando nas Casas de Transformação, onde a Gente de Transformação realiza cerimônias e vai adquirindo pouco a pouco a condição para surgir nesse mundo, nessa camada. (...) A emergência da Humanidade e a ocupação do Uaupés e adjacências se dá por etapas, em diferentes lugares. Nós, os Filhos-da-Cobra-de-Pedra, emergimos em Sunapoea ou Cachoeira de Caju (Cachoeira Jurupari, Alto Uaupés). A partir daí passamos a cantar nesse mundo. A partir da Cachoeira de Caju, os Filhos-da-Cobra-de-Pedra começaram a se dispersar, construindo muitas malocas em diferentes lugares. Por isso nós vivemos hoje em vários lugares, espalhados. Os conhecedores, especialistas em canto, dança, benzimento e entoações são, hoje, alguns em cada local (AEITÛ; FOIRN; ISA, 2005, p. 146).

A narração mitológica possui muita importância para os Tuyuka, pois ela mostra a sua origem, seus deslocamentos geográficos e sua atualidade. Existem diversas variações nas narrativas mitológicas. Sobre os mitos indígenas Carvalho (1979, p. 44), diz:

Nas suas tradições mítico-religiosas, particularmente, é muito significativo o fato de sempre estarem especificados, dentro da região, os lugares onde viveram e agiram seus heróis, o que denuncia, evidentemente, uma profunda e perfeita ambientação geográfica. Fenômeno semelhante ocorreu no Alto rio Negro. Como o Morená, para as tribos xinguanas, assim o Uaupés passa a ser o lugar de emergência das tribos que vão adotando a cultura tukano. Não se trata, contudo, de um só ponto de emergência. Em um lugar que o mito não determina, o Sol faz um homem de cada tribo (Desâna, Pira-Tapúya, Wanâna, Tuyuka, etc.). Envia um personagem, Pamuri-maxsê, que é como uma grande canoa e, no seu interior, vinham as gentes. A serpente-canoa subiu os rios até as cabeceiras. Ao chegar a

Ipanoré, tropeçou com uma grande rocha. Então as pessoas saíram por um buraco. Cada tribo tem assim o seu ponto de emergência, pois a tradição de Pamuri-maxsê tornou-se de todas as tribos do Uaupés.

Todos os pesquisadores encontram e mostram elementos comuns entre grupos com relação às narrativas do mito de origem. Tratando-se dos Tuyuka, Cabalzar (1995, p. 108-110), diz:

Os Tuyuka, juntamente com os outros povos Tukano, consideram que tiveram origem comum no Opekōtaro, o “Lago de Leite”. (...) Saindo do “Lago de Leite”, todos os Pam̄ribasukí (nome que designa todos os povos, indistintamente, neste estágio do mito de origem) subiram o “Rio de Leite” (Opekōdia) na “Canoa de Transformação” (Pam̄riyuk̄soro). (...) Então os Pam̄ribasoka chegam a Ipanoré (Petakope), primeira cachoeira do rio Uaupés. (...) Depois reiniciaram a subida do Uaupés, agora dentro da “Cobra de Pedra” (Ut̄apino). (...) Os Tuyuka continuaram subindo o Uaupés, até alcançarem a Cachoeira de Jurupari (Sunapoea), onde saíram da água (pam̄witia dokapuara). Quando emergiram neste lugar, ainda não eram completamente humanos, eram como os espíritos sobrenaturais (pam̄rikōipona). Logo que o primeiro grupo de irmão saiu da “Cobra de Pedra”, ainda viveram uma fase de transição entre o mundo dos espíritos (Wáimas̄) e o dos homens.

Os escritores indígenas [Tukano, Desano...] narram seus mitos mostrando algumas diferenças dentro do conjunto do mito. Tenório, um dos incentivadores sobre os estudos da cultura tuyuka, diz:

A transformação do nosso povo, com todas as suas divisões, começou no Lago de Leite (Opekōtaro), lugar de origem dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra (Ut̄apino, como nos autodeterminamos). (...) O Lago de Leite, chamado porta de leite, é por onde os Filhos-da-Cobra-de-Pedra saíram emergindo (*kamepe em̄turi*) como Gente da Transformação. (...) Do Lago de Leite, origem da alma e da vida, a Gente da Transformação veio na Canoa de Cobra, como é a Canoa de Transformação. Deus da Transformação emergiu no Lago de Leite e veio chamando cada Casa de Transformação, onde os Filhos-de-Cobra-de-Pedra vinham se transformando. (...) Cachoeira de Caju, Casa da Capoeira de Caju (Sunapoea). Aqui chegaram nossos avôs, Gente de Transformação. Emergiram nesta cachoeira e fizeram suas casas. Nessa Casa os Filhos-da-Cobra-de-Pedra originaram-se, nasceram. (...) Nós – Filhos-da-Cobra-de-Pedra – chegamos à Cachoeira de Caju como um só grupo. (...) A partir da Cachoeira de Caju, daí em diante, os velhos deixaram de viver todos num único local. Os Filhos-da-Cobra-de-Pedra se espalharam pelo igarapé Inambu (Boaya), igarapé Onça (Okofiriya) e rio Tiquié (Musãka), passando a viver em muitos lugares, em diferentes malocas, Casas Rituais e de Moradia (AEIT̄; FOIRN; ISA, 2005, p. 123-142).

Desde a década de 1980, os indígenas do alto rio Negro vêm escrevendo os seus mitos. A FOIRN, em parceria com as associações indígenas de base, publica a Coleção de Narradores Indígenas do Rio Negro [Desano, Tukano, Tariano e outros]. Algumas associações publicam com o apoio de outras instituições. Estas obras facilitam manter contatos com as diferentes narrativas mitológicas. Todas elas mostram que a divindade é que dá origem à humanidade [homem e mulher], passando pelas casas de transformação aquática até a sua emergência⁴⁴ para a terra. Tal processo de transformação é contínuo, dinâmico e diferenciado. Cada povo busca melhores espaços geográficos para a estabilização temporária. As canoas de transformação percorrem os processos históricos dos povos indígenas. O movimento atual de recuperação e revitalização das culturas (práticas culturais) pode ser considerado como ressurgimento das forças mitológicas em cada etnia (escolas, associações, etc).

Nesse contexto religioso, uma das realidades que não deve ser esquecida é a influência do catolicismo [ou protestantismo em outras regiões] nas culturas Tuyuka, Tukana, Barasana, Desana e outras. Os valores das culturas indígenas e cristãos interagem nas vidas indígenas, nas comunidades e em seus projetos. Tal realidade influencia bastante na formação da identidade religiosa, hoje. Bessa Freire (2006, p. 11-13), durante uma entrevista, narrou algo que ele percebeu entre os Tukano, Tuyuka e Guarani:

Eu fui para São José (Escola Yupuri/Tiquié – AM) com os Tukano, e o bispo (Dom José Song – Diocese de São Gabriel da Cachoeira – AM) vinha crismar logo depois de uma oficina que nós fizemos e que terminou num grande caxiri (bebida fermentada). O pessoal (Tukano) estava um pouco preocupado. Eu vi que tinha catequista lá. Vendo a preocupação dele, eu disse: Rapaz, você não é bilíngüe? Ele disse: Sou! Eu disse: Você não fala Tukano aqui quando estão entre vocês? E, quando vocês estão com a gente não falam português? Ele disse: É! Eu disse: Pois, então! Quando você vai para lá você é católico, você já foi batizado, catequisado. Você é católico. Viva plenamente a tua religião católica. E, quando voltar aqui (maloca/tradição tukana) viva isso aqui porque uma coisa

⁴⁴ A expressão *emergência* aqui quer dizer o ato de deixar o ventre da Cobra-de-Pedra (Canoa-de-Transformação) para iniciar a sua vida sobre a terra.

não é incompatível com a outra. Porque senão, imagina a imagem de Deus que diz assim: vocês aqui estão excluídos! Eu acho que não pode! Da mesma forma que existe um bilingüismo, duas línguas podendo conviver uma com a outra, existe a possibilidade de bi-religiosidade. Entre os Tuyuka: aquela cerimônia é linda! (cantos/danças na maloca). Não tem maior espiritualidade, comunhão com Deus do que você entrar na maloca e viver aquela coisa. Eu fui seminarista, em certo sentido nunca deixei de ser padre. Eu saí dos 10 a 14 anos. Eu fiquei com raiva de Deus, fiquei com ódio dessa coisa de Deus porque essa coisa da Igreja bancando tanta injustiça, e quem me aproximou de Deus foram os índios. Os Guarani. Rapaz, eles têm uma profunda religiosidade. Como, também os Tuyuka e qualquer outro grupo indígena são de profunda religiosidade. Aí eu vou com eles! Eu sinto a possibilidade de me comunicar e eu acho que a religiosidade é outra coisa! Nós estamos falando da pedagogia, de resgatar os conhecimentos que os índios têm de ensinar e aprender. Eu acho que outro campo do saber é o campo teológico, que é o teu campo, teologia indígena. Eu acho que o reconhecimento dos etnosaberes passa por um reconhecimento do saber teológico dos índios. Eu acho que, da mesma forma como nós temos que dizer que existe a pedagogia tuyuka, temos que dizer que existe a teologia tuyuka, teologia dos índios do alto rio Negro. Eu gostei muito da sua colocação ontem, quando você (Justino) falou: sou salesiano, sou Tuyuka. É isso mesmo! Quando precisa assumir a identidade salesiana, eu assumo. Quando tenho que assumir a identidade do meu povo, eu assumo, quando é possível e quando é necessário, também, não é? Eu gostei porque você revelou uma sabedoria que eu acho que essas sabedorias que permitiram a sobrevivência dos grupos que sobreviveram. Essa capacidade de fazer avaliação de correlação de forças, de saber quando recuar para poder avançar, sem fundamentalismo.

Os Tuyuka também carregam dentro da própria cultura as influências do catolicismo e, mais do que isso, são tuyuka-católicos. É importante levar em conta esta realidade no processo de educação escolar tuyuka.

1.4.2. Maloca

FIGURA 06 – MALOCA (YAI ÑIRIYA)



FONTE: Acervo do autor, 2006.

Os Tuyuka denominam a maloca de **Basariwi**. Ela tem ligação direta com o mito da origem:

Nós – Filhos-da-Cobra-de-Pedra – chegamos à Cachoeira de Caju como um só grupo. A partir de nossa origem, aqui fizemos uma maloca e os velhos fizeram iniciação de todos os seus filhos. Nós nos originamos e emergimos na Cachoeira de Caju com todos estes instrumentos cerimoniais, Flautas Sagradas, adornos de cabeça ou faixas emplumadas, benzimentos, orações, cantos, caapi, tudo através do que os velhos se tornaram grandes conhecedores e começaram a nos proteger de todas as doenças. A estrutura da Casa Ritual e de Moradia representa os ossos que sustentam o corpo da pessoa, por isso ela é incorporada ao espírito do recém-nascido, na cerimônia de escolha do seu nome de benzimento. O mesmo acontece nas cerimônias de iniciação masculina ou feminina, de dar de comer às crianças ou em outros momentos de abstenção, de proteção de doenças, de danças de Casas de Flautas Sagradas ou danças de Casas de Tōko. Por isso essa Casa Ritual e de Moradia é muito importante, reflete a ligação entre o contexto cultural e cerimonial de um povo (AEITŪ; FOIRN; ISA, 2005, p. 142-143).

A maloca é a materialização [visibilização] da Cobra-de-Pedra. A presença, o funcionamento, a existência de materiais nas danças, rituais, a presença de velhos baya (bayaroa), kumu, os conteúdos de benzimentos simbolizam a presença da divindade Ūtāpino, Cobra-de-Pedra. Os Tuyuka, Ūtāpinopona, são seus filhos. Os rituais são modos de relacionamentos entre pai e filhos. Por isso, a maloca é o lugar de unidade do povo, lugar onde se revive o sagrado, lugar de contatos com o passado e com os antepassados. Ela é o centro da vida, símbolo da criação e proteção sobre os Tuyuka.

Os Tuyuka precisam das Casas Rituais para cantar, dançar e fazer festa. O fato de construir malocas para danças marca sua importância na região, em relação a povos que as abandonaram ou as constroem hoje com um outro caráter. Hoje as Casas Rituais não são mais lugar de moradia em toda a região do alto rio Negro. As malocas tuyuka são importantes para receber visitantes que passam temporadas entre eles, e para fazer cerimônias com Flautas Sagradas que precisam acontecer em lugares fechados, para as mulheres e crianças não verem. Maloca para os Tuyuka, é *Basariwi*, Casa Ritual. Para dançar é preciso construir uma Casa como os esteios posicionados adequadamente. Essa Casa Ritual marca a continuidade do povo de hoje com seus ancestrais, com o Universo e as Casas de Transformação do tempo original (AEITŪ; FOIRN; ISA, 2005, p. 121).

A ação missionária dos primeiros anos profanou as malocas, suas tradições e seus líderes religiosos. No segundo momento eliminaram-nas, incentivando as casas

particulares. Nos últimos anos, o movimento de revitalização da cultura indígena começa a despertar para os sentidos que continha no passado. Tenório reflete sobre tal situação:

A maloca é símbolo de Casa de Transformação, portanto, casa de leite, de frutas doces. O deus dos brancos chegou no nosso meio através dos missionários europeus que vieram de uma terra muito distante. Esse deus condenou todos os nossos conhecimentos. Eram brasileiros, italianos, espanhóis, alemães e poloneses. Ensinavam que no mundo havia um só chefe, Jesus. Tudo que eles falassem ou que ensinassem para nós era a única verdade. Todos os nossos conhecimentos eram obras do Diabo. O chefe Tuyuka foi alvo de perseguição porque a civilização imposta pelos missionários queria tirar sua autoridade de chefe. Por medo da perseguição dos missionários, os nossos pais, conhecedores da nossa sabedoria, haviam perdido espaço para transmitir-nos seus conhecimentos, razão pela qual perdemos a nossa identidade. Porém, hoje, depois de muito resistir a essa ideologia religiosa, conseguimos nos reafirmar como povo, com nossa história, costumes, tradições, crenças e festas (UTAPINOPONA BASAMORÍ, 2003, p. 10).

A existência da maloca está ligada aos rituais e aos sábios. Sem estes elementos constitutivos, a maloca perde muito do seu sentido, como mostra Tenório:

*Os sentidos da Casa Ritual se adensam na medida em que bons *bayaroa* – mestres de cerimônias – estejam atuantes, ao lado de outros cantores-dançadores que os acompanham, de bons benzedores – *kumua ou basera* – e bons recitadores da narrativa de origem – *yuamta*. Seus sentidos se ampliam ainda mais quando o povo tem seus ornamentos, já que a Caixa de Adorno é a alma da maloca. Seus instrumentos musicais e todos os outros instrumentos cerimoniais como bancos, lança-chocalho, suporte de cuias e cuias, forquilha de cigarro, além do ipadu, caapi, cera de abelha e a bebida fermentada, o caxiri fazem parte também da alma da maloca. (AEITÛ; FOIRN; ISA, 2005, p. 121)*

Padre Casimiro, salesiano que por vários anos trabalhou e aprendeu muitas coisas com os povos indígenas do alto rio Negro, apresentou em 1984 um trabalho sobre *a maloca tukano-dessana e seu simbolismo*. Nele, o autor mostra a importância da maloca para os povos indígenas; cita os vários autores que trabalharam com o tema maloca (A.R. Wallace: viagem em 1850; Ermanno Stradelli: viagem, em 1881-1882; Pe. João Balzola: 1916; Mons. Pedro Massa: 1972; Curt Nimuendajú: viagem, em 1927; Capitão Boanerge, em 1928; Capitão Frederico A. Rondon: 1934/1945; Miguel Blanco (sdb): 1958; Marcos Fulop: 1953/1956); mostra como a maloca é construída, o funcionamento e os símbolos que fazem parte da maloca; discute a destruição da maloca através da evangelização. Entre

muitas coisas que ele escreve, o que mais causa choque é a atitude de alguns salesianos diante das malocas:

Dom João Marchesi, apelidado “o Anchieta” do rio Uaupés, que trabalhou 41 anos como padre e 5 anos como Bispo Coadjutor da Prelazia do Rio Negro, descrevendo os 4 pontos programáticos do Mons. Giordano, menciona o quinto propósito: “Transformar gradativamente as malocas”. A grande maloca é perigosa demais, tanto do lado moral, quanto do sanitário. Comece-se retirando dela os mais jovens para instruí-los no internato gratuito: é o primeiro passo para influir sobre os pais (BÉKSTA, 1988, p.12)

Vê-se daí que a destruição da maloca era parte integrante da ação evangelizadora.

Béksta (1988, p. 13-14) mostra a atitude de outro salesiano:

A maloca é, também, como costumava dizer zeloso Dom Balzola, a “casa do diabo”, pois que ali se fazem as orgias infernais, maquinam-se as mais atrozes vinganças contra os brancos e contra os outros índios, na maloca transmitem-se os vícios de pais e filhos. Ora bem: esse mundo do índio, essa casa do diabo não existe mais em Taracuá: nós a desencantamos e substituímos por um discreto número de casinhas, cobertas de folhas de palmeira e com paredes de barro. Não se mostraram descontentes os índios por causa do arrasamento da maloca: antes ficaram satisfeitos reconhecendo a grande utilidade de cada família ter sua casinha, seu lar, especialmente para evitar o contágio. Foi-se, pois, a maloca dos Tukano!

Diante de atitudes como estas, o que os índios podiam fazer e falar? Não podiam.

Era domínio salesiano. A visão indígena sobre a maloca é diferente. Béksta (1988, p. 42)

cita um depoimento de um indígena (Antônio Vaz, Dessana, 3.6.1976) sobre relação da maloca com a Cobra-da-Transformação:

A maloca por si é o esqueleto da Cobra. A cumeeira é espinha dorsal. Os caibros da maloca são as costelas da Cobra. Também o corpo humano está interpretado através do mesmo modelo da estrutura simbólica: a nossa coluna vertebral é como a cumeeira da maloca, e os caibros do teto correspondem as nossas costelas. A caixa torácica é como a sala da maloca, onde se realizam as cerimônias da vida. A boca e a garganta correspondem à porta principal da maloca, e o ventre é como a abside da maloca, onde está a cozinha.

O olhar dos salesianos era diferente do olhar indígena sobre a maloca. Para os indígenas ela significa a vida, origem e continuidade da vida. O próprio Béksta (1988)

lembra que, destruindo a maloca, destruiu-se a comunidade, os pajés foram expulsos e desterrados. Em 1927, Nimuendajú assim observou:

Na maloca condensa-se a cultura própria do índio; ali tudo respira tradição e independência e é por isso que eles têm de cair. (...) O índio antes de provar os benefícios da civilização moderna possuía estes sentimentos (de consciência individual e racial); eles caíram com os esteios de sua maloca. Para lhes restituir o que lhes foi roubado seria preciso colocá-lo novamente sobre a base da sua cultura própria e deixá-lo evoluir em paz durante algumas gerações. (BEKSTA, 1988, p. 86)

Bessa Freire (2006, p. 7-8) tem uma visão mais recente da maloca:

Uma Maloca Tuyuka é uma contribuição enorme de civilização! Aquilo lá é uma coisa emocionante! O pé direito [da Maloca] altíssimo. O material que trabalha palha e madeira. O chão de barro batido. É uma sabedoria! Não é qualquer indivíduo, não é qualquer cultura que chega a conceber essa forma de construção! Nós não tivemos no Amazonas aquelas construções, aqueles monumentos que teve no Machu Picchu [Peru], de pedra e aquelas pirâmides do México, mas nós tivemos uma coisa que o tempo pode acabar com a palha e madeira, mas não acaba com a forma de construir. Como é possível os Tuyuka, eles estão aí há séculos e séculos, olhando e observando o que é melhor. A Maloca Tuyuka é uma catedral. Você entra e vê aquela coisa magnífica! Você entra numa Maloca Tuyuka, dá, também, aquela sensação de que você está na frente de uma civilização! Eu acho que essas coisas são importantes. É importante o Tuyuka ter consciência disso para começar a educar e informar à sociedade regional e nacional de que esses conhecimentos são conhecimentos que não se podem perder, pois são contribuições da civilização.

A Escola Tuyuka está levando os Tuyuka a se aproximarem aos valores da própria cultura, suas raízes, suas casas de transformação. A meu ver, a Escola Tuyuka é nova Casa-de-Transformação, Novo Lago de Leite, pois dela nascem e renascem os Tuyuka, com outros ideais, com novas práticas. Com a Escola Tuyuka reconstroem as malocas. Revitalizam e fortalecem a língua, os cantos e danças. Criam e recriam os sentimentos de unidade, diversidade etc.

1.4.3. Benzimento

Desde o nascimento, a criança recebe o benzimento do sábio kumu, **basegu** (benzedor). Alguns termos sobre o benzimento são difíceis de serem traduzidos, pois

possuem linguagens mitológicas. O benzimento da alma (vida) é um dos primeiros benzimentos que a pessoa recebe.

O benzimento acompanha o ciclo da vida humana para criar harmonia e equilíbrio dos seres humanos com as vidas da natureza, água, terra, ar, firmamento, seres visíveis e invisíveis, etc. Tenório explica:

O mundo é permeado de hostilidades entre seres, por isso é preciso a observação e controle da relação das pessoas com outras Gentes. As camadas do Universo são separadas, mas possuem passagens entre elas. Em seus benzimentos ou rezas, o benzedor ou rezador ‘estende esteiras de proteção sobre o chão’, para impedir agressões dos seres de outras camadas, para esconder e defender a alma de um recém-nascido no local do parto ou os participantes de uma cerimônia na maloca. Ele acompanha de perto as passagens importantes na vida das pessoas, preparando-as e protegendo-as, interpretando a origem e curando doenças. Ele descontamina e transforma alimentos e espaços, neutraliza agressões através de proteções como a recitação de rezas ou benzimentos. (AEIT \cup ; FOIRN; ISA, 2005, p. 147-148)

O homem e a mulher precisam passar pelos benzimentos periodicamente para renovar a harmonia e o equilíbrio com o mundo. O benzedor benze a pedido da pessoa para aquilo que ela pede para benzer. Os benzimentos são preventivos e curativos; defendem e acompanham a vida humana em todo ciclo vital, em todos os lugares: parto, escolha do nome, rios, instrumentos musicais, leite materno, sal e pimenta, peixe e da caça, casa e aldeia, tempo, bebida e festa, tipos de comida, abluções para purificação interna, jejuns antes e depois de cerimônias, envio do espírito do falecido para outro mundo (dos mortos) etc.

Alguns benzimentos servem para criar harmonia e respeito entre o homem/mulher com o tempo, a natureza, os animais, com os peixes, lagos, pedras, etc. São benzimentos de apaziguamento entre os seres animados: duendes, curupira, onça, fantasma, jararaca, cobras etc. O apaziguamento dos relacionamentos humanos é muito importante: nas festas, trabalhos, viagens, rituais, danças, bebidas, etc. Existem variedades de benzimentos e cada benzedor sabe alguns. Brüzzi (1977, p. 241), diz:

São variadíssimos os *baxsesé*. Conforme nos informaram, os mais proficientes pajés conheceriam talvez várias dezenas de “sopros” para as diferentes circunstâncias: para um parto feliz, para a mãe que acaba de dar a luz, *baxsesé* diversos sobre a criança se é do sexo masculino ou feminino, sobre o pai da criança, sobre o cigarro que ele vai fumar, sobre o fogo que a mulher deve acender pela primeira vez após o parto, sobre cada um dos alimentos que o pai e a mãe devem tomar como dieta obrigatória pós-natal. Há *baxsesé* para especiais circunstâncias da vida: imposição do nome, a primeira menstruação, ritos pubertários femininos e masculinos, as várias atividades (pesca, caça, agricultura, artesanato, etc.), as várias doenças, morte, sepultamento. O elemento essencial dos *baxsesé* são os formulários longos, decorados e declamados numa toada característica e com os intocáveis repetições.

O poder de proteção [prevenção] e cura do benzimento começa antes mesmo do nascimento [benzimento da gestante] da pessoa e vai até o final da vida [o envio do espírito do falecido para a casa dos mortos]; sobre este último, lembra Brüzzi (1988, p. 84): recitando o mito, conduz a alma do moribundo para a Maloca dos antepassados.

O benzimento se faz necessário em todos os contextos históricos dos povos indígenas do alto rio Negro e sendo propriedade intelectual [imaterial] é indestrutível numa pessoa. Com o fortalecimento das escolas indígenas, os benzimentos são transmitidos e praticados com maior frequência.

1.4.4. Cantos/Danças

FIGURA 07 – CANTO/DANÇA CERIMONIAL – MOPOEA



FONTE: Acervo do autor, 2006.

Os Tuyuka denominam os cantos e danças **Basamo**. São músicas cantadas e dançadas, relacionando-se ao mito de origem, ao ciclo da vida humana e da natureza. Cada canto e dança corresponde a um acontecimento da vida, relembra o passado, celebra o presente e prepara futuro. Quem canta e dança está educando as pessoas para os valores tuyuka, pois são fundamentais para a vida. Há variedade de cantos e danças para cada época do ano ou evento. As cerimônias de cantos e danças exigem uma preparação espiritual e material das pessoas. Os cantos e danças tradicionais são sagrados e os indivíduos que participam precisam estar bem preparados. Em meio a estes cantos/danças cerimoniais, nos intervalos, acontecem os cantos e músicas de divertimento: **sũ** (caracol), **ñama koã** (flauta de osso de veado), **ñama dupoa** (flauta de cabeça de veado), **kuware** (casco de jabuti), **weru weru hĩrĩkoa** (flauta de osso de anta), **perurige** (flauta de pã), **tõrõriw** (flauta de taboca) e **seruru hĩrõ** (flauta de pã pequena).

Os cantos e danças cerimoniais servem para dar a vida à comunidade. Antes, durante e depois os benzedores protegem o ambiente para que tudo ocorra bem. Os Tuyuka sempre procuram viver com intensidade estas cerimônias. No início da década de 2000, fizeram oficinas de músicas, com a finalidade de revitalizá-los entre as novas gerações. Tenório descreve:

Dasia Basa (Dança do Camarão): essa música é cantada e dançada nas seguintes cerimônias: quando dá primeira menstruação das moças, quando se quer dar nome a um filho ou filha de um chefe e quando vão dar de comer peixe pela primeira vez a essa criança. **Hiã Basa** (Dança da Largata): esse canto, como o *Dasia basa*, é executado durante a cerimônia de dar nome a uma criança, na primeira menstruação da moça e de dar de comer peixe. É cantado antes da estação chamada *Hiarõ*, que se traduz como “tempo de aparecimento de largatas que comem folhas de cunurizeiro”. Na verdade, referem-se a espíritos de pajés do universo que recebem esse mesmo nome e provocam trovoadas e doenças nas pessoas. Essa dança se faz também para proteger a comunidade desses espíritos, apaziguando-os através de benzimentos. **Ikiga** (Dança Inajá): é uma cerimônia de oferecimento de comida (*dabucuri*, na *lingua geral*), como peixe, produtos de mandioca e carne de caça. A origem da cerimônia e do canto vem dos seres divinos *Diroa-masã*, quando eles fizeram a primeira cerimônia de oferecimento de comida, peixe e caça para seus avós. **Umua Basa** (Dança do Japu): assim

como a dança do Camarão, a Dança do Japu é cantada nas cerimônias de nominação e de proteção da casa e, por extensão, de toda a comunidade. **Wai Basa** (Dança do Peixe): é cantada antes da época das enchentes, quando os peixes se juntam e fazem sua desova. É uma época importante no calendário Tuyuka. Essa festa consiste em apaziguar os espíritos dos peixes (*Wai masã*), para não provocarem doenças na humanidade. **Wasõ Basa** (Dança de Wasõ): essa dança é realizada quando se faz oferecimento de frutas, como açaí, buriti, ingá, ucuqui, cunuri, jatobá, japurá, uacu, tucumã, sorva, sorvinha, uará, cucura, etc. **Ñasa Basa** (Dança do Maracá): dançada na festa de confraternização durante a qual se protegem as pessoas e suas casas contra doenças do universo e as enviadas pelos pajés e os espíritos da floresta. **Yua Basa** (Dança do Calanguinho Azul): quando terminam de fazer o roçado, fazem essa dança para que haja um bom verão e para que consigam queimar as roças. Outro motivo é para que não apareçam doenças nas mulheres, protegendo-as através de benzimentos. **Yuk# Basa** (Dança dos Paus): quando termina *Yua Basa*, completa-se a festa com *Yuk# Basa*. **Kamõka Basa** (Dança do Kamõka): (chocalho em fieira). É dançada nas grandes festas tradicionais, junto com os membros da *maloca* e os demais irmãos. Durante essas festas os rezadores fazem os encantamentos para proteção de seus moradores contra doenças, picadas de cobra e acidentes de trabalho (HTÄPINOPONA BASAMORÍ, 2003).

O processo de fortalecimento da identidade tuyuka passa pela revitalização das práticas culturais tuyuka. Algumas personagens são importantes durante as cerimônias de cantos e danças, no caso da complementariedade entre *baya* (cantador/dançador), *baseg#* (benzedor, rezador) e *wederige hĩg#* (especialista em entoações) (AEIT#; FOIRN; ISA, 2005, p. 149).

Entre as populações que tiveram maiores contatos com os missionários e escolas de modelo ocidental, há ausência destas personagens. Tudo isso não significa que a escola indígena, ou a Escola Tuyuka, necessariamente levará os indivíduos a fazerem como fizeram seus antepassados, mas favorece para que cada grupo viva seus valores de acordo com a sua própria realidade atual. Os Tuyuka passaram por diversas mudanças culturais, porém, em algumas comunidades continuaram praticando algumas tradições. O que está nas mentalidades e no coração é difícil destruir!

2. EDUCAÇÃO TUYUKA

FIGURA 08 – BAYAROA (CANTORES/DANÇARINOS): GUILHERME TENÓRIO (ESQUERDA) E HIGINO TENÓRIO (DIREITA), MOPOEA



FONTE: Acervo do autor, 2006.

FIGURA 09 – MÃES E FILHOS – MOPOEA



FONTE: Acervo do autor, 2006.

Este capítulo trata do processo da educação tuyuka para mostrar modos próprios da educação do homem e mulher tuyuka. A educação tuyuka prepara os indivíduos para construir a vida, enquanto membros de uma mesma etnia e se diferenciarem perante outras etnias. A vida, também, é construída com os membros de outras etnias, seus parentes, primos, cunhados, etc. É construída pelo uso da natureza material e imaterial.

A partilha de conhecimentos com os filhos, netos, parentes, cunhados, primos, avôs, etc, resulta de práticas positivas e negativas, acumuladas ao longo da história. Tais práticas sustentam a história étnica. Melià⁴⁵, falando da sustentabilidade entre as culturas indígenas, dizia: os povos indígenas se sustentaram com o próprio modo de ser que formaram as identidades diferenciadas. Baseando-se em suas experiências com os Guarani, discutia sua sustentabilidade e continuidade como povo. Para ele, a sustentabilidade manifesta-se nas *palavras*, pois elas expressam a continuidade do povo através dos tempos, a persistência de ser eles mesmos, na resistência, na reprodução de modo de ser de geração para geração, na capacidade de retomar coisas que pareciam estar esquecidas e na capacidade de reaprender.

Os povos indígenas de diversas culturas, em diferentes situações geopolíticas, constroem suas histórias, tradições, costumes etc. A educação indígena é continuada, persistente, resistente, criativa, desaparece e reaparece em diferentes contextos. Assim, também acontece a educação tuyuka.

2.1. Educação tuyuka

Os Tuyuka aprenderam muitas práticas de seus antepassados (avôs). Nos diversos espaços geográficos, culturais e sociais, construíram modos de conviver com as novas exigências. A educação tuyuka é o *processo de enfrentamento* com diversas realidades. Os meus avôs Tuyuka aprenderam a conviver diferentemente com as novas exigências de seres humanos (etnias, ‘brancos’), a natureza, rios, cachoeiras, florestas, perigos etc. Desde a origem (ventre da Canoa de Transformação), até hoje, constroem práticas que favorecem

⁴⁵ Dr. Bartomeu Melià – CEPAG, Assunção, Paraguai, no Curso de Extensão promovido pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB): Interculturalidade, Educação Escolar Indígena e Sustentabilidade, no dia 20 de Junho de 2006.

a continuidade da vida. A educação capacita os Tuyuka para viverem a vida, respeitando os membros da família, irmãos da etnia, parentes da mãe, os lugares sagrados etc.

O meu avô⁴⁶ insistia em explicar para mim quem eram os nossos irmãos maiores e menores. Por quê? O meu avô era mestre de cerimônias, mestre de cantos/danças, entoador de mitos e benzedor. Como eu era o primeiro neto, ele havia benzido desde o nascimento para que eu fosse educado aos valores importantes tuyuka e ao tornar adulto exercesse as funções dele. Essa perspectiva não se concretizou, sobretudo porque aos nove anos eu já era aluno no internato. Apesar disso, quando eu voltava do internato ele me contava e recontava as histórias de seus avôs, quem eram eles, como eles se relacionavam com outros tuyuka, como dançavam, preparavam as festas e como discursavam. Cantava para eu escutar e aprender muitas músicas cerimoniais. Nos dias de festa de caxiri, ele queria que eu sentasse perto dele para ouvir os discursos que fazia com outros adultos. Por isso, Laraia (2004, p. 45), diz:

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções.

A educação tuyuka é o *processo de ensino-aprendizagem-vivência*. O Tuyuka constrói a sua vida, apropriando-se de diversos modos de compreender, viver e interpretar a realidade. O educador é aquele que possui conhecimentos e a capacidade de transmití-los as crianças, jovens e aos adultos. Cada educador utiliza métodos, pedagogias e conteúdos herdados de seus antepassados e criados (re-criados) por ele mesmo.

A educação tuyuka é *dinâmica*. Tassinari (2004, p. 448-450) mostra que a cultura permeia todos os momentos da vida social, e nenhuma parte da vida social pode ser

⁴⁶ O meu avô Hígino Barreto Rezende, faleceu em 1983 com aproximadamente 70 anos de idade. Era mestre de Cantos/Danças, Benzedor, Mestre de Cerimônias.

entendida isoladamente, mas somente em relação à totalidade cultural da qual faz parte. Enquanto dinâmica, transforma-se através da história e não existe uma história única a ser trilhada por todos os povos. Os Tuyuka, antes de seus contatos com os não-indígenas, possuíam outras formas de educação. As novas realidades e suas exigências promovem o surgimento de outras práticas educativas, utilizando-se de saberes acumulados ao longo de sua história, criando e recriando outras práticas no manuseio de bens imateriais e materiais. A educação tuyuka a ser descrita neste trabalho foi vivenciada em um contexto histórico, mas sua memória favorece a continuidade por diversas gerações, de diferentes modos. Segundo Melià (1979, p. 18):

A educação indígena é difícil de analisar principalmente porque não é parcelada. Descrever a educação indígena no Brasil seria quase descrever o dia-a-dia de todas as aldeias, de todas as comunidades indígenas, que simplesmente vivendo, estão se educando.

A educação tuyuka é o *processo de recuperação, revitalização, fortalecimento, construção, reinvenção etc.*, do patrimônio cultural. Tal processo gera conflitos entre as diversas gerações. Segundo os teóricos Barth e Hall (citado por BACKES, 2005, p. 26),

se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para a determinação de pertencimento. A cultura como constitutiva da vida social permite aos homens e às mulheres atribuírem sentidos (significação) ao mundo, às identidades.

A educação tuyuka é o *processo de construção social numa relação de poder*, estabelecendo diferenças ao longo de todo processo de construção da vida humana, na família, família étnica e interétnica. “Toda identidade tem sua significação derivada da relação de poder” (SILVA citado por BACKES, 2005, 30). Fleuri lembra que o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos. “O gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (JOAN SCOTT citado por FLEURI, 2003, p. 27).

A educação tuyuka é o *processo de construção e desconstrução das práticas educativas*. A educação como parte da cultura (FORQUIN citado por MEYER, 2003), é o patrimônio de conhecimentos e competências, de instituições, valores e ímbolos, constituído ao longo das gerações e característica de uma comunidade particular. Melià (1999, p. 11) lembra que subsiste uma variedade de povos indígenas com suas línguas e culturas e, às vezes, sem suas línguas, mas sim com suas culturas.

A educação tuyuka é o *processo que provoca o amadurecimento* do indivíduo, família e etnia. Para Melià (1999, p. 12), a ação pedagógica dos povos indígenas permite que o modo de ser e a cultura se reproduzam nas novas gerações, mas também que essas sociedades encarem com relativo sucesso situações novas. Os Tuyuka fazem seleção dos saberes externos que servem para suas vidas.

A educação tuyuka é o *processo de construção das diferenças*. Os Tuyuka dão muita atenção para especificação de atividades do homem e mulher. Fleuri (2003, p. 27), diz: a construção da identidade é determinada pelas relações geracionais, étnicas e, de modo determinante, pelas relações de gênero.

A educação é um *processo de identificação* no qual buscamos criar alguma compreensão sobre nós próprios por meio de sistemas simbólicos e nos identificar com as formas pelas quais somos vistos por outros (LACAN citado por SILVA, 2005). A identidade é relacional sendo a diferença estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades (IGNATIEFF citado por SILVA, 2005). A educação tuyuka trabalha pela diferenciação interna aos próprios Tuyuka, fortalece as diferenças marcadas pelas classificações tuyuka.

A educação tuyuka é o *processo contínuo e gradual* da aprendizagem. Cada ensinamento tem momento próprio, conteúdos apropriados para cada fase da vida. Existem conhecimentos próprios para homens, mulheres e para ambos.

A educação tuyuka é o *processo que acompanha o ciclo da vida*. O Tuyuka educador é aquele já conhece a vida, a natureza, o trabalho, a festa, a música, a dança, o banho, a confecção de beiju, quinhapira, farinha, caxiri, arco, flecha; caça, pesca, benze, cura, viaja, interpreta os sonhos etc; possui conhecimentos sobre dor, perigo, alegria, satisfação, preocupação, brigas, quem já foi curado, passou pela doença, já fugiu, já teve medo, sentiu fome, quem obteve bom resultado nas ações e quem fracassou etc; que pensa sobre a vida, reflete, reinterpreta, interage com as diversas realidades. A partilha de experiências de vida gera, também nele, outros conhecimentos. A educação tuyuka passa pelo processo de contar e recontar conhecimentos aos outros. As experiências geram, em cada indivíduo, família e comunidade, a construção de outras práticas culturais.

O meu avô todos os dias contava-me as histórias de seus pais, meus bisavôs: tipo de trabalho, organização das festas, comportamentos das pessoas antes, durante e depois das festas, como os Tuyuka se consideravam eles próprios, como eram vistos e falados por outros povos. Passados vários anos, vejo que essas narrativas queriam levar-me para a época de meus avôs, ao mesmo tempo em que criavam/fortaleciam a minha identidade. Hoje eu me pergunto: Eu sou aquele que o meu avô sonhou? Eu sou aquele que penso ser como Tuyuka? A resposta seria: sou e não sou. Meu avô sempre sonhou que eu poderia ser um mestre de danças/cerimônias. Hoje, não sou *baya*. Sou padre. Continuo sendo Tuyuka? Continuo, mas não fazendo o que os meus avôs faziam.

A educação tuyuka é o *processo de construir alianças com outras pessoas*, principalmente através do casamento: o homem tuyuka busca mulher de outra etnia e a

mulher tuyuka é levada por um homem de outra etnia. Cabalzar (2000, p. 61) fala: os Tuyuka mantêm relações mais estreitas (matrimoniais, rituais e comerciais) com os Tukano, Bará, Makuna e Desana. Com a constituição da família acontece a socialização de conhecimentos étnicos. Para Melià (1979, p. 10), a cultura indígena é ensinada/aprendida em termos de socialização integrante. Entre os Tuyuka muitos saberes vêm de outras etnias e passam pelo processo de ressignificação. Veja na prática: a mãe vem de outra etnia. Ela traz muitos conhecimentos dos pais e parentes. As mulheres tuyuka se casam com homens de outras etnias e levam muitos saberes tuyuka. Estes saberes, elas usam durante o processo educativo de seus filhos e na convivência com os outros.

No processo da educação tuyuka ensina-se *mostrando-vivendo-falando* e aprende-se *vendo-praticando-ouvindo*. É um processo familiar e comunitário. Um Tuyuka, sendo um indivíduo e coletividade, constrói a sua individualidade e sua pertença étnica.

A educação tuyuka acontece *no cotidiano e nas festas*. A casa (família) é um dos primeiros espaços onde o Tuyuka recebe a educação. Muitas explicações sobre a vida, trabalho, casamento, convivência com as pessoas são transmitidas dentro de casa nos cuidados Diários dos pais, irmãos, tias, tios, avós. Os ensinamentos são aprofundados de acordo com o crescimento. A educação acontece na vida comunitária e com a participação de todos para na educação de seus membros. Barth (2000, p. 33) diz: quando as unidades étnicas são definidas como um grupo atributivo e exclusivo, a sua continuidade é clara, ela depende da manutenção de uma fronteira.

Os Tuyuka mantêm contatos com vários povos. São influenciados e influenciam com práticas culturais que, passando pelo processo de ressignificação, tornam-se como se fossem originárias da própria etnia. Dentro do processo escolar surgem novas situações

que levam a repensar as próprias compreensões de cultura, história, identidade, lideranças. Tais realidades exigem contínuas negociações.

2.2. Processos educativos

A educação tuyuka acontece de forma constante e gradual: aprende a sua língua e língua dos outros, costumes e tradições. Aprende a ter sonhos, interpretá-los e estabelece perspectivas de vida. Os Tuyuka são educados para a prática de valores de acordo com a organização social da época; as atitudes e comportamentos eram voltados para os relacionamentos internos e interétnicos (com os Tukano, Desano, Yebamasa, Barasano, Hupda...).

A compreensão do bem e do mal, do trabalho, das festas, dos conhecimentos, interpretação da vida e da morte; do sentido da existência do homem e da mulher; da compreensão, conhecimento, interpretação, temor, veneração do tempo, da natureza, dos rios, dos lagos; compreensão das divindades, seres superiores, geradores da vida etc., são bem diferentes em cada tempo. A partir destas compreensões os Tuyuka criam os benzimentos, discursos mitológicos, ritos, rituais, cerimônias de cantos/danças, criação, utilização e veneração dos instrumentos sagrados.

Com a chegada dos missionários em 1940, a educação tuyuka passa a incluir valores vindos de fora: educação escolar, hospitais, evangelização, catequese, sacramentos, práticas esportivas, formações em ofícios profissionalizantes (marcenaria, carpintaria, mecânica, alfaiataria, cuidado dos gados, porcos, galinhas etc). Várias tradições tuyuka foram impedidas de serem praticadas pela ação evangelizadora. Os Tuyuka construíram diferentes modos de vida, deixando de praticar aquilo que vinham construindo, transmitindo e praticando como herdeiros de uma cultura que surgiu das divindades (mito

de origem), durante vários séculos. Introduziram outros critérios de ver o mundo, as pessoas, o trabalho, os rituais, os benzimentos, as malocas, as lideranças religiosas tuyuka, as músicas, danças e os instrumentos. A submissão aos critérios cristãos conduziu ao abandono (provisório) de práticas tuyuka importantes.

Na época⁴⁷ em que comecei a viver os meus pais já haviam tido vários anos de contato com os salesianos. O meu pai Eduardo nasceu em 1936. Os salesianos chegaram quatro anos depois. Apesar disso, meu pai conseguiu aprender muitas tradições de meus avôs. Ele só passou três anos no internato, pois a escola (prédio) ainda não era muito estruturada. Os primeiros alunos internos aprendiam alguma coisa de leitura na língua portuguesa e trabalhavam bastante ajudando na construção de prédios que posteriormente receberiam alunos internos. Durante sua estadia no internato, meu pai aprendeu a ser pedreiro, trabalhava como pedreiro, principalmente com os salesianos. Da aldeia onde eu nasci ele foi um dos primeiros alunos, por isso, o colocaram como catequista da comunidade. Ele sabia ler um pouco a língua portuguesa. O zelo dele pelo serviço de catequista da comunidade era grande e continuou sendo catequista até sua morte em 1996. Minha mãe, Luiza Sarmiento Rezende (tukana), foi aluna alguns anos depois do meu pai. Ela também passou pouco tempo no internato. Muito jovem, com quinze anos, casou-se com meu pai. Como meu pai era filho do mestre de cantos/danças, cerimônias e entoações de mitos, ela aprendeu muita coisa com o pai. Quando eu era menino, o meu pai já participava das cerimônias com o meu avô. E minha mãe, sendo esposa do Baya (mestre de cantos/danças), recebia muitas cobranças do meu avô, que era muito exigente.

Para entender as mudanças provocadas pela ação evangelizadora, descrevo estes contextos de minha família. O meu avô Higino (pai do meu pai) era Kumu (pensador,

⁴⁷ Eu nasci em 1961. Entrei no internato em 1970. Antes de entrar no internato eu falava somente a língua tuyuka.

benzedor, entoador de mitos) e Baya (mestre de cantos/danças, ritos e mitos); o seu irmão maior, Henrique, e o irmão menor, Francisco, eram Yaiwa (Pajé, xamã, curandeiro); o meu pai Eduardo tinha sido colocado como catequista da comunidade e o meu tio, Laureano, filho do meu avô Henrique, ocupava o posto de ‘capitão’ (líder) da comunidade. O meu pai Eduardo e o meu tio Laureano eram participantes de cantos e danças tuyuka.

Nesta situação é possível perceber os diversos conflitos internos das pessoas. O meu pai Eduardo é filho do Baya e é Baya, aquele que dirige os cantos/danças cerimoniais, tradição importantíssima para os Tuyuka. O meu pai e avô têm a responsabilidade de dar continuidade a esta tradição. Acontece que o meu pai é catequista e transmite a moral e os valores cristãos. A moral cristã, na época, havia proibido a realização dos cantos/danças cerimoniais, consideradas diabólicas. Meu pai prega essa moral, mas sabe que está entrando contra a moral tuyuka, isto é, entra contra o próprio pai e, mais ainda, contra ele próprio. A conclusão é interessante: como Baya, meu pai continuou dirigindo os cantos/danças cerimoniais⁴⁸ e, como cristão, continuou sendo catequista. Como conseguiu? Se fosse hoje, diríamos: soube fazer negociação entre valores tuyuka e cristãos; negociação entre práticas tuyuka e cristãs; negociação das identidades em diferentes espaços.

Quando era menino eu não entendia bem esta complexa situação que eles estavam vivendo. Relendo a minha história de vida daqueles anos posso compreender os sonhos que eles depositavam sobre mim. Eu sou o primeiro filho da minha família. Como os meus pais tiveram filhas logo depois de mim, eu fiquei mais com o meu avô, que tinha um sonho: tornar-me um Baya (mestre de cantos/danças), Kumu (sábio, pensador, entoador de mito), Basegũ (benzedor). O meu avô era baya, kumu e basegũ, por isso queria me ensinar e disciplinar a minha vida. Eu tinha consciência disso! A minha mãe falava disso

⁴⁸ O meu pai morreu no dia 17 de Abril de 1996, em Urubuquara, caminho para Iauaretê. Porque o meu pai com o grupo Tuyuka ia apresentar a dança em Iauaretê, no dia 19 de Abril de 1996.

diariamente. Minha avó, mãe do meu pai, também falava comigo como se eu já fosse um pequeno Baya e Kumu. Exigia que eu fosse tomar banho cedo, que inalasse líquido de pimenta para que o rosto ficasse oleoso para pintura, não deixava que eu comesse alimentos assados, nem alimentos quentes. O meu pai, por ser catequista, não insistia muito nestas coisas, por isso, o meu avô chamava atenção dele. Minha mãe reclamava com meu pai, por ele não ser exigente comigo. Até hoje penso que, se não tivesse entrado tão cedo para a escola (internato), não tivesse entrado no seminário (1980) e me tornado padre, poderia ser um Baya e Kumu. Quando decidi entrar no seminário meu avô e minha mãe não gostaram, pois eles fizeram muitos sacrifícios, como jejuns de alimentos, em suas vidas para que o benzimento feito pelo meu avô não fosse estragado em minha vida. O meu avô disse: entre nós Tuyuka não existem padres. Entre nós existe Baya, Kumu e é isso que você tem que ser. Eu te ensinei desde cedo muitas coisas para que fosse como eu. Os seus avôs eram grandes Bayaroa e Kumua. Também, minha mãe tinha a mesma visão. Mais uma vez o meu pai foi por outra direção, dizendo: deixem-no ir experimentar como é o seminário, se não der certo ele voltará para ser como seus avôs, Baya, Kumu. Digo que o meu avô foi um grande educador, sábio, pensador, benzedor e foi aos cuidados dele que o meu pai confiou a minha educação inicial. Assim, acredito que os avôs têm muita importância numa educação étnica. Eu convivi com ele antes de ir para escola (internato) e quando voltava para minha comunidade durante o tempo de férias.

Lembro-me muito bem de quando eu tinha entre seis e oito anos de idade meu avô Higino promovia danças na nossa aldeia Onça-Igarapé, mas fazia de forma muito reduzida com medo dos missionários. No discurso cerimonial inicial, dizia para outros anciãos: “mesmo que seja proibido fazer estas danças nestes últimos anos (dizia: do tempos dos padres), eu vou realizar a dança para lembrar o que os nossos avôs fizeram e vocês, fiquem

acompanhando!” Nos anos posteriores a 1970, meu avô deixou de promover as danças, mas continuava cantando as músicas e contando para meu pai e para mim. Ele cantava no caminho da roça, na volta da pescaria, em casa deitado na sua rede, no dia do caxiri com outros anciãos. Somente no início da década de 1980, os missionários começaram dizer que as práticas de cantos e danças, ritos, mitos, cerimônias, deveriam ser recuperadas, pois assim pedia a nova prática evangelizadora da Igreja. Por causa desta nova visão de evangelização, meu pai começou a ter iniciativas de animar alguns de seus irmãos Tuyuka para começar a dançar em alguns eventos.

Como a história traça seus destinos finais para cada ser humano, para o meu avô, chegou em 1983 e para o meu pai em 1996. Morreram outros irmãos do meu avô. As décadas de 1980 a 1990 foram décadas em que morreram muitos da geração de anciãos que conheciam as tradições anteriores à chegada dos missionários.

Em meio a muitas mudanças que acontecem entre os Tuyuka, o importante é dizer que a educação tuyuka possui modos próprios para ensinar, aprender e viver aquilo que se aprende. Esta descrição do processo educativo tuyuka baseia-se na minha própria experiência de vida, o tempo em que passei com os meus pais (1961-1979)⁴⁹. Já nesta época aconteceram diferentes interferências da educação escolar na vida tuyuka. Os tópicos utilizados baseiam-se naquilo que eu conheço, naquilo que eu aprendi, escutei, assimilei, vivo e não vivo, conforme os contextos nos quais me encontro.

⁴⁹ A partir de 1980 eu comecei os meus estudos seminarísticos em Manaus, por isso, não pude ficar mais próximos de minha família. Voltava no final do ano. Depois de 1983, dependendo do período formativo, passei por vários lugares: São Paulo (noviciado), Manaus (pós-noviciado/Filosofia/Teologia) e já sendo padre passei por outros lugares.

2.2.1. Ensino-Aprendizagem

O tempo da vida é de aprendizagem. A educação tuyuka perpassa o ciclo vital da pessoa e por tudo que o circunda. A educação é preparação para conviver com as pessoas e com o mundo. A educação se aprende com os outros e com todos.

A partilha das experiências suscita novos conhecimentos para pessoas e comunidades. Recriam as técnicas de trabalho, pescaria, caça etc. Algo que se ensina e aprende passa pelo processo de ressignificação, reinterpretação, reformulação e negociação. Aprende-se contando e ouvindo as histórias, conhecimentos, práticas. Aprende-se mostrando e vendo os trabalhos. Aprende-se pensando e fazendo.

2.2.2. Fundamentos da educação

A educação tuyuka acontece todos os dias e em todos os espaços: cuidando da pessoa, ensinando conhecimentos, aprendendo com outros etc. A educação envolve a vida e não dá para dizer como começa e como termina. Mesmo assim, aqui descrevo de forma reduzida os momentos pelos quais se percebe mais a educação tuyuka (tradicional) e mostrando como a educação escolar ocidental favorece a aquisição de novas práticas educativas na educação tuyuka: a prática de pré-natal, nascimento nos hospitais, diferentes tratamentos de crianças recém-nascidas criaram outras mentalidades nos pais; apesar destes tratamentos, a maioria dos pais tuyuka inicia seus filhos dentro de suas tradições.

2.2.2.1. BENZIMENTO DA GRAVIDEZ E DO PARTO

Durante a gravidez, os pais procuram um benzedor, pois ele não se oferece. O benzimento da gravidez visa arrumar a posição do bebê no ventre materno, proteger a vida da mãe, criança e pai.

A mãe espera o nascimento do filho com jejuns (abster-se) de certos alimentos para favorecer o bom nascimento da criança. É o benzedor que a aconselha. A mãe que quiser o bem de sua criança, ela segue os conselhos. Nas últimas décadas, algumas mães, seguindo as recomendações médicas, receitas de comidas, evitam seguir as recomendações do benzedor. Assim surge a incompatibilidade entre as práticas dos médicos e benzedores. Algumas mães, ao contrair alguma doença na época da gravidez, buscam o médico e fazem seus tratamentos. Quando os médicos não conseguem curar, voltam para o benzedor. Alguns benzedores não aceitam mais benzer, mas alguns benzem. Cada benzedor possui a sua ética.

Na hora de dar à luz a uma criança, sua sogra ou alguém da família pede o benzimento para o lugar do parto (dentro de casa, fora de casa). Ele benze protegendo a vida da criança e da mãe; apaziguando as forças da natureza que podem estranhar o nascimento de um novo ser, assustar-se e provocar doenças no pai, na mãe e na criança, pois elas estão propensas a aquisição de doenças: dores de cabeça, tonturas, choros, frio, dores do corpo e outros sintomas. Para a lógica das etnias (Tuyuka, Tukano, Desana, Piratapuaia, Wanano, Tariano etc), a mãe e o recém-nascido têm uma simbologia própria na compreensão da vida. O recém-nascido é um ser estranho no mundo, causa medo para os seres já viventes na natureza. A mãe que gera a criança produz cheiro estranho para os seres viventes, eles se sentem ameaçados e podem atacar a vida da mãe que dá a luz e a da sua criança. Por isso, o benzedor vai estabelecendo, através da força de benzimento, um diálogo entre o ser humano e a natureza. Explica para a natureza que esta criança que está nascendo é irmã dela, por isso não pode fazer-lhe mal. Isso ele diz através de seu benzimento. Cada benzedor tem a sua tradição e suas fórmulas. Não dá para dizer qual fórmula é a melhor. No passado surgiam brigas por causa destas disputas sobre quem era o

benzimento melhor. Ainda, hoje se percebe entre os sábios benzedores estas disputas. Por isso, quando um benzedor já benzeu outro, não aceita por acreditar que quem começou tem que ir até o fim.

Os elementos materiais usados para benzer são chibé⁵⁰, mingau e suco natural de frutas, o breu, o cigarro, urucum etc. O breu benzido é colocado em cima do carvão aceso, produz fumaça para a defumação do lugar do parto, da casa em que ela vai entrar e do corpo da mãe, do pai e da criança.

O benzedor geralmente é da família. Se não houver, escolhe-se outro da mesma aldeia ou de outra aldeia, outra etnia. O importante é que seja de confiança da família. A confiança de quem pede o benzimento é de suma importância. Muitos indígenas não confiam em todos os benzedores. Além disso, o longo da história indígena da região, muitos benzedores já estragaram vidas humanas. De fato, acredita-se que todo benzedor pode se tornar malfeitor, podendo inverter a lógica do benzimento (salvar, curar, fortalecer, prevenir das doenças...) para a lógica da maldição (desproteção, envenenar pelos materiais usados para pedir o benzimento, prejudicar a saúde...). Para o indígena da região do alto rio Negro, essas lógicas são bem fáceis de entender, pois, diariamente, os pais comentam sobre isso (educação). São educados para acreditar/confiar e não acreditar/desconfiar.

Os pais que moram próximos aos hospitais recebem atendimentos nesses locais. Algumas famílias, mesmo vivendo próximas aos hospitais, seguem a tradição dos antepassados: benzimentos. Muitas pessoas utilizam os recursos de uns (médicos, enfermeiros/hospitais) e de outros (benzimento/benzedor).

⁵⁰ Chibé é uma bebida mais comum da região do alto rio Negro. Sua composição: água e farinha. Ainda pode ser: vinho de açaí com farinha, vinho de bacaba com farinha, vinho de buriti com farinha, vinho de umari com farinha. Mais comuns são estes vinhos, mas depende de cada pessoa.

Estas práticas mostram que a cultura é dinâmica e, constantemente, se negocia entre aquilo que se quer e não quer para si e para outros. Laureano Maia – Oyé⁵¹ (CARVALHO, 2004, p. 13), da etnia Tukano, comenta: nós temos um conhecimento paralelo à ciência dos brancos e queremos juntar os conhecimentos e trabalhar em conjunto, contribuindo com nossos saberes tradicionais para a medicina ocidental.

É interessante pensar que os benzedores e os benzimentos foram considerados diabólicos pela evangelização. Quem já era cristão tinha que procurar a benção do padre (sacerdote) e os hospitais. Conto uma realidade que acontece comigo enquanto padre, no momento de atendimento das confissões: os indígenas velhinhos confessam que fizeram os benzimentos. Ou seja, eles carregam em suas mentes que benzer é pecar. Estas realidades estão presentes na educação indígena hoje e são desafios a serem discutidos e compreendidos.

2.2.2.2. BENZIMENTO DO NOME

Durante o benzimento do parto, o benzedor e os pais escolhem um nome para a criança. Este nome tem origem na mitologia tuyuka e na classificação dos pais dentro da etnia. O nome mitológico⁵² é repetitivo. Entre os Tuyuka, os nomes mais comuns para os meninos são Paikuro, Bɔabi, Pōro, Moro, ʉtaño (ʉtāro), Po, Poani, Dupó, Bua, Nidɔpu, Wamurō, Bɔkayai, ʉtādiata e outros; para as meninas, Kamo, Sano, Sumé, Dia, Yabé e outros.

⁵¹ Oyé é nome de um sibs dos Tukano do qual Laureano Maia é membro. Ele, também é membro do CERIC (Centro de Estudos e Revitalização da Cultura Indígena), fundado no fim da década de 1990. Tem como objetivo valorizar e revitalizar a cultura indígena. O papel dos membros do CERIC não é só de benzer, fazer serviço de pajé, mas eles devem, principalmente, trabalhar com a política de valorização cultural.

⁵² Aquilo que eu estou denominando *nome mitológico* é conhecido como *nome de benzimento*. Em língua tuyuka se diz: *baserige wame*.

O próprio *nome* significa a sua vida, projeto de vida fundamentada nas Casas de Transformação, no mito de origem. Segundo as informações do meu pai Eduardo (1996, p. 34-36), o benzimento de nominação segue de acordo com a Tabela 01:

TABELA 01 – BENZIMENTO DE NOMINAÇÃO PARA MENINOS	
Um̄arē yeripona basero⁵³	Benzimento da alma do homem
1. M̄, baserige wamé, D̄pó, katiro biro biku:	1. D̄pó, (nome de benzimento), sua vida é assim:
2. Mar̄i sotoa niku m̄ya katiro.	2. Sua vida está acima de nós.
3. Topere m̄ye nipetiro katiro ama wione n̄kōwi.	3. Desde lá se busca a sua vida e a coloca para fora.
4. M̄ya katiri kumurorē ama,	4. Busca o seu banco de vida,
5. mar̄i sotoa nipetiro kamota wione n̄kō, dio n̄kōkowi.	5. protege tudo o que está acima de nós, traz a sua vida para fora e abaixa-a.
6. Ati yepare katiro amaw̄i,	6. Busca a sua vida nesta terra,
7. mar̄i doka makā tutip̄,	7. busca a vida no patamar abaixo de nós,
8. top̄ katiro ama nekame monekowi,	8. busca-se a vida lá de baixo e traz para cima,
9. k̄ye m̄no, k̄ye patu, k̄ye m̄no puti sener̄i,	9. o seu cigarro, seu ipadu, seu porta-cigarro,
10. k̄ye yaipa nipetiro, k̄ye teni b̄saripa,	10. seu colar de quartzo, seu teni b̄saripa,
11. k̄ye wai war̄, k̄ye sāi, k̄ye mapoa,	11. seu wai war̄, seu sāi, sua faixa emplumada de arara,
12. uka, mapikor̄i, k̄ye witō ȳku,	12. seu pente de penas de garça, rabos de arara, suas varas de pluma,
13. poa siarige, emo poa ȳpor̄i, k̄ye poa kaseri,	13. cordas de pêlo de macacos, cordas de pêlo de guariba, seus poa kaseri,
14. k̄ya dika yusaripa, k̄ye yai upiri, k̄ya	14. sua braçadeira, seus dentes de onça, seu
15. s̄ paiḡka, k̄ya kōa d̄kari,	15. caracol grande, seus ossos de onça,
16. ñamaka bohorō kōa, ñama s̄aḡ kōa,	16. seu osso de veado branco, seu osso de veado vermelho,
17. yai s̄aḡ kōa, yai dodoḡ kōa,	17. osso de onça vermelha, osso de onça pintada,
18. k̄ya ȳku besuḡ, tiḡ dikata yorige.	18. sua lança-chocalho, sua corda da lança-chocalho.
19. Niyu menesiorō butiḡ poa siarida,	19. Existe corda de pêlos de macaco branco,
20. niyu umu ñiḡ, butiḡ dikata yorida,	20. existe corda de plumas de japu preto e japu branco,
21. niyu witō sitia, dase sibo sitia,	21. existe cordão de pena, cordão de pena de tucano,
22. niyu ñemero paturiro, niyu katiri kumurō,	22. existe ñemero paturiro, existe banco da vida,

⁵³ Esta língua é tuyuka, traduzida para português na coluna da direita.

23. kūya bayari kumurō,	23. banco que o torna mestre de danças,
24. niyu kūya kumuari kumurō.	24. existe o banco que o torna mestre de cerimônias.
25. Atena, kūye apeye nipetiro katiro ama,	25. Com estes elementos, procura todas as suas coisas e sua vida,
26. tena katiro ama padio n̄kowi,	26. busca a vida com estes elementos e fixa-o aqui neste patamar,
27. katiro ama dio n̄kōkowi.	27. busca a vida e abaixa a vida dele para este patamar,
28. Ati pati nipetiro, katiro ama padiyo n̄kōkowi.	28. Busca a sua vida em todas as partes deste universo e fixa-o neste patamar.

FONTE: REZENDE, 1996.

TABELA 02 – BENZIMENTO DE NOMINAÇÃO PARA MENINAS

Numiarē yeripona basero	Benzimento da alma (vida) da mulher
1. Koye apeye nipetiro, tena katiro ama wiyo n̄kōkowi.	1. Com todos os seus elementos busca a sua vida e deixa-a sair do esconderijo.
2. Niyu koye katire, kirik̄,	2. Existem suas vidas, maniwa,
3. niyu koye katire nariā,	3. existem suas vidas, amendoim,
4. niyu koye katire ñamu, butiré, ñirē.	4. existem suas vidas, cará branco e preto.
5. Niyu wastoa metagā, paka, wastoa paka, metagā.	5. Existem cuias pequenas, grandes, cuias grandes e pequenas.
6. Ñasawa metagā, paka, ñasawa paka, metagā.	6. Existem cuias-de-formiga pequenas, grandes, cuias-das-formigas grandes e pequenas,
7. Niyu ñake waso.	7. Existem miçangas,
8. Piseri metagā, paka, piseri paka, metagā.	8. Aturás pequenos e grandes, aturás grandes e pequenos.
9. Batiri metagā, paka, batiri paka, metagā.	9. Balaios de cipó pequenos e grandes, balaios de cipó grandes e pequenos.
10. Wateri peri metagā, paka, wateri peri paka, metagā.	10. Pedras alisadoras pequenas e grandes, pedras alisadoras grandes e pequenas.
11. Wa ɯhk̄tari peri metagā, paka, wa ɯhk̄tari peri paka, metagā.	11. Pedras de lixamento da cuia pequenas e grandes; (...) grandes e pequenas.
12. Ȳk̄soḡ pirō peri kumurogā, pairi kumuro, ȳk̄soḡ pirō pairi kumuro, peyri kumurogā.	12. Banco de loiro pequeno e grande, banco de loiro grande e pequeno.
13. Poḡ kumuro peri kumurogā, pairi kumuro, poḡ kumuro pairi kumuro, peri kumurogā.	13. Banco de molongó pequeno e grande, banco de molongó grande e pequeno.

14. Niyu we, apũ we.	14. Existe jenipapo, jenipapo de caranguejo.
15. Niyu koya katirirũ: apũdirũ perirũgã, pairirũ, apũdirũ pairirũ, perirũgã.	15. Existe o seu vaso de vida: vaso de barro de caranguejo pequeno e grande, vaso de caranguejo grande e pequeno.
16. Dirũ perirũgã, pairirũ, dirũ pairirũ, perirũgã.	16. Vaso de tuiuca pequeno e grande, vaso de tuiuca grande e pequeno.
17. Niyu koya numioya katiri kumuro,	17. Existe o banco dela, da mulher, banco da vida,
18. koya añuri bayari kumuro, añuro yũri kumuro.	18. Banco que a faz mestre de música, mestre de resposta.
19. Te koye katire nipetirore wiyo ñkõkowi,	19. Todos esses elementos lhe são entregues,
20. Wiyo ñkõko padiyo ñkõkowi.	20. Entrega-lhe tudo e a fixa neste patamar.
21. Tenarã koye apeye nipetiro wai kõarĩ se waso peowi.	21. Com todos estes elementos coloca sobre os wai-kõari.

FONTE: REZENDE, 1996, p. 34-36.

O benzimento do nome feito na hora do nascimento pode ser repetido quantas vezes a pessoa solicitar. Eu, Justino Dupó, todas as vezes que eu vou visitar os meus parentes, a cada dois anos, peço ao benzedor para que possa benzer a minha alma (vida, nome). O material usado é o urucum (pó). O benzimento da alma é demorado, dura horas e às vezes noite inteira. Mas não é necessário ficar esperando. Durante o benzimento, o benzedor analisa como vai a nossa vida. Ele começa partir do nosso nome, e este nome, na mitologia, tem origem em alguma Casa-de-Transformação. O benzedor vai ver como está a minha vida e como seguirá depois do benzimento. Geralmente, quando ele entrega o benzimento, diz o resultado do benzimento. Chama outro irmão, pai, mãe para que escute como ele sentiu sobre a vida da pessoa. O que mais esperamos na entrega do benzimento é que ele diga que a nossa vida seguirá bem. Ele, ao entregar o benzimento, não esconde os perigos que estaremos correndo. Diz onde corremos risco de vida e quem ameaça a nossa vida, se é pela inveja dos parentes, dos povos indígenas de outras regiões, se são os brancos, etc. Caso existam tais perigos, ele apazigua os males e seus possíveis autores. Ele diz que tudo ficará bem. No fim, recomenda que tenhamos sempre o cuidado ao entrarmos

naquelas regiões e nos contatos com aquelas pessoas que ele disse para ter cuidado. Assim entrega o urucum benzido, que pode ser usado (pode ser usado em qualquer lugar do corpo), todas as vezes que vamos viajar, quando tivermos sonhos que causam medo, etc. O benzimento tem um tempo de validade.

Os Tuyuka crêem que todas as coisas boas da vida dependem do benzimento bem feito e ele protege a vida de doenças. Quando uma criança ou adulto fica doente, o benzedor procura a origem da doença no nome da pessoa, no lugar mitológico que dá origem ao nome. É assim que ele cura a pessoa.

A prática de benzimento é profunda para os Tuyuka, principalmente o benzimento de *nominação*. Os missionários introduziram o *batismo* para dar outro nome ao indígena, mas o nome do benzimento é anterior e mais importante⁵⁴. Agora, com a prática da evangelização inculturada⁵⁵, os padres insistem que seja adotado *nome de benzimento* no momento do *batismo cristão*, mas muitas famílias preferem separar as práticas. No contexto das escolas indígenas (Tuyuka, Wanano, Tukano...) há utilização de *nome de benzimento* no dia-a-dia⁵⁶, e algumas pessoas adotam o mesmo nome de benzimento no *batismo cristão*, acrescentando apenas o sobrenome em português.

Algumas situações recentes merecem maior discussão: **mulheres indígenas que se casam ou têm filhos com não-índios**. Já antes do nascimento, elas escolhem um nome em português para a criança, não adotam o nome de benzimento. Esta realidade mexe com a lógica dos benzedores: como benzer o filho de uma indígena e não-índio? Os benzedores desconstroem suas filosofias, suas lógicas e criam novas compreensões, interpretações,

⁵⁴ Eu nasci no dia 30 de Junho de 1961 e neste dia eu já recebi o nome de benzimento: Dupó. Eu fui batizado somente no dia 9 de Julho de 1961, recebendo o nome Justino.

⁵⁵ Evangelizar a partir dos valores culturais já existentes.

⁵⁶ No final do ano de 2005 e início de 2006 estive entre os Tuyuka do Rio Tiquié (Brasil) que estão trabalhando com a Escola Tuyuka. Eles usam mais o nome de benzimento do que o nome de batismo como era mais comum alguns anos atrás.

construções do sentido da vida humana e benzimento. Uma mulher tuyuka teve um filho do relacionamento com homem não-indígena. O avô deu-lhe o nome de benzimento tuyuka. Depois a mãe casou-se com indígena de outra etnia. Os Tuyuka o chamam pelo nome do benzimento tuyuka. Como o padrasto é de outra etnia os Tuyuka o vêem como sendo membro da etnia do padrasto. A partir deste exemplo pode-se perceber que a identidade tem um dinamismo muito forte, ele é ao mesmo tempo branco (pelo pai), Tuyuka (pelo nome de benzimento) e Yebamasa (pela pertença à etnia do padrasto). Sobre esta situação Lasmar (2005) mostra que freqüentemente as moças que têm filhos de não-indio, casam posteriormente com homens indígenas, que acabam por assumir a paternidade dos filhos de branco que são considerados como “filhos misturados”. Com relação a crianças misturadas, Lasmar (2005, p. 209), explica:

Por tratar-se de uma questão atualmente sob disputa e negociação, é possível apreender de forma nítida as perspectivas conflitantes em jogo. Inicialmente, os índios afirmam que tanto os filhos de mulheres indígenas com homens brancos como os filhos de homens indígenas com mulheres brancas são ‘*morégt*’, que significa ‘misturado’. ‘*Morégt*’ é por vezes traduzido como ‘caboclo’, mas os informantes não parecem realmente satisfeitos com o emprego desse termo para referir-se à identidade das crianças ‘misturadas’. (...) Tradicionalmente, acredita-se que a alma da criança – seu sopro de vida, seu princípio vital – é transmitida inteiramente pelo pai, através do nome cerimonial que ela recebe ao nascer. (...) Nesse sentido, a diferença entre o filho da mãe indígena com pai branco e o filho de pai indígena com mãe branca é que, a rigor, o primeiro está privado do direito de portar um nome indígena.

Outra situação é a do **surgimento de padres indígenas**. Como estes padres desconstruirão os critérios evangelizadores da Igreja perante os próprios critérios étnicos? É importante haver um diálogo sobre a questão do *nome* étnico e nome português. Eu, por exemplo, demorei bastante para ser padre (sacerdote); tinha muitas dúvidas, se queria que acontecesse logo ou deveria esperar um pouco mais. Mas a lógica dos superiores era outra, eles queriam uma decisão definitiva. Eu já havia terminado os estudos teológicos em 1992; nesse contexto de dúvidas e adiamentos que eu estava vivendo, meu superior me mandou

para Guatemala – América Central, para conhecer os trabalhos dos salesianos com os indígenas daquele país; vendo as experiências deles me animei de me tornar padre e fazer coisas novas na liturgia (introduzir elementos das culturas indígenas); houve reações da parte de muitas pessoas, que queriam a liturgia tradicional; eu não quis destruir a cultura, mas recuperar as práticas culturais e fortalecê-las, também dentro da Igreja (celebrações). Apesar de eu viver intensamente as práticas culturais com as quais convivo, certo dia do ano de 2002, uma indígena Kaingang (advogada) me disse (não me conhecia): “nós estamos sempre combatendo os missionários e vocês se tornam padres? Não sabem que eles que destruíram as nossas culturas?” Acredito que ela não estava brigando com o índio Tuyuka, mas com o padre Tuyuka. Frentes às diferentes situações que nos interpelam, há necessidade de negociar, dinamicamente, as nossas identidades.

2.2.2.3. BENZIMENTO DO RESGUARDO E DO BANHO

Ainda durante o nascimento da criança, o benzedor benze a casa em que a criança irá entrar, para apaziguar todas as forças presentes ali dentro para que elas não prejudiquem a vida da criança, da mãe e do pai. Benze os materiais que os pais utilizam para os trabalhos: facão, faquinhas, machados, arco, flecha, caniço de pesca, anzóis, aturá, balaio, peneiras etc.

Após o nascimento da criança, o pai e a mãe têm um tempo de resguardo determinado pelo benzedor, de um a três dias. Neste tempo, a criança, a mãe e o pai ficam sem tomar banho. O benzedor é responsável pela saúde dos três. Se algum mal acontecer neste período o benzedor, pai e mãe são responsabilizados: ou o benzedor não soube benzer, ou o pai e a mãe não seguiu as recomendações do benzedor. Completado o tempo de resguardo, acontece o ritual do banho da criança, da mãe e do pai. O benzedor, para

proteger a vida deles e da natureza⁵⁷, benze os materiais que serão utilizados antes e durante ao banho: cigarro, breu e outros. A defumação⁵⁸ com cigarro e breu nos corpos, no caminho para o porto, no porto e na água é para proteger das forças destrutivas da terra, da água, da floresta, ar, etc. Neste benzimento, o benzedor elenca diversos nomes de plantas, cipós, peixes, cobras, abelhas, pássaros, calangos, insetos, moscas e outros seres das florestas (espíritos). A todos eles o benzedor apazigua, cortando os seus venenos, os seus maus-olhares, suas forças destrutivas. Com o benzimento, cria uma barreira de proteção para a mãe, o filho e o pai; uma esteira de suporte para vida da mãe, do filho e do pai; coloca as quatro paredes de proteção e põe a proteção acima deles. Benze a porta de entrada e saída dos três.

A mãe bem benzida terá leite suficiente para amamentar a criança. O benzedor, harmonizando o mundo, os seres vivos presentes em volta, em cima e embaixo da mulher, pede que nada aconteça de mal para a mãe, criança e ao pai.

Alguns Tuyuka, após o contato com a civilização ocidental, assumiram outros costumes: banham-se no mesmo dia, tomam banho dentro de casa. Surgiram outras noções de higiene. Para os Tuyuka, o primeiro banho não tem sentido apenas higiênico, mas religioso, mitológico, histórico e de crença. Aqui surgem conflitos entre os agentes de saúde: médicos, enfermeiros e benzedor. Quando o tratamento da criança não dá certo com um (médico), o outro (benzedor) não quer assumir. Os dois trabalham com categorias diferentes da compreensão da saúde e da doença. A lógica do benzedor é desestruturada e

⁵⁷ O bom benzedor ao realizar o benzimento do ritual do banho harmoniza a natureza com o homem. O mau benzedor estraga essa harmonia, geralmente, diminui os peixes. Dizem que o benzedor espantou os peixes. A finalidade do benzimento não é afugentar os seres vivos da pessoa, mas criar a harmonia, respeito e boa convivência.

⁵⁸ Aquilo que eu denomino de *defumação* é assim: em um vaso coloca-se o carvão aceso e coloca o breu benzido; com a fumaça que o breu produz se espalha em volta à pessoa e pelos ambientes. Com cigarro benzido é assim: acende-se o cigarro: o pai e a mãe fumam e com a fumaça sopram pelo corpo, de cabeça aos pés, e, também, no corpo da criança.

reconstruída. O benzedor aprende a compreender a vida humana e o mundo com outras categorias.

2.2.2.4. BENZIMENTO DO ALIMENTO

O benzedor, a pedido da família durante o período de resguardo, benze os alimentos dos pais (beiju, peixe, farinha, pimenta, sal...) e o leite materno para a criança. Este benzimento tem a finalidade de matar os micróbios presentes em cada alimento e colocar outras forças (vitaminas), assim protegendo a vida da criança, da mãe e do pai.

O principal alimento benzido é o **wuabe** (beiju). O benzedor benze todos os materiais necessários para fazer um beiju: o *forno de argila* pequeno e grande, *forno de metal* grande e pequeno; o *calor do forno*, para que não prejudique a vida da mãe, criança e pai; para que o *forno* se torne *forno da vida*; benze o *fogo* que esquento o forno para que não queime a vida da mãe, criança e pai, mas sim, que o *calor* proteja a vida; benze a massa de mandioca, balaio, peneira, abano, etc.; benze transformando estes objetos em geradores da vida da mãe, criança e pai.

O benzedor benze os vários tipos de mandioca brava: mandioca de banana, mandioca de abiu, mandioca de cucura, mandioca de abacaxi, etc. Apazigua todos os seres vivos que chegam ao pé de mandioca: formigas, cabas, minhocas, abelhas, moscas, etc. Benze para que eles não prejudiquem a vida da mãe, criança e pai. O benzedor benze todo tipo de fruteiras que ele conhece e que tem na região: abiu, cucura, caju, cana, cará preto e branco, batata doce, amendoim, cubiu, banana, côco, tucumam, bacaba, biribá, etc. O benzedor benze para que os seres vivos que estão aos pés das fruteiras não prejudiquem a saúde da mãe, criança e pai. O benzedor benze vários tipos de gafanhotos que servirão como alimento para que, ao consumi-los, a mãe, criança e o pai não contraiam doenças

como tosses, coceiras etc. Por fim, benze os vários tipos de manivaras (formigas comestíveis) que servem como alimentos dos pais nos primeiros dias após o nascimento de uma criança. O benzedor benze todos os seres vivos que estão ao pé da casa de manivaras: minhocas, abelhas, cabas, formigas de fogo. Benze para que eles não causem doenças na mãe, criança e ao pai.

Neste momento a criança não se alimenta destes alimentos, mas o efeito negativo do consumo deles pelos pais pode causar doença na criança. O leite materno que a criança recém-nascida se alimenta depende da alimentação da mãe. Por isso, cuidando do tipo de alimentação, os pais estão cuidando da saúde da criança.

Com o passar do tempo, o benzedor benze outros alimentos como peixe, carne, etc. Alguns benzedores benzem todos os alimentos de uma vez e outros, alimento por alimento. Cada benzedor e os pais seguem o modo que acreditam ser o melhor. A história continua provocando várias mudanças: muitas mulheres dão à luz nos hospitais, longe de benzedores; comem qualquer alimento após o parto. O consumo de alimentos não-benzidos (lógica ndígena) nesse momento provoca diarreias, fraqueza, dor de cabeça, etc, na criança e na mãe; outras mulheres, mesmo nesses lugares, não contraem doenças, nem a mãe nem a criança, o que leva muitos pais a pensar que se pode viver sem precisar dos benzimentos.

Há situações em que as famílias que estão nas aldeias não seguem as tradições dos benzimentos e surge o problema da saúde da criança, mãe e do pai. Recorre aos tratamentos nos postos de saúde, porém, muitas vezes não ficam curadas.

O processo escolar tuyuka visa recuperar, revitalizar e fortalecer as práticas culturais tuyuka e isso reforça a lógica dos benzimentos. Por outro lado, pode até ser que surjam novas atitudes dos benzedores através do processo escolar tuyuka, existindo continuidades e descontinuidades.

2.2.2.5. EDUCAÇÃO DO RECÉM-NASCIDO

A convivência com os pais e parentes é de muita importância para a vida de uma criança. Após o nascimento ela é frágil e a mãe é quem a cuida melhor. Ela entende e interpreta as suas necessidades. As mulheres com experiências ajudam no cuidado da criança nesta fase, conversam com ela e ela escuta, olha, sente, sorri, chora etc.

A mãe, ao dar o banho, diz: meu filho (minha filha) tome o banho; a água é boa e vai lhe dar a força; tomando banho você vai crescer e ficar forte; depois do banho você vai descansar e dormir! Vê-se daqui que muito cedo a criança sente a importância da água, do banho. Assim que fazia/dizia a minha mãe⁵⁹.

Na hora de amamentação, a mãe conversa e explica para ela a importância da comida: minha filha vá mamando para você ficar forte e bem bonita; crescer logo para me ajudar nos trabalhos, etc. A mãe fala da importância de cada ação para a criança.

Poucos dias após o nascimento da criança, a mãe já retoma os trabalhos da roça e a criança é levada, pois ela depende do leite materno para alimentação. Quando a mãe a leva pela primeira vez à roça, vai deixando amarradas ao longo do caminho folhas de uma palmeira, para mostrar para a natureza que a criança é parte dela e que não deve causar-lhe nenhum mal. Mostra também para as pessoas que, ali, uma criança recém-nascida foi levada pela primeira vez na roça.

Ao longo do caminho da roça a mãe explica os nomes de lugares e fala da importância do trabalho. Para os Tuyuka, quando não se faz tais práticas criança pode estranhar estes lugares durante os seus sonhos, o que lhe causaria choros, medos, sustos, etc. Estas realidades tornam-se conteúdos da educação e cultura.

⁵⁹ Minha mãe dava banho, de dia e de noite. Pelo tipo de choro da criança minha mãe sabia dizer que ela queria tomar banho. Outras vezes, mesmo que a criança não chorasse, dava banho. Eu também, sendo o primeiro filho, ajudei a minha mãe a cuidar de minhas irmãs e meus irmãos.

Ao chegar à roça, a mãe a amamenta e coloca a criança na rede. Enquanto isso, a mãe trabalha. Quando a criança acorda ou chora, a mãe pára e amamenta. Geralmente, a mãe não fica muito tempo na roça. Se tiver filhos mais velhos, eles ajudarão nos cuidados. Só os rapazes já não devem mais cuidar da criança recém-nascida.

Na etapa do recém-nascido os pais se preocupam bastante com o bem-estar dele. O choro da criança já preocupa os adultos e somente a mãe sabe interpretar se a criança está com fome, com calor, sentindo dor etc. Precisa de uma compreensão profunda para com ela. Os pais torcem para que a criança não fique doente. Na doença, somente o benzedor (ou pajé) consegue, com seu senso apurado, descobrir a origem da doença e curar. Também, a mãe e as senhoras, decifram a causa da doença.

A criança, com o passar dos dias, adquire forças e mais pessoas podem ajudá-la, falando-lhe coisas boas, pois ela já ouve, entende e sente. Aos poucos, acrescentam outros alimentos na sua dieta: mingau de tapioca, mingau de banana etc. Assim, torna-se mais fácil para outras pessoas tomarem conta dela, sem precisar tanto da amamentação da mãe. Porém, toda bebida precisa passar pelo benzimento de prevenção, para que não prejudique a saúde da criança. Brüzzi (1977, p. 381-382) assim descreve esta fase de educação:

Em tôda a primeira infância as crianças de um e outro sexo estão aos cuidados maternos. O bebê passará da rede para os braços maternos ou de uma irmã mais velha, e dormirá na mesma rede com sua mãe. Dar-lhe-á esta do seu leite, mais tarde, mingau de farinha ou de banana. Muitas vezes vê-se a mulher deitada à rede, dormindo, enquanto a criança lhe suga os peitos. Aliás o modo usual de fazer calar a criança que chora, é dar-lhe os seios a mamar, em qualquer lugar (inclusive na Igreja, durante as funções) e a qualquer momento do dia e da noite. Leva a criança no banho, pela manhã, depois à roça, onde ficará deitada a uma pequena rede à sombra de uma árvore, ou de algum galho espetado ao chão, ou sob as vistas de alguma irmãzinha, enquanto a mãe trabalha. Sol, chuva, banhos, picadas de inseto, tudo contribuirá para ir enrijecendo a delicada epiderme e habituando aquele organismo à resistência. Voltando para casa, com um aturá às costas, cheio de raízes de mandioca, a mãe trará sua criança de encontro ao peito, com auxílio de larga embira, que lhe pende do pescoço.

A respeito de amamentar os filhos dentro das funções da Igreja pelas atitudes que as mães indígenas demonstram até hoje nos passa a impressão de que os padres teriam proibido de amamentar os filhos durante tais funções. Com frequência as mães falam: não vai mamar agora porque o padre vai brigar conosco! Em todas as aldeias onde eu já celebrei (eu sou padre), na região do alto rio Negro, se escuta esta expressão.

Após os contatos com o 'branco', as mães introduziram o leite que vem da fábrica, condensado ou em pó. Este leite, também precisa passar pelo benzimento para apaziguar as forças que envolvem a vaca leiteira: os pássaros, o capim, injeções, carrapatos, abelhas, etc. Porém, alguns pais ignoram a necessidade de tal benzimento no caso das mães não quererem amamentar a criança com o seu leite, preferindo dar a mamadeira com leite comprado. Algumas mulheres fazem assim por causa de alguma doença nos seios e outras, por outros motivos. As decisões para uma e outra prática decorrem de construções culturais e históricas. No passado, os Tuyuka assumiam posturas diferentes (tradições) perante a vida, perante a criança, etc. Através da educação transmitem para filhos as práticas que favorecem a construção da vida e mostram o que prejudica a vida.

Após alguns meses, a criança bem cuidada já adquire força física, começa a sentar e engatinhar. Assim, ela cria confiança em seus próprios movimentos. Os pais e outros a encorajam para que ela não desista perante suas quedas e choros. Nessa fase, os adultos precisam ter paciência, pois ela vai para qualquer direção e pega qualquer objeto que encontrar pela frente. Ela não possui noção do perigo, do bom, do mau etc. A presença do adulto é importante para explicar-lhe sobre as diversas ações da criança. Alguns pais impacientes batem em suas crianças. E alguns batem com bastante violência, dizendo: eu já te falei para não pegar nisso, para não vir aqui, etc. A criança não entende muita coisa. O

que fica mais evidente é que os pais não compreendem bem como educar um bebê. Questões: até que ponto é uma prática geral ou se limita a poucos casos? É tradição tuyuka, bater em um bebê? É resultante da educação escolar?

As práticas da educação escolar (modelo ocidental), em meio a muitas práticas positivas, deixavam transparecer suas limitações: dar cascudos, bater com réguas, com as chaves na cabeça (às vezes feriam), castigo, etc. Será que estas práticas influenciam negativamente, hoje, nas relações entre pais e filhos? Como os Tuyuka ressignificaram as coisas boas e limitações do modelo educativo ocidental dentro da cultura (educação) tuyuka? As práticas de violência encontradas nas missões foram, em certa medida, reproduzidas pelos professores indígenas nas escolinhas comunitárias; depois vieram a ser revistas pela escola indígena e adotadas outras formas de ensino, sem castigos.

O cuidado à criança exige bastante por parte dos pais e adultos. Durante o banho, o adulto deve ficar perto para evitar o afogamento; em casa cuidar para que não vá para o fogo; não pegue no machado ou na faca; não pegue na pimenta; cuidado para que a criança não coloque na boca os objetos etc. O adulto se educa diante das ações da criança. Nesta fase, a criança descobre a presença de outras crianças e seleciona os adultos diferenciando, aceitando e rejeitando. A criança aprende a perceber com quem pode contar para a sua segurança. É importante não assustá-la, para que ela possa criar confiança. Pouco a pouco ela interage com outras crianças com companheirismo, falando, brincando etc. A presença do adulto é importante no acompanhamento da criança e é ele que ensina as boas atitudes a uma criança. Para Lacan: o processo de *identificação* é o processo no qual buscamos criar alguma compreensão sobre nós próprios por meio de sistemas simbólicos e nos identificamos com as formas pelas quais somos vistos por outros (SILVA, 2000, p. 64). Para Hall (citado por SILVA, 2000, p. 106): “o processo de identificação é interpretado

como um processo de articulação, uma suturação, uma sobredeterminação, e não uma subsunção, não é um ajuste completo”.

Quando a criança começa a engatinhar, sentar, levantar e falar algumas palavras, os pais pedem para que comece a alimentar-se do peixe, e depois fa carne. O benzedor benze todos os tipos de peixes que ele conhece na região onde habitam e de outras regiões, para o apaziguamento das forças negativas dos peixes e tudo o que envolve a vida do peixe: tipo de água, alimentos, etc. O consumo de peixe benzido não prejudica a vida da criança⁶⁰. Era um rito muito longo. Quando eu era criança eu via que o meu avô benzia o peixe durante um dia inteiro. Através deste benzimento ele percorria todo o caminho do surgimento (mito de origem) dos Tuyuka. Meu avô, durante o benzimento de peixe, fazia intervalo e entregava o peixe benzido para que meu pai e minha mãe dessem um pedaço para a criança. Na hora da entrega, explicava por quais lugares mitológicos já havia percorrido e para quais lugares seguiria depois.

Atualmente, muitos pais dão peixe muito cedo para os filhos, uns pedem o benzimento e outros não. Além do peixe, surgem hoje outras comidas que antes não existiam: feijão, arroz, carne enlatada, bolacha, etc. As mudanças em hábitos alimentares mexem com as estruturas e conteúdos de benzimentos. Cada benzedor procura se adaptar a esta nova realidade. Sendo consumidos sem o benzimento, prejudicam a saúde da criança, com doenças que os benzedores têm dificuldades de curar. Antes, as doenças das crianças eram quase sempre diagnosticadas e curadas pelos benzedores. Havia casos mais graves que eles não conseguiam curar. Brüzzi (1977, p. 382) falando dos meninos e meninas indígenas do alto rio Negro, descreve:

⁶⁰ Quando a criança alimenta-se do alimento não benzido (peixe, carne...) ela fica com diarréias, fica amarela, fica fraca, come barro, fica com vermes e pode até morrer.

É verdade que os meninos logo seguirão o pai e se esquecerão da língua materna. A própria mãe, depois de algum tempo de casada, talvez falará o idioma dos habitantes da maloca. Por isso raramente os filhos saberão o idioma materno. Temos verificado que, no máximo, dêle conhecem apenas alguns vocábulos. Os meninos, apenas crescidos, pelos cinco anos, se emancipam dos cuidados maternos e seguirão de preferência o pai à caça ou à pesca, ou ficam brincando em grupos pelo mato, à procura de frutos, ou pelos rios, nadando e pescando. As meninas, ao contrário, continuam ao lado e sob a vigilância da própria mãe, ajudando-a, conforme a sua capacidade, nos seus trabalhos. Vão com a mãe à roça, arrancam raízes de mandioca, voltam com seu fardo de mandioca ou de lenha, ou carregando algum irmão menor, tomam conta das crianças e até ajudam na preparação dos alimentos.

A aprendizagem da língua do pai pelos filhos, tradicionalmente, funcionava assim, mas as gerações tuyuka que passaram pelos internatos falavam mais a língua tukana, que dominava as outras línguas. Somente de alguns anos para cá (sete anos), com a Escola Tuyuka, se revitaliza o uso da língua do pai (tuyuka). As mulheres tukano que se casam com os Tuyuka, Desano, Piratapuaia, Wanano não falam as línguas dos maridos, contentam-se em só entender; já as mulheres Yebamasa e Barasana que casam com os Tuyuka falam a língua tuyuka; as mulheres Tuyuka que casam com os Tukano falam a língua tukano.

Dias Cabalzar⁶¹ assim recordava sobre aquilo que Tenório falou durante a segunda oficina de políticas lingüísticas na Escola Tuyuka (2001) a respeito da língua tukano:

O que fez o tukano hegemônico foi a concentração na missão. Lá usaram essa língua para facilitar e começar. Os tuyuka lá, de primeiro, já ficavam acanhados. Os tukano os menosprezavam porque não sabiam tukano. Eram apelidados pela língua deles. Até eu me sentia envergonhado. Isso fez com que as mulheres tukano, que também passaram lá e notavam esse choque, achassem que tuyuka era atrasado, só queria falar a língua dele. Elas casavam com tuyuka já com esse preconceitozinho. Agora, se casei com ele, vou fazer meus filhos depois falarem bem tukano, quando forem na escola. Os mais corajosos nas grandes concentrações eram meu pai e Guilherme. Mesmo que o pessoal chamasse para ele **“tebiawu”** (palavra tuyuka que significa ‘é assim que é, assim que está’). Mas Guilherme depois, com os filhos, também caiu. Começou a falar tukano com os filhos. Aí eu comecei a incentivar os adultos com o tuyuka, dizendo também **“teñu, ni mu”**? (Cunhado, você está aí?)... era uma estratégia (a de

⁶¹ Na Escola Tuyuka aconteceram diversas oficinas. Dias Cabalzar participou de várias, por isso, ela forneceu estas informações.

chamar os ‘irmãos’ tuyuka de ‘cunhados’) para fazer as crianças pensarem... (que quem falava tukano era cunhado...). Foram brincadeiras que valeram. Foi aí que começou. Na Colômbia os tuyuka estavam fortes. Eles vinham aqui e diziam: Será que esse povoado é dos tukano ou dos tuyuka? Vocês não eram os primeiros? E agora, estão deixando? Isso faz três anos. Quando voltei da Colômbia em 82 (andando por aí de 78 até 82 eu aprendi espanhol), voltei e vi todos falando tukano. Eu gritava: Falem tuyuka! Falem, seus tukano! Eles se calavam. Depois, fui com os pais, dizendo e incentivando. Até Emílio observava que nossa língua poderia acabar. Fomos buscando juntos estratégias. Muitos gostaram. Hoje considero uma grande vitória, muitas meninas escrevendo e brincando na língua delas. Assim ficam vivas as duas línguas, tukano e tuyuka. O tuyuka bem vivo. O tuyuka voltou a ser uma língua pública, as crianças falam entre elas. A gente vê aqui uma grande revitalização. Diferente dos Desana e dos Tariana.

A língua enfraqueceu por muito tempo, mas com a Escola Tuyuka os Tuyuka voltaram a falar a própria língua.

2.2.2.6. EDUCAÇÃO DO MENINO

O menino tuyuka é educado através de várias atividades que o identificam como homem. Ele pratica jogos identificados com as atividades dos pais. A escolha dos jogos é orientada pelos pais, não são escolhas livres. O menino aprende acompanhando-os na roça, banho, pesca, etc. Aprende com os membros da comunidade que os ajudam em seu processo de aprendizagem. Os jogos são formas de expressão de seus aprendizados, sozinho ou com os colegas; também estão relacionados aos recursos do meio ambiente, como rios, cachoeiras, florestas, areais, pedras etc.

Durante os jogos dos meninos, percebem as semelhanças e as diferenças de conhecimentos que adquirem junto aos próprios pais. Em alguns momentos alguém diz: o meu pai faz assim! E outro: Não é assim! O meu pai faz assim! Nestas discussões, os meninos estabelecem suas negociações sobre os diferentes conhecimentos que já adquiriram dos pais. Elas são importantes para viabilizar a aceitação da diferença (conhecimento) e a continuidade dos jogos. Quando não chegam a um acordo, acontece briga e choro. Diante disso, o adulto deve intervir para explicar-lhes a necessidade do

respeito pelo colega e mostrar o sentido dos jogos na vida da pessoa. O parente adulto (irmão maior, tio, tia, avó) é orientador!

A educação do menino acontece durante o dia todo, na roça e em casa, dentro de casa e na convivência com os colegas. Há momentos em que os pais pedem para que os filhos fiquem em casa e, em outros, que saiam de casa para brincar com os colegas da mesma idade. Nos relacionamentos com os colegas, cada menino toma iniciativa para inserir algum jogo que ele aprendeu em casa e com os colegas.

Os meninos não devem ficar muito perto de adultos, para não escutar os assuntos próprios de adultos e, também, para permitir que os pais trabalhem melhor fazendo beiju, farinha, ralando mandioca, cozinhando peixe etc. Quando chegarem à idade apropriada, eles ouvirão e participarão aos assuntos de pessoas adultas.

2.2.2.7. EDUCAÇÃO DA MENINA

A menina Tuyuka, na medida em que cresce, aprende as atividades que as identificam com o ser (fazer) mulher. Ela aprende os jogos relacionados com as atividades das mulheres. A mãe, irmãs, tias, avó e outras mulheres influenciam em suas escolhas. A menina começa a ir muito cedo com a mãe para a roça onde pode ajudar a mãe, chorar etc. Em casa, ajuda em pequenas tarefas e pode brincar com as suas colegas, banhar-se com as colegas, trazer água com panelinha etc.

Também entre as meninas há semelhanças e diferenças de conhecimentos adquiridos com os pais. Com as suas negociações, acordos, desentendimentos, choros, etc., aprendem a amadurecer no respeito. Nesses momentos, um adulto (pai, tio, irmã, avó...), deve orientá-las sobre os sentidos das práticas de jogos e seus conhecimentos. As meninas

praticam jogos que estão intimamente ligados à vida e ao trabalho de uma mulher: cozinhar peixe, torrar a farinha, carregar o aturá, oferecer o caxiri no dia da festa, cantar, etc.

Atualmente, meninos e meninas recebem influências de outros modos de vida, maneiras diferentes de entender a vida, o trabalho, os jogos, etc. A maioria das crianças começa a estudar muito cedo nas escolinhas (modelo ocidental) e lá aprendem outros jogos que não têm muito a ver com a vida tuyuka, mas com a vida da cidade e outras culturas. Na Escola Tuyuka, voltam a assumir e criar modos de educar próprios, sem deixar de lado aquilo que já foi aprendido com a escola de modelo ocidental, como disputas de corrida para ver quem é mais rápido (competições); natação; teatralização de alguns fatos da vida; esconde-esconde etc.

2.2.2.8. EDUCAÇÃO DOS JOVENS

A partir dos cinco anos, tanto para o menino como para a menina, os jogos devem tornar-se ações mais sérias. O menino recebe o material de pescaria para aprender a pescar, seja acompanhando o pai, seja pescando sozinho no porto. Por fim, irá sozinho ou com alguém pescar mais longe e, para isso, terá que ter domínio no uso do remo, canoa e outros instrumentos de pesca. Tal processo não significa que ele deixa de praticar os jogos, mas que ele entra numa outra fase da vida. Ainda não se exige do menino que pegue peixes para sustentar a família. Diante de algum peixe que ele pega, os pais devem elogiá-lo, como sendo bom pescador. Deste modo motiva a prática dele.

Todos os dias os pais mostram a importância de suas ações e ele aprende a valorizá-las. Assim acontece a preparação do jovem para se tornar um homem capaz de viver bem, com as suas próprias capacidades de trabalhar, pescar, caçar, conviver com as pessoas e com o meio ambiente que o envolve.

O preparo da roça implica conhecimentos da qualidade do solo, tipo da floresta, época certa, do tempo que gastará para fazer, do envolvimento dos membros da comunidade e até mesmo das pessoas de outras etnias para ajudá-lo no preparo da roça. Assim, o homem exerce a capacidade de organização e criação de processos de interação entre as pessoas, interna e externamente.

Existem alguns trabalhos específicos para os homens de cada etnia. Os Tuyuka, diz Cabalzar (1998, p. 43), são exímios construtores de canoas e, antigamente, eram especialistas na confecção de redes feitas de fibras de buriti. O filho acompanha o pai para aprender, observar e praticar.

Durante a atividade da pesca o pai ensina ao filho os lugares da pesca, onde se pega cada tipo de peixe, ensina a encontrar e usar as devidas iscas, o tipo de peixe que se pode pescar na época do rio cheio, na vazante e no rio seco, ensina a pescar de noite e de dia, ensina diversas técnicas de pesca em dia de chuva; ensina a confeccionar os instrumentos da pesca como matapi, arco e flecha, puçá (rede de pegar peixe), os tipos de veneno etc. Estes e outros ensinamentos dependem da realidade da região onde o jovem está sendo educado, e ele aprende a dominar realidade.

Na caçada, o pai ensina ao filho a distinguir os dias apropriados para cada tipo de caça, a conhecer o tipo de floresta que abriga cada animal, conhecer a época de frutas e os tipos de animais que se alimentam deles, o horário em que os animais comem tais frutas, se pela manhã, tarde ou à noite. Ensina as melhores distâncias para encontrar a caça, como caçar com arco-flecha, com cachorro, armadilha e, ultimamente, com espingarda.

Ainda durante a pescaria e a caça, o pai ensina os segredos da vida do homem. Mostra e explica ao filho os remédios que existem na floresta e sua utilidade. Em casa, na pescaria, na roça, na caça e em outros momentos, os pais falam sobre a importância do

casamento: como tratar bem a mulher e o que deve ser evitado; como sustentar a sua mulher, como tratar os sogros, cunhados e parentes da sua mulher, como se comportar como homem casado, como participar da vida da comunidade, como viver com os filhos, como tratar a sua mulher durante a festa, etc. Todos os conteúdos da educação tuyuka visam a preparação para o casamento.

O jovem Tuyuka aprende a ter domínio das realidades, imaterial e material, capacidade de memorização de conteúdos da música, discursos mitológicos, fórmulas rituais, benzimentos, etc. Esta realidade é exigida de acordo com a classificação a que o jovem pertence. Pode-se dizer que as relações internas não são simétricas e que, apesar de uma consciência étnica, existem tensões constantes. Segundo Barth (2000), as bases sociais são sempre construídas.

A educação da jovem Tuyuka consiste em ensinar/aprender as habilidades femininas ligadas ao modo de trabalhar de sua etnia. A sua educação visa prepará-la para o casamento, quando deve deixar a sua etnia para casar e morar com o homem de outra etnia. A sua entrada na outra etnia significa entrada individual e étnica. Ela é educada para afirmar-se como Tuyuka e diferenciar-se de outras mulheres. Nos casamentos interétnicos, tanto o homem quanto a mulher vivem uma fronteira étnica. Nesta realidade da troca/aliança para constituírem famílias, constata-se que a educação de uma nova pessoa não é puramente originária da etnia do pai ou da mãe. Eu, por exemplo, sou filho de pai Tuyuka e mãe Tukana. Não existe um Tuyuka 'autêntico, puro', a não ser na compreensão do pertencimento étnico tradicional.

A educação da mulher passa pela aprendizagem do trabalho: queimar a roça, cuidar do plantio, conhecer os diversos tipos de pé de maniva ou mandioca brava; da utilização das ervas medicinais, escolha de fruteiras, das técnicas de cultivo da roça;

preparação do mingau, beiju e a quinhapira; dos segredos familiares sobre o trabalho; segredos da vida feminina; técnicas de ralar mandioca, preparar a manicoera, o caxiri, a farinha, preparar o peixe e caça. A mãe, o pais, as tias, avós e os parentes são responsáveis pela sua educação.

Os pais a acompanham em cada trabalho que ela realiza em casa, no caminho da roça, na roça, no banho, cozinhando peixe ou caça, preparando beiju, no modo de cumprimentar as pessoas, modo de conversar com as pessoas, modo de se comportar nas festas; ensinam como deverá tratar o marido, seus sogros, cunhados, cunhadas, parentes do marido etc. Ensinam como deve trabalhar e viver uma mulher casada. Mostram como deve acompanhar o marido na vida comunitária, como deve educar os seus filhos etc. Os pais, durante o processo de ensino-aprendizagem, a elogiam e corrigem se algo não sai bem.

Atualmente, muitas famílias mantêm vivo este modo de educar seus filhos e filhas. Algumas práticas apresentam suas variações devido às escolas (ocidental, internato) e passam pelo processo de ressignificação, para assumirem outros sentidos na cultura local. As variações culturais geram novos modos de educação; crianças e os jovens educados a partir de outros parâmetros de vida. A partir dos cinco anos já estão na escola da comunidade e/ou nos centros maiores de Iauaretê, Pari-Cachoeira, Taracuí etc. Desde o início de seus estudos, até a conclusão do ensino médio, os estudantes indígenas da região estão na escola, principalmente em escolas de modelo ocidental, a Escola Tuyuka, por seu turno, definiu um calendário escolar próprio de “alternância” nos 3º, 4º e 5º ciclos (com 15 dias de aulas em período integral e 15 dias em suas casas (DIAS CABALZAR, 2006).

Surgiram outros modos educação para o trabalho: ser professores, enfermeiros, militares, padres, freiras, líderes comunitários, diretores de organizações, cargos políticos etc. O surgimento da Escola Tuyuka, em 1999, permite trabalhar com a recuperação de

práticas e conhecimentos étnicos, principalmente nas séries iniciais e em todo o ensino fundamental, hoje já incluindo também o ensino médio, com a participação direta dos pais, anciãos, professores, alunos e comunidades: recuperar, revitalizar e fortalecer a cultura tuyuka.

No passado as práticas tuyuka eram ensinadas para os filhos/filhas para serem praticadas, para se identificarem com sua pertença étnica e diferenciar-se de outras. Ao longo da pesquisa eu conversei com o Pedro Lima⁶², um ancião tuyuka, sobre a educação do homem e mulher tuyuka. Ele explicou:

TABELA 03 – EDUCAÇÃO TUYUKA PARA MENINA

Numia	Menina
Ate kũa numiarē hīra padere, kusa wākādare, bia wīadare hīya kũa numiarehā. Kũa manūtira wara t̄omasīadare, basoka kũa heari iña, biar̄ kũa d̄upoadare, atiar̄ m̄ua ya wedera hīadare.	A educação da menina visava ensinar a trabalhar, a tomar banho de madrugada, inalar o líquido de pimenta. Ensinava-se a se comportar bem quando fosse casar, ensinava-se a acolher as pessoas, saber oferecer a quinhapira, saber cumprimentar as pessoas.

FONTE: LIMA, Pedro. In TENÓRIO, Higino Pimentel et al., 2006.

TABELA 04 – EDUCAÇÃO TUYUKA PARA MENINO

Um̄ua	Meninos
Mar̄ī m̄m̄apere niyu sukā, basere t̄ooya hīyi, bia wīña hīyi, oko m̄sotiya hīyi, ate mar̄īye nia hīyi, basoka heara saiña hīyi, basere niw̄ū ȳm̄ pona hīyi. Tetiḡm̄ añurē k̄ū sioniadare nir̄ō tiyu, wākār̄ī iña basokare wākōkū, kusaḡm̄ heari m̄m̄ hī, kusa wākār̄ī m̄m̄ hī, sioniadare wedeya k̄uarē. Añur̄ō kũa soti niadarere wedera tihīya kũa, t̄uo masiña	Para nós homens, existia a aprendizagem dos benzimentos, inalação do líquido da pimenta, fazer abluções com água (vomitar água), ensinar o que é da etnia, ensinavam para que cumprimentasse as pessoas que chegam, conscientizavam sobre a existência dos benzimentos. Estas coisas eram importantes porque lhe ajudariam a liderar as

⁶² Pedro Lima (entrevistas, 2006, p. 202-203), tem sessenta e cinco anos de idade. Ele é *baya* (mestre de dança), *basaḡm̄* (danças rituais). Ele é *baseḡm̄* (benzedor). Ele é *kamoanumia baseḡm̄* (benzedor do rito de iniciação feminina). Ele é *wai base ekaḡm̄* (benzedor de peixes para a criança que vai comer o peixe pela primeira vez). Ele é *yarige base ekaḡm̄* (benzedor os alimentos). Ele é *diarige baseḡm̄* (benzedor das doenças/cura as doenças). Ele é *wedere hīḡm̄* (faz discursos cerimoniais). Ele faz outras práticas tradicionais Tuyuka.

<p>hīra.</p> <p>Marī ʘmʘpere pe nia, baya wagʘnorē kʘā basamo wedeada hīra wedeya. Wese tanaña hīmiya kʘā, wese kitiya hīmiya kʘā, wai wegʘ waya hīmiya kʘā. Tera nirō tia marī padere. Marī tʘo masī moneko, tʘo masīwahā, nokorō kʘā wāsorī tanā, kʘā kamoati tira niwā marī ñekʘsumʘapʘ.</p> <p>Atemenarā tʘo masigʘnohā, tʘo masihō mʘagʘ timiwirā kʘ, kʘ pakʘ wederi tʘorigʘ. Hō peyuru sinimiyara sukā, ne akaribiro mania kʘre, ko numiokāre akaribiro mania. Mʘrē dutiriawī, yʘre dutiriawī añuada marikā, hīrihaña ñañare nia, bʘkʘkā kʘ kamerī tutiri sukā, hīrihaña mʘkā pakʘ hīya. Kʘā niya basoka añurā, tʘomasirano.</p>	<p>peessoas; quando as pessoas acordassem, que fossem capazes de cumprimentá-las, cumprimentar quem fosse tomar banho, perguntassem se já tinham tomado banho. Estavam ensinando elementos que lhe ajudariam a viver. Estavam ensinando coisas que lhe ajudariam a viver, ensinando a ser uma pessoa sensata.</p> <p>Para nós, homens têm muitas coisas. Para quem vai ser baya (mestre de danças) quando queriam, ensinavam as músicas. Insistiam para que o homem roçasse a roça, derrubasse a roça e insistiam para que aprendesse a pescar. Esses são os nossos trabalhos. Pouco a pouco nós vamos entendendo, crescendo em saberes e, neste momento, realizam o rito de iniciação masculina surrando com o caniço e introduzindo ao jurupari. Assim que faziam os nossos avôs.</p> <p>Com estes elementos um jovem sensato já vai se amadurecendo, aquele que ouvia as instruções do pai. No dia do caxiri, ele não anda gritando e querendo brigar e nem a menina anda gritando querendo brigar. Eles dizem, ele não mandou fazer isso, não me mandou fazer isso, vamos ser bons, não queira brigar que é coisa ruim. Se o pai está brigando, os filhos dizem para o pai não falar assim. Quem pratica estas atitudes boas são pessoas sensatas.</p>
--	--

FONTE: LIMA, Pedro. In TENÓRIO, Higinio Pimentel et al., 2006.

Esta visão mostra como os Tuyuka educavam os seus filhos e filhas. A educação é o processo pelo qual membros de uma sociedade socializam as suas riquezas com as novas gerações, objetivando a continuidade dos valores e das instituições fundamentais (SANTOS citado por MELIÀ, 1979, p. 11). Pela educação, um indivíduo torna-se capaz de construir e viver seu modo de vida que é determinada pela pertença étnica.

A educação tuyuka visa fazer com que os seus filhos e netos aprendam os valores tuyuka (língua, músicas/danças, artes, técnicas de trabalho, de caça, pesca, suas sabedorias...) através das convivências com os pais e os membros da comunidade. A vida de internato provocou várias rupturas neste modelo educacional, ensinando-lhes outros valores.

Analisando a narrativa de Pedro Lima, sua explicação mostra que naquele *tempo* e contexto onde ele foi educado para aprender aquelas práticas culturais, tal maneira era obrigatória para todos (o banho de madrugada, a inalação do líquido de pimenta, ablução de água et). Ele, (Pedro), é uma das pessoas que também passou pelo internato, mas, diferentemente dos outros jovens de gerações posteriores, ele já possuía uma formação bem fundamentada sobre valores tuyuka.

Banhar-se de madrugada era uma exigência para os adolescentes e jovens. Dois alunos da Escola Tuyuka, também descrevem essa prática:

TABELA 05 – DESCRIÇÃO DO BANHO DA MADRUGADA

<p>Usā ñekusum̄ap̄ha kusa wakā hīya. (...) Weseri kitira, n̄k̄erē opara, op̄u tutuara niāda hirā kusarukuhīya. Tebiri kamerikerā tutuaada hirā petu kusa, numiapekā sodo kusa tihīya.</p>	<p>Nossos avôs tomavam banho de madrugada. Para ter força na hora de derrubar as árvores na hora de fazer a roça, para ter força ao carregar peso, para ter um corpo sadio, para isso tomavam banho. Também, para ter força na briga, faziam barulho na água; as mulheres também faziam este barulho.</p>
---	---

FONTE: BARRETO REZENDE, B̄kayai (Tuyuka); LIMA PENA, Duhigo (Tukana), 2005, p. 53.

Para os Tuyuka, o banho fortifica o corpo do homem e da mulher, por isso pais e avôs exigiam que os jovens ficassem bastante tempo dentro do rio, e de madrugada. Estando dentro do rio, bater na água com as duas mãos e fazer barulho para exercitar/fortalecer a musculatura. Quem seguisse esta exigência seria resistente na hora dos trabalhos de derrubar roça, carregarem peso e nas caminhadas longas para a roça, caçadas, rituais, etc. A água da madrugada é a melhor água, limpa, cheia de vitalidade.

Tomar banho depois dos idosos significava banhar-se com a água envelhecida, sem força, sem vitalidade. O banho da madrugada mantinha a juventude por muito tempo. Sobre este tema, eu mesmo⁶³ descrevo os diálogos que os meus pais estabeleciam comigo:

TABELA 06 – DIÁLOGO DO AUTOR COM OS PAIS SOBRE BANHO DA MADRUGADA

Pako, Paku, Maku	Mãe, Pai e Filho
Pako: Maku daragu tutuaku nigu uawākagu waya. Uatigua ne tutuasome.	Mãe: Filho, para ter força no trabalho, tome banho cedo. Se não tomar banho, não terá força.
Maku: Maū tere weguta ñamiñakuroma, karekē nikati ukā uagu niaru ya.	Filho: Mãe, por isso que toda manhã, na hora em que o galo canta pela primeira vez, tomo banho.
Pako: Maku mu uagu heati mu? Uatiguma numia uatiwā na.	Mãe: Filho, você já tomou banho? De quem não toma banho, as mulheres não gostam.
Maku: Maū mu yare ñatigota wemūhasa mu. Umukori nuku uagu niaru ya.	Filho: Mamãe, você não me viu? Todo dia costumo tomar banho.
Paku: Maku, noa bukura beropu uarā, mata bukura dohoparā. Toho wegū bukura dūporo uagu waya. Tūoti?	Pai: Filho, quem toma banho depois dos velhos envelhece logo. Por isso, vá tomar banho antes dos velhos. Entendeu?
Maku: Tere weguta nipetirā dūporo uagu niaru paku, ya.	Filho: Por isso, eu costumo tomar banho antes de todos, papai!

FONTE: REZENDE, Justino Sarmiento, 1990, p. 16-17.

Escrevendo estes diálogos eu recordava das recomendações de meus avôs e meus pais: banhar bem cedo, três ou quatro horas da manhã (quando o galo cantasse pela primeira vez), é hora boa para adquirir a força que vem da água; ficar bastante tempo para que o corpo se resfriasse bem, para fortalecer os músculos e, ao chegar à casa, ficar longe do fogo, pois ele poderia impedir a aprendizagem dos saberes (fogo queima os saberes).

Os jovens do internato salesiano tomavam banho às 06h00min, e um banho rápido. Para criar forças e fortalecer a musculatura, praticavam esporte e educação física. Eu também fui aluno interno (1970-1979), e sei que o meu pai reclamava dizendo que os

⁶³ A obra a que me refiro é de minha autoria e foi escrita em língua tukano com tradução para a língua portuguesa. O objetivo da obra foi produzir material didático para leituras pré-escolares para tukanos.

jovens que passam pelo internato não tinham força, pois não tomavam banho de madrugada. O meu pai constatava que eu não tinha muita resistência na derrubada da roça e queria descansar a toda hora. Outros pais também reclamavam de seus filhos. Eles diziam: “estes nossos filhos pensam que derrubar a roça é como escrever no papel. Para ser forte durante trabalho é preciso tomar banho de madrugada. Trabalhar escrevendo no papel é coisa dos brancos”. As mesmas reclamações faziam com relação às meninas. Minha mãe vivia reclamando de minhas irmãs, dizendo: “minhas filhas não têm forças para carregar peso. Elas pensam que são freiras, freiras que não trabalham com peso”.

A inalação do líquido de pimenta é outra prática importante para um Tuyuka e visa a preparação para as festas, para a pintura facial. Nas palavras dos alunos da Escola Tuyuka ⁶⁴:

TABELA 07 – DESCRIÇÃO SOBRE INALAÇÃO DO LÍQUIDO DA PIMENTA

<p>Usã ñekusumapũha atie bia karē wĩhĩya, kusa wakarã, oko ɛsoti wakã tira. Añura, dirotiañura, diapoa soapurã niada hirã wĩrukhiya.</p>	<p>Nossos avôs inalavam o líquido de pimenta no banho da madrugada, na hora de ablução água. Inalavam isso para ficarem bem avermelhados, com o rosto bem avermelhado.</p>
<p>Tebiri numiakã wĩhĩya, basa bũreko niri añure dirotiañure warosoã hoada hirã wĩhĩya atie biare, ate bũrekoripũreha wiña mania.</p>	<p>Também as mulheres inalavam, para que a pintura de urucum ficasse bem avermelhada, nesse tempo já não se faz mais isso.</p>

FONTE: BARRETO REZENDE, Bũkayai (Tuyuka); LIMA PENA, Duhigo (Tukana), 2005, p. 02.

Através desta prática a pele do rosto ficava bem oleosa e o pó de urucum pegava bem no rosto, uma pintura bem avermelhada. Quando a pintura não pegava bem, a pessoa era alvo de gozação e menosprezo por parte dos mais velhos, pois demonstrava a irresponsabilidade dos pais e desobediência dos jovens.

⁶⁴ Texto original é na língua tuyuka, trabalho feito por um casal, ele Tuyuka e ela, Tukana, Bũkayai Barreto Rezende, Duigo Lima Pena, Tradução: Justino Sarmiento Rezende – Tuyuka.

A vida de internato provocou a diminuição desta prática. Quem queria pintar o rosto, começava a misturar (ressignificação) pó de urucum com brilhantina (creme). E muitos nem se pintavam. Em outros anos, já usavam tinta guache e pincel atômico para pinturas corporais. Os mais velhos não viam com bons olhos esta forma de pintura, ao contrário, viam como desrespeito, pois para eles a autêntica pintura corporal é feita com urucum, forma anterior ao contato com a escola (ocidental). A recuperação, revitalização e fortalecimento das práticas culturais tuyuka dos últimos anos caminha nesta direção, com um respeito maior pelos mais velhos, suas práticas e suas opiniões.

A partir da década de 1970, os jovens estudantes chegavam a dizer que a pintura era própria do índio. Percebe-se a mentalidade indígena (ocidentalizada, ‘branqueada’) repudiando as práticas de sua própria cultura. Eu sei muito bem destas atitudes, pois eu era aluno interno nesta década e nos inculcaram dizendo os estudos tirariam a nossa identidade indígena, nos tornaríamos ‘brancos’. Os ideais de integração nacional criavam em nós, alunos e pais, essa mentalidade. Meu avô mesmo chegou a dizer para mim: “você já são brancos, não precisam aprender as nossas práticas, eu aprendi as coisas de nossos avôs, pois não existiam os brancos, não existiam os missionários”. Vê-se, assim, que um modelo educacional não muda somente a mentalidade de um estudante, mas de todos aqueles que estão no seu entorno: pais, avôs, parentes, professores, gestores, comunidades, sociedade, região etc.

Quanto à ablução de água, é uma atividade dos homens jovens e adultos. Assim falam os dois alunos sobre isso:

TABELA 08 – DESCRIÇÃO SOBRE ABLUÇÃO DE ÁGUA	
Atie oko ʘsotire karē ʘsotihīya añuro niretiada hirã, añuri pati kʘoada hirã, bʘtoa masirē basere, basare, yuamʘ, baya wadugara tiere	Também praticavam a ablução com água, para viverem bem, para terem um corpo bom, para aprenderem as sabedorias dos velhos, benzimento, música/dança, para os mestres de cerimônias e

<p>t̥on̥n̥seada hirã tero tirukuhĩya. Nokañe petiarira oko ʉsotikia: masākura iñarira, kamoatiarira, ʉsetire yarira, sisoãrige, kariõrige yarira ʉsotirukuhĩya ñañoaro wa wisiri hirã.</p>	<p>mestres de danças aprenderem bem isso, faziam abluções. Também faziam abluções depois de terem visto jurupari, depois de ritual de iniciação, após comerem comida gordurosa, depois de comerem assado, faziam abluções para se prevenirem de doenças.</p>
--	--

FONTE: BARRETO REZENDE, B̥kayai (Tuyuka); LIMA PENA, Duhigo (Tukana), 2005, p. 03.

Esta é a visão do mundo naquela época. Quando os Tuyuka constroem sua educação escolar no contexto atual, há desejo de reconstruir a unidade da comunidade imaginada (ANDERSON citado por SILVA, 2005), expressa no dia-a-dia nestas práticas culturais.

A ablução da água, na sua clandestinidade, era praticada pelos cantores, dançarinos etc. Através da educação escolar tuyuka, tal prática sai de seu esconderijo. Em Janeiro (2006) aconteceram alguns rituais em Mopoea (São Pedro) e quase todos (homens) fizeram abluções da água nos dias anteriores e posteriores a estas cerimônias. Neste processo escolar tuyuka há fortalecimento das práticas. A *cultura*, segundo Silva (2004, p. 448) é:

Conjunto de símbolos compartilhados pelos integrantes de determinado grupo social e que lhes permite atribuir sentido ao mundo em que vivem e às suas ações, e, enquanto tal, é produto de uma capacidade inerente à espécie humana e que a diferencia dos outros animais: o pensamento simbólico.

A definição de educação que Pedro Lima faz como *educação* do “wi mak̥ (dono da casa) e wi makõ (dona de casa)”, demarca as diferenças entre o homem e a mulher. Na maloca o wi mak̥ é o irmão maior de consideração e wi makõ, sua esposa. Os elementos que os torna **bons donos da casa** são: hospitalidade, interesse, sensatez, ser trabalhador, ter roça, ter farinha, beiju; o oferecimento da comida, quinhapira, bebida, etc. É importante ter o que oferecer e com isso as pessoas conseguem ser boas perante os familiares, parentes e

os visitantes. Os homens e as mulheres tuyuka continuamente buscam preservar e expressar a identidade étnica através destes fatos e discursos.

Os Tuyuka afirmam serem fabricantes (especialistas) de canoas e isto está presente no seu imaginário e no dos outros. Atualmente muitos indígenas, independentemente de pertença étnica, sabem confeccionar aquilo que no passado era uma atividade específica de uma etnia. A confecção de algo está muito ligada a indivíduos. As especialidades circulando entre as pessoas de diversas etnias desconstroem a compreensão de especialidade. As famílias tukano, por exemplo, davam suas filhas em casamento para os homens Tuyuka, para receberem como benefícios, as canoas feitas pelos Tuyuka. Os Tuyuka por sua vez, davam suas filhas em casamento aos Tukano para receberem como benefícios, os bancos. Sobre este assunto Cabalzar (1998, p. 42) comenta:

Os Tukano são fabricantes tradicionais do banco ritual, feito de madeira (sorva) e pintado, na parte do assento, com motivos geométricos semelhantes àqueles dos trançados. É um objeto muito valorizado, obrigatório nas cerimônias e rituais, onde se sentam os líderes, *kumua* (benzedores) e *bayá* (chefes de cerimônia).

As confecções de canoa, banco, aturá, tipiti, balaio e outros objetos estão ao alcance daqueles que possuem habilidades de confeccioná-los, para diferentes usos, pessoal, familiar, trocas e vendas.

Uma mulher Tuyuka é educada para as qualidades humanas e habilidades para o trabalho. Assim ela estará mostrando, dentro da etnia do marido, as riquezas de sua etnia. A boa interação da mulher no convívio com as pessoas, nas festas e no trabalho repercute na vida de sua família, na comunidade de origem e na etnia. A má interação, também, repercute na vida de seus parentes.

Cada povo educa os seus membros para relacionarem-se bem com o mundo, com os irmãos e parentes⁶⁵. Preocupa-se em ensinar bons tratamentos com as pessoas de outras etnias⁶⁶. A construção destas relações acontece em meio a relações de poder, humanas e sobrenaturais. A cultura é construída numa relação de poder (MEYER, 2003, p. 74). A educação tuyuka ensina como as pessoas devem interagir com outros povos e com mundo (vegetal, mineral, hidrografia...). Os Tuyuka, no passado, compreendiam melhor a relação com a natureza e se criava uma harmonia.

A natureza que envolve o ser humano possui vida, e o ser humano precisa ser educado para conviver com respeito. A cada momento o ser humano é provocado pela realidade humana e imaterial, a interpretar a vida através dos modos ser⁶⁷, fazer⁶⁸, pensar⁶⁹, conhecer⁷⁰ etc. O ser humano vive num contínuo construir-se. Ele é um ser inacabado, um ser de possibilidades.

A cultura tuyuka constrói-se num processo dinâmico de relações étnicas e interétnicas, transita por diversos contextos sociais, políticos, econômicos indígenas e não-indígenas. A interpretação da história tuyuka é bem diversificada, não existe uma versão única e verdadeira. Cada geração transmite os conhecimentos de forma diferente e cada geração acredita ser mais coerente a sua própria versão. Agora é possível entender o porquê dos conflitos entre os sábios⁷¹. Ainda, hoje, as práticas das cerimônias de danças⁷²,

⁶⁵ Termos para designar estas palavras são: **sowū** (irmão maior), **sowō** (irmã maior), **bayro** (irmã menor), **yūbai** (irmão menor), **yawedera** ou **yewedera** (meus parentes/falantes de minha língua).

⁶⁶ Todos aqueles que não pertencem à mesma etnia são considerados **apemasā** ('outras pessoas'). Este termo indica que quem não pertence à mesma etnia é considerado 'outro'. Ao contrário de **yawedera** ou **yewedera** que significam, meus parentes ou falantes de minha língua.

⁶⁷ A palavra **nirētire** significa modos de ser do ser humano.

⁶⁸ A palavra **tiretire** explica todo o fazer humano.

⁶⁹ A palavra **tugeñare** refere-se ao pensar humano.

⁷⁰ A palavra **masirē** aos conhecimentos humanos.

⁷¹ Ao falar de sábios refiro-me aos **Baya** (mestre de música e dança) e **Kumu** (mestre dos discursos rituais, cerimoniais, benzimentos, orientador do baya). São personagens importantes nas cerimônias.

⁷² **Basa** (canto, dança), **basamo** (um canto/uma dança), **basare** (danças). Quem dirige é o baya.

discursos⁷³ e benzimentos⁷⁴ entre os Tuyuka, ficam reservadas aos filhos e netos de quem já o fazia, tornando tais práticas como que hegemônicas.

A educação tuyuka fortalece a sua identidade e as diferenças entre os próprios membros e entre outros povos. Internamente, cada grupo (sib) ocupa uma posição social que vai de **sowũ sumũa** (irmãos maiores) aos **baira** (irmãos menores) e, ainda, do **sugegu** (primeiro) ao **yapari makũ** (último). Essa compreensão começa desde o surgimento (emergência) do homem tuyuka (mito de origem) e acompanha toda sua existência.

Quando os Tuyuka passam a freqüentar a escola de modelo ocidental, em Pari-Cachoeira (1940), a transmissão de práticas descritas acima diminui, pela influência de outros educadores, outros conhecimentos e outras práticas. Apesar destas realidades, os Tuyuka não perdem a consciência de que são Tuyuka. No convívio com diversas pessoas de várias etnias, cada um era identificado como Tuyuka, Tukano, Desano, Barasano, Hupda, etc. O que não acontecia era falar a língua étnica, só o tukano. Muitos dos que passaram pelo internato, hoje, discursam dizendo que os salesianos os impediram de falar a língua étnica. Mas nós estávamos em ambiente diferente, com jovens vindos de várias etnias e, nesse contexto, apenas uma das línguas se sobressaiu, o tukano; se cada um falasse a sua língua étnica, dificultaria a comunicação (ou seja, com falantes de tantas línguas era importante ter uma língua franca que todos usassem); o ambiente onde estava a escola era ambiente, território, dos Tukano.

A Escola Tuyuka retoma as práticas étnicas que haviam sido excluídas dos estudos na escola de modelo ocidental, e educa os seus alunos a partir de elementos

⁷³ **Wedere hirẽ** (dizer as falas): são discursos mitológicos, narração da origem do povo, narração de lugares e tempos do surgimento do grupo.

⁷⁴ **Basere** (benzimentos): o kumu é aquele benze o ambiente (maloca) de dança. Ele benze com breu, cera de abelha, com cigarro, com ipadu, com caxiri.

culturais tuyuka: língua e práticas das tradições tuyuka⁷⁵. Ainda assim, estão bem presentes as influências de culturas não-tuyuka.

2.2.2.9. CASAMENTO

Na educação que os pais dão aos filhos, acontece a preparação para o casamento dos jovens, e para a convivência com os parentes: trabalho, festas, etc. A busca de uma mulher para o casamento acontecia de diversas formas: a) um pai buscava a sobrinha (filha de sua irmã) para ser esposa de seu filho e tinha como fundamento a reciprocidade⁷⁶: “nós damos a nossa filha para casar com seu filho, mas alguém de sua família terá que vir para casar com um homem de nossa família”. Esta forma era a mais pacífica; já, no **rapto**, se os pais decidissem que uma moça seria a esposa do seu filho, os homens iam raptá-la. Era uma forma mais violenta, pois os parentes da moça brigavam com os homens que vinham raptá-la. Se ela conseguisse fugir, fugia. Outras vezes, discutiam, brigavam e, no fim, os pais e a moça acabavam consentindo com a ida dela; outra forma de casamento se dava pela **conquista**: durante a festa um rapaz conquistava a moça e, se ela quisesse ficar com ele, terminada a festa o rapaz já a levava para sua casa/comunidade.

Tendo recebido a mulher em casa, o rapaz ia pescar ou caçar para entregar à mulher. Ela cozinhava e oferecia a comida pronta ao marido, que convidava os parentes

⁷⁵ Nesta fase da adolescência, também, os nossos avôs realizavam os ritos de iniciação. Para os rapazes havia um tempo de preparação sobre o sentido da vida, trabalhos, festas... que era preparado por algum ou vários adultos. Como conclusão da formação fazia-se festa, com caxiri, introduzindo-os com os toques e danças de jurupari. Dentro do rito surravam os jovens com caniços. Antes e após o rito faziam jejuns, abstinência de alguns alimentos. Para a menina acontecia com a primeira menstruação. Ela ficava um tempo em casa, seguindo as orientações dos benzedores e os seus pais. Cortavam o cabelo, banho e benzimento. Após o rito de iniciação já poderia se casar.

⁷⁶ Por causa do entendimento do sistema de reciprocidade era importante que nascessem filhas dentro de uma família. As tias davam em casamentos as suas filhas para os sobrinhos por sentimento de dever e amor pela família donde saiu.

para comerem a comida preparada pela mulher. Assim se casavam. Casavam bem cedo⁷⁷. Após a primeira menstruação a mulher já poderia se casar.

O novo casal poderia pedir um benzimento para esta nova vida; nesse caso, o benzedor benzia para que suas vidas e seus trabalhos funcionassem bem. A partir do casamento, o casal começa a colocar em prática aquilo que recebia pela educação étnica.

O contato com sociedade ocidental (escolas, cidade, comunicação social...) influenciou com outras práticas culturais. O **namoro** é algo novo em muitas comunidades indígenas, principalmente, onde é maior a convivência interétnica. Os jovens acreditam que quem não passa por esta etapa é uma pessoa não-civilizada, atrasada. Eles querem formar sua família com a pessoa que amam. Por isso, em suas decisões, levam em conta o amor e a liberdade. Por isso, surgem casamentos entre pessoas da mesma etnia. Outra realidade é a de jovens (rapazes e moças) que casam com pessoas de etnias antes desconhecidas (fora do parentesco). Diante desta nova realidade, o papel da escola é conhecer como os rapazes e moças convivem. Na Escola Tuyuka, por exemplo, convivem rapazes e moças de diferentes etnias: Tuyuka, Barasana, Yebamasa, Tukano; estes jovens se deslocam freqüentemente para outras comunidades; participam de diversas atividades programadas pela escola e pelas comunidades; acabam surgindo namoros que os pais não gostariam.

2.3. Pedagogia

Cada povo tem seu modo próprio de ensinar, aprender e viver. Quem ensina?

Quem aprende? Só um ser humano ensina a outro ser humano? O aprendiz é só o ser

⁷⁷ A experiência de padre em realizar casamentos de meus parentes indígenas que casam com a mulher escolhida pelos pais é interessante: tem algumas partes do ritual do casamento que precisa pular. Na parte onde o padre pergunta aos noivos: Viestes aqui para unir-vos em matrimônio. É de livre espontânea vontade que o fazeis? Esta pergunta não dá para fazer, pois eu sei que não por livre vontade do homem e nem da mulher. Mas para o ritual indígena é válido.

humano? A aprendizagem não é uma resposta à provocação do tempo, do universo, do espaço etc? Em qualquer processo de ensino-aprendizagem tuyuka, ficam subentendidos os processos de ensino-aprendizagem de outras etnias, uma vez que o casamento é interétnico.

A pedagogia tuyuka acontece por meio da prática, vivência e instrução: ensinam *mostrando-vivendo-falando* e aprendem *vendo-praticando-ouvindo*. Tal pedagogia é familiar, comunitária, étnica, interétnica. O Tuyuka como indivíduo possui uma família de pais, avós, irmãos, parentes etc, que cuidam dele desde o nascimento. Ele é agente de sua própria educação, constrói seu próprio modo de viver. Mantém sua individualidade e sua pertença étnica diante de outros povos. Ele é visto por outros como um indivíduo e como Tuyuka (etnia). Ele possui a consciência de que ele representa a etnia tuyuka, situado e reconhecido dentro de uma classificação étnica. O Tuyuka como coletividade, a partir de sua convivência com os outros, aprende vendo (fazendo), ouvindo (assimilando) e participando (falando).

A pedagogia tuyuka facilita o ensino-aprendizagem de modo contextualizado e adequado para cada fase do crescimento da pessoa: história, trabalho, caça, pesca, festa, rituais, etc; apreende as mudanças que acontecem. A pedagogia tuyuka utiliza espaços próprios e dos outros para ensinar e aprender. Cada pessoa é reconhecida como um ser diferente de seus pais e parentes. Silva (2003, p. 101) fala: educar significa introduzir a cunha da diferença em um mundo que sem ela se limitaria a reproduzir o mesmo e o idêntico, um mundo parado, um mundo morto. A pedagogia tuyuka consiste em ensinar fazendo, aprender fazendo, ensinar falando, aprender ouvindo, ensinar olhando, aprender olhando, ensinar cantando, aprender cantando, ensinar dançando, aprender dançando etc. Na dança do cariço, por exemplo, algumas mães já dançam carregando os seus bebês.

As diferentes formas de educar o Tuyuka são aprendidas, também, com as pessoas de outras etnias: ressignificando, readaptando, recriando, reconstruindo. Nas últimas décadas (a partir de 1940) a educação escolar introduziu outras pedagogias para ensinar e diferentes conteúdos para os jovens. Silva (2000) diz que pedagogicamente, as crianças e os jovens, nas escolas, seriam estimulados a entrar em contato, sob as mais variadas formas, com as diversas expressões culturais dos diferentes grupos culturais. A partir desta e outras compreensões de identidade e diferença, as crianças, jovens e adultos são estimulados a entender como as identidades e diferenças são produzidas. O encontro entre pedagogia tuyuka e ocidental gera outras pedagogias.

2.4. Educadores

No processo de ensino-aprendizagem da educação tuyuka, diversas pessoas interagem: os pais, irmãos, irmãs, tios, tias, avó, avô, parentes, etc. As pessoas adultas são responsáveis pela educação dos mais novos, acompanham como eles falam e fazem; como tratam as pessoas e as coisas; corrigem quando algo está errado, etc.

Nesta parte, destaco a importância dos anciãos (avós) como educadores principais dos membros da etnia. Nas minhas lembranças de menino e infância, me vêm em mente imagem de meu avô e outros anciãos conversando e preparando o ipadu, ao final do dia e o começo da noite. Sobre o ipadu Brüzzi (1977, p. 207-208), descreve:

Ipadú (em Nheengatú) ou *Pátu* (em Tukano) (...) O *Ipadú* é o produto da *coca*, arbusto da família das *Eritroxiláceas* (*Erithróxilon coca*, Lin.), que pega facilmente de galho. Se bem que as mulheres adultas possam também tomar o *ipadú*, cabe aos homens o seu plantio e o fazem na roça, mas para as ocasiões mais urgentes, vêm-se alguns pés junto à maloca, à guisa de sebe. (...) O índio serve-se do *ipadú* especialmente quando vai à roça ou à pesca, porque, entorpecente como é, não lhe deixa sentir fome nem sede, e deste modo dispensa-o de levar alimentos.

De manhã cada ancião vai para roça colher as folhas de coca. Pela tarde, seca as folhas torrando-as em um forno ou pote apropriado, juntamente com outros anciãos. Enquanto preparam o novo ipadú, comem o que restou do dia anterior: as folhas de coca secas são colocadas num pilão para ser socadas até virar pó e depois colocam no saquinho ou filtro que serve para afinar o pó.

Após o banho pelas quatro horas da tarde, os anciãos se juntam ao redor do ancião mais importante, o mestre de danças ecerimônias, para conversar. Ficam até por volta das dez horas da noite e, às vezes, seguem até mais tarde. Nestas conversas narram histórias dos antepassados, histórias da vida e do mundo (mundo geográfico, mítico, religioso, político etc); fazem previsões do futuro do povo. No final, fazem o discurso de conclusão do dia e anunciam o novo dia que virá. Depois, cada ancião medita deitado em sua rede.

Os anciãos são pessoas de grandes e profundos conhecimentos. Possuem grande capacidade de memorização. O modo como os pais os educavam era através do jejum, a abstinência de certos alimentos. Com isso, desabrochavam neles as capacidades de aprender cantos, danças, benzimentos, discursos etc. O ipadu, elemento importante dos rituais e cerimônias, tem um lugar e sentido mitológico, como diz Tenório:

O Filho-da-Cobra-de-Pedra foi o primeiro a receber a Cuia de Ipadu no início. Por isso ele é benzedor, protege das doenças. Ao benzer esta cuia, o benzedor pensa novamente nas doenças das quais deve proteger as pessoas, em todas as doenças, as que vêm do subsolo da maloca, as que vêm das quatro portas. A Cuia de Ipadu acompanha os tomadores de caapi. Quando benze ipadu, também benze para que o caapi fique forte e dê boa miraço. Os dançadores levam essa cuia de ipadu e cigarro para comer e fumar logo depois de tomar caapi. (AEIT^U, FOIRN, ISA, 2005, p. 183)

A saudade do passado e de diversas práticas tuyuka, mesmo que estejam adormecidas na memória é importante tratá-las como se existissem, pois são elementos que sustentam a história étnica de um povo: as histórias de avôs, da etnia, formas de veneração do tempo, dos espaços, das divindades etc.

A presença e a ação dos **butoa**⁷⁸ são importantes na educação tuyuka, pois são guardiões dos saberes étnico; selecionam saberes para transmissão, de acordo com a fase de crescimento da pessoa; criam segurança, equilíbrio e harmonia; com seus sentidos apurados prevêm aquilo que poderá ajudar a vida dos membros da etnia; prevêm os tipos de males que se aproximam e donde provêm; com suas sabedorias e benzimentos apaziguam as forças dos males, humanos e da natureza; são como livros para quem deles se aproximam, favorecem a aprendizagem dos conhecimentos da própria etnia e de outros povos.

Hoje, a maioria dos mais jovens não se interessa em aprender os saberes de seus avôs. Por outra parte, a própria dinâmica cultural dificulta tal transmissão, pois, tradicionalmente os anciãos querem transmitir os conhecimentos apenas para os seus filhos e netos, família de sangue. A transmissão de saberes e conhecimentos é marcação de diferenças, de superioridade e inferioridade.

Desde as suas origens, os Tuyuka criam e recriam diversos processos educativos. São processos dinâmicos e articulados com as diferentes realidades que envolvem a cultura Tuyuka: relações interétnicas, relação com a natureza, com a água, com o cosmo, com seres vivos que interagem, cotidianamente, no plano material e imaterial. O texto de Brandão (2002, p. 17-22) mostra esta forma de entender o ser humano dentro da natureza:

Não somos intrusos no Mundo ou uma fração da Natureza rebelde a ela. Somos a própria múltipla e infinita experiência do mundo natural realizada como uma forma especial da Vida: vida humana. Da mesma maneira como boa parte dos animais, somos corpos dotados da capacidade de reagirem ao ambiente em que vivem e onde reproduzem, enquanto isto é possível, a vida individual e coletiva de sua espécie. De se locomoverem nele em função de mensagem que captam através dos sentidos e também de atos por meio dos quais deixam a sua marca momentânea em seu caminho. (...) Nós somos aquilo que nos fizemos e fazemos ser. Somos o que criamos para efemeramente nos perpetuarmos e transformarmos a cada instante.

⁷⁸ **Butoa** é uma palavra tuyuka para indicar os anciãos, anciãs ou pessoas que já possuem uma longa experiência de vida; **buku**: ancião, velho; **bukuo**: anciã, velha.

Lévi-Strauss mostra que a cultura é um sistema simbólico, criação acumulativa da mente humana, onde a participação do indivíduo em sua cultura é sempre limitada, ou seja, nenhuma pessoa é capaz de participar de todos os elementos de sua cultura (LEVI-STRAUSS citado por LARAIA, 2004, p. 61).

A construção/desconstrução das histórias tuyuka acontece sem perder de vista o filão da vida tuyuka e suas relações interétnicas. Hoje os Tuyuka transitam por diversas regiões geográficas, culturais, econômicas e sociais e estabelecem outros contatos, articulações, parcerias. Assim, novos sentidos se dão nas relações entre irmãos maiores e menores e, cada geração procurar entender e dar o sentido que mais lhe convém.

2.5. Espaços educativos

Nesta parte retomo alguns temas para discutir um pouco mais os espaços utilizados pelos Tuyuka para ensinar aos seus filhos. Eu me baseio nos modos como eu fui educado nos meus primeiros anos de vida e nas observações que faço entre os meus parentes.

2.5.1. Casa

A casa é o importante espaço da educação do homem e mulher tuyuka; espaço da explicação sobre a vida, trabalho, casamento, convivência com as pessoas. Aí, os educadores são os pais, irmãos, tias, tios, avós, cada ensinamento segundo a fase do crescimento: saberes dos pais e da etnia; o respeito para com outros, sorrindo, sendo bom amigo, partilhando a comida com o colega, convidando o colega para jogos, banhando com eles; acolher e cumprimentar as pessoas em sua casa, oferecendo quinhapira, peixe ou chibé; aprendem a obediência aos pais, respeito aos mais idosos; respeito ao esposo e à

esposa; como tratar os filhos; aprendem importância do banho da manhã e da preparação dos alimentos cotidianos como mingau, beiju e quinhapira.

A mãe e o pai, bem de madrugada, falam sobre a importância das atividades humanas: buscar a água, fazer o mingau, esquentar a quinhapira, fazer o beiju, pescar, caçar, fazer roça, etc. Quando os filhos crescem em idade, as exigências aumentam mais, e os pais priorizam os trabalhos; ao menino, se exige que pesque para ter alimento em casa e que vá para roça para ajudar o pai e a mãe; na volta da pescaria ou da roça, poderá brincar e passear com os colegas.

A partir da década de 1940, com a vida de internato (escola ocidental) surgiram novas maneiras de educar os jovens. Os salesianos tinham seus programas e conteúdos para o ensino, centrados nas atividades religiosas, esportivas, trabalhos, estudos, banhos, almoço, janta, merenda e descanso. Depois que acabou o internato (1987), muitos estudantes Tuyuka de Pari-Cachoeira ficavam hospedados em casas de parentes; outros, em casas comunitárias sem nenhum educador adulto. Estas situações foram deficientes no tocante à educação tuyuka. No caso de morar com parentes, esses tinham receio de exigir muita disciplina dos parentes estudantes e acabavam não ensinando aquilo que ensinavam para os próprios filhos. Para os jovens que ficavam em casas comunitárias, a educação se reduzia àquilo que recebiam numa sala de aula.

2.5.2. Roça

A vida tuyuka é permeada pelo trabalho e a educação ensina a trabalhar. A mãe ensina para a filha a fazer o beiju, quinhapira, mingau e farinha; a cozinhar peixe e caça; plantar fruteiras, cuidar da roça e cuidar das crianças. Assim a menina aprende a trabalhar com outras pessoas, a ser criativa nas diversas atividades, etc.

A roça é o lugar do trabalho, e dela depende o sustento da família. Sem a roça, o Tuyuka vale muito pouco. Todos os anos, um casal precisa fazer pelo menos duas roças. No preparo da roça, os pais instruem os seus filhos sobre a escolha da floresta e terra para o bom plantio; ensina as técnicas de roçada, derrubada e de plantio; como deve ser feita a queimada; os tipos ou variedades de mandioca; os cuidados no período de plantio e período pós-plantio, quando cuida fazendo a limpeza, em família ou em trabalho comunitário. Quando uma família quiser ajuda de outras pessoas no dia da limpeza da roça, a mulher prepara o caxiri (bebida fermentada) e o homem vai à pescaria. No dia do trabalho, eles oferecem comida e bebida para as pessoas que irão ao trabalho. Estas práticas são aprendidas pelos filhos.

Quando a mandioca amadurece, a mãe ensina a maneira correta de usar a roça: quantidade e qualidade que se deve ir colhendo, etc. A mulher usa várias roças, não usa continuamente só de uma roça. Na medida em que ela arranca a mandioca, em seguida deve replantar, para que a roça dure bastante. Os filhos acompanham os ensinamentos dos pais fazendo o que eles fazem. Os pais acompanham a prática dos filhos e, se não fazem corretamente, mostram a maneira certa de trabalhar.

Várias gerações que passaram pela escola ocidental não tiveram estes contatos mais intensos com este estilo de trabalho. Porém, nas férias aprendiam alguma coisa. Somente com o casamento é que muitas práticas eram aprendidas. Hoje, com a Escola Tuyuka funcionando, os jovens estão mais próximos dos trabalhos de roça. Ajudam aos pais e às comunidades. Os próprios alunos, com o envolvimento da comunidade, preparam roças da escola. Os Tuyuka em sua maioria têm no máximo de três a quatro roças. Para eles, tendo o suficiente para fazer o beiju, farinha, mingau, manicuera, já é bastante. Faziam mais roças quando o produto de venda era farinha ou quando funcionava internato

e externato, e tinham que levar farinha como contribuição para a missão (internato), ou fornecer farinha para a família que tomava conta dos filhos (externato). Há aqueles que pouco se empenham em fazer roças.

2.5.3. Pesca/Caça

A pesca e a caça são atividades comuns entre os Tuyuka, para alimentar a família e a comunidade. Por isso, o pai ensina ao seu filho as diversas técnicas de pescaria e da caça, técnicas que variam de acordo com o ambiente e com o tempo; técnicas para os rios grandes e igarapés; uso de arco e flecha, caniço de pesca e outras armadilhas de pesca, como amarrar no galho a linha com anzol e isca; amarrar na varinha a linha com anzol e isca e fincar no fundo do rio; matapi, puçá, uso do timbó (matança indiscriminada). Os tipos de isca, que variam muito, como gafanhotos, ovos de cabas, minhocas de vários tipos, peixinhos, camarões, frutinhas.

Os moradores da aldeia onde eu nasci (Onça-Igarapé) caçam sempre inambus, mutuns, etc. Com auxílio do cão caçador, criado e benzido para se tornar bom caçador, caçam cutia, paca, tatu, macaco, cuati, caititu, etc. Ele persegue a caça até ela se refugiar num buraco na terra ou no oco da árvore caída, quando então o dono se responsabiliza para concluir o trabalho.

Através do contato com o homem ‘branco’, os Tuyuka adquiriram a espingarda para a caça, o que afugenta mais os animais com o seu barulho. Uns poucos ainda caçam com armadilhas. Para fazer uma boa caça é necessário conhecer os diversos tipos de floresta,, a geografia da floresta, os locais de árvores frutíferas e seu ciclo de frutificação, os tipos de alimentos de cada animal etc.

Existem inúmeras técnicas de pescaria e caça. Algumas são partilhadas e outras são mantidas como segredos pessoais. Vendo a prática dos pais, os filhos aprendem e fazem, são herdeiros das sabedorias dos pais. No convívio com outros pescadores e caçadores, aprendem outros segredos que se confidenciam um ao outro. A pesca e a caça não se resumem a técnicas, pois os pescadores cultivam sua espiritualidade no manuseio de seus instrumentos de pesca e caça, no contato com a floresta, rios, peixes, etc. Uns não comem alimentos quentes para que a pescaria seja boa; outros evitam levar susto para obter êxito na pescaria; alguns não comem assados; fazem o jejum.

Na década de 1980 alguns missionários e comerciantes começaram a introduzir na região as redes de malhas (malhadeira de pesca) com várias medidas. Pelo uso indiscriminado destas redes, houve grande diminuição de peixes. Agora, introduzem projetos de piscicultura, para incentivar que as famílias e comunidades tenham mais peixe para seu consumo e, se tiver excedente, também para venda. Em alguns lugares funciona, em outros não.

2.5.4. Comunidade

A educação é preparação para viver em comunidade. A comunidade é espaço de educação para favorecer a participação de todos na construção da vida. Cada pessoa é responsável pela educação do outro, como indivíduo e no coletivo. A vida individual visa o bem da comunidade e fortalece o sentido da etnicidade. Barth (2000, p. 33) diz: quando as unidades étnicas são definidas como um grupo atributivo e exclusivo, a sua continuidade é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. A educação tuyuka valoriza as riquezas étnicas. A comunidade dá continuidade e descontinuidade às práticas étnicas.

Algumas práticas consideradas importantes em determinadas épocas, em outras, deixam de existir e surgem outras práticas.

Na comunidade as crianças e os jovens vêem e aprendem a vivência prática dos valores étnicos, vêem as suas mães (não-tuyuka) influenciando a cultura tuyuka. Na comunidade é que os filhos adotam os comportamentos e atitudes étnicos: repetem os discursos, criam discursos, tomam consciência da identidade e se diferenciam dos outros (tukano, desana, etc.). Na vida comunitária é possível perceber como as crianças e jovens vão aprendendo as práticas boas, e se percebe as limitações da educação familiar e comunitária. A comunidade opera o processo de ressignificação da educação familiar, étnica e ocidental, ao permitir que cada pessoa reaprenda, recupere, reinterprete os valores aprendidos em diversos lugares.

2.5.5. Festa

A festa é um espaço educativo importante para os Tuyuka. Na festa é que muitos valores aprendidos na educação do cotidiano aparecem melhor, pois uma festa envolve caçadas, pescarias, preparação de bebidas, alimentos, etc. Cada família procura fazer o melhor, para mostrar a qualidade de sua aprendizagem. Lévi-Strauss (SILVA, 2000) falava que a cozinha estabelece uma identidade entre nós e nossa comida. A cozinha é linguagem por meio da qual “falamos” sobre nós próprios e sobre nossos lugares no mundo (cotidiano)

Na festa, aprende a acolher pessoas de outras comunidades, a consideração étnica; acontece a aprendizagem das pinturas corporais, cantos, danças, rituais, cerimônias, discursos, etc. Muitas práticas culturais que não acontecem no cotidiano, acontecem na festa. Na festa se aprende a diferenciar as diversas práticas e diversas personalidades. A

festa fortalece a etnicidade e a marcação de diferenças. Na festa se aprende os discursos sobre a origem humana, origem do mundo, significados políticos, econômicos, éticos, míticos, sagrados, as histórias de nossos avôs, da etnia, a veneração do tempo, do espaço, os seres divinos.

A escola ocidental influencia com outros saberes e conhecimentos. Porém, a cultura tuyuka constrói as identidades e diferenças, pois ela quer ser ela mesma, embora muito daquilo que ela possui tenha sido incorporado de outras etnias. A educação tuyuka relaciona-se com as riquezas de outros povos: língua, músicas, artes, trabalhos, saberes, conhecimentos e seus desejos. O Tuyuka é um ser incompleto em muitas dimensões de sua vida. Nos relacionamentos interétnicos e com outros povos não-indígenas ele preenche os diversos espaços vazios de sua vida.

A educação escolar tuyuka, hoje, repensa os sentidos que a festa tinha para os seus antepassados (avôs), sua atualidade. Entre os Tuyuka, hoje, as festas são bem variáveis: músicas e danças tradicionais tuyuka; músicas e danças da cultura ocidental. Tenório informa que para a revitalização das cerimônias tuyuka, foram realizadas as oficinas com a participação dos bayaroa (cantores) Tuyuka e outras pessoas convidadas de outras aldeias da Colômbia e Brasil. A primeira oficina aconteceu em abril de 2000 em Cachoeira Comprida, a segunda em novembro de 2001 em Cachoeira Comprida e a terceira oficina, em novembro de 2002, em São Gabriel da Cachoeira. A **educação** através das oficinas acontecia em dois momentos: a) **instrutiva**: contos de histórias, origens mitológicas das danças, dos instrumentos, das rezas; os alunos e todos os jovens acompanhavam ouvindo e fazendo desenhos, pinturas corporais, instrumentos; gravação de músicas; b) **cerimonial**, com todos participando das cerimônias conforme a sua função. Estas ocasiões resultaram na reunião e reaproximação dos Tuyuka do Brasil e da Colômbia; na retomada e promoção

dos ciclos anuais de festas e da narração das histórias das cerimônias tuyuka; no fortalecimento do projeto de educação escolar indígena diferenciada; e na gravação do CD como meio de comunicação do povo Tuyuka com a sociedade envolvente, fortalecendo assim sua a identidade cultural, social e econômica (ᠬᠲᠠᠮᠠᠮᠣᠷᠢ BASAMORÍ, 2003).

3. EDUCAÇÃO ESCOLAR TUYUKA

FIGURA 10 – ESCOLA TUYUKA – DANÇAS



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2002.

Este capítulo busca atingir o objetivo deste trabalho: *compreensão da Escola Indígena Municipal Utãpinopona – Tuyuka*⁷⁹ e a construção da identidade tuyuka. Os resultados das entrevistas sobre o processo de ensino-aprendizagem da Escola Tuyuka possibilitam entender o processo de desconstrução das experiências adquiridas na escola de modelo ocidental, o processo da recuperação e revitalização das práticas culturais, fortalecimento da língua e identidade tuyuka. Estes resultados contribuem para o campo discursivo sobre a educação escolar indígena.

Para a elaboração deste trabalho, entrei em contato com os trabalhos temáticos dos alunos que concluíram os estudos do 4º Ciclo (8ª Série), em agosto de 2005; estudei os livros publicados pela Escola Tuyuka, resultados dos trabalhos de pesquisa de alunos,

⁷⁹ Escola Tuyuka é composta de três salas (escolas): **Escola Buá** em Onça-Igarapé; **Escola Yukuro** em Cachoeira Comprida/Tiquié; **Escola Poani** em Mopoea (São Pedro), Tiquié.

professores e comunidades, onde desenvolvem temas gerais como remédios, plantas, florestas, animais, geografia, matemática, etc. Consultei documentos e as pessoas a respeito do currículo e organização da escola: conteúdos ou temas de pesquisa, horários, ambientes, métodos etc; mantive conversas com alguns assessores da Escola Tuyuka, principalmente, com Aloisio Cabalzar que desde 1992 está presente com os Tuyuka, como pesquisador, assessor e amigo, com Flora Dias Cabalzar, que esteve nas comunidades tuyuka para conviver, observar, estudar e ajudar nas práticas das comunidades tuyuka, principalmente, entre as mulheres. Aloisio e Flora acompanham desde o início o projeto de educação escolar tuyuka e articulam diversas ações com outros profissionais que participam da formação continuada de professores, alunos e comunidades. Eles têm facilitado as mediações entre os Tuyuka, as políticas públicas (municipal, estadual, federal) e outros atores que apóiam o funcionamento e continuidade da Escola Tuyuka. Além disso, realizei várias entrevistas⁸⁰ entre dezembro de 2005 e Janeiro de 2006, com os alunos que concluíram o 4º Ciclo em Agosto/2005, professores e alguns pais; essas entrevistas contribuem bastante para a compreensão das práticas educativas da escola de modelo ocidental (Pari-Cachoeira) e da Escola Tuyuka. Conto, por fim, com os conhecimentos adquiridos com as comunidades tuyuka através da convivência, participação em reuniões comunitárias, festas cerimoniais, etc.

Estas realidades provocam reflexões sobre a dinâmica da cultura e Escola Tuyuka numa perspectiva intercultural.

⁸⁰ Durante as entrevistas, para as perguntas eu utilizei a língua tukano. Motivo: há muito tempo não falo a língua tuyuka (1970). As respostas eram feitas em língua tuyuka, tanto pelos alunos tuyuka, Yebamasa, barasana, tukano.

3.1. Educação escolar com os salesianos

Eu começo falando dos salesianos, pois a prática salesiana foi muito marcante na vida tuyuka e eu entendo que é importante retomá-la para compreender os sentidos das mudanças recentes.

A educação escolar que chegou a Pari-Cachoeira (1940), na região do alto rio Negro – AM teve sua origem na Itália através da prática educativa de Dom Bosco. Ele nasceu no dia 16 de agosto de 1815, na localidade dos Bechi, município de Castelnuovo Asti – Itália. Órfão de pai aos dois anos de idade (1817) é educado pela mãe, Margarida Occhiena (1788-1856), considerada como primeira educadora e mestra de “pedagogia”: “seu máximo cuidado foi de instruir os filhos na religião, orientá-los à obediência e ocupá-los em coisas compatíveis à idade” (BRAIDO, 2004, p.130). A vida de Dom Bosco é marcada por vários momentos históricos de reforma que contribuem para a construção de um modelo educativo voltado para atender às necessidades da juventude. Inicia-se com pequenas atividades e se expande cada vez mais para diversas atividades profissionais e escolares pela Europa, Américas e para todos os continentes.

No Brasil, os salesianos chegaram em 1883. Conforme conta, Azzi (1982, p. 33): em fins de 1875 os primeiros missionários salesianos, destinados à América Latina, aportaram no Rio de Janeiro, em trânsito para Buenos Aires. Depois de vários anos insistindo com Dom Bosco sobre a vinda dos Salesianos para cidade do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria Lacerda consegue ver seu pedido se realizar, em 1883. A partir de 1881, junto com Dom Lacerda, havia outros bispos que expressavam interesse na vinda de Salesianos para suas dioceses.

A partir de 1881, outros prelados se unem ao bispo do Rio de Janeiro a fim de contarem com a colaboração dos padres salesianos na tarefa de implantação da reforma católica em suas dioceses. Para que efetivamente o movimento não

fracassasse, os bispos sentiam necessidade de ter novos auxiliares, e vislumbravam na presença dos religiosos estrangeiros a única via de solução. As relações entre o bispo do Rio de Janeiro e os salesianos já datavam de 1875. Agora unia-se a D. Lacerda também o bispo do Pará, D. Macedo Costa, na solicitação de religiosos para sua diocese. Não obstante as divergências de atitude pastoral existentes entre os dois bispos (...), convergiam ambos na expectativa de obterem salesianos para suas respectivas dioceses. Nesse mesmo ano de 1881, durante o mês de maio, o padre Luis Lasagna, diretor do colégio salesiano de Villa Colón, no Uruguai, havia recebido um pedido do bispo de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, solicitando a presença dos salesianos em sua diocese. No ano seguinte, outro bispo se uniria ao coro das vozes prelatícias que solicitavam o auxílio dos filhos de Dom Bosco: Dom Carlos D'Amour, bispo de Cuiabá (AZZI, 1982, p 96)

No dia 14 de julho de 1883, os salesianos chegavam a Niterói para iniciar a obra salesiana no Brasil.

Deste modo, na tarde de 14 de julho (16 horas desembarcavam no cais Faroux), enquanto no Rio liberais e republicanos celebravam a data das conquistas democráticas, os salesianos se instalavam do outro lado da baía para dar início à sua obra educacional e religiosa em favor da juventude. (...) Lasagna comunicava a Dom Bosco: “O dia 14 de julho de 1883 sem dúvida há de ser para todos nós um dia de feliz recordação, porque assinala a fundação de nossa primeira casa no Brasil, em Niterói: graças a Deus do mais íntimo da alma”(AZZI, 1982, p.224).

A partir destes anos, as obras salesianas se espalharam pelo território brasileiro. Em Cuiabá, a primeira expedição salesiana chegou no dia 18 de junho de 1894, acompanhada pelo Bispo Dom Luis Lasagna.

A presença salesiana na Amazônia foi cogitada por Dom Frederico Costa⁸¹ em 1908, após viagem pelo alto rio Negro. Ele fez a solicitação, junto à Santa Sé, a presença salesiana no rio Negro. Em 1910, foi criada a Prefeitura Apostólica do Rio Negro e confiada aos salesianos em 1914. Em 1915 chegaram os primeiros salesianos: Pe. Balzola⁸², salesiano Coadjutor José Canudo e Pe. José Scolari. A sede da nova missão foi São Gabriel da Cachoeira (ISMA, 2005). Assim, os salesianos iniciaram várias atividades de evangelização, catequese, escolas, profissionalização, hospitais, aeroportos etc. Deram início às obras salesianas em Barcelos, Tapuruquara (Santa Isabel do Rio Negro), Taracua,

⁸¹ Dom Frederico Costa era Bispo de Manaus. Em 1907 fez viagem no Rio Negro.

⁸² Pe. Balzola já havia estado nas missões de Mato Grosso.

Iauaretê, Pari-Cachoeira, Assunção de Içana, Maturacá e outras localidades. A partir da década de 1980, algumas obras já foram entregues para a Diocese de São Gabriel da Cachoeira: Barcelos, Pari-Cachoeira, Taracuá, Assunção de Içana.

3.1.1. Sistema educativo de Dom Bosco

Quando se trata de salesianos no meio dos povos indígenas do alto rio Negro, é importante conhecer o sistema educativo de Dom Bosco. O *sistema preventivo* assumido por Dom Bosco na sua prática educativa é anterior a ele. Porém, Dom Bosco soube desconstruir, ressignificar, singularizar tal sistema para sua prática educativa.

Algumas figuras mais próximas de Dom Bosco que utilizavam o sistema preventivo são: os *irmãos Cavanis*: Antonio Ângelo (1772-1858) e Marco Antonio (1774-1853), que trabalhavam com meninos órfãos e abandonados, com objetivos de formação da juventude para torná-la útil à Igreja e à sociedade; *Marcelino Champagnat* (1789-1840) e *irmãos Maristas* trabalhavam para recuperação e prevenção positiva: “assegurar o futuro das jovens gerações, principais vítimas da França revolucionária, e imunizá-las contra o espírito desagregador do século XVIII, dando às crianças uma educação claramente religiosa”; *Teresa Eustochio Verzeri* e as *Filhas do Sagrado Coração de Jesus* (1831) trabalharam na instrução e educação das meninas de todas as classes sociais; *Antonio Rosmini* (1797-1855): entende o prevenir simplesmente como uma “condição” prévia e, para ele, educar é obra muito mais elevada e árdua (BRAIDO, 2004, p.89-116).

Inspirando-se nas práticas de seus antecessores, Dom Bosco conseguiu inserir uma singularidade própria em sua pedagogia. Vários padres contemporâneos de Dom Bosco percebiam a diferença existente entre sua prática e a dos outros. Braido (2004,

p.122-124), aponta algumas fontes para a reconstrução do “sistema preventivo” de Dom Bosco:

1. Dom Bosco apóstolo cristão da juventude: Dom Bosco não é somente “educador” no sentido estrito e formal; sua atividade propriamente *educativa* (“Educativo”, em sentido próprio, é quanto incide positivamente no desenvolvimento e na formação das faculdades humanas, a ponto de tornar cada rapaz de habituais decisões livres, em generoso empenho de vida, individual e social, moral e religioso) se insere em um conjunto mais amplo de interesses pela juventude e pelas classes populares em todos os níveis. (...) 2. interação da vida: a rica messe de escritos, ainda que originada definitivamente da radical intenção da promoção juvenil e popular, poderia resultar incompreensível e até mesmo falsa também do ponto de visto teórico, se não fosse correlacionada com a personalidade de Dom Bosco e com a vida das instituições por ele criadas e governadas. (...) 3. entre estabilidade e inovação: para evitar uma reconstrução demasiado sistemática, rígida e uniforme, deveria ajudar, também, a atenção ao caráter histórico, contextual e vital do sistema. Com efeito, a experiência educativa de Dom Bosco e as reflexões teóricas e normativas que a acompanham, se fixaram em momentos cronológicos e no interior de contextos socioambientais e institucionais notavelmente diversos.

Na vida e obra de Dom Bosco muitas realidades se entrelaçam e os salesianos se esforçam por manter os ideais do fundador em cada presença, em diversos continentes.

Outra meta da educação salesiana refere-se à educação do “bom cristão e honesto cidadão” (CONSTITUIÇÕES E REGULAMENTOS DA SOCIEDADE DE SÃO FRANCISCO DE SALES (SALESIANOS DE DOM BOSCO, 2003, art. 31b)⁸³, segundo as necessidades dos tempos. Dom Bosco concebeu e realizou a obra educativa para a consecução de fins ao mesmo tempo **antigos** e **novos**, levando os jovens a acolher e formar, em si, tanto a fidelidade à perene novidade cristã quanto à capacidade de inserirem-se em uma sociedade libertada dos mais pesados vínculos do *ancien régime* e projetada para novas conquistas (BRAIDO, 2004, p. 211).

A obra de Dom Bosco acolheu vários tipos de jovens. Com alguns tipos encontrou muitas dificuldades. Dom Bosco possuía uma concepção da vida juvenil de acordo com o seu tempo, como mostra Braido (2004, p. 229):

⁸³ Nas atuais Constituições da Sociedade de São Francisco de Sales, o artigo referido diz: fiéis às intenções do nosso Fundador, visamos formar “honestos cidadãos e bons cristãos”.

A forma de vida juvenil é, para Dom Bosco, essencialmente *evolutiva e pedagógica*: é processo de *crescimento* realizado necessariamente com o *adulto educador* e os fatores que o acompanham, e que ele coloca em ação. Como já se viu, na rede das forças em campo no processo de crescimento dos jovens, a *educação* aparece absolutamente dominante e insubstituível. Todos os outros recursos não se tornam operantes a não ser por essa *mediação*. A vida de idade que cresce não pode desenvolver-se positivamente a não ser *com* os educadores, em estreita *interação* com eles, na *obediência*.

O sistema educativo de Dom Bosco inclui vários elementos humanos, materiais e espirituais, na educação dos jovens, salesianos e educadores. A sua vida sacerdotal contribuiu para que ele construísse o modo próprio de educação, baseado na religião:

Razão, religião, *amorevolezza*⁸⁴ não são realidades contíguas, mas inter-relacionais, antes interpenetradas uma na outra. E isso acontece tanto em nível de fins e de conteúdos quanto de meios e métodos. No primeiro nível, eles constituem uma síntese original dos elementos necessários para o desenvolvimento completo do jovem: físico, intelectual, moral, social, religioso e afetivo. Em nível metodológico, põe em ação um conjunto orgânico de intervenções apropriadas para envolver um jovem aluno nas suas mais significativas potencialidades, mente, coração, vontade, fé, interativamente co-presentes (BRAIDO, 2004, p. 268).

Estes fundamentos vividos pelos educadores ajudam na educação dos jovens. Diz Braido (2004, p. 267): o educador é chamado a se apresentar operativamente como modelo que vive ativamente tudo aquilo que, segundo a razão, a religião e a *amorevolezza*, é válido em si e ao mesmo tempo é por ele tornado amável e atraente, motivante e envolvente para ao aluno. O educador tem que se apresentar de forma dinâmica com relação a todos os possíveis fins educativos.

O sistema preventivo de Dom Bosco tomou forma principalmente em comunidades juvenis de grandes dimensões: oratórios, internatos, colégios, escolas. Ao longo da história salesiana, algumas práticas e exigências de Dom Bosco não foram vividas pelos seus seguidores (salesianos). O estilo educativo de Dom Bosco envolve elementos como festas, esporte, alegria, teatro, cinema, passeios, estudos, retiros, missa, confissões,

⁸⁴ Dentro da educação salesiana, a *amorevolezza* significa: amor, carinho, “amor demonstrado”, amor afetivo e efetivo, confirmado pelos fatos, perceptível e “percebido”. Dom Bosco dizia: “que os jovens não só sejam amados, mas que eles mesmos saibam que são amados” (BRAIDO, 2004, p. 269).

assistência do educador no pátio etc. Os salesianos procuram levar tais riquezas para o meio dos povos com os quais trabalham. O sistema preventivo de Dom Bosco continua como proposta educativa para os dias de hoje. Ele foi radicalmente contra a educação motivada pelo temor, conhecido como sistema repressivo. Fez tremular a bandeira de uma educação motivada pelo amor, pela caridade, pela alegria. O ódio, a agressividade, o medo devem ser combatidos com armas mais eficazes: o amor, a compreensão, a coragem. (...) Esse jeito novo de ensinar ficaria conhecido primeiro como *sistema preventivo*, depois, como “*nosso sistema educativo*” e, finalmente, como *espírito salesiano* (CHALITA⁸⁵ citado por BRAIDO, 2004, p. 11).

Os elementos como amor, compreensão, coragem e razão também existem na educação tuyuka. Na passagem pela educação salesiana, com certeza foram ressignificadas e reconstruídas. Tais elementos estão presentes na educação escolar tuyuka, pois a maioria dos professores estudou com os salesianos. Esta compreensão sobre a prática da educação de Dom Bosco pode ajudar na reflexão sobre a prática educativa dos salesianos no rio Negro, principalmente na época de internatos. Eu sou salesiano desde 1984 e, em diversos momentos de minha formação, tive contatos com história salesiana. Eu estudei o sistema preventivo de Dom Bosco e o utilizo na minha prática. Eu também fui aluno interno na missão salesiana de Pari-Cachoeira (1970-1979), e a minha história ajuda fazer análise dos ideais de Dom Bosco e da prática de alguns salesianos na época em que eu fui aluno interno.

3.1.2. Educação salesiana no alto rio Negro - AM

Os salesianos chegaram a São Gabriel da Cachoeira em 1915 (ISMA, 2005), mas não foram os primeiros missionários a chegar à região do rio Negro (AM). Cabalzar (1995,

⁸⁵ Gabriel Chalita foi Secretário da Educação do Estado de São Paulo.

p. 11-12), cita alguns contatos das frentes colonizadoras com as populações indígenas: as primeiras explorações e o comércio de escravos (1730 e 1760); os descimentos e aldeamentos (1761 até o fim do século); o comércio mercantil e programas governamentais de “civilização e catequese” dos povos indígenas (1830 e 1920) e o período das missões, de 1914 até hoje. A atividade missionária no rio Negro iniciou-se com os Jesuítas (metade do século XVII), seguidos pelos carmelitas (1694 e 1755), capuchinhos e franciscanos (1888) e salesianos (1915s.)⁸⁶.

Quando os salesianos chegaram, as populações indígenas da região estavam à mercê dos comerciantes colombianos e brasileiros. A partir de 1914, quando o Pe. Giovanni Bálzola⁸⁷ fez a viagem de reconhecimento, os salesianos passaram a dominar o cenário das relações entre índios e brancos e, com aval oficial e verbas públicas, construíram eficiente empresa “civilizadora”, mostrando-se muito bem organizados, com objetivos e estratégias claras, e pessoal arrojado. A presença salesiana representou a normatização da relação dos índios com os interesses dos “brancos”, no sentido de inibir abusos. Além disso, os salesianos aproveitaram do temor indígena para implantar seu “projeto civilizador”, menosprezando as formas de organização e pensamento indígena através da educação. Tal domínio perdurou até recentemente, quando começou a ocorrer certa decadência, com a extinção dos internatos e proliferação de escolas primárias municipais (CABALZAR, 1995, p. 12-14).

Vários salesianos escreveram sobre a presença salesiana no alto rio Negro, tratando de suas ações e exaltando os êxitos conseguidos através das práticas educativas e evangelizadoras. De Paula (2005) escreve:

⁸⁶ Algumas datas são aproximadas. Nilton Cezar de De Paula (2005, p.15) aponta assim as datas sobre a presença missionária no Rio Negro: Carmelitas (1695), os Capuchinhos (1852), os Franciscanos (1880).

⁸⁷ Pe. Giovanni Bálzola já havia estado, com os Bororo, em Mato Grosso.

Quatro publicações são importantes sobre esse momento, e que nos mostram claramente como a relação dos missionários com os índios, está alicerçada. A primeira delas é intitulada: “*Pelo Rio Mar*” datado de 1933, e editada por Dom Pedro Massa. (...) Ele enfatiza o caráter “selvagem” dos índios do rio Negro e ação da igreja missionária em catequizar e civilizar esses índios através de obras e “benfeitorias” na região. (...) A segunda publicação “*De Tupã a Cristo*”, também, escrita por Dom Pedro Massa e seus colaboradores em 1965. Nesta obra são relatadas com detalhes as atividades missionárias e suas realizações na formação de “Estado de Fronteira”. A ação missionária reforça a presença do Estado Novo na região do rio Negro. Os índios são vistos como selvagens e que precisam passar por um “processo civilizatório” e terão que deixar de ser índios e se tornarem brasileiros. (...) Terceira publicação que fazemos referência: “*Nas fronteiras do Brasil – Missões Salesianas do Amazonas*” escrito por Soares de Azevedo, sob encomenda de Dom Pedro Massa em 1950 repete os feitos e os fatos das obras salvacionistas dos salesianos. A última obra, que vale lembrar, trata-se do livro de Artur Cezar Ferreira Reis “*A Conquista Espiritual da Amazônia*” de 1942, onde o autor faz um relato histórico da presença missionária na Amazônia e alinha-se ao “modo de fazer” dos missionários salesianos do rio Negro como sendo o modelo ideal de ação missionária. Ou seja, estar ao lado dos interesses do Estado.

Viajantes, agentes do governo (SPI) e antropólogos também escreveram as suas versões sobre os contextos históricos vividos pelos povos indígenas diante das práticas salesianas.

As práticas humanas pessoais e comunitárias e os discursos sobre elas são ambivalentes⁸⁸. Os livros que enaltecem as obras salesianas entre os povos indígenas do rio Negro carregam o discurso colonizador. Bhabha (2003, p. 111) afirma: o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados, com base na origem racial, de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Os escritos salesianos e de outros pesquisadores dão mostras de suas visões estereotipadas, como esta visão de Brüzzi (1977, p. 138):

As observações precedentes, que recalcam a infantilidade de espírito do índio, particularmente o seu pequeno alcance intelectual, o egoísmo exarcebado, sua volubilidade e inconstância, a indolência, acrescida, ademais, pela lentidão de movimentos, o desmazelo relevado, fazem-nos adivinhar outra deficiência de que se queixam com frequência os que convivem com estes indígenas e para eles trabalham: é a *irresponsabilidade geral*, de crianças como de adultos. Os

⁸⁸ É a força da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade, sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente.

episódios são tão numerosos que os Missionários deixam-nos passar sem comento, quando as conseqüências não são graves.

Os salesianos, através da educação escolar, profissionalização, evangelização, catequese, saúde visavam à promoção social (civilização) do índio considerado atrasado, selvagem, etc. É o encontro de culturas diferentes (Itália, Espanha... Tuyuka, Tukano...) e desencontro de projetos de trabalhos. Lévi-Strauss diz: entre duas culturas, entre duas espécies vivas tão vizinhas quanto se queira imaginar, há sempre uma distância diferencial, e (...) essa distância diferencial não pode ser superada (CLAUDE LÉVI-STRAUSS citado por GRUZINSKI, 2001, p.18).

3.1.3. Ritmo de um internato salesiano

Os internatos para meninos e meninas indígenas do alto rio Negro iniciaram e terminaram em épocas diferentes. Para a descrição das características do internato utilizo a minha própria experiência em Pari-Cachoeira (1970-1979), no município de São Gabriel da Cachoeira⁸⁹ - AM.

Antes de tratar do sistema de internatos de jovens indígenas do alto rio Negro, é importante lembrar que o sistema de internatos é anterior ao trabalho de Dom Bosco (salesianos) como um meio para promover trabalho com a juventude. Dom Bosco assim dizia sobre ele:

Quando muito, o internato – fosse ele internato para jovens “abandonados”, internato de estudantes, colégio para aprendizes, pequeno seminário –, condiciona fortemente alguns dos elementos mais originais e dinâmicos do seu sistema educativo que, ao invés, aparecem mais visivelmente no oratório e nas instituições abertas: a espontaneidade do acesso e da freqüência, a redução das formas disciplinares e de enquadramento, a ausência de relatórios financeiros, o contato com a família e com o mundo externo, a verificação do que se aprendeu no dia-a-dia, a inexistência do problema das “férias”. Por outro lado, o internato parece facilitar uma mais vigorosa atuação de alguns aspectos protetores e

⁸⁹ Está situado na fisiográfica do Alto rio Negro, no extremo norte do Brasil em uma região conhecida como “CABEÇA DO CACHORRO”. Ocupa uma extensão territorial de 112.255km², com 0,41 habitantes por Km², o que representa 7,11 da superfície do Estado do Amazonas.

disciplinares do “sistema”. Na realidade, suas formas mais maduras foram elaboradas com referência ao internato e ao colégio (BRAIDO, 2004, p. 326-330).

Até a chegada dos salesianos, os indígenas da região do alto rio Negro jamais tinham tido experiência de internato como um lugar de concentração, fora de suas aldeias de origem, de jovens vindos de diversas comunidades; como um lugar de relações interétnicas. De Paula (2005, p. 117), diz:

As estruturas montadas demonstram que os missionários vieram para ficar. Os indígenas ajudaram na construção desses centros, que consistiam em: residência missionária, igreja, hospital, colégio com internato (dormitório, refeitório, campos de futebol) oficinas e campos de lavoura. (...) As missões foram construídas paralelas às aldeias ou povoados, assim o indígena foi incorporando usos e costumes do mundo dos brancos, dos “civilizados”. Um dos principais motivos de terem aceitado a presença dos missionários foi a segurança de vida. A vida missionária, se não neutralizou, coibiu a atividade escravagista e comercial dos regatões.

Enquanto o internato funcionou, muitos pais gostavam da vida de internato. Ele facilitou os estudos de seus filhos. Quem conhece as comunidades ao longo do rio Tiquié e seus afluentes sabe que muitas comunidades ficam distantes e demoram dias viajando e remando para chegar até Pari-Cachoeira. Das comunidades mais próximas, a viagem dura um dia. Frente a estas distâncias, os pais aproveitavam das idas para as festas religiosas para a visita aos filhos: Páscoa (março ou abril), Festa de Nossa Senhora Auxiliadora (maio), Festa de Dom Bosco (agosto) e no final do ano escolar. Em outros momentos, quando alguém da comunidade visitava esporadicamente seus filhos/filhas, os demais moradores da comunidade mandavam por ele alimentos para seus filhos.

Para quem estava no internato, eram anos duros anos de trabalho, de disciplina rigorosa, de castigos e, também, de atividades boas que geravam alegria: esporte, torneios, cinema, teatro, passeios, etc. Cada ano proporcionava experiências diferentes. Em alguns anos se sofria mais e, em outros, vivia-se melhor. A figura do salesiano e seu estilo de trabalho marcavam profundamente na vida dos internatos. Se o salesiano era

compreensível, amigo e animador, as coisas caminhavam melhor. O salesiano incompreensível e disciplinador, que controlava a vida dos internos na base de castigos, gerava o mal-estar e, com este tipo, nós sofriamos mais.

A minha experiência aconteceu na década de 1970, trinta anos após a chegada dos salesianos a Pari-Cachoeira. Os salesianos desenvolviam as atividades da evangelização, catequese, escolarização e profissionalização, provocando mudanças nas culturas locais e nas pessoas. Com seus métodos geraram “estranhamentos”, “medos”, “tramas”, “traumas”, “apego” e “gosto” a tais métodos, dependendo da experiência que cada um teve.

Conto a minha experiência de internato que, com certeza, é compartilhada por vários indígenas de minha geração. Certo dia do mês de março de 1970, meu pai me levou para a missão salesiana para eu começar estudar. Este dia marcou profundamente a minha história. O choque da primeira hora aconteceu com relação à língua tuyuka. Chegando ao dormitório, quando falei em tuyuka com meus colegas da aldeia (Onça-Igarapé), eles me disseram que não era mais para falar tuyuka, só tukano. Uma mudança inesperada e rápida. Como fica uma criança com nove anos incompletos, sendo proibida de falar a única língua que sabe falar? Sofri para aprender outra língua (tukano), mas aprendi. Dava-me vontade de fugir para a aldeia, voltar para a casa de meus pais, mas se fizesse isso não conseguiria, pois eu era apenas uma criança. Mesmo que eu conseguisse, o meu pai me traria de volta no dia seguinte e eu passaria vergonha na frente de mais de duzentos alunos. Caso meu pai me acolhesse em casa e não me deixasse mais voltar para o internato, ele ficaria privado dos bens oferecidos pela missão salesiana. Ainda mais que o meu pai era catequista, responsável pela animação espiritual da comunidade, escolhido e estimado pelos salesianos. Desta forma a minha permanência no internato favorecia o meu bem e o bem de meus pais.

Em 1973 veio mais outro choque, não somente para mim (Tuyuka), mas para todos os alunos internos de todas as etnias: Tukano, Desano, Barasano etc. O sofrimento era para todos, pois não podíamos mais falar línguas indígenas, nem tukano, somente a língua portuguesa (três anos). Nós não sabíamos falar o português! Como vamos falar? Se alguém falasse alguma palavra em língua indígena, já recebia castigo. Os castigos mais comuns eram ficar sem almoço, sem a janta, sem o mingau da manhã, rachar/carregar lenha na hora do almoço, na hora da janta etc. Se falássemos a língua indígena de noite, ficávamos em pé ao lado da rede. Se falássemos durante o tempo dos trabalhos, o castigo era ficar mais tempo enquanto outros iam embora. Se fosse durante o tempo de estudo, ficar em pé para estudar. Se o nosso pai chegasse no dia de nosso castigo, não podíamos nem conversar com o pai e nem receber aquilo que ele trazia, geralmente era comida (peixe, carne...). Este castigo foi mais pesado. Assim nos ensinaram a falar a língua portuguesa, símbolo do 'progresso' e da 'civilização'. Neste contexto quem aprendia a falar o português já se considerava 'branco' e quem não aprendia, era considerado 'índio'! Nós fomos incorporando essa mentalidade, até o ponto de acreditar que o estudo e a língua portuguesa nos tornariam 'brancos' (deixaríamos de sermos índios).

Havia outros momentos importantes de aprendizagem de muitas técnicas de estudo e trabalho. No trabalho de roça, aprendíamos as técnicas de plantio, cuidado com a plantação e técnicas de colheita; a cuidar na criação de animais (gado e porcos); aprendíamos diversos ofícios como os de mecânica, marcenaria e alfaiataria. Eu fiquei durante três anos na oficina de marcenaria e aprendi bastante, só que não coloquei em prática. Promoviam-se muitas atividades esportivas, torneios e campeonatos. Depois do almoço todos tínhamos que estar praticando esportes, ninguém poderia ficar parado. O mesmo ritmo seguia após a janta. Muitos jovens tornaram-se bons desportistas. A

aprendizagem dos conteúdos de diversas matérias escolares era uma parte da vida do internato.

No início, os nossos professores eram todos não-indígenas, salesianos e salesianas, a maioria estrangeiro. Depois vieram outros professores não-indígenas e, logo depois, apareceram indígenas professores, que também não falavam a língua indígena, só português. Naquela época não entendi o “por que” disso. A releitura daquela história, hoje, leva-me a compreender que o indígena professor tinha que ser daquele jeito, ele tinha se formado para ser assim, isto é, igual ao ‘branco’.

A parte religiosa exercia influências fortes na nossa formação humana, na nossa personalidade. Um clima misturado de medo e alegria (da morte e vida eterna, pecado e graça, inferno e céu etc.) fortalecia a disciplina (obediência) de internato e a ‘docilidade’ dos jovens. Em meio à complexidade de fatores da vida de internato, o que ficava claro era de que nós estávamos ali para estudar, em sentido bem amplo. O espaço internato significava lugar de estudo, de aprender coisas do ‘branco’, sonhar com o mundo dos ‘civilizados’, sonhar em conquistar coisas novas etc. E a vida funcionava de forma bem organizada, com os horários detalhados, disciplinas, avaliações (notas de comportamento) e outros controles que favoreciam a aprendizagem e a construção de um tipo de homem, honesto cidadão e bom cristão.

A permanência no internato começava no mês de março e ia até o fim do mês de outubro. Ficávamos com a família apenas durante quatro meses por ano. Neste curto tempo de permanência com a família, não dava para eu aprender as tradições da cultura tuyuka. O meu avô assumia a maior tempo de minha permanência na comunidade para transmitir os conhecimentos Tuyuka que possuía. Mas ele também sabia que seu neto não lhe daria retorno. O ritmo de internato não favorecia aos jovens o aprendizado das culturas

autóctones, pois também se proibia a realização das cerimônias e rituais indígenas nas aldeias. O cristianismo tornou-se “controlador” das tradições indígenas: danças, rituais, cerimônias. Essas atividades e os seus promotores - mestres de cerimônias, mestres de danças, os pajés - eram considerados como propriedades do diabo e sinal de atraso. Em algumas aldeias praticavam às escondidas, como na nossa aldeia.

Diante disso, meu pai chegou à conclusão de que, da forma como estava a minha vida (estudante), a dele (cheia de conflitos) e dos meus avôs (silenciados), não dava para me ensinar com seriedade tradições tuyuka. Segundo ele, a aprendizagem de tais tradições não significa simplesmente transmitir os conteúdos para mim, mas sim praticar os rituais, com longos tempos de preparação antes e depois dos rituais, incluindo vários meses de jejuns. Ele dizia que não se podia brincar com as tradições sagradas e não levar a sério os rituais, que isto é pôr em risco a própria vida.

No tempo de permanência no internato (1970-1979) experimentei as diversas situações da dinâmica do internato salesiano, não como agente transformador, mas como destinatário daquele modelo de educação voltado a tornar-se “civilizado” e “branco”. Este era o objetivo do estudo da época. A partir de 1975 os salesianos já permitiam que, quem quisesse, ficasse como aluno externo, desde que tivesse alguém para tomar conta. Uma das explicações era a de que havia pouco recurso para sustentar muitos alunos internos. Também nessa época os internatos das missões salesianas do alto rio Negro começaram a ser criticados por antropólogos e algumas famílias indígenas, por etnocídio. Assim, progressivamente, foi diminuindo número de internos, até que no ano de 1987 só havia aproximadamente quinze alunos internos (último grupo) em Pari-Cachoeira.

A partir do momento em que diminuía o número de internos, ia aumentando o número de alunos externos, e o número de famílias que deixavam suas comunidades de

origem para construir casas em Pari-Cachoeira, onde estava localizada a escola. Nesta época já havia várias escolinhas ao longo do rio Tiquié e seus afluentes, onde as crianças estudavam até a 4ª série. Por causa dessa situação a família ficava separada, ou pai ou a mãe tinha que estar na comunidade de origem, enquanto o outro ficava em Pari-Cachoeira.

A partir de 1988, período pós-internato, aumentou bastante a população de Pari-Cachoeira, gerando diversos problemas sociais: concentração de diversas etnias, as línguas étnicas se enfraquecendo cada vez mais, esquecimento das tradições, costumes, saberes, parentesco e até aversão aos valores indígenas. Esta realidade marca nova etapa na vida de estudantes, pais e comunidades.

Quando os filhos concluíam a 8ª Série, os pais deixavam Pari-Cachoeira para irem a São Gabriel da Cachoeira, sede do Município. Pari-Cachoeira passa a cada ano, de uma comunidade pequena de tukano, para um uma vila cujos habitantes eram pessoas de diversas etnias: crianças, jovens, adultos, lideranças, professores; todos falando a mesma língua, o tukano. As festas tradicionais foram sendo substituídas pelas festas com danças não-indígenas (forró...) que aconteciam em qualquer dia e qualquer hora. Tal situação social atingiu a vida escolar, atrapalhando os dias de aulas e calendário com ausência de professores, de alunos etc. Os problemas de brigas, furtos, alcoolismo de jovens, adultos e professores passam a colocar em questão o sentido da escola de Pari-Cachoeira. Ao lado destes problemas, surgiam problemas de uso de terras para fazer roças, da faltava espaço para a pesca e caça para tantos moradores.

No final da década de 1990 também se instalou em Pari-Cachoeira, o 6º Pelotão de Fronteira do Exército Brasileiro que gerou outros problemas sociais, agravando os que já existiam, problemas entre indígenas, e indígenas e não-indígenas.

A complexidade de realidades e situações fez com que algumas comunidades, professores, pais, começassem a repensar a respeito do tipo de escola e de conteúdos que seriam importantes para ajudar a vida dos povos indígenas etc. A Escola Tuyuka surgiu nestes contextos, que motivaram os Tuyuka a começar a repensar a escola para os seus filhos.

3.2. Educação escolar tuyuka

Antes da existência da chamada *escola indígena*, existiu entre vários povos indígenas escolas de governo (SPI, FUNAI...), escolas de missões religiosas (católicas e protestantes). As diversas constatações sobre as influências de escolas nas culturas indígenas despertaram nos antropólogos, etnólogos, educadores, pedagogos e indígenas um novo pensar sobre o modelo escolar identificado com a “civilização” dos índios. Ferreira (2001) mostra que o Estado brasileiro procurava aculturar e integrar os índios à sociedade envolvente por meio da escolarização; no alto rio Negro, a educação dos missionários salesianos foi semelhante àquela realizada pelos primeiros jesuítas no período colonial; houve o aldeamento, a catequese e a educação; educadores por excelência, os salesianos instalaram grandes internatos e escolas nas aldeias indígenas.

Na década de 1970, organizações não-governamentais como a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ) e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), começaram a se preocupar com tal questão. Vários movimentos populares, de organizações indígenas (União das Nações Indígenas - UNI -, em 1980 e outras), entidades de apoio à causa indígena (Operação Anchieta - OPAN - em 1969; Conselho Indigenista Missionário - CIMI - em 1972) e de Universidades (USP, UFRJ,

UNICAMP...) promoveram reivindicações para uma escola indígena que fosse instrumento de acesso a informações e conhecimentos vitais para a sobrevivência e a autodeterminação (LOPES DA SILVA, 2001) dos povos indígenas. Ferreira (2001) fala que para os índios, a educação é essencialmente distinta daquela praticada desde os tempos coloniais por missionários e representantes do governo. Os índios recorrem à educação escolar, hoje em dia, como instrumento conceituado de luta. Segundo Nascimento (2004), tais projetos alternativos teriam como eixo fundamental estabelecer a discussão entre o que se convencionou tratar como *educação para o índio* e a *educação indígena*. Professor baniwa, Luciano (2001, p. 119) diz:

A escola é hoje uma necessidade “pós-contato”, que tem sido assumida pelos índios, mesmo com todos os riscos registrados ao longo da história. A escola é, dentro desse contexto, o lugar onde a relação entre conhecimentos tradicionais e novos conhecimentos deverá se articular de forma equilibrada. Além de ser uma possibilidade de informação a respeito da sociedade nacional, facilitando o Diálogo intercultural e a construção de relações igualitárias – fundamentadas no respeito, reconhecimento e valorização das diferenças culturais – entre os povos indígenas, a sociedade civil e o Estado. (...) Acreditamos que a escola, como instrumento usado durante a história do contato, para descaracterizar e destruir as culturas indígenas possa vir a ser instrumento decisivo na reconstrução e afirmação das identidades.

Foi a partir deste movimento e reflexões que surgiu o embasamento teórico-metodológico para o processo de educação escolar indígena no Brasil. As lutas e reivindicações de lideranças indígenas e movimentos de apoio à causa indígena são reconhecidas e regulamentadas pela Constituição da República Federativa do Brasil em 1988 que, pela primeira vez na história do Brasil, traça um quadro jurídico novo para a regulamentação das relações do Estado com as sociedades indígenas. É o momento de rompimento com a prática integracionista de cinco séculos. O artigo 321 da Constituição diz: *são reconhecidos aos índios a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar os seus bens*. O artigo 210, §

2º assegura às comunidades indígenas, no ensino fundamental regular, *o uso das línguas maternas e processos próprios de aprendizagem e garante a prática do ensino bilíngüe*. O artigo 215, § 1º garante como dever do Estado a *proteção das manifestações culturais indígenas*.

A escola torna-se um instrumento de valorização dos saberes e processos próprios de produção e recriação de cultura, tradições e línguas. As mudanças não são automáticas, precisam ser trabalhadas pelos próprios povos indígenas. Luciano (2001) lembra que o esforço de projetar uma nova educação escolar indígena só será concretizado com a participação direta dos principais interessados – os povos indígenas.

3.2.1. História da Escola Tuyuka

Na introdução deste trabalho, tratei brevemente da história da escola tuyuka e aqui desenvolvo mais este tema. Várias entrevistas que realizei na Escola Tuyuka no final de 2005 demonstram a preocupação de construir uma escola que fosse dirigida pelos próprios tuyuka e longe da missão salesiana. Tenório assim explica a origem da Escola Tuyuka:

Quando nós começamos a pensar sobre a Escola Tuyuka estava comigo o meu irmão menor Chico Meira, de Cachoeira Comprida. Nós observávamos que os estudos (escola ocidental) estavam provocando o abandono de nossos lugares de origem, iam para colégio dos missionários, em Pari-Cachoeira. Com isto, parecia que todas nossas comunidades estavam descendo para Pari-Cachoeira. E as nossas comunidades de origem estavam diminuindo muito em número de habitantes. Nós pensávamos fazer uma escola, um dia, porque nós acreditávamos que ajuda nós poderíamos encontrar, levando o nosso pensamento para frente, sem parar, sem esquecer, falando com toda força sobre este assunto. Depois, nós criamos a CRETIART (1992). Eu me tornei presidente do Conselho e, nesta época, estava acontecendo o Seminário da COPIAR. Mandaram-me para escutar o que eles estavam falando. Lá se falava sobre escola indígena, escola diferenciada, escola que queremos. Eu comecei a pensar que, se pensarmos em fazer isso, dá para conseguir fazer. Depois eu participei de vários seminários. Lá tinha muitas conversas, falavam demais, propondo que iriam trabalhar, mas ficava só no papel. Eu pensei comigo, eu vou concretizar isso para ver o que vai acontecer. Eu voltava dos seminários para a aldeia e falava para os meus parentes o que havia sido tratado nestes seminários. Dizia para eles que nós mesmos precisávamos criar nossas escolas para ensinar com a nossa língua, ensinar a ser aquilo que os nossos avôs foram, e também para aprender os conhecimentos dos brancos, mas nossa cultura nós não devemos perder. Eu disse para os meus

parentes o que estava se passando conosco e propus criar uma escola tuyuka. Algumas pessoas não queriam acreditar em mim, diziam que eu estava falando à toa e não iria conseguir fazer nunca. Em 1995, quando eu ainda era presidente da CRETART, convidaram-me para ir à Áustria. Lá, falava-se muito sobre temas indígenas. Diziam para não esquecermos a nossa cultura, pediam para que estudássemos a nossa cultura e comentavam como, no passado, eles tinham feito muito mal para nós indígenas. Eu falei o que eu havia pensado e me disseram que a ajuda nós teríamos. Vendo isso eu voltei animado e, chegando à aldeia, disse que íamos trabalhar como havíamos pensado e os brancos iriam nos ajudar. Começaríamos ensinando para os nossos filhos a escrever em nossa língua. Quando falei isso muitas pessoas não gostaram. Eles diziam que eu estava falando à toa e que nós nunca chegaríamos a estudar daquela forma. Quando tínhamos decidido ensinar sobre a nossa cultura José (José Barreto Ramos) foi fazer um curso. Ele trabalhou dois anos alfabetizando as crianças. Depois desanimou. Quando nós começamos a escola aqui, nós discutimos como se poderia trabalhar, decidimos ensinar a falar a nossa língua, isto os pais gostaram. Disseram que isso era necessário, pois a nossa língua estava desaparecendo. Somente nós adultos estávamos falando nossa língua, os novos não falavam mais. Começaram a falar com a Escola Tuyuka. O meu pensamento era este, nós não vamos morrer, nós podemos morrer se perdermos a nossa língua. O fortalecimento da língua exigia que falássemos a nossa língua e a escrevêssemos, os dois elementos tinham que andar juntos, falar e escrever. Hoje vemos que os alunos e professores sabem escrever e falar a língua tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 7-10).

No início da Escola Tuyuka algumas pessoas foram de grande apoio, como o próprio Tenório informa:

Eu disse a ele (Aloisio): nós estávamos pensando em fazer a escola. Ele disse: está bem, se quiserem fazer tal escola, eu vou ajudar a vocês com algumas coisas que vocês precisarem ou se quiserem minha assessoria, eu vou ajudar mostrando como devem fazer. O trabalho de assessoria começou com ele. Depois de dois anos chegou mulher dele, dona Flora. Depois disso a FOIRN organizou como seria a assessoria. Os membros da RAINFOREST (NORWEGIAN RAINFOREST FOUNDATION) se dispuseram a ajudar com dinheiro e pediram para fazer projeto. Foi quando fizeram um projeto chamado Projeto Educação Indígena no Rio Negro (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 12-14).

No processo da construção da Escola Tuyuka, a relação com a política pública do município de São Gabriel da Cachoeira foi complicada. Tenório conta:

Aqui apareceu um (prefeito) que pensava bem sobre a escola indígena, Amilton (Amilton Bezerra Gadelha – 1997-2000). Ele tinha boas idéias sobre a escola indígena e apoiava. Ele havia feito a Lei Orgânica do Município e estabelecido o plano de carreira dos professores indígenas, havia criado a categoria de escola indígena. Logo depois que terminou o mandato dele, entrou outro (Raimundo Quirino Calixto, 2001-2004), que já não quis mais saber disso. O primeiro reconhecimento da nossa escola aconteceu não por vontade pública dele, mas por causa de nossa pressão. Nós pressionamos, falamos que nós queríamos, pois isto estava garantido na lei, por isso reconheceram. A secretária municipal da educação daquela época não queria nem saber. Ela dizia que nós não deveríamos

ser diferentes dos outros, e nós dizíamos para ela que a lei amparava a nossa prática, nós levávamos para ela os nossos trabalhos, para mostrar o que estávamos fazendo. Vendo isso, ela começou a acreditar no nosso trabalho. Ela foi com o prefeito para pedir o reconhecimento, criação da escola indígena, ato da criação da nossa escola. De repente, quando a gente menos esperava, ela nos entregou, dizendo que a nossa escola já possuía o ato de criação. Ela nos entregou no dia 25 de março de 2001. Mesmo depois, continuamos tendo dificuldades e dessa vez era a respeito do termo Escola Diferenciada. Os nossos assessores diziam para nós que quando se denominam uma Escola Diferenciada, ela poderá ser diferente em tudo, no boletim de notas, controle de frequência dos alunos. Estes elementos ficaram muito tempo sem serem reconhecidos. Na secretaria (do município) nos diziam que queriam as notas dos alunos e que nós tínhamos feito de qualquer jeito, que daquele jeito não queriam. Nós dizíamos: para nós é assim, nós trabalhamos na escola diferenciada, esta forma de trabalhar é a que nós organizamos e nós estamos obedecendo a isso. Nós decidimos que usaremos o sistema de avaliar o aluno com o parecer descritivo e nós estamos obedecendo a isso. Dizíamos: vocês é que não estão querendo nos obedecer e a esta forma de trabalhar. Esta é a vontade das pessoas da comunidade, vocês é que não nos obedecem. Depois de ficar dizendo isso por muito tempo, acabaram obedecendo. Também não queriam reconhecer a nossa política pedagógica, por isso, há pouco tempo atrás resolvemos na base da pressão. Promovemos uma audiência pública. Pressionamos para que reconhecessem a nossa política pedagógica. Com a nova secretária (2005s.) é que se começa a reconhecer os nossos trabalhos aqui no município, pois a nossa escola é municipal. Lá no MEC, faz tempo que está reconhecida, eles sabem que o nosso trabalho está sendo bem desenvolvido e a dificuldade está perto de nós (no município), a dificuldade está no começo (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 16-17).

O processo de construção de Escola Tuyuka é acompanhado pelo processo de desconstrução e ressignificação de modelo escolar (ocidental) presente há várias décadas entre os Tuyuka. Tal processo acontece lenta e gradualmente, entre conflitos, incompreensões, dúvidas, medos, pré-conceitos etc. Os Tuyuka estudaram na escola de Pari-Cachoeira. Na década de 1980 já eram professores nas escolinhas (modelo ocidental)⁹⁰. Hoje, são professores no modelo escolar tuyuka. Também para eles o processo de mudança foi difícil, conforme lembra José:

Para nós, educadores (professores) das crianças, quando começamos a lecionar nesta escola aconteceu muita coisa diferente. Quando se leciona, com as coisas dos brancos, nós lecionávamos o que eles nos mandavam ensinar, que já está marcado e vem preparado por eles. Quando passamos para esta escola, no início tudo se tornava difícil (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 64-65).

⁹⁰ Escolas municipais foram criadas em comunidades, fora das missões, oferecendo o ensino de 1ª a 4ª séries sob supervisão das irmãs salesianas. Entre os Tuyuka havia escolas municipais em São Pedro, Cachoeira Comprida e Onça-Igarapé.

Num artigo intitulado *da escola com os salesianos para a escola indígena* eu fazia alguns questionamentos sobre o professor indígena e indígena professor⁹¹:

E o indígena professor como trabalha a questão indígena, hoje? Quem é o indígena professor e o professor indígena? Em que sentido este termo marca a ação de um indígena? O que implica usar o termo professor indígena? Em que medida o ‘professor’ fortalece e enfraquece o ‘indígena’? Segundo e seguindo a mentalidade da época (no alto rio Negro) tornar-se professor significava alcançar ao estágio de vida de não-índios, por identificação, dos salesianos. Também, este era sonho dos salesianos e nossos pais. A figura de professor era símbolo do progresso e civilização: nova identidade e nova língua; rigor e disciplina no ensino; uso de castigos como controle de ensino-aprendizagem. Se o indígena professor falasse a língua indígena, ainda não era considerado bom professor. O professor deveria ser aquele que melhor representasse a escola, a obediência e reproduzisse os conteúdos vindos de fora. Essa característica os indígenas professores vêm trazendo até hoje. A educação salesiana deixou marcas profundas nos povos indígenas do alto rio Negro. Elas conflitam, hoje, na discussão sobre a educação escolar indígena e na compreensão do professor (REZENDE, 2005, p. 4-5).

Os tuyuka professores não conseguem desvestir-se totalmente de roupagens ocidentais, procuram agir de forma a ‘controlar’ (vigiar) as diversas identidades, conforme o espaço que ocupam. Criam processos de domínio sobre o professor ‘ocidental’ para que ele apareça menos, ou não apareça, do que tuyuka professor, que está nascendo e se fortalecendo. Canclini (2003) afirma que a escola é um palco fundamental para a teatralização do patrimônio. Tratando das influências do ocidente sobre as culturas indígenas, Gruzinski (2001) mostra que reproduzir o Ocidente era também reproduzir suas técnicas. Tal projeto acompanhou desde sempre os progressos da evangelização, pois a cristianização concebida nos moldes de Renascimento supunha importar um modo de vida ocidental. A figura do professor é ocidental. Bessa Freire (2005) fala que nas sociedades indígenas, sem escola, onde não havia situações sociais exclusivamente pedagógicas, a transmissão de saberes era feita no intercâmbio cotidiano, por contatos pessoais e diretos. Não havia um lugar onde se aprendia. A aprendizagem se dava em todo momento e em

⁹¹ *Da escola com os salesianos para a escola indígena*. Apresentado no 15º COLE – “VI Encontro sobre a Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas”, Campinas, UNICAMP, Julho/2005.

qualquer lugar. Na divisão do trabalho, não havia um especialista – um professor. Qualquer indivíduo era um agente da educação tribal, mantendo vivo o princípio de que “todos educam a todos.

Os professores nessa escola, estão se fortalecendo, falam a língua tuyuka, praticam as festas, ritos, danças, músicas tuyuka, etc. A maioria não fala a língua em nível cerimonial, ritual, mítica, mas a língua tuyuka comum do dia-a-dia. Chegarão à língua ritual e mítica daqui a algumas décadas na medida em que assumirem mais diretamente as cerimônias; a consciência desta realidade existe, como expressa José:

Quando vejo os anciãos ensinando aos alunos penso que se eu continuar aprendendo, também posso chegar a ser como ancião. Mesmo tendo esse sentimento, não chego perguntar diretamente aos anciãos. Se acreditarmos que podemos aprender, dá para chegar lá. Por isso, durante os rituais, quando os anciãos me convidam para fazer parte do grupo deles, eu faço companhia a eles. Mas eu não chego a entender bem, coloco muitas dificuldades. Eu gosto, queria chegar lá. Eu não sei como vai ser daqui para frente (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 116-117).

Os professores estão desconstruindo e ressignificando o ‘ser professor ocidental’ e construindo o ‘ser tuyuka professor’. Nascem professores carregados de muitos saberes ocidentais e tuyuka. Gruzinski (2001) afirma que cada criatura é, dotada de uma série de identidades ou provida de referências mais ou menos estáveis que ela ativa sucessiva ou simultaneamente, dependendo dos contextos. A jovem Tõdio assim disse sobre a situação de um tuyuka professor: “quando ele ensinava na escolinha (ocidental) ele era muito bravo. Quando a gente não sabia, ele nos batia. Aqui na Escola Tuyuka, mesmo muito bravo, ele controla e só fala sobre como nós somos” (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 179-180). O professor e a comunidade passam pelo processo da desconstrução e ressignificação, que atinge as estruturas psicológicas, pedagógicas, sociológicas e étnicas. Este processo é difícil. Põro, líder, administrador da escola e pai de alunos mostra a angústia dos professores:

Eu vi que os professores, no começo deste trabalho, tinham dificuldade muito grande. Eu que estava acompanhando a escola vi que eles não gostavam deste trabalho. Eles já tinham sido professores nas escolas de modelo ocidental, onde eles ensinavam as coisas dos brancos, possuíam livro didático feito pelos brancos estavam acostumados com essa prática. Eles procuravam o livro. Perguntavam o que iriam ensinar e de que forma iriam ensinar. Eles não gostavam mesmo. Pouco a pouco foram acontecendo oficinas que os assessores promoviam. Eles ensinaram como os professores iriam trabalhar. Os professores começaram a entender e, por fim, ficaram gostando deste trabalho (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 67).

O trabalho de construir a própria escola é um aprendizado. Bazin (2004), um dos assessores da Escola Tuyuka, lembra que ser professor é saber orientar as pesquisas dos alunos na comunidade. São os próprios alunos que descobrem o mundo como ele é, como funcionam as coisas e as pessoas. Professor não é para trazer coisas de fora; é para ajudar a melhor mergulhar, conscientemente, dentro da cultura da comunidade, registrá-la e reforçá-la com a participação das crianças. Ser professor é ser um modesto catalizador das iniciativas para descobertas, para autodescobertas, para redescobertas da riqueza das criações intelectuais e materiais da comunidade na sua cultura própria.

Os Tuyuka, para a construção da escola própria, possuíam noções sobre a escola que adquiriram com a escola de modelo ocidental (salesiana). Os assessores também possuíam sua formação acadêmica ocidental. Construir escola tuyuka significou construir novas posturas. Bazin (2004) lembra que cada professor indígena e cada formador de professores indígenas precisaria convencer-se, pelo estudo e pela prática de uma pesquisa coletiva na comunidade, que existe uma riqueza própria em cada indivíduo e em todo povo indígena.

3.2.2. A Escola Tuyuka: projeto comunitário

A Escola Tuyuka está dentro de um movimento de ‘escolas indígenas’. Cavalcante (2003) lembra que todas elas são construídas em meio a inúmeras contradições. Enfrentam o desafio de descobrir caminhos próprios, desafio este que se agrava por terem

como “modelo” uma instituição que lhes é estranha, que não faz parte de sua tradição.

Sobre a Escola Tuyuka, Dias Cabalzar (2005, p. 5-6) escreve:

A ‘escola’ Tuyuka tal como hoje se movimenta, tem características que fogem do nosso modelo de escola. (...) A ‘escola’ Tuyuka é um movimento de situações e contextos que envolvem relações entre línguas, hierarquias, conhecimentos especializados, temporalidades, por onde também passa a teoria do conhecimento Tuyuka, não apenas a dos *Kumu* ou benzedores, dos *baya* ou cantores/dançadores rituais, mas daqueles que estão com grande poder de liderança – como Higino Tenório Poani, ‘tradutor’, ‘embaixador’, ‘moralizador’ deste processo, ‘coordenador político-pedagógico’ da ‘escola’ (AEITU - Associação Escola Indígena *Utapino* Tuyuka), e muitos outros professores, pais, mães, velhos, lideranças, crianças no seu cotidiano. A ‘escola’ Tuyuka também é um projeto de uma organização indígena. Assim falamos da ‘escola’ como ‘projeto’ tuyuka, que permite criar e filtrar novas situações e relações. Movimentos de organizações indígenas, que podem ser tomadas como um meio necessário, mas não exclusivo, de acessar relações, recursos e conhecimentos de alguma forma valorizados. Também são mais um meio para transformar ou atualizar relações próximas e distantes.

Bessa Freire (2006, p. 6) utiliza o símbolo da *árvore* (raiz, folhas) para explicar o sentido da cultura e escola:

A cultura é como uma árvore. Para viver, a árvore da cultura precisa tirar o alimento de dois lugares. Um, de suas raízes. Ele tem que se alimentar de suas raízes. E outro, lá de cima: do ar, do sol, da chuva. Então nós fizemos uma relação dialética entre a raiz e a antena. Agora, às vezes o ar está poluído e faz mal para a árvore. Às vezes, o solo está pobre e faz mal, a árvore morre. Então o solo tem que estar rico de elementos nutritivos; o ar tem que estar limpo. Bom. E, aí o que é que acontece? Nós discutimos: a cultura tuyuka, menos que a cultura Guarani, porque está mais afastada, graças a Deus, da cidade. Mas ela está antenada, também. Tem energia solar, vê televisão! Então o que é que a gente disse? Qual é o papel da Escola? Nós pegamos árvore, fizemos isso dentro da maloca com os Tuyuka, aquela árvore da cultura tuyuka. O que é que tem na raiz? Os velhos foram colocando as tradições, os Kumu, benzimentos, a língua, a oralidade e fomos colocando aquela riqueza toda! E, lá em cima a Escola, que é um elemento que vem de fora, a televisão, o vídeo, o gravador, a língua portuguesa, etc. E, aí colocamos a Escola como filtro que deveria filtrar as impurezas porque têm muitas merdas que vêm de fora! Filtra essas impurezas para não deixar passar!

A discussão, elaboração, construção da Escola Tuyuka passa pelo compromisso de muitas pessoas, mas também suscitam dúvidas, medos, desconfianças, sonhos, coragem etc. Sobre a desconfiança, Tenório fala: “eles diziam que eu estava falando à toa e que nós

nunca chegaríamos a estudar daquela forma, nunca chegaríamos a outros conhecimentos, saber pilotar um avião, coisas deste tipo” (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 7-9).

A construção da Escola Tuyuka começou pelo trabalho de conscientização das pessoas sobre o valor de uma escola própria:

Hoje continuamos trabalhando para conscientizar adultos e jovens de que nossa cultura, modo de manejo do ambiente, língua e conhecimentos transmitidos através dela têm valor. Pode parecer ironia, mas essa dificuldade que enfrentamos é produto justamente da educação escolar trazida de fora, que sempre fez desvalorizar nossa cultura milenar nesta região dos Uaupés e Tiquié (AEIT $\text{\textcircled{U}}$, 2001, p. 12).

As palavras dos alunos e professores expressam o envolvimento das comunidades na elaboração do projeto da escola e seleção de conteúdos a serem ensinados, aprendidos e vivenciados no processo do fortalecimento da identidade, língua e práticas culturais:

Tódio: desde o início, houve preparação com as lideranças, com os moradores das aldeias, com a direção da Escola para decidir como deveria funcionar a Escola, o que deveria ser ensinado aos alunos. Dia (Dulce): no início todas as pessoas, nossos professores, nossos pais, mães e alunos reuniam-se para discutir entre todos o que é que os pais gostariam que ensinassem aos filhos e perguntar aos alunos o que eles gostariam de estudar. Depois de ter feito isso os nossos pais pediram que fossem ensinadas as histórias de nossos avôs, história de como eles viviam e as formas de contagem numérica. Pidó: inicialmente nós preparamos o que nós iríamos estudar. Reuniram-se todas as pessoas, das três aldeias que têm escolas e conversavam sobre o que os seus filhos iriam estudar, e decidiram o que nós iríamos estudar, é isso que nós aprendemos. Também, nós alunos escolhemos os temas que queríamos estudar, temas que nós vimos como importantes, histórias de vida de nossos avôs, e estudamos as suas histórias. **Bukayai** (Renato): antes de iniciar os estudos dos *Filhos-da-Cobra-de-Pedra* (Tuyuka) nós preparamos o alfabeto com todas as pessoas, professores, moradores das aldeias. **Bukayai** (Alcimar): No início os nossos pais prepararam um Currículo com os assuntos que deveríamos estudar. Desde o início eles pensaram nas coisas importantes da vida, que dão vida e propuseram ensinar-nos para que, com isso, nós pudéssemos ter uma vida melhor (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 23; 24; 26).

O currículo temático é dinâmico, e vai sendo rediscutido, complementado ou aprimorado conforme caminha a escola e as necessidades: no começo, em 2000, todas as escolas municipais das comunidades eram até 4ª série; em 2002 começamos o 3º ciclo (5ª e 6ª séries), em 2004 o 4º ciclo (7ª e 8ª séries), e no final de 2005 o 5º ciclo (ensino médio);

foram conquistando isso com a política pública do município, às vezes avançavam sem reconhecimentos deles, mas reconhecidos após ver os resultados dos trabalhos. Os “temas importantes” (nirōmakañe): nosso jeito de ser e viver; modos de ser e viver dos outros povos; histórias que crianças gostam de ouvir; música e dança; brancadeiras; pintura do corpo e outras superfícies; história do povo tuyuka; projetos comunitários; mitologia e valores para a vida são temas contribuem para a recuperação, revitalização e fortalecimento das tradições tuyuka, facilitam o reconhecimento dos Tuyuka como um povo diferente. A Escola Tuyuka contribui para o fortalecimento da identidade tuyuka de maneira mais organizada (pela escrita) e sistemática (AETU, 2001, p. 14).

A escola de modelo ocidental não fortaleceu a identidade tuyuka como a Escola Tuyuka; causou, sim, processos de resistências silenciosas (silêncio dos saberes tuyuka) frente à força de saberes não-indígenas⁹². Assim lembra José:

No tempo em que nós estudamos as coisas dos brancos ninguém nos conhecia. Com a Escola Tuyuka as nossas notícias se espalham pelo mundo. Com a nossa Escola Tuyuka funcionando os nossos assessores divulgam o que nós fazemos. Outros que estão começando os trabalhos (com escolas indígenas) nos perguntam. Há pessoas que querem conhecer como nós trabalhamos na Escola Tuyuka. Este tipo de trabalho desperta pedido para que os professores tuyuka possam sair para ensinar em outras escolas (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 194).

A escola de modelo ocidental não se preocupava com o fortalecimento das identidades indígenas, mas da identidade nacional (brasileira), por isso aprendia-se a língua portuguesa, valores, conhecimentos, técnicas que favoreceriam a integração à sociedade brasileira, ‘mundo do branco’. Ao contrário do que José diz a escola de modelo ocidental divulgava bastante notícia indígena, mas sempre mostrando como os indígenas estavam

⁹² Uso a expressão ‘resistências silenciosas’ por entender que durante a vida de internato com toda a avalanche de conhecimentos não-indígenas que era imposta sobre nós, sempre conseguíamos levar na esportiva os saberes, perante outros, dávamos outros sentidos etc. Apesar disso não conseguimos esquecer muitos saberes de nossos antepassados (avós). O que nos faltou foi prática destes saberes.

sendo ‘civilizados’. É neste contexto que trato do silenciamento das culturas indígenas, como afirma Bolognini (2003, p. 189):

O silenciamento é uma tentativa, assim, de apagar uma história, uma ideologia, que possa servir de ameaça às relações de poder de um determinado grupo social. O silenciamento é uma forma de garantir a estabilização da simetria das relações sociais, pois Foucault (1979) define as relações simétricas como aquelas nas quais as relações de poder em determinado grupo não estão ameaçadas. O silenciamento é uma certeza de que a história, a ideologia desejada por aqueles que detêm o poder entrem em cena na cadeia discursiva.

Os professores Tuyuka, quando trabalhavam nas escolas (ocidentais), trabalhavam com a mentalidade e práticas ocidentais, por isso, sentiram dificuldades na Escola Tuyuka como conta Suniã (pai) dos alunos:

Professor formado lá fora (formado pelos brancos), sentia mais dificuldades aqui. Os professores formados lá fora não conseguiam esquecer o que eles haviam estudado ficavam lembrando toda hora. Sentiam dificuldades de escrever em língua tuyuka e de falar. Mas isso aconteceu quando estavam começando a ensinar (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 66).

Segundo D’Angelis (1999) a escola é uma instituição não-indígena, surgida em contextos de sociedades radicalmente distintas das sociedades indígenas. Criar hoje a “escola indígena” é ainda um desafio. Para os Tuyuka, os conhecimentos adquiridos na escola de modelo ocidental contribuem para que saibam comparar as diferenças entre as práticas escolares de dois sistemas educativos, ocidental e tuyuka. No processo escolar tuyuka, os tuyuka selecionam assuntos importantes a serem ensinados e aprendidos. O que se deve ensinar numa escola indígena? A escola tuyuka é escolarização da educação tuyuka? A prática da escola tuyuka pode dar alguma resposta à pergunta anterior. Ao longo das entrevistas os professores dizem:

Utãdiata (professor): nós pensamos ensinar (na escola tuyuka) o que nós praticamos diariamente, pois é isso que sustenta a nossa vida. Vendo o que nós fazemos, os nossos filhos compreenderão a sua importância e escreverão sobre essas práticas. Fazer entender o que o pai e a mãe já fazem em casa no dia-a-dia. As práticas dos pais foram levadas para dentro da escola para mostrar para as crianças a importância de tais práticas. Fomos mostrando partes por partes,

ensinando a falar a língua tuyuka, ensinando as brincadeiras, ensinando os cantos, ensinando as histórias. O aluno desde cedo já começa a perguntar o *porquê* das coisas ao professor, assim ele se torna um pesquisador, é isso que acontece na alfabetização. Na medida em que aprende, o aluno se torna alguém que constrói os seus próprios conhecimentos e o seu modo de pensar. Cria gosto em falar e escrever em sua própria língua. Poani (professor): no passado os nossos estudos eram baseados naquilo que os brancos fizeram. O que eles determinavam, nós estudávamos. Ensinando daquele jeito, eu via que as crianças sentiam muitas dificuldades, pois era na língua dos brancos. Foi assim que nós começamos a pensar sobre o que seria esta nossa escola. Um parente nosso nos falava sobre as mudanças que estavam acontecendo. Nós fomos compreendendo o que ele dizia, pensamos, refletimos, e chegamos à conclusão de que a nossa forma de educar tinha que ser diferente. Começamos a estudar pelo o que é nosso. No começo esta nova maneira de educação escolar não foi bem compreendida, não dava para saber se queríamos ou não. Mesmo diante disso, o nosso parente que teve esta iniciativa estava decidido a fazer diferente, por isso reuniu os moradores das três aldeias tuyuka propondo a nova maneira de educar os jovens: falar e escrever em língua tuyuka. (...) Foi difícil o povo aceitar no primeiro momento. Pouco a pouco as pessoas começaram a compreender e, vendo o começo da escola, aceitaram como coisa boa (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 35-36; 41).

A Escola Tuyuka sistematiza por escrito alguns saberes e práticas culturais para favorecer a transmissão posterior, para que as pessoas sirvam deles para a construção de uma vida melhor. D'Angelis (1999, p. 20) apresenta sua preocupação com relação ao processo de escolarização da cultura indígena:

A comunidade indígena tem suas formas próprias de ensinar e não está provado (nem faria sentido que alguém tentasse provar) que a escola (ou o ensino escolar) é a forma mais adequada, mais eficiente, mais segura para se garantir a continuidade e o aprofundamento de toda e qualquer forma de conhecimento.

Ainda, D'Angelis (1999) afirma que a cultura indígena transformada em conteúdo de programa ou currículo escolar, não será uma *escola indígena*, mas uma *cultura indígena ocidentalizada*, deformada pela usurpação de espaços próprios da educação indígena. Afirma ainda que o que temos conseguido são escolas mais, ou menos, indianizadas (por vezes, mais indigenizadas do que indianizadas). Na esmagadora maioria dos casos, são tentativas de “tradução” da escola para contexto indígena.

Os Tuyuka (AEIT $\text{\textcircled{U}}$, 2001, p. 18) afirmam que a Escola que valoriza a própria língua e a realidade quer comunicar coisas novas, valores novos, como afirmar sua

diferença para outras sociedades. Raimundo (pai) afirma: “os professores ensinam para os alunos aquilo que eles vão precisar quando adultos, como devem assumir e dar continuidade aos saberes dos anciãos” (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 70). Segundo D’Angelis (1999) poderia estar ocorrendo uma confusão: igualar *escola* a *educação*, querendo fazer, então, uma “escola indígena” que seja igual a uma “educação indígena”. As comunidades tuyuka, criando uma escola própria, estabelecem novas maneiras de educar os seus membros e criam motivações para que seus trabalhos possam resultar em benefícios: a aprendizagem da língua e os saberes dos anciãos; registro de saberes e práticas que garantirão a continuidade dos Tuyuka. Bazin (2004) tratando da língua indígena para os indígenas diz que a língua é sua, é indígena e você a usa, a ensina, alfabetiza as crianças com ela, você e toda sua comunidade a escrevem. Com ela vocês vivem a sua vida, fazem e constroem, contam e registram a sua cultura. É nesta língua, paterna ou materna, dependendo dos povos, que se introduz a escrita e a leitura. É nesta língua que se discute a história, que se estuda a natureza, ao longo dos níveis de escolarização formalizados à sua maneira.

A explicação do sentido de cada ação é outra perspectiva na educação tuyuka. Os nossos avôs também compreendiam bem a razão de suas práticas. Que diferença teria hoje? As explicações de ações tuyuka visam um reconhecimento político pedagógico para os de fora, que diferencie de outros sistemas educativos. Veiga (2005, p. 13), afirma:

Todo projeto pedagógico da escola é, também, um projeto político por estar intimamente articulado ao compromisso sociopolítico com os interesses reais e coletivos da população majoritária. É político no sentido de compromisso com a formação do cidadão para um tipo de sociedade. Na dimensão pedagógica reside a possibilidade da efetivação da intencionalidade da escola, que é a formação do cidadão participativo, responsável, compromissado, crítico e criativo. Pedagógico, no sentido de definir as ações educativas e as características necessárias às escolas de cumprirem seus propósitos e sua intencionalidade.

A construção de um modelo escolar indígena não surge diretamente dos próprios indígenas, mas resulta da iniciativa do ‘homem branco’ que constata que, por longos séculos, as práticas educativas escolares desrespeitaram as culturas de diversos povos indígenas. Assim, repensa o seu papel entre os povos indígenas. Começa a refletir e rediscutir sobre as escolas presentes em meio às culturas indígenas. Põro (pai) relata:

No início, Higinio (Tenório) explicava as coisas que aprendia com os brancos: estudem a língua de vocês; se estudarem a cultura de vocês vai ser melhor para vocês; estudando a cultura de vocês, permanecerão nas suas aldeias; terminando estudos nas aldeias, viverão na sua própria terra, trabalharão e defenderão a terra de vocês; esta forma é melhor para os indígenas; quando vocês estudam a cultura dos brancos querem ir para a cidade, abandonam as suas aldeias e as aldeias morrem! A partir desta visão que nós começamos a criar a Escola Tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 46).

A prática escolar tuyuka surge dentro das comunidades a partir dos diálogos com os de fora. Entre os não-indígenas existem opiniões diferentes sobre as escolas indígenas. A Escola Tuyuka é resultado de reflexões, disputas, convencimentos, dos próprios Tuyuka com os não-indígenas. Nestas últimas décadas na região do alto rio Negro – AM existem intensas discussões sobre as escolas indígenas com a colaboração de diversos assessores com mentalidades etnomatemática, lingüística, antropológica etc. Por que durante tempo os indígenas não questionavam as escolas implantadas pelos salesianos? Uma explicação seria de que os indígenas não conheciam outros modelos escolares. A única escola que eles conheceram era a dos salesianos. Aparentemente, os povos indígenas pareciam conformados com aquele modelo escolar. Por um lado, nas reuniões e assembléias não se promovia discussões sobre a escola indígena, os professores, salesianas e salesianos informavam a situação dos alunos e o que os pais teriam que trabalhar. Por outro, o termo “aparentemente” relembra as conversas dos velhos. Meu avô dizia: os nossos netos não serão mais como nós! Eles serão como os ‘brancos’! A nossa cultura pode acabar um dia, pois os padres missionários não ensinam os nossos ensinamentos. E, nós não podemos

ensinar os nossos conhecimentos para os nossos netos, pois eles não ficam entre nós, ficam na ‘casa dos padres’ no internato.

Também, da parte dos estudantes, as reclamações relacionavam-se às disciplinas rigorosas (castigos...). Somente no final da década de 1970, quando alguns indígenas tiveram contatos com outras visões nas cidades e com ‘brancos’, é que foi sentida a face oculta daquele modelo escolar, como nociva para as culturas indígenas do rio Negro.

A presença de assessores não-índios contribuiu para a construção de um modelo escolar indígena que valorizasse suas culturas, tradições, identidades e abria outras perspectivas para além da própria aldeia. Luciano assim falava sobre a assessoria:

Uma assessoria tanto pode contribuir pelo retardamento ou impedimento da caminhada, como pode também contribuir maravilhosamente para encontrar caminhos mais viáveis e antecipar as conquistas. Sem dúvida, a assessoria é muito importante e valiosa, mas precisa ser suficientemente boa. Não é de menos que existem assessorias aos índios que estão ajudando a destruir essas sociedades e impedindo sua organização e fortalecimento. É importante considerar que não existe assessoria passiva. Ou é favorável ou é desfavorável às sociedades indígenas. O curioso, ainda, é que na prática da luta indígena o assessor (qualquer que seja) ganha mais poder de argumentação dentro das comunidades indígenas do que o próprio tradicional (talvez pelo sentimento de inferioridade). A importância e o papel de uma assessoria, acho que poderia ser definida como uma força a mais no processo de luta. Força essa que deve ser entendida não somente como simples apoio, mas como importante serviço. Quando esse serviço for plenamente entendido, aceito e valorizado, essa relação formaliza-se numa aliança mútua: instância mais elevada e possível nesse processo de relações cooperativas sociais [LUCIANO (26 de dezembro de 1991) apud FERREIRA, 2001, p.110].

Para Oliveira (1999, 34)⁹³ assessoria qualificada e desinteressada, significa:

Qualificada por conseguir perceber a natureza do trabalho que realiza e, dentro dele, por conseguir, na prática, executar seu trabalho sem sacralizar o conhecimento técnico, homologado pela mais alta instituição do saber na nossa sociedade: a universidade; e *desinteressada* porque subordinada ao movimento indígena e pronta a aceitar, a qualquer instante, mudanças de rumo e de perspectivas. (...) Respeitar a diferença dos povos indígenas é oferecer-lhes aquilo que precisam e querem quando precisam e querem.

⁹³ Linguísta. Professor na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, assessorou os trabalhos da Escola Tuyuka.

Os Tuyuka, para a construção da própria escola, contaram com o apoio da assessoria não-indígena: Aloisio Cabalzar é que mais tempo está com os Tuyuka; Flora Dias Cabalzar (1999-2001); Gilvan Müller de Oliveira (2000, 2001, 2003); Marlui Miranda (2000, 2001, 2002); Maurice Bazin (2001, 2002, 2003); Andréa Cesco (2002); Marina Kahn (2003); José Strabeli (2003); Judite Albuquerque (2003); Flávia Azevedo (2003); Laise Diniz (2003); Marta Azevedo (2003); Renato Gavazzi (2003); Almir (2005); Walmir Cardoso (2005); José Ribamar Bessa Freire, Melissa S. de Oliveira (2005, 2006) etc. Aloisio e Flora criaram uma aliança com os projetos de seus estudos e os da escola tuyuka. Sobre a assessoria da Escola Tuyuka, Bessa Freire afirma (2006, p. 4): Aloisio (Cabalzar) que é um ‘Tuyuka’. Ele se tuyukaizou, né! A Flora, a Carmem que agora está lá, Melissa. Eu acho que tem uma equipe que está com uma visão boa.

Tenório et al. (2006) desde o início sonha com uma assessoria comprometida com as comunidades tuyuka que querem começar um trabalho diferente: o seu compromisso (para Aloisio) conosco será de nos deixar só quando entendermos bem e tivermos estudado (aprendido) bem. Bazin (2004) falando de sua experiência com os Tuyuka diz que chegou com a meta de ajudar a comunidade a se autodescobrir. Fala que seu papel de professor foi de solicitador de material para estudo. Não levou nada do mundo exterior branco senão a sua honestidade frente ao valor de idéias matemático-científicas que, ao detectá-las, achou útil remexer a partir de e no seio da cultura local.

Seguindo semelhante raciocínio sobre a assessoria para as escolas indígenas, Bessa Freire (2006, p. 04), afirma:

Eu acho que é uma troca. Eu acho que os índios têm muito que ensinar para gente. Eu aprendo demais! Mas nós temos alguma coisa para ensinar, também. Eu acho que é uma relação de assessoria. Ela não pode ser nem prepotente nem arrogante: Ah! Eu tenho só que aprender com vocês! Não! É uma troca de conhecimentos.

A Escola Tuyuka é projeto em construção e sua compreensão é gradual. Dias Cabalzar (2006, p. 03), diz:

Cabe lembrar que os Tuyuka se firmam na idéia de “flexibilidade” no sentido de que suas decisões podem e devem ser revistas periodicamente; ou de que correspondem a uma etapa de um projeto, sendo que em etapas seguintes novos rumos podem ser prioritários; e na idéia da “agilidade”, no sentido de que as decisões tomadas devem ser implementadas imediatamente, sem depender de opiniões ou decisões alheias.

Os Tuyuka estabelecem relações estreitas com projetos familiares e comunitários. Eles se entrelaçam, confundem, dificultando a percepção de onde começa e termina uma prática escolar etc. Acontece assim porque a Escola Tuyuka⁹⁴ são as próprias comunidades. Algumas atividades se distinguem como atividades escolares, porém, a maioria é comunitário-escolar. Os projetos envolvem pessoas da comunidade e da escola. Há uma intensa negociação de espaços, tempos, agentes, líderes comunitários, pais, professores, anciãos, coordenador e alunos. Em outros momentos os professores e coordenador interferem com maior intensidade na vida comunitária do que lideranças comunitárias. Dias Cabalzar (2006, p.4) lembra: essa autonomia de decisões das comunidades na organização político-pedagógica – calendário, progressão das séries ou ciclos, avaliação etc. – e nas novas maneiras de gerir uma escola, garante que se parta da matriz indígena como princípio de diálogo.

Neste movimento, por um lado, as práticas individuais (familiares) parecem perder um pouco de sua autonomia, no sentido de que em alguns momentos as comunidades acabavam se envolvendo mais com o projeto escolar, deixando de lado os trabalhos pessoais. Por outro lado, tal movimento expressa a sua autonomia. Eu observei que os membros das comunidades se envolvem com entusiasmo porque assim se propuseram a trabalhar neste modelo escolar. Este trabalho apresenta seus conflitos,

⁹⁴ Escola Tuyuka é a ação de várias comunidades tuyuka, não é uma estrutura (colégio) física.

principalmente entre diferentes funções e novas realidades: pai-professor; professores-líderes; conflito de hierarquias: servos-professores; redefinições de funções (novos detentores do saber); namoro etc. Aqui é que a *negociação* funciona para favorecer a continuidade da recuperação, revitalização e fortalecimento das práticas culturais e a identidade.

3.2.3. A Escola Tuyuka: suas compreensões

O sentido que tem a escola foi um dos temas das entrevistas com os alunos e professores. As compreensões e interpretações variam desde a rejeição, valorização, desânimo e realização. Os alunos⁹⁵ com os quais estabeleço diálogo são jovens que já passaram pela escola de modelo ocidental (Pari-Cachoeira) e com ela adquiriram experiências, conhecimentos e saberes. No início o modelo escolar tuyuka provocou diversas sensações. Hoje, após sete anos, mostram mais as experiências positivas. Os alunos, professores, coordenador, pais e as comunidades já avançaram no processo de desconstrução do modelo escolar ocidental e na construção de modelo tuyuka. Fleuri (2003, p. 53) diz:

O filósofo francês Jacques Derrida introduziu o termo *desconstrução* para mostrar a necessidade de comportamentos críticos nos confrontos das formas totalizantes de cada tradição cultural. É um processo de historicidade e de relativização dos saberes, e, incide sobre os níveis de compreensão, da autocompreensão, em particular, da pré-compreensão.

Bessa Freire (2006, p. 11-12), referindo-se ao processo de desconstrução do modelo escolar anterior (salesiano) que os Tuyuka e os assessores precisam ter presente, diz:

Eu acho que os Tuyuka estão menos ou foram menos salesianizados do que os Tukano. Essa realidade faz parte da história e não há como negar isso, também.

⁹⁵ Este grupo começou estudar na Escola Tuyuka em 1999 e concluíram a 8ª Série em agosto de 2005.

Seria bobagem querer negar o passado recente, faz parte da história tuyuka. Temos que ter uma visão crítica dela. Não é para condenar e colocar os salesianos na fogueira, mas para saber que nós não queremos mais que sejam cometidos esses erros. Nós, eu sempre digo, eu que trabalho com a educação indígena todo dia que eu vou para uma ação educativa com os índios, eu páro e medito: será que isso é o correto? Eu acho que a gente tem que duvidar todo dia.

Outro elemento importante que acontece no trabalho da Escola Tuyuka é o *descentramento*. É o processo de relativização dos próprios saberes, olhar a realidade tuyuka com os olhares de um historiador, lingüista, pedagogo, etc. Eles próprios devem aprender com os Tuyuka.

A Escola Tuyuka desconstrói as mentalidades tuyuka construídas durante várias décadas pela escola ocidental: sentimento de repúdio ao modelo tuyuka, pré-conceitos com relação à cultura indígena etc. Os depoimentos de alguns ex-alunos mostram bem este trabalho:

No início eu tinha um pensamento muito negativo sobre esta escola e dizia: como é que eu vim estudar estas coisas? (...) Eu entendia que esta escola não era boa e ficava confuso em muitas coisas. Quando começamos estudar aqui (...) diziam que nós estaríamos voltando para usar tangas. (...) Esses comentários eram falsos. (...) Quando eu sentia dificuldades eu discutia (brigava) com minha mãe, culpando-a de ter-me matriculado nesta escola (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 139-140; 177).

Um professor mostra como algumas famílias não aprovavam a escola: não gostando da Escola Tuyuka, muitos continuaram estudando em Pari-Cachoeira, mesmo depois que havia começado a escola aqui (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 41).

Raimundo (pai) mostra a dificuldade de entender o sentido da escola, no início:

Quando os Tuyuka ouviram dizer que aqui iria começar a escola diziam que a escola indígena não daria certo. Diziam que se os seus filhos estudassem nesta escola ficariam sem saber falar a língua dos brancos (português). Continuaram deixando os seus filhos em Pari-Cachoeira para continuar os estudos e se formarem. Assim saíam falando a língua portuguesa. Assim alguns parentes nossos Tuyuka não gostaram desta escola dos *Filhos-da-Cobra-de-Pedra* (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 48-49).

O pré-conceito em relação à escola indígena é bem presente nas mentalidades de muitos indígenas da região do alto rio Negro: uns são abertamente contra; uns gostam nos discursos e não na prática; outros são indiferentes.

O Tuyuka professor deve continuamente construir uma nova visão sobre os povos indígenas, suas culturas e suas línguas e desconstruir-se dos aprendizados estereotipados: índio é preguiçoso, é irresponsável etc. Bessa Freire (2002) lembra que, historicamente, a escola de modelo ocidental assumiu a função de fazer com que os índios desaprendessem as suas culturas e deixassem de serem índios.

Entre os Tuyuka, após a resistência inicial veio aceitação e a construção da própria escola. Hoje, pode-se dizer que há sentimento de auto-estima. Mesmo que, em muitos casos, as decisões de estudar nesta escola não sejam dos alunos, mas decisões familiares e comunitárias, pois é um projeto tuyuka:

Dupó (Marcos): pouco a pouco eu fui me entrosando com o pessoal da escola e me conformei. Decidi estudar e coloquei na minha cabeça que aqui se ensinam a viver, como viver nas nossas aldeias e aprende coisas importantes da nossa cultura. Hoje em dia não penso mais em ir embora e não fico reclamando sobre o que falta na minha vida. Eu penso em trabalhar aqui, ter mulher, ter filhos, ajudar nos trabalhos da escola. Penso ensinar o que eu já aprendi para os meus filhos, para as pessoas da minha aldeia e dar alegria para as pessoas. Estas coisas eu penso depois que já concluí uma etapa da minha formação aqui. Hoje, não fico imaginando ir para longe, mas vivo bem com as pessoas nos momentos de festas do caxiri, estudo com eles, sinto que sou alguém que pode ajudar a comunidade (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 139-140).

Bessa Freire (2006, p. 9) assim relata sobre a Escola Tuyuka:

O que eu vi na Escola Tuyuka me emocionou muito, porque me deu a dimensão do que os índios podem fazer com a escola, que é outro dado. Você tem esta instituição escola que os índios não tinham. Os índios tomam emprestada esta instituição, fazem outro tipo de escola e quando eles devolvem para gente (brancos) e olha para nossa (escola ocidental) e diz: ih! Tem um montão de furo aqui. Eu acho que a prática que os índios estão tendo com a escola indígena está fazendo com que a gente raciocine e reflita um pouco sobre o Sistema Nacional de Educação. Eu acho que os índios têm coisas para dizer para o Sistema Nacional de Educação.

As pessoas que passam pela escola, com o caminhar da escola criam outra forma de apreciação: “com o início da Escola Tuyuka eu comecei a pensar que as coisas estavam melhorando, pois agora já possuímos a nossa escola” (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 140). Para esta aluna a importância está em ter uma escola própria (Tuyuka). Na mesma perspectiva fala outro aluno: “desde que escola começou, eu penso que a existência de uma escola indígena é uma realidade e vejo que o que aprendemos nela ajuda muito na nossa vida” (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 145).

A sensação de ter uma escola própria (indígena/tuyuka) é bem interessante, pois a escola de modelo ocidental (Pari-Cachoeira) era considerada escola dos ‘brancos’ e estudar nela significava estudar na escola dos “brancos” (‘outros’). Estudar na Escola Tuyuka significa estudar na sua própria casa, na sua escola, onde os alunos, professores, pais e as comunidades são responsáveis. Mais do que isso: priorizar o estudo da riqueza de sua própria cultura, sem desprezar a aprendizagem dos conhecimentos de outros povos.

As pessoas que participam do processo de construção da Escola Tuyuka sentem a diferença de outro modelo:

Bade Hude Yeoro (Gustavo)⁹⁶: eu estudei um pouco em Pari-Cachoeira e como os conteúdos eram dos brancos não dava para compreender bem. Nesta Escola se ensina com a nossa língua e dá para entender bem as explicações dos professores. Depois que comecei estudar aqui mudou o meu modo de vida (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 142).

O ensino feito na língua tuyuka facilita a aprendizagem dos ensinamentos e possibilita a melhoria no modo de vida. Este aluno é da etnia Yebamasa, mas assume o tuyuka, pois ela é língua da comunidade Mopoea, língua da escola, onde ele mora e estuda.

⁹⁶ Em Janeiro/2006, assumiu a liderança na comunidade Mopoea (São Pedro), sede a Escola Tuyuka. Isto comprova aquilo que se refere: mudar no modo de ser e de viver. No discurso de tomada de posse ele se referiu bem sobre isso, dizendo: antes ele tinha medo de assumir a liderança, mas aquilo que ele estudou na Escola Tuyuka lhe possibilitou a assumir sem medo, pois trabalhar como líder é trabalhar com a comunidade, alunos, professores.

Bessa Freire (2006, p. 3) dialoga com Tenório sobre o sentido da escola para os Tuyuka:

Eu perguntei do Higino (Higino Pimentel Tenório – coordenador da Escola Tuyuka): mas quando essas crianças terminarem aqui o Ensino Fundamental e quiserem sair para fazer o Segundo Grau, por exemplo, como é que elas vão fazer, se vocês não estão trabalhando muito a língua portuguesa? Aí ele (Higino) me disse uma coisa que eu achei fantástica, uma coisa que deveria estar presente na maioria das escolas indígenas: o objetivo da Escola Tuyuka não é formar pessoas para fazer o Segundo Grau. O objetivo da Escola Tuyuka é ensinar a trabalhar com a vida tuyuka, ensinar as crianças a viverem bem aqui entre os Tuyuka.

As práticas dos ex-alunos, alunos, professores, pais e comunidades mostram que o objetivo da escola é levar os jovens a viverem o que aprendem. O aluno *Ñidupɛ* diz: “na Escola Tuyuka eu aprendi as histórias de nossos avôs, rituais, dabucuri” (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 144). Na entrevista, *Utãdiata* (professor) mostra suas preocupações e perspectivas:

Os estudos (da Escola Tuyuka) estão bem. Os estudos nunca terminam. Trabalhando e ensinando na Escola Tuyuka penso como melhorar e fortalecer os estudos para que a escola continue existindo. Questiono: que tipos de pessoas formamos na nossa escola? Nós chamamos a Escola Tuyuka de escola profissionalizante, como até agora trabalhamos no ensino fundamental, vimos que falta muito para aprender e, por isso, começamos a trabalhar com o ensino médio. Pensamos que no ensino médio que vamos preparar melhor os alunos para que eles vivam bem nas suas aldeias, trabalhando, liderando, casando, criando filhos. Pensamos: como nós professores podemos estar discutindo e entendendo sobre as questões que sentimos dificuldades? Outra preocupação que temos é com quais meios, nós vamos fortalecer a Escola e onde podemos procurar estes meios? (TENÓRIO ET. AL., 2006, p. 147)

Os professores e as comunidades se preocupam com os conteúdos e sua continuidade na educação escolar de crianças e jovens. Eles percebem que a cada ano surgem novos desafios a serem estudados, redirecionados e solucionados. Por isso Bessa Freire (2006, p. 3) diz: “eu acho que a gente tem que duvidar todo o dia”.

A escola dá passos em direção a diversos campos de saberes tuyuka e outros. Também nesta perspectiva, Bessa Freire (2006, p. 03) pergunta ao Tenório:

Como eu sou chato e gosto de provocar, eu estava vibrando com aquilo (objetivo da escola tuyuka é ensinar a trabalhar com a vida tuyuka, ensinar as crianças a viverem bem aqui entre os tuyuka), mas eu fingi que não, que eu estava horrorizado e digo: mas, Higino, e se a criança quiser fazer o Segundo Grau? Ele disse: nós já pensamos nisso! Nós vamos fazer uma espécie de vestibulinho aqui. Pega seis meses e trabalha com conteúdos com quem quiser ir mais adiante. Porque eles disseram, também que acham importante um tuyuka dentista, tuyuka médico, tuyuka historiador. Eles sabem da importância. Porque nós brancos, podemos estar solidários, mas o exercício desta nossa solidariedade é limitado porque nós não conhecemos a língua e não conhecendo a língua 99% da cultura dançou! Então eles estão trabalhando corretamente.

A escola desafia também aos adultos no processo de recuperação dos conhecimentos de seus avôs e sua continuidade, como manifesta Põro (pai):

Aqui dá para saber a nossa cultura, os benzimentos e outros elementos da nossa cultura. Porém, aqui há falta de algum sábio para nos explicar, esclarecer, que nos reúna para dizer por onde vamos começar a trabalhar, como fazer para ensinar melhorar aos alunos. O que está acontecendo é que com alguma coisa que nós sabemos, vamos dizendo como é uma realidade. Como somos obrigados a explicar aos alunos, vamos lembrando o que e como nos ensinaram, mas isso é possível para quem já é um adulto. Através da Escola há promoção de muitas coisas. Se não tivéssemos a escola Tuyuka, nós não preocuparíamos se existem as músicas tuyuka e os benzimentos. Viveríamos sem nos preocupar com estes elementos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 151-152).

A construção da escola exige decisões políticas de dentro e de fora das comunidades tuyuka. Este trabalho não é simples, uma vez que para a mentalidade tradicional tuyuka muitos conhecimentos e saberes são ensinados/transmitidos somente para seus filhos e netos. Pela exigência escolar das pesquisas, todos querem saber de tudo e de todos. Será que os anciãos querem ensinar tudo para todos? Em 1995, na aldeia Onça-Igarapé, já sendo padre e muito preocupado com a recuperação de valores tuyuka, no final da missa eu pedia para que o meu pai ensinasse aos jovens da aldeia os conhecimentos (benzimentos, músicas, danças...). O meu pai me disse: meu filho, as coisas não funcionam como você pensa! Há saberes próprios para cantores/dançarinos! Os benzimentos se ensinam quando alguém quer aprender! Os benzimentos principais (rituais) são ensinados para quem é de direito e não se ensina indiscriminadamente! Diante desta colocação que

meu pai fez diante da comunidade reunida, entendi que o que eu estava pedindo a meu pai era uma espécie de violação a uma tradição.

As práticas da escola tuyuka desconstroem e ressignificam muitas tradições. Em minhas observações sobre o cotidiano e sobre as festas nas comunidades tuyuka vi que os alunos e professores aprendem muitos saberes em ambos os espaços. A aprendizagem de muitos saberes tuyuka (tradicional) é permitida enquanto são alunos e professores da escola. Já, nos rituais de cantos/danças, cerimônias e ritos, o exercício de tais saberes é para os filhos e netos de quem são de direito. Explicitando mais, durante as festas são os filhos e netos de Baya, de Kumu e de entoadores de mitos que ocupam seus lugares entre os sábios, pois a eles é permitido. O professor e o aluno que não pertencem à categoria de mestres de cantadores/dançadores, cerimônias, ritos, etc, mesmo que tenham aprendido e queiram participar, não podem. Até quando pode durar isso? O que me parece é que o processo de recuperação, revitalização, fortalecimento das tradições tuyuka tende a fortalecer estas diferenças.

3.2.4. A Escola Tuyuka: seus objetivos

Os Tuyuka estabeleceram alguns objetivos que orientaram os seus trabalhos: fortalecimento das comunidades e populações para permanecerem em seus territórios de ocupação tradicional; buscar a melhoria do ensino e qualidade de vida; fortalecer a autonomia no modo de ser tuyuka; levar as crianças e os jovens a identificar com seu povo, sua cultura e posicionar com segurança diante de outros povos; dialogar a partir do respeito e conhecimento das causas e interesses das diferentes sociedades; buscar soluções de problemas com a participação comunitária (AEITŪ, 2001, p. 12). Tenório mostra que, nas discussões político-pedagógicas ou de política escolar, a linha mestra é dada pelas

comunidades. Sempre insistindo que todas as decisões e iniciativas tomadas nos últimos anos correspondem a **“idéias políticas da comunidade”** e **“não são um mero ensinamento das pessoas de fora”** (DIAS CABALZAR, 2006, p.2).

Com o passar dos anos e exigências do contexto escolar e do entorno regional, foram surgindo outros objetivos. Na medida em que os alunos concluem uma etapa de estudos surgem outros objetivos com relação ao ensino médio tuyuka (5º ciclo): é uma etapa ‘opcional e profissionalizante’; opcional porque o aluno escolhe e se desenvolve num tema que acha que é mais apropriado para ele, do seu interesse com o objetivo de apoiar a comunidade; profissionalizante porque se dedica mais a um tema específico, com ênfase maior em capacitar para o aluno aplicar o conhecimento que adquirir, nesses temas de gestão ambiental, produção alternativa e dos conhecimentos cerimoniais ‘tradicionais’ (AEIT $\text{\textcircled{U}}$, 2006). Sobre objetivos da escola, Tenório diz:

O que nós queríamos muito era fortalecer a nossa língua. Acertamos mesmo em fazer esse trabalho de recuperação da nossa língua. Se nós não tivéssemos feito isso, já não existiria mais a nossa língua. Essa conquista nos dá prazer de dizer que somos Tuyuka, falantes de nossa língua e podemos dizer que falamos a nossa língua. Com isso podemos dizer que estamos vivendo de novo! (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 195-197)

Outros objetivos são concretizados por todas as comunidades que participam da Escola Tuyuka, todas sendo motivadas a estabelecer novas metas na vida pessoal e comunitária. No convívio com as pessoas é possível perceber a co-responsabilidade tanto na transmissão de saberes como em ações para a melhoria das comunidades: piscicultura, manejo florestal etc. Muitas ações combinadas e coordenadas entre pais, lideranças, professores, assessores:

A educação escolar deve se conjugar com outras ações comunitárias voltadas para a conquista de novos espaços de autonomia; melhoria da qualidade de vida nas comunidades; fortalecimento político e respeito diante da sociedade regional não-indígena; visibilidade e sustentabilidade econômica das comunidades

(desenvolvimento indígena; desenvolvimento sustentável); luta pelos direitos dos povos (AEIT, 2001, p. 19).

Dias Cabalzar (2006, p.3) lembra:

As escolas indígenas do alto rio Negro estão conseguindo manter a centralidade das decisões e propostas locais, não apenas ali no lugar onde existem, mas com alcance nas políticas públicas municipais, que pouco a pouco se sensibilizam, oficializam e procuram incorporar processos para outras regiões e escolas.

Sobre a Escola Tuyuka, Bessa Freire (2006, p. 10), diz:

Eu acho que a Escola Tuyuka pode contribuir para gerar políticas públicas e já está contribuindo. Os tukano estão aprendendo com os Tuyuka. Eles olharam a Escola Tuyuka e disseram: nós queremos isso, também. Então aquela experiência piloto começa a se alastrar um pouco e servir de modelo para outros trabalhos.

3.2.5. A Escola Tuyuka: currículo

Andrade de Oliveira, citada por Dias Cabalzar (2004, p. 1-2), assim reflete sobre o Projeto Político-Pedagógico:

A escola indígena deve formar pessoas conscientes, profundos conhecedores de suas culturas, capazes de compreender os problemas das comunidades e buscar resolvê-los com as comunidades, criticar a realidade, buscar o respeito à diversidade cultural e linguística e aos direitos humanos e dos povos. Quando a escola, com a comunidade, assume a responsabilidade de mudar, transformar, na busca do desenvolvimento social, devem elaborar uma proposta para realizar esse objetivo. Essa proposta ganha força na construção de um projeto político-pedagógico (PPP). **Projeto** é um plano, uma intenção para a realização de algo. “Ao construirmos os projetos de nossas escolas, planejamos o que temos intenção de fazer, de realizar. Lançamo-nos para diante, com base no que temos, buscando o possível” (VEIGA, 2002, p. 12). É construído e vivido em todos os momentos, por todos os envolvidos com a escola e a transformação da educação escolar. O projeto segue um rumo, uma direção. É um compromisso definido pela comunidade em conjunto. Por isso, todo projeto pedagógico da escola é, também, um projeto **Político** porque está articulado com o compromisso e com os interesses reais da comunidade que fez o projeto. É político porque se preocupa com a formação das pessoas, uma formação adequada para o futuro da comunidade. **Pedagógico** porque define as ações educativas, o jeito de agir para a escola seguir bem seu caminho, cumprir e alcançar seus objetivos. Por exemplo, o de formar pessoas interessadas, que participam dos projetos e trabalhos, responsáveis, compromissadas, críticas e criativas, além de profundos conhecedores de suas culturas. O Projeto Político-Pedagógico ajuda a estar sempre pensando e discutindo os problemas e planos da escola, buscando sempre caminhos para concretizar ou realizar seus planos. O projeto da escola é político e é pedagógico, ao mesmo tempo. PPP tem a ver com a organização do trabalho pedagógico em dois níveis: organização da escola como um todo e organização

da sala de aula. A escola e a sala de aula em relação com a comunidade. O trabalho pedagógico sempre está em relação com a totalidade. A construção de um projeto político-pedagógico é um instrumento de luta, tendo em vista a construção de uma escola segundo os princípios de uma educação escolar indígena específica. Escola essa que responda às futuras necessidades da comunidade onde funciona a escola.

O currículo da Escola Tuyuka é elaborado aos poucos pelas comunidades.

Segundo Veiga (2005, p. 26-28):

Currículo é um importante elemento constitutivo da organização escolar; implica, necessariamente, a interação entre sujeitos que têm um mesmo objetivo e a opção por um referencial teórico que o sustenta; é uma construção social do conhecimento, pressupondo a sistematização dos meios para que esta construção se efetive; a transmissão dos conhecimentos historicamente produzidos e as formas de assimilá-los, portanto, produção, transmissão e assimilação são processos que compõem uma metodologia de construção coletiva do conhecimento escolar, ou seja, o currículo propriamente dito; refere-se à organização do conhecimento escolar; não é um instrumento neutro; passa uma ideologia; expressa uma cultura; não pode ser separado do contexto social, uma vez que ele é historicamente situado e culturalmente determinado.

Os Tuyuka compreendem o currículo como algo modificável, elaborado de forma gradual pelas comunidades que discutem, revê decisões, avaliam as ações realizadas e propõem ações posteriores. O currículo é temático, visa garantir melhor percepção política do que se ensina e aprende. Os “temas importantes” (nirōmakañe) permitem aproximação entre práticas de ensino/aprendizagem e objetivos políticos da escola tuyuka. A valorização da cultura não significa só querer conservar, sem aceitar mudanças. Para eles a conservação e mudança não são realidades contrárias, pois são realidades do Diálogo entre as culturas (AEIT U , 2001, p.13-17).

O Conselho Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira – AM, no parecer 003/2005 que aprovou o Projeto Político-Pedagógico da Escola Indígena U tapinopona mostra as características do Projeto Político-Pedagógico Tuyuka:

a) A contextualização da escola no panorama escolar da região: sua proposta como alternativa ao ensino centralizado de Pari-Cachoeira; b) Os objetivos: fortalecimento e autonomia das comunidades, valorização de sua cultura, divulgação de seu conhecimento para fora, solução de problemas locais,

fortalecimento da língua Tuyuka; estudo do português e conhecimentos não-índios apenas na medida considerada adequada para o dia-a-dia da comunidade; c) A organização por ciclos, e por módulos a partir do 3º ciclo. Estrutura curricular não disciplinar, sua constituição temática baseada nos “temas importantes” definidos pela comunidade. Aborda conteúdos trabalhados em cada tema. A metodologia – estudo via pesquisa, a participação dos velhos. A sequenciação do ensino: o ensino dos temas de acordo com os ciclos. A ênfase na produção de material didático próprio; d) A ponte entre a educação escolar e os projetos comunitários voltados para autonomia, sustentabilidade econômica, fortalecimento político; e) O calendário diferenciado que prevê festas, trabalhos comunitários, encontros de formação; f) A avaliação qualitativa através de ficha de acompanhamento do aluno preenchida pelo professor e complementada por comunidade e auto-avaliação em reuniões mensais; g) A constituição do quadro de comunidades, salas de aula e alunos e, professores que compõe a escola; h) A organização e funcionamento da escola: princípios gerais, atribuições do conselho, coordenação, secretaria, administração, professores e alunos; i) A garantia da autonomia das comunidades que participam da escola em manter suas especificidades, de modo especial “os temas importantes” e materiais didáticos; j) Destaque para a gestão escolar pedagógica, administrativa e financeira autônoma, através da criação da AEIT^U. Ressaltando para quanto esta proposta política e pedagógica são reflexo de uma grande organização da população, deixando claro os objetivos da escola Tuyuka para as futuras gerações Tuyuka. (CONSELHO MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, 2005, p. 02)

A Escola Tuyuka possui um caminho a seguir visando o fortalecimento da própria cultura e estando aberta para aprendizagem dos valores de outras culturas.

3.2.6. A Escola Tuyuka: pesquisa

O método de ensino-aprendizagem adotado pela Escola Tuyuka é o da pesquisa.

Tal método assim foi entendido e definido pelos Tuyuka:

Todos os temas são base para investigações; podem ser analisados, detalhados, discutidos, questionados, direcionando pesquisas. Todos os temas mantêm conexão com procedimento de pesquisa. Pesquisas são feitas a partir de perguntas desafiadoras, que de fato mobilizam para a aprendizagem. (...) A escola também valoriza e pesquisa pedagogias tradicionais (formas de transmitir conhecimentos dentro das famílias e comunidades). Professor, comunidades e alunos são pesquisadores, porque estão começando a explorar temas e ensinar conteúdos em Tuyuka sem o auxílio de materiais didáticos prontos. Ele deverá consultar livros, adaptando temas para o tuyuka. Nesse caso, podem consultar livros, mas não devem ser repetidores dos livros, e sim criadores. Não trabalham com cópias ou traduções de textos prontos, apenas os consultam para produzir sua versão própria do conhecimento. A pesquisa visa o conhecimento, a valorização cultural e o incentivo às manifestações culturais (AEIT^U, 2001, p. 22).

Durante as pesquisas que realizei percebi que os alunos, os professores, os anciãos e os pais haviam assimilado bem a importância prática de pesquisa no processo de aprendizagem. Bessa Freire (2006, p. 2) assim narra sobre a prática de pesquisa na Escola Tuyuka:

Eu assisti, por exemplo, uma aula dada por uma professora numa sala multi-seriada, onde tinham alunos de cinco e seis anos que estavam aprendendo a ler; alunos de sete, oito, nove e dez anos que tinham uma prática de leitura e escrita. O que é que o nosso Sistema Nacional de Educação e como é que ela encara isso? É impossível trabalhar, você tem que separar. Por quê? Porque a diversidade é vista como obstáculo para o processo de ensino-aprendizagem. Então, você não pode colocar pessoas que não são alfabetizadas com pessoas recém-alfabetizadas e com outros que já estão lendo e escrevendo, que são maiores porque são diferentes. Tem de agrupar de acordo com as características comuns de cada grupo. De repente, eu vejo essa diversidade que a gente vê como obstáculo, os Tuyuka usando como recurso pedagógico. O que é que eles fizeram? A professora pedia para as crianças que não sabem ler e escrever, que estavam aprendendo para entrevistarem os velhos para trazerem histórias, narrativas dos velhos. As crianças vieram no dia seguinte e contaram as narrativas que elas tinham ouvido. Enquanto elas estavam contando, quem sabia ler e escrever escrevia as histórias que as crianças estavam contando. A professora pegava e corrigia a escrita e usava este texto para alfabetizar os alunos. Então, digamos que há uma relativa harmonia naquela forma de trabalhar a diversidade dentro da sala de aula. Isso eu achei fantástico.

O ser humano é, por natureza um ser que busca, questiona, pesquisa, duvida, partilha, reconstrói, reconta, transmite e reproduz os saberes. O uso do método de pesquisa não é privilegiado de quem estuda na escola. Os membros das sociedades que nunca passaram pela escola, também são profundos pesquisadores e os Tuyuka, por uma parte, estão dentro desta compreensão, por outra não, porque já passaram pela escola ocidental, onde faziam as pesquisas nos livros. Agora o método de pesquisar faz parte do cotidiano da escola tuyuka. Dias Cabalzar (AEIT^U, 2006) diz que a prática de pesquisa com os mais velhos vem desde os primeiros ciclos da escola tuyuka, sendo que os alunos mais velhos estudam de forma mais aprofundada e registram com mais detalhes os temas mais sérios como cerimônias, mitologias e manejo.

A prática de pesquisa mostra as seguintes características na Escola Tuyuka:

1. Preparação do questionário. O José diz: nós pensamos e decidimos criar um novo modo de educar que teria que partir das pesquisas com os anciãos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 54-65). Assumir este método para aprender exigiu que o aluno e o professor tivessem claro o que queriam atingir com as pesquisas. Antes de tudo quem pesquisa quer saber alguma coisa e o que os alunos e professores queriam saber estava com anciãos (velhos). *Pidó* fala: nós preparávamos uma pergunta e saíamos a perguntar dos anciãos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 26). Outro aluno informa: antes de sairmos para a pesquisa, os nossos professores junto conosco preparavam um questionário adequado para responderem (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 58).

Estudar nas comunidades tuyuka favorece as pesquisas, pois na comunidade são seus parentes e também, as comunidades fazem parte da Escola. Os membros das comunidades sabem que eles devem ajudar neste processo novo processo de ensino-aprendizagem escolar. Através das pesquisas, como grupo e como indivíduos, os alunos e os recuperam diversos conhecimentos. Tal ação provoca uma reaproximação às práticas culturais, conhecimentos, saberes que haviam ficado no esquecimento. Os próprios adultos pesquisados são provocados a relembrar os diversos conhecimentos tuyuka, Yebamasa, basrasana, desana, hupda... Com estas exigências eles revisitam as suas identidades e se fortalecem.

2. Tema de pesquisa. Os alunos e professores escolhem temas que sejam importantes no processo de recuperação das práticas culturais e no fortalecimento das identidades. *Dupó* (Marcos): nós vamos perguntar aos anciãos as histórias de nossas origens e nossas histórias mais importantes (mitológicas) (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 20). Os pais participam na seleção de conteúdos e acompanham no aprofundamento de temas de estudos: estudaram muitas histórias (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 46). Alguns

pesquisam sobre os benzimentos, os peixes, mandioca, pimenta (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 43). Outro aluno informa: entre os professores e os alunos existe diálogo para decidirem os temas e como estudar (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 31). Aluna Dia (Aparecida) acrescenta: outra pesquisa é sairmos na floresta, estudar as palmeiras. Outras pesquisas que nós fazemos é estudar as plantas, as diferentes palmeiras: altura, grossura, largura. Nós aprendemos a distinguir as diferenças que existem (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 72-73).

Esta situação é interessante, pois aqui que acontece aquilo que eles denominam de interdisciplinaridade, isto é, estudando as diversas fruteiras, estuda-se a geografia da floresta (tipo de região), a história das fruteiras, a matemática (altura, grossura, comprimento etc.). José mostra a importância da interdisciplinaridade na prática pedagógica tuyuka:

Os estudos dos brancos não são assim. Lá a gente ensina separadamente por disciplinas matemática, português etc. Aqui, no estudo de um tema, entram muitas disciplinas: matemática, português para tuyuka, história, ciências etc. Os nossos assessores nos disseram que para nós, essa forma era mais adequada, pois estavam incluídas várias disciplinas num mesmo tema. Assim descobrimos outra forma de ensino-aprendizagem (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 64-65).

3. Comunicação prévia ao entrevistado. Na realização da pesquisa um momento importante é a comunicação prévia do tema que os alunos conversarão com o ancião/anciã:

Дупó (Marcos): um dia antes eles (professores) passam com o ancião para avisar sobre o tema que será pesquisado pelos alunos e assim o ancião vai organizando as idéias sobre o tema. Se a pesquisa for feita de forma improvisada e sem avisar o ancião, ele não consegue explicar, começa e vai logo para o fim (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 20).

Para os anciãos tuyuka o momento próprio para pensar sobre os conhecimentos é no período noturno, quando entram em contato com a história dos antepassados: conhecimentos, saberes etc.

4. Realização da pesquisa: a pesquisa é uma ação conjunta de alunos e professores: *perguntar, ouvir, escrever, narrar, reescrever* etc. Os alunos e professores oferecem várias informações:

Dupó (Marcos): nós pesquisamos os temas e começamos a escrever o que antes não era escrito. No dia seguinte, nós entramos na casa do ancião para realizar a pesquisa a partir do questionário já preparado junto com o professor. O professor mesmo nos leva para junto do ancião. Nós não formamos um grupo grande, formamos grupo de quatro, cinco, seis pessoas e cada grupo se dirige a um ancião e a anciã. **Dia (Dulce):** nós íamos perguntar aos anciãos, já avisados anteriormente. Os anciãos nos falavam conforme os seus conhecimentos sobre como os nossos avôs chegaram aqui, como eles viviam e o que eles faziam. Quando eles nos contavam, nós escutávamos. **Pidó:** nós perguntávamos aos anciãos conhecedores sobre os diversos temas. Nós escutávamos as histórias que eles nos narravam. **Tenório:** nós aprendemos pesquisando, aquilo que o professor não souber, ele vai pesquisar com os anciãos, mesmo sendo professores somos pesquisadores. Os alunos pesquisam junto aos anciãos. Nós (professores) também, para explicarmos melhor aos alunos vamos pesquisar com os anciãos. **Sano (Lenilza):** todos os nossos professores estavam juntos conosco na hora de perguntar aos anciãos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 20; 24-26; 28; 42-43; 52).

Os alunos e os professores aprendem a escutar as narrativas dos anciãos/anciãs e outros conhecedores de temas. A *narrativa* e a *escuta* é um recurso pedagógico muito importante no ensino-aprendizagem e exige grande capacidade de *memorização* entre os indígenas.

Para ter facilidade de aprendizagem, isto é, memorização dos saberes transmitidos através da narração, a tradição tuyuka (no passado) dizia que os meninos, jovens, baya, kumu, yai, benzedores tinham que fazer alguns jejuns: não comer alimentos quentes, principalmente, assado (peixe, carne). Meu avô dizia que o que aprendemos fica na palma da mão, depois que penetra no nosso interior. Principalmente, na fase inicial de aprendizagem deve evitar mais, pois qualquer susto provocado pela quentura da comida, o saber se assusta e vai. Quando vai, demora para retornar ou até não volto mais. Por isso, o meu avô reclamava que no internato nós íamos comendo qualquer alimento e isso não estava ajudando a aprender. Outra reclamação era de que os ‘brancos’ enfraqueceram o método de aprender ouvindo, pois nos ensinaram a escrever, escrevendo só guardamos

alguma coisa e às vezes só uma palavra (algum conceito, definição). Os estudantes indígenas criaram muita dependência ao conhecimento veiculado pela *escrita*.

Outros elementos bem relacionados com a *narração* e *memorização* são: *repetição* e a *reflexão*. O método mais correto de aprender com o velho, principalmente, sobre benzimento, cantos, mitos, é ir repetindo o que ele está falando. E, quando está sozinho na rede, na pescaria, na caça, no caminho da roça se deve refletir.

5. Pós-pesquisa. Escrever as narrativas exige muito cuidado para que as narrativas (conteúdos) não percam a sua veracidade: chegando à sala de aula escrevemos como nós ouvimos a narração do ancião, nós vamos lembrando o que ele narrou, depois voltamos para perguntar de novo e reescrevemos o texto (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 20). Neste novo tempo se podem perguntar várias vezes se não entender um assunto. Os mais velhos (mais tradicionais) no tempo passado não gostavam que perguntassem toda hora. Em 1995 eu já era padre e pedi para que meu pai ensinasse o benzimento. Ele foi falando e eu não estava repetindo. Então ele me disse: como é que você vai aprender? Outra situação no mesmo dia: eu não entendi uma parte e pedi para que repetisse novamente a parte que eu não havia entendido. Meu pai me disse: Meu filho, este tipo de ensinamento não é para você ficar interrompendo e nem ficar pedindo para repetir!

Kamo (Isaura) assim fala sobre o trabalho de registro: corrigíamos os textos e com os textos prontos nós contávamos entre nós (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 22). Dia (Dulce) reforça a mesma experiência:

Voltávamos para sala de aula e lá entre nós alunos íamos lembrando o que o ancião havia contado e escrevíamos. Nós líamos várias vezes os textos redigidos na sala e, se tínhamos dúvidas, voltávamos novamente com os anciãos nós perguntávamos e reescrevíamos os nossos textos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 24-25).

Outros acrescentam as suas experiências:

Dia (Aparecida): depois estudamos o que escrevemos e se tínhamos dúvidas de algo escrito voltamos para perguntar de novo a quem nos narrou. E, reescrevemos os textos. **Utãdiata** (Alcimar): depois de feita a pesquisa, os professores juntavam (nos reuniam) para que juntássemos os resultados da pesquisa, falávamos sobre eles e consertávamos as pesquisas através do diálogo. Tenório: depois trazemos para sala de aula, eles mostram como eles trabalharam (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 42-43; 58; 72-73).

Estas entrevistas com os alunos mostram a seriedade e a dedicação responsável com as pesquisas. Este tipo de trabalho é importante porque eles estão lidando com conteúdos que carregam as histórias de seus antepassados, são propriedades intelectuais, são saberes da etnia dos quais eles são herdeiros. Ao mesmo tempo eles querem deixar os resultados de seus trabalhos como herança para história da educação escolar tuyuka.

6. Ilustração é trabalho muito ligado à compreensão que os alunos têm do tema pesquisado. Muitos lugares e espaços geográficos que entram nas narrativas de cantos, danças, cerimônias, mitos etc. não são conhecidos diretamente por todos, mas os narradores dizem como era o lugar, a personagem etc. Professor José diz:

Ao escrever as histórias que eles ouviram, eles imaginam como seriam os lugares, as personagens da história. Por isso, pelas histórias ouvidas vão criando as imagens de acordo com os seus pensamentos, ilustram as histórias (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 41).

Deve-se levar em conta que muitos lugares, espaços, personagens são valores simbólicos, rituais, mitológicos. Os alunos, os professores, pais, anciãos podem ilustrar da forma como eles imaginam. Há espaço, então, para a criatividade cultural.

7. Avaliação. O trabalho de pesquisa é acompanhado/avaliado pelos próprios alunos, professores, anciãos e membros das comunidades: enquanto trabalhamos com as pesquisas o professor nos observa e escreve como nós somos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 52). Em abril de 2004, eu participei, no final de um módulo, esse momento em que os alunos explicam as suas pesquisas para os professores e para a comunidade. Cada aluno ou grupo expunha os temas pesquisados. Em seguida os participantes, os colegas, professores,

pais e outros questionavam ao aluno ou retificavam algumas colocações. Porém, os alunos com muita tranqüilidade explicavam como eles entendiam sobre o tema. Ficou bem evidente que o resultado da pesquisa tinha que corresponder e passar pela aprovação da comunidade.

8. Livro. Os trabalhos realizados pelos alunos e professores ficam arquivados na secretaria da escola para servirem como material de consulta. A cada dia, os professores fazem relatórios de todos os trabalhos. Alguns trabalhos das primeiras turmas (1999-2005) já se tornaram livros:

Raimundo (pai): naquela época os alunos faziam muitas pesquisas porque não existiam livros, eles pesquisavam para fazer livros. Nestes livros que as crianças de hoje estudam. Outro pai diz: os resultados das pesquisas dos alunos, hoje se tornaram livros (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 46; 48).

As pesquisas realizadas fortalecem as suas próprias vidas, comunidades e as identidades de que está participando. Assim é que despertam as práticas culturais tuyuka: transmissão de saberes com narrativas; escuta de narrativas dos mais velhos (sábios); contatos com as próprias histórias de origens; valorização dos anciãos que não passaram pela escola (de modelo ocidental); escrever a memória dos avôs, etc. As pesquisas apontam para novas perspectivas de vida para os alunos:

Pidó: fazendo isso, eu pensei comigo: estas coisas que são importantes. Estudar as nossas histórias é muito bom, pois nos leva ao conhecimento. Estas coisas que nos levam para o bem, por isso, é preciso sempre aprender mais (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 26).

Outra realidade que não é colocada aqui é de que, independentemente, da escola tuyuka, muitos ensinamentos são transmitidos dentro da família. Por isso, a escola não substitui o papel da família, pois existe muitos saberes que se ensinam para os próprios filhos e netos. Põro (aluno) refere-se a essa situação: desde o começo, a partir daquilo que

eu já sabia, pesquisávamos com os anciãos, escutava o que eles nos ensinavam e assim fui sabendo sobre as coisas dos Tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 30).

3.2.7. A Escola Tuyuka: ciclo/módulos

Dias Cabalzar (AEIT Ψ , 2006) fornece as seguintes informações: a Escola Tuyuka é um projeto que tem como um dos objetivos reunir as comuniddes Tuyuka do alto rio Tiquié nas quais já existem escolas municipais há três décadas aproximadamente: Escola Nossa Senhora de Assunção (hoje chamada de escola Bua); escola Santa Terezinha (hoje chamada escola Yukuro); e São Pedro (hoje chamada Escola Poani). A Escola Tuyuka reúne três escolas, que são chamadas salas de extensão, pois fica uma em cada comunidade e que, em conjunto, obedecem ao mesmo currículo escolar e usam mesma metodologia de trabalho educativo, isto é, o projeto político pedagógico. Em cada três salas de extensão funciona a primeira etapa do ensino fundamental (1º e 2º ciclo, correspondente a 1ª a 4ª séries), então os alunso pequenos sempre estudam na comunidade onde moram. Quando os alunos passam para o 3º ciclo (5ª e 6ª séries), todos os alunos das diferentes salas de extensão passam a estudar juntos, fazendo matrícula numa só turma. Mas atividades dessa turma acontecem em rodízio, quer dizer que cada módulo (15 dias aproximadamente em que freqüentam aulas) acontece numa das localidades onde existem as salas de extensão (cada módulo acontece numa comunidade). Estes módulos são intercalados com período de 15 dias em que cada aluna retorna a sua comunidade de origem, onde completam os trabalhos de pesquisa que iniciaram durante o módulo, esse é o período intermediário em que as atividades são continuação da pesquisa iniciada no módulo. O 4º ciclo (7ª e 8ª séries) segue o mesmo procedimento. O 5º ciclo ainda está se estruturando, corresponde a ensino médio.

Outras características são: segue o calendário semanal com pausas nos finais de semana e férias nos meses de julho e dezembro a fevereiro; o calendário não é unificado; cada sala/comunidade decide pela interrupção das aulas em alguns dias de festas, trabalhos comunitários, etc (contabiliza ou não) como hora-aula conforme haja ou não atividades educativas planejadas e executadas durante o evento; cada professor decide, com pais, lideranças e alunos os dias de excursões ou pesquisa com os alunos em outros locais; cada comunidade decide pela interrupção da aula em dias específicos e o momento mais adequado para sua reposição; os alunos do 3º e 4º Ciclo estudam nos dois períodos, manhã e tarde (7 horas por dia), exceto Sábado à tarde e Domingo, cumprindo a carga-horária de 80 horas-aula por módulo de 15 dias, subdividida em 30 horas práticas e 50 horas teóricas.

Bessa Freire (2006, p. 2), assim narra sobre esta prática:

A organização (da Escola) eu achei fantástica! Você passa quinze dias numa aldeia. Os alunos de outras duas vêm, assistem às aulas. E, voltam para casa. Passam quinze dias em casa, pesquisando etc. Depois vão se reunir numa outra aldeia. É rotativo. Isso é muito legal. Permite o convívio entre eles, maior exercício da solidariedade.

Outras vantagens apresentadas são: calendário flexível associado a um ensino modular; permite maior e mais freqüente participação da criança/jovem nas atividades da comunidade de origem; evita concentração em grandes comunidades; os professores e o secretário da escola devem acompanhá-los (AEIT^U, 2001, p. 30). Durante as entrevistas

Dupó (Marcos) explica:

Cada módulo, dura quinze dias na Escola. Em outros quinze dias ficamos com a família. No período de permanência com a família nós ajudamos os pais, ajudamos a trabalhar aos moradores da aldeia. Nós não somos diferentes dos outros habitantes por sermos estudantes, nós participamos juntos com outros moradores, participamos da festa do caxiri, nós dançamos, trabalhamos, vamos fazendo o que eles nos ensinam como coisas boas. Quando eles nos explicam nós vamos compreendendo o sentido das coisas, quando erramos também estamos aprendendo. É assim que fazemos aqui (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 21).

A escola de modelo ocidental havia isolado (afastado) o estudante da família, do cotidiano da sua comunidade, das festas e práticas culturais, provocando o enfraquecimento da identidade tuyuka. Os professores mostram as razões que os levam a adotar esta prática (módulo) na escola tuyuka que diferencia da escola ocidental. O professor **Utādiata** diz:

Por que adotamos esta forma? Ao nosso modo de ver, se o aluno ficar só na escola e na sombra, ele esqueceria dos trabalhos que seu pai e sua mãe fazem. É isso aconteceu com a escola dos brancos, ficávamos dia inteiro na aula. Por isso, o aluno quando voltava para a família, sentindo-se como aluno, não queria trabalhar. Não querendo que se repetisse isso, nós decidimos que daríamos aula na escola durante quinze dias e outros quinze ficaria perto dos pais. Assim ele continuaria sendo alguém que ajuda o pai, a mãe e aos trabalhos da comunidade. Na permanência com a família ele aproveitaria para fazer a sua pesquisa sobre o tema que ele escolheu. Voltando para salda de aula mostraria o seu trabalho para os professores e expor para os seus colegas o tema pesquisado (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 190-191).

Cada professor encontra uma razão para explicar a importância do ensino por módulo, pois ele facilita a aprendizagem dos alunos. Outra realidade que Tenório lembra neste sistema é a responsabilidade dos pais na educação dos filhos. Outras famílias podem ajudar, mas não é a mesma como se a própria família educa seus filhos:

Depois de vinte dias nós mandamos os alunos para as famílias. (...) Uma vez eu deixei minha filha (para estudar) no colégio dos missionários, porém havia deixado aos cuidados de uma família (externa). Quando eu fui buscá-la e trouxe de volta para casa, ela havia esquecido aquilo que ela ajudava a mãe, (...), estava preguiçosa e quando pedia para varrer a casa não queria varrer. Ela havia ficado como aluna externa, talvez a família donde ela morava não mandava fazer as coisas (trabalhos), pois os filhos dos outros sempre causam medo. (...) Por isso, sabendo destas experiências, nós ensinamos e liberamos para voltarem para suas famílias. Nós não queremos que os alunos percam o ritmo (de vida) da casa. Se concentrássemos os alunos aqui durante um ano, nós estaríamos estragando os filhos dos outros. Com estes pensamentos é que nós trabalhamos de forma diferente (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 44).

As práticas educativas estão contribuindo no crescimento individual e comunitário. Eles interagem melhor com os conhecimentos construídos no processo escolar e as práticas tuyuka do dia-a-dia, das festas, cerimônias etc.

3.2.8. A Escola Tuyuka: avaliação/parecer descritivo

A Escola Tuyuka adota o *parecer descritivo* como instrumento de acompanhamento do processo de *ensino-aprendizagem-vivência*. Os alunos, professores e os membros das comunidades (salas) responsabilizam pelo acompanhamento da aprendizagem e vivência do que se ensina. Os alunos assim descrevem sobre o *parecer descritivo*:

Dia (Aparecida): os professores acompanham o nosso jeito de ser; como esta jovem trabalha; como faz as tarefas intermediárias. No parecer descritivo aparece como nós somos observados pelos professores: nossa responsabilidade em fazer as tarefas; como praticamos o que aprendemos; se aquilo que estamos aprendendo está nos levando a melhorar a nossa vida. Dupó (Marcos): os nossos pais, professores e coordenadores da escola fazem avaliações de nossos estudos e como os estudos influenciam em nossas vidas. Eles avaliam a nossa atuação na comunidade e nossa atuação na família. Os nossos pais nos avaliam como nós estamos vivendo depois que começamos a estudar na Escola Tuyuka. Aquilo que eles nos ensinam e o que nós conseguimos compreender, nós procuramos viver em casa. A gente sabe o que nos fazem pessoas aceitas na comunidade e as coisas nos impedem de viver bem nas comunidades. Kamo: não existe mais a forma de dar nota maior para quem sabe mais e nota menor para quem sabe menos. Aqui nós vamos estudando todos por igual. Pidó: para que as pessoas das comunidades percebessem que nós estávamos aprendendo, nós programávamos algumas noites para apresentar para os moradores os resultados de nossos estudos. Eles nos acompanhavam como nós íamos explicando (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 72; 74-77).

O parecer descritivo é uma avaliação qualitativa do processo de aprendizagem. Os professores elaboram uma ficha de acompanhamento onde escrevem: como aprende, o que precisa melhor, como os pais podem ajudar, o que a comunidade pode contribuir etc. Este *parecer* é comunicado aos pais, à comunidade e ao aluno. A comunidade, também, dá o seu parecer. Sobre esta prática avaliativa assim dizem:

Utãdiata (professor): aqui existem dois tipos de avaliação. Para quem está iniciando existe um tipo de avaliação e outro para quem está no 3º e 4º ciclo. Para estes, nós observamos os seus trabalhos, seus interesses, sua vontade, sua capacidade. Não é como no passado (ocidental), que via quem escrevia bem e quem tinha letra boa e davam uma nota boa. Nós olhamos como o aluno faz suas pesquisas e os conteúdos que vai construindo. Nós vemos as histórias que escreve e como escreve os seus pensamentos. Observamos como o aluno constrói o entrosamento com o seu grupo (de estudo) e com a comunidade. Na sala de aula, observamos se ele é questionador, se sabe discutir os temas com os

professores e se sabe trabalhar com o grupo. Observamos se no grupo de trabalho contribui com as suas idéias, se está aprendendo a dialogar com os membros do grupo. Na sala de aula o professor observa os produtos que faz. Observa suas discussões, sua criatividade e o seu espírito crítico. Poani (José): para avaliar a aprendizagem do aluno, nós vemos como ele escreve e como ele consegue escrever os seus pensamentos, o tamanho do texto, como ele acrescenta os seus próprios conhecimentos à história ouvida. Nós vamos vendo se tem dificuldades para escrever o texto, escrever de forma compreensível, se tem dificuldades em fazer a leitura da história escrita por ele. Dentro de tudo isso é que nós avaliamos como o aluno vai aprendendo (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 81-82; 190).

Se todos os alunos estão em processo de aprendizagem deve-se evitar reprovação do aluno, como diz Poani (José):

Desde o início nós decidimos que aqui na Escola dos *Filhos-da-Cobra-de-Pedra* (Tuyuka), não haveria a reprovação dos alunos. Para evitar isso, nós organizamos os estudos para dezesseis módulos (16), durante os quais cada aluno vai desenvolvendo a sua capacidade, uns aprendem mais rápido e outros são mais lentos na aprendizagem. A nossa visão era de que durante os dezesseis módulos os alunos construiriam seus próprios conhecimentos. A reprovação não existe, por isso, nós acompanhamos os alunos em seu processo de aprendizagem como grupo (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 81-82).

A partir da vivência destas práticas escolares Tuyuka surge confiança e o medo pouco aparece. Todos estão empenhados em ensinar e aprender, sem se preocupar que no final ano pode ficar reprovado. Eles se sentem mais unidos. Na escola ocidental quase todo dia se vivia no medo: medo por não ter feito as tarefas, por saber algo estaria errado, por saber que o (a) professor (a) iria brigar etc.

3.3. O processo de ensino-aprendizagem

Através das entrevistas, também, se obteve as experiências dos alunos e professores nos dois modelos escolares, Tuyuka e ocidental. Professores e alunos já transitaram por estes dois modelos. Eles mostram algumas diferenças existentes em dois modelos.

Diante do *senso comum indígena* do alto rio Negro de que a escola de modelo só destruiu as culturas indígenas a minha compreensão é de que ambos os modelos educacionais fortalecem muitos aspectos das culturas e identidades.

Aqui trago algumas comparações feitas pelos alunos da Escola Tuyuka sobre as práticas educativas. As comparações estão agrupadas por temas onde se podem perceber os sentimentos, reações indígenas em dois espaços escolares. Entendo que para uma escola que se propõe recuperar/revitalizar as práticas culturais e fortalecer a identidade é importante conhecer as falhas da educação ocidental, para não cometer os mesmos erros:

QUADRO 01 – COMPARATIVO POR MATÉRIAS	
Modelo Ocidental	Modelo Indígena
Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Escola Tuyuka
<p>Dia (Aparecida): estudávamos por matérias: matemática, geografia, história, ciências. Dupó (Marcos): as irmãs (freiras salesianas) davam aulas pegando um tema por aula. Chegando à sala de aula jogava o livro para nós, pedia para abrir numa página e, logo, dizia para copiarmos a pergunta do livro. Não explicava bem o assunto, não dava exemplo, não explicava como e porque dava aquele resultado, mas explicava rapidamente do jeito que ela entendia. Quando a gente não sabia de alguma coisa elas batiam, mesmo sendo irmãs (salesianas), mesmo considerando-se como pregadoras da Palavra de Deus. Mesmo dizendo que bater era pecado, coisa do diabo, elas nos batiam. Kamo: os professores davam aulas por matérias, um lecionava matemática e outro português. Dia (Dulce): tudo já vem preparado. Tem horário certo para entrar na aula, quanto tempo se vai ensinar matemática, português. A forma de ensinar era por tempo, um ensinava quarenta e cinco minutos e outro, também. Eles pareciam estar ensinando às pressas. Eles pediam</p>	<p>Dia (Aparecida): aqui nós não costumamos estudar por matérias. Aqui se ensina como os nossos avôs viviam e explicam sobre o que nós fazemos. Kamo: os professores mandam fazer trabalhos, mas eles acompanham e ajudam a fazer os trabalhos. Dia (Dulce): o que nós escolhemos para estudar se estuda durante um módulo (15 dias) e se durante um módulo não conseguimos estudar tudo, os professores passam trabalhos intermediários (15 dias com a família), acompanham até terminar de estudar o assunto. Ñoro (Geraldino): esse modo (disciplinar/por matérias) nós não fazemos aqui, mas trabalhamos por temas. Trabalhando um tema introduzimos várias disciplinas, por isso, denominamos interdisciplinar. Wamurõ: quando eu estou trabalhando um tema, dentro dele tenho que trabalhar com várias matérias. Estes temas nós as denominamos transversais.</p>

muita leitura, quando alguém não sabia ler, mandavam ler de novo. Nós líamos nos livros, procurávamos respostas no livro e respondíamos. Assim era estudo dos brancos. Todas as escolas são diferentes.

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 171-172; 175-177; 178-182; 192-193.

FIGURA 11 – ESCOLA TUYUKA – PROFESSORES HIGINO P. TENÓRIO (ESQUERDA), JOÃO BOSCO A. REZENDE (CENTRO) E ALEXANDRE S. REZENDE



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2003.

QUADRO 02 – COMPARATIVO SOBRE O PROFESSOR

Modelo Ocidental	Modelo Indígena
Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Escola Tuyuka
Dia (Aparecida): os professores não nos consideravam como Tuyuka, falávamos a mesma língua (tukana) e nos ensinavam somente as coisas dos brancos. Pidó: davam aulas olhando em livros que os brancos escreveram: explicam e pedem os trabalhos. Wamurõ: a meu ver os professores eram autoritários. Suniã: davam aulas sem querer nos ensinar. Os professores olhavam o que está no livro e nós dizíamos que eram muito sabidos. Olhavam no livro e dizia para fazer o trabalho. Raimundo:	Suniã: aqui os professores, também, não têm livros. Eles conversam com os alunos sobre o que vai se estudar e o que os alunos querem estudar. Depois disso, os professores e alunos aprendem juntos. Aqui o aluno escuta, escreve o que ouviu e vai construindo o seu próprio saber. Dia (Aparecida): eles nos incentivam a estudar, nos mostram como devemos escrever, mostram como devemos escrever a língua tuyuka, pedem que façamos a leitura; quando eles não sabem sobre alguns assuntos eles

falavam em português e os alunos por não saber falar português tornavam-se medrosos. Quando ele (professor) ensinava na escolinha (ocidental) ele era muito bravo. Quando ensinava na escolinha quando a gente não sabia, ele nos batia.	dizem que não sabem; aos assuntos de seus conhecimentos eles explicam bem. Kamo: aqui mesmo muito bravo (professor) ele controla (não bate) e só fala sobre como nós somos.
--	---

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 50; 62; 171-172; 178-180; 183; 198 -199.

QUADRO 03 – COMPARATIVO QUESTÃO INDÍGENA

Modelo Ocidental Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Modelo Indígena Escola Tuyuka
Dupó (Marcos): mesmo dizendo que vieram para nos educar não explicavam sobre a nossa cultura, não explicavam sobre o nosso jeito de ser e não nos consultava sobre nada. Não nos ensinavam as coisas que nos serviriam para cuidar bem das pessoas de nossa aldeia. A nossa cultura indígena ficava sem ser valorizada.	Dupó (Marcos): quando comecei a estudar nesta Escola eu entendi a história indígena, os Tuyuka já estavam aqui, surgiram aqui, surgiram com este mundo, neste rio e que já existimos há muito tempo. Pidó: eu gosto mais dos temas estudados aqui. Aquilo que nós estudamos aqui me dá mais sentido. Põro (aluno): a gente pode pesquisar com o pai e com os avôs. Cada vez eu fui descobrindo que isso era importante para nós. Duhigo: adiro outros sentimentos.

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 175-177; 183; 186; 188.

QUADRO 04 – COMPARATIVO SOBRE O LIVRO DIDÁTICO

Modelo Ocidental Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Modelo Indígena Escola Tuyuka
Dupó (Marcos): em Pari-Cachoeira recebíamos muitos livros, não agüentávamos carregar. Kamo: em Pari-Cachoeira nós usávamos o livro, mas não havia possibilidade de modificar o conteúdo. Sano: ensinavam as coisas dos brancos. Pegavam os livros escritos e vindos de fora, e, pediam que nós aprendêssemos. Põro: lá se estuda o que os brancos escreveram e só sabemos as coisas dos brancos. Bukayai: o livro já vem preparado por eles (brancos) e nós tínhamos que escrever olhando para esta escrita na língua deles. Também dá para entender. Mesmo entendendo não dá para	Dupó (Marcos): aqui já não tinha mais livro: só um caderno e uma caneta. Eu ficava esperando outros materiais, mas não vinha mais. Estava acostumado com outro jeito de estar na aula. Os professores daqui não usam livros, eles vão ensinando de acordo com aquilo que sabem. Kamo: usamos o livro que foi preparado quando a Escola começou. Pidó: nós mesmos temos que perguntar aos anciãos, escrever o que eles nos contam e produzir livro.

comprender bem. Na escola dos brancos, o aluno fica em casa e fica doído olhando para o livro.

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 175-178; 185-187.

FIGURA 12 – ESCOLA TUYUKA - PROFESSOR HIGINIO TENÓRIO E ALUNOS TRABALHANDO NA ROÇA.



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2003.

QUADRO 05 – COMPARATIVO SOBRE A VALORIZAÇÃO DOS TRABALHOS DOS ALUNOS

Modelo Ocidental	Modelo Indígena
Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Escola Tuyuka
Depó (Marcos): em Pari-Cachoeira nós não produzimos livro, os nossos escritos não são valorizados, pois lá nós usamos os livros que o branco já produziu.	Depó (Marcos): aqui conseguimos pôr por escrito os nossos conhecimentos, aquilo que pesquisamos com os anciãos e aquilo que nós escutamos. As turmas que vêm depois, estudando os textos irão completar o que faltou nos escritos da primeira turma e assim produzirão livros para o uso de outros estudantes. Sano: aqui olham mais para os nossos trabalhos, o que nós escrevemos, pensamos e falamos.

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 175-177; 185.

QUADRO 06 – COMPARATIVO SOBRE O ENSINO “DECOREBA” (MEMORIZAÇÃO)

Modelo Ocidental	Modelo Indígena
Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Escola Tuyuka
<p>Dupó (Marcos): Os ensinamentos dos brancos eu não entendia bem. Eu não sabia o que eu estava estudando, por isso, vivia decorando, apenas eu decorava e, assim, eu conseguia nota oito (8,0), nove (9,0) e estava bom. Dia (Aparecida): eu estudava sem entender muito bem o que eu estava estudando. Pidó: quando a gente consegue decorar muito, dá para passar de ano. Kamo: lá o melhor aluno é aquele que consegue ficar com as idéias que estão nos livros. Bukayai: na escola dos brancos, o aluno fica em casa e fica doido olhando para o livro. Utãdiata (professor): na escola dos brancos parece que (o aluno) não desenvolvia a sua inteligência: sabia o que já vinha no livro, fazia o que o livro pedia, era alguém que não escrevia o seu próprio pensamento; para saber, o aluno tinha que ler e decorar muito.</p>	<p>Dupó (Marcos): aqui conseguimos pôr por escrito os nossos conhecimentos, aquilo que pesquisamos com os anciãos e aquilo que nós escutamos. Dia (Dulce) nós organizamos a vida, como nós vamos estudar, o que vamos brincar e o que vamos trabalhar. Põro: conhecimentos de nossos avôs me fizeram pensar muito sobre os seus sentidos. Bukayai: nesta escola nós mesmos dirigimos e o coordenador da escola consulta sobre o que vamos estudar. Aqui a gente pergunta diretamente do sábio e se quiser saber mais pode perguntar de novo. Nós temos sábios na nossa terra, os sábios são possuidores de saberes. Nós aprendemos perguntando (pesquisando). Utãdiata (professor): o próprio aluno escolhe o tema que ele quer aprender. O Tuyuka que estuda aqui vai criando a consciência de que ele é Tuyuka [identidade]. O aluno aprende suas próprias histórias, sua língua e aprende a viver a vida. Aprende como é formada a etnia e sabe qual grupo que ele pertence.</p>

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 60; 171-172; 175-178; 183; 187; 190.

QUADRO 07 – COMPARATIVO SOBRE AVALIAÇÃO (PROVAS/NOTAS)

Modelo Ocidental	Modelo Indígena
Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Escola Tuyuka
<p>Kamo: antes da prova eles nos mandavam estudar e a gente memorizava; quando chegava a hora da prova quem havia decorado mais, fazia rápido, a prova. Tõdio: para avaliar o aluno, faziam provas. Mandavam estudar o assunto e, no dia da prova, escrevamos o que havíamos estudado. Pidó: eles (professores) olham mais para nota que conseguimos através das provas. Sano: para avaliar a aprendizagem do aluno davam tarefas e depois</p>	<p>Kamo: aqui não existe a prova. Eles [professores] acompanham o nosso jeito de ser, como nos relacionamos na escola. Esta forma de avaliar nos ajuda a escrever e criar textos originais. Tõdio: os professores olham como nós somos e se não temos vergonha quando falamos, e, se sabemos expressar nossos conhecimentos. Dia (Dulce): na avaliação [parecer descritivo] escrevem se gostamos de trabalhar, sobre o que não trabalhamos bem e os</p>

davam notas.	nossos pais recebendo o resultado se responsabilizam de nos ajudar. Tenório: nota nós não damos, pois sabemos que toda pessoa é conhecedora das coisas. Um sabe nadar, outro sabe pescar. Ao nosso modo de ver, a nota, não olha para a questão do saber do aluno, mas somente aquilo que ele fez naquele momento [prova/trabalho]. A nota exclui outros conhecimentos que a pessoa possui.
--------------	---

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 178-180; 183; 185; 195-197.

QUADRO 08 – COMPARATIVO SOBRE A FREQUÊNCIA [DOS ALUNOS NA SALA]

Modelo Ocidental	Modelo Indígena
Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Escola Tuyuka
Tenório: na escola (modelo) ocidental nós íamos para aula com medo de levar falta.	Tenório: nós não temos a frequência (chamada dos alunos). Nossos alunos não faltaram nenhum dia de aula. (...) Nós ensinamos a gostar da escola e ensinamos coisas boas, dizendo: venham e estudem com gosto, pois nós vamos ensinar o que servirá para a vida de vocês! Por isso, eles vêm.

FONTE: TENÓRIO, Higinio Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 195-197.

QUADRO 09 – COMPARATIVO SOBRE O ENSINO DA LÍNGUA [PORTUGUESA/TUYUKA]

Modelo Ocidental	Modelo Indígena
Escola Dom Pedro Massa (Pari-Cachoeira)	Escola Tuyuka
Põro (pai): quando nós fazíamos a leitura em português, líamos sem compreender o que se lia. Quando eles (professores) mandavam ler, nós líamos. Lá eu estudava sem entender muito bem o que eu estava estudando. Dia (Dulce): lá permitiam que só falássemos a língua tukana. Se nós falássemos a nossa língua eles gozavam de nós ou só falavam o português conosco. Quando não sabíamos falar o português diziam que nós não sabíamos nada, diziam que éramos índias. Diziam que tínhamos que	Põro (pai): os alunos que estudam aqui fazendo a leitura na sua língua compreendem o que estão dizendo (lendo). Põro (aluno): aqui na Escola que se ensina com a nossa língua, é diferente. Aqui é melhor, pois a gente pode pesquisar com o pai, com os avôs. Dɛpó (Odilon): escrever e estudar na nossa língua tuyuka eu vejo que é algo novo. Escrever os conhecimentos dos nossos avôs e outros conhecimentos isto é algo novo. Bade Hude Yeoro: aqui na Escola Tuyuka nós aprendemos a escrever

deixar de ser índia. Pidó: os temas escritos pelos brancos, pelo facto de eu não entender bem o português, parecem não fazer sentido para mim.	em nossa língua tuyuka, nós falamos esta mesma língua. Ele (Higino) dizia que precisamos ter escola para aprender a nossa língua, para ensinar nossa cultura com a nossa língua. Depois disso que se começou a estudar a língua tuyuka, escrever na língua tuyuka e falar a língua tuyuka. Começamos a estudar e elevar a língua dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra. Mas depois eu pensei que a nossa língua se tornaria uma língua importante e se fortaleceria cada vez mais.
FONTE: TENÓRIO, Higino Pimentel (POANI) et al., 2006, p. 18; 27; 29; 171-172; 181-183; 186; 188; 197.	

Neste quadro comparativo se percebe algumas diferenças que os alunos sentiram quando passam por cada um dos modelos escolares. Este quadro poderia ser ampliado. Adiante, alguns destes e outros temas serão retomados e aprofundados. Algumas situações podem ajudar na compreensão do quadro. Quanto aos **alunos**, a maioria deles começou a estudar nas ‘escolinhas’ (modelo ocidental) das comunidades, que oferecia até a 4ª série; eles não passaram mais pelo internato salesiano; a partir da 5ª série, moraram com os parentes ou acompanhados pelos pais em Pari-Cachoeira durante o ano letivo; em 1999/2000, deixam a escola de Pari-Cachoeira para estudar na Escola Tuyuka. Quanto aos **professores**, além de terem estudado na escola de modelo ocidental, a maioria passou pelo internato salesiano; vários deles, antes do início da Escola Tuyuka, eram professores de ‘escolinhas’, por isso, possuidores de métodos de ensino próprios da escola de modelo ocidental.

A partir destas realidades pode-se afirmar que cada um e cada geração possuem experiências diferentes com a escola de modelo ocidental e com a Escola Tuyuka.

3.3.1. Transmissão de conhecimentos

Os Tuyuka organizaram temas importantes para serem estudados, que lhes permitirão desenvolver habilidades, valores, conceitos, práticas para a construção e fortalecimento da identidade.

Línguas (alfabetização/leitura/escrita): os temas direcionam a alfabetização. Cada tema permite explorar habilidades de leitura e escrita. Os temas são bases para exercícios de leitura e escrita. **Matemática/Ciências** (tecnologias): cada tema permite explorar a pesquisa científica e matemática com as crianças; explorar conceitos matemáticos, científicos e tecnológicos com crianças e jovens. **Geografia/História** (espaço/tempo): cada tema permite explorar conceitos de tempo e espaço. Podem e devem ser tratados da perspectiva histórica e geográfica (AEIT^U, 2001, p. 22).

Durante as entrevistas foi possível entender o que para os alunos são conhecimentos importantes (nirōmakañe):

Tōdio: estudamos muitas coisas, histórias de nossos avôs, como viviam as mulheres e como viviam os homens. Estudávamos nossos próprios conhecimentos, dos anciãos. Sano: costumamos estudar histórias de nossas origens, como surgimos. Nós estudávamos as histórias de nossos colegas de outras etnias: barasana, Yebamasa, tukano. **Utādiata** (Alcimar): começamos estudar sobre os benzimentos, histórias, formas de contagem. Em meio a isso ensinaram a plantar as fruteiras e criar peixes, nós aprendíamos teoria e a prática. Dia (Dulce): quando eu gosto de um tema eu estudo mesmo, principalmente, quando é estudo de história da mulher, seus trabalhos, pois eu, também, sou mulher. Tem ensinamentos próprios para os homens e a isto eu não gosto muito porque eu acho muito difícil, são linguagens próprias dos homens (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 23; 28-29; 32; 76).

Esta última observação mostra que, na educação tuyuka, não se ensina tudo para todos. Muitos temas são relacionados à vida do homem, outros são para as mulheres e outros, ainda, para os dois. Será que a escola tuyuka pode ensinar todos os temas sem diferenciação para homens e mulheres? Na educação tuyuka considerada ‘tradicional’, há

ensinamentos referentes à vida da mulher que os pais não permitem que os meninos/rapazes escutem, e vice-versa.

O professor José mostra como acontece a transmissão de conhecimentos para crianças e jovens:

Para as crianças nós começamos a ensinar os nomes pequenos. Pouco a pouco, quando elas vão aprendendo vamos ensinando as coisas mais profundas. Aí começamos a ensinar as histórias, conhecimentos sobre peixes, sobre os benzimentos, mas não dá para ensinar com profundidade porque são assuntos difíceis. Nós decidimos ensinar para os mais adultos as coisas mais profundas. O nosso pensamento é que, aprendendo essas coisas, viva melhor. Quem souber das coisas irá ensinar, quem pensa saberá benzer, quem souber as danças/cantos tuyuka tornará um mestre de danças, quem souber benzer nos rituais, tornará um benzedor. Tudo isso nós pensamos quando estamos ensinando, e é isso que queremos para eles (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 64).

Esta visão do professor abre perspectivas diferentes para os alunos. Tradicionalmente, algumas práticas passam de avô para filhos e netos. Muitas práticas culturais e saberes pertencem a um determinado grupo, mesmo sendo saberes da etnia. Como já refleti atrás, o espaço-escola permite a aprendizagem de muitas práticas consideradas tradicionais e os sábios detentores de saberes não fazem tanta questão de permitir/proibir, pois o espaço-escola é um espaço neutro. No espaço-maloca, por sua vez, os papéis, os discursos, saberes e personalidades estão bem definidos e diferenciados.

Os Tuyuka, envolvidos pelas práticas escolares, redescobrem a profundidade das tradições orais de seus antepassados. Quando os alunos dizem *histórias mais importantes de nossos avôs*, estão se referindo ao *mito da origem* como o principal fundamento sócio-político-religioso da vida tuyuka. As práticas de cerimônias, cantos, danças, entoações de mito, benzimentos etc, mostram a retomada das práticas de seus avôs. A Escola Tuyuka favorece esta retomada e fortalece as especificidades de cada um, de cada categoria e gênero. O mito de origem marca as diferenças entre os membros de uma etnia. O processo de aproximação ao mito de origem pela escola é algo muito importante para os Tuyuka,

pois eles retomam para si e para as comunidades algo que parecia ter ficado no passado e no esquecimento. Em alguma parte deste trabalho eu afirmei que a Escola Tuyuka foi um retorno para o Lago do Leite, para adquirir forças e construir uma nova história, retomando assuntos importantes de seu passado, que haviam sido silenciados por diversos fatores históricos e que agora são se tornam bem presentes nas comunidades e em seus projetos de trabalhos. Dias Cabalzar (AEIT U , 2006) diz:

Faz parte da política escolar uma política cultural, de levar os jovens a participarem mais dos ciclos rituais, que são incentivados e ‘dirigidos’ pelos mais velhos seja visitando as comunidades onde estes ciclos rituais acontecem com mais frequência seja incentivando mais a realização dos ciclos nas próprias comunidades da escola.

3.3.2. Língua: tuyuka, tukano, português.

Os Tuyuka definiram a língua tuyuka como língua de instrução e a língua portuguesa como segunda língua. A língua tukano, por não ser a língua pública da comunidade, não seria adotada sistematicamente na escola e sim em atividades esporádicas. O uso da língua portuguesa é permitido para incentivar a prática de diálogos, introdução gradual de novos vocabulários. O português escrito só deveria ser introduzido quando a criança já fosse bem alfabetizada e estivesse escrevendo com certa fluência em tuyuka (AEIT U , 2001, p. 24).

Para os Tuyuka, um dos primeiros trabalhos foi o de revitalizar a língua tuyuka entre os seus membros (alunos, professores e pais). Em uma entrevista Tenório dizia:

Nós discutimos como se poderia trabalhar. Os nossos filhos só falavam a língua tukano e decidimos ensinar a falar a nossa língua. A nossa língua estava desaparecendo. Somente nós adultos estávamos falando a nossa língua, os novos não falavam mais. Nós trabalhamos com isso. Foi sobre isso que nós trabalhamos muito aqui, como dizem os brancos, sobre o fortalecimento da identidade cultural. Primeiro nós queríamos fortalecer a nossa língua. Sobre isto nós trabalhamos aqui na Escola Tuyuka. Esse é o mais importante. Hoje, nós vemos que os alunos e professores sabem escrever e falar a língua tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, 10).

Depois de alguns anos participando do processo escolar tuyuka, os Tuyuka, Yebamasa, Barasana, Hupda, Tukano se sentem orgulhosos de dominar o uso da língua tuyuka, na fala e na escrita. Esta realidade é mais interessante pelos seguintes motivos: a) os membros das diferentes etnias entendem bem as suas línguas (Yebamasa, Tukano, Barasana, Hupda) mesmo que não falem; b) os Tuyuka, no período em que não falavam, entendiam bem a sua língua; c) os Yebamasa, Tuyuka, Barasana e Hupda sabem falar a língua tukano; c) todos entendem a língua portuguesa (também, catellano); d) os Tuyuka, Tukano, Yebamasa e os Barasana se entendem, mesmo cada um falando em sua língua, mas não entendem o que os Hupda falam. Estas realidades em que todos eles vivem fazem se sentir bem frente à sociedade envolvente, em resumo, todos entendem as várias línguas da região do alto Tiquié (exceto o Hupda), mesmo que não falem algumas delas e até a própria língua, inclusive. Todos entendem e falam tukano e, com o movimento da Escola Tuyuka, também entendem e falam Tuyuka.

Algumas das discussões sobre a escola indígena questionam se a escola indígena tem que necessariamente ter escrita. É possível conceber uma escola sem escrita? Oliveira (1999, p. 29) discute sobre esta realidade:

A “literalização” de uma língua antes ágrafa – isto é, a sua transformação em língua escrita – tem sido vista por amplos setores que atuam na área de educação escolar indígena como intimamente associada ao empreendimento escolar. A possibilidade de uma escola sem a língua escrita é fato difícil de conceber para a maioria das pessoas que trabalham com a educação – indígena ou não – embora seja um empreendimento logicamente possível. Faz parte do pensamento majoritário a indissociabilidade entre escola e escrita, como é a prática no mundo dito ocidental. Praticamente todos os setores envolvidos com educação escolar indígena no Brasil hoje têm uma visão positiva da escrita das línguas. As descrições lingüísticas não são, entretanto, ao contrário do que se quer fazer crer, *conditio sine qua non* para a constituição das línguas indígenas como línguas escritas.

Os Tuyuka decidiram escrever a sua língua e foram orientados pelos assessores. É um elemento novo que fortalece mais o processo escolar. Bessa Freire (2006, p. 2-3), descreve a experiência feita com as crianças da Escola Tuyuka:

Que lindo! Meninos de cinco e seis anos, lendo e escrevendo em tuyuka fluentemente. Na oficina que eu dei depois, foram alunos de nove e dez anos que fizeram registro. Você precisava ver a capacidade de escrever tudo em tuyuka! E, depois eles pegavam aquilo ali e falavam em tuyuka e alguém traduzia para mim, pois eu não domino a língua (tuyuka). Mas eles estão insistindo na questão da língua. É uma tentativa de preservar o elemento língua e da identidade.

No Município de São Gabriel da Cachoeira - AM, a Lei nº 145 de 11 de dezembro de 2002 dispõe sobre a co-oficialização das Línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa, ao lado da Língua Portuguesa. Nesta mesma Lei é assegurado o uso das demais línguas indígenas faladas no município (IPOL, 2006). O atual prefeito Juscelino Gonçalves, no dia 10 de novembro de 2006 (PLANO DIRETOR DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA (AM) FINALMENTE É APROVADO, 2006), assinou o decreto que regulamenta o reconhecimento do Tukano, Baniwa e Nheengatu como línguas oficiais do município, ao lado do português. Bessa Freire (2006, p.3) dialoga com Tenório, coordenador da Escola Tuyuka, sobre estas leis:

Eu fiz outra provocação e digo: Higino, o Município de São Gabriel reconheceu o Tukano, Baniwa e o Nheengatu como línguas co-oficiadas ao Município. Qual a política que a Escola Tuyuka vai ter, por exemplo, em relação ao Tukano que é uma língua co-oficial? Ele me deu uma resposta que achei genial! Disse: nós estamos esperando ver o que é que os Tukano vão fazer com Tuyuka nas escolas deles. E, nós vamos fazer exatamente da mesma forma com o Tukano. Enquanto eles não fazem nada nós, também, não fazemos nada! Eu achei, também, interessante por causa daquela tukanização daquela área. É uma tentativa de preservar o elemento cultura e da identidade.

Para os Tuyuka vejo que, além de revitalizar e fortalecer a sua língua é importante compreender outras línguas: Barasana, Yebamasa, Tukano, Português, Castelhana. Nas entrevistas se pode compreender a importância de aprender outras línguas:

Aqui na Escola Tuyuka nós não estudamos somente a língua tuyuka, também estudamos a língua dos brancos (língua portuguesa), nós traduzimos da língua portuguesa para a língua tuyuka, nós falamos em tuyuka o que significa em português (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 18).

Melià (2002, p.82) também mostra o sentido da língua para uma vida humana: *la lengua es una opción libre y siempre abierta, en la que el acto de comunicar se confunde con lo comunicado.*

O aluno Dурó (Marcos) diz:

Algumas vezes nós aprendemos as coisas (conteúdos) dos brancos, a língua dos brancos (língua portuguesa). Quando nós estudamos o português nós não estudamos no livro, nós ficamos frente a frente com o colega e conversamos em português com ele (ele já havia estudado português na outra escola). Quando aprendemos o português, nós não lemos no livro que os brancos escreveram, mas nós mesmos criamos frases de diálogo e conversamos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 20-21).

Não dá para pensar os Tuyuka falando só a língua tuyuka, pois eles mantêm contatos com outros povos, indígenas e não-indígenas. Dentro de casa, já têm possibilidades de aprender duas línguas, a do pai e a da mãe.

Os Tuyuka andam por diversos lugares no Brasil e na Colômbia. As línguas ajudam na comunicação mais ampla: não dá para tuyukaizar o mundo para comunicar com ele! Tenório, tratando da questão de conhecimentos e da língua dizia:

Alguns já haviam estudado sobre a história dos brancos (na escola ocidental). Daqui para frente será diferente, se eles (alunos mais novos, que não passaram pela escola ocidental) quiserem saber as histórias dos brancos, aí teremos que ensiná-los. Quem concluiu agora, como já conheciam a cultura dos brancos, não pediram muito para que ensinássemos isso. Mas o que eles precisavam era saber falar o português, e isso nós lhes ensinamos durante estes anos. Eles quiseram aprender, dizendo que não queriam passar vergonha aonde chegassem, gostariam de saber falar a língua portuguesa com os brancos. Outros queriam aprender a falar a língua portuguesa por entender que eles podem seguir estudando nas cidades, por isso, queriam aprender a falar a língua portuguesa. Disseram mais, que a língua tuyuka eles já sabiam escrever. Nós concordamos com a visão dos alunos, pois com a conclusão do 4º ciclo, não sabemos tudo; assim, propomos estudar mais um pouco, mais três anos, nestes anos aprenderiam a língua portuguesa e aprenderiam a trabalhar, foi assim que começamos o chamado 5º ciclo (ensino médio) (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 10).

Tassinari (2001, p. 50) mostra como a escola indígena pode ser compreendida, hoje:

Não é possível definir a escola como uma instituição totalmente alheia. Por outro lado, também não se pode compreendê-la como completamente inserida na cultura e no modo de vida indígena. Ela é como porta aberta para outras tradições de conhecimentos, por onde entram novidades que são usadas e compreendidas de formas variadas.

A aprendizagem das línguas é importante para todos aqueles que participam da Escola Tuyuka. A língua portuguesa, principalmente, favorece a comunicação com o entorno regional: viagens, reuniões, assembléias, administração econômica, elaboração e compreensão de projetos de trabalho etc. Os alunos sabem que eles precisam da língua portuguesa para não se sentir complexados pelo fato de terem estudado na Escola Tuyuka, por isso, querem exercitar o uso da língua portuguesa para diversas atividades, como mostra Dupó (Marcos):

Outro exercício (para aprender o português) é produzir algum produto e exercitamos fazer a compra e venda. Nós aprendemos a perguntar o preço, aprendemos a perguntar para onde vai, aprendemos a dizer: vamos passear. São essas coisas que vamos aprendendo (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 20).

3.3.3. Tuyuka professor

O professor da Escola Tuyuka é compreendido a partir de sua própria auto-identificação e da visão dos alunos. A palavra professor é palavra ocidental. Alguns conceitos tuyuka aproximados aos conceitos ocidentais de educação seriam:

Buere: coisas (conhecimentos) para serem ensinadas/aprendidas.

Wimara buere: coisas (conhecimentos) que **crianças** (meninos, meninas, jovens) podem/devem ensinar/aprender; **Butoa buere:** coisas (conhecimentos) que os **velhos/velhas** podem ensinar/aprender; **Numia buere:** coisas (conhecimentos) que as **mulheres** (meninas, jovens, velhas) podem/devem ensinar/aprender;

Buegɥ: **aquele** que ensina/aprende; **Buego:** **aquela** que ensina/aprende; **Wimara buegɥ:** **aquele** que ensina aos meninos/meninas; **Wimara buego:** **aquela** que ensina aos meninos/meninas; **Butoa buegɥ:** **aquele** que ensina aos velhos/velhas; **Butoa buego:** **aquela** que ensina aos velhos/velhas;

Masigɥ: **aquele** (menino, jovem, homem, velho) que conhece; **Masigõ:** **aquela** (menina, moça, senhora, velha) que conhece;

Butoa Masirẽ: conhecimento dos **velhos** (homens e mulheres); **Wimara Masirẽ:** conhecimento das **crianças** (meninos, meninas e jovens).

FIGURA 13 – ESCOLA TUYUKA ALUNOS E PROFESSORES



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2006.

a) Identidade do professor

A partir dos conceitos acima postos, os termos mais utilizados para referir-se ao **professor** (professora) da escola são: **Wimara buegɥ:** **aquele** que ensina aos meninos/meninas; **Wimara buego:** **aquela** que ensina aos meninos/meninas.

Existem outros conceitos que os alunos expressam, tais como, como **orientador e acompanhante**:

Kamo: *usā bueri, usarē iñanunuse, birope usā wisiore saiñareĩ birope bi masĩboku hĩ sukā usarē kenokū ti mɛawā*: equanto estudamos, eles nos acompanham, quando nós pergutávamos sobre coisas difíceis, nos orientam e dizem como deveria ser. *Usarē wedeko tiri basoka niwā, kuā usarē buerakā, Usā wisiri, birope bi masĩku hĩ wede masĩo tiwa kuā*: Os professores são os nossos orientadores. Quando a gente (aluno) cometia erros, os professores indicavam como seria o mais adequado fazer (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 53).

O professor é um **aprendiz**:

Kamo: *usā masĩ tierere, kuāka usā menarā saiña masĩ wara timiwā kuā butoare*: para as coisas que nós não sabemos, eles também vão perguntar aos anciãos, e assim eles vão aprendendo. Duhigo: *kuā masĩererē kuāka butoare saiñara wa tihĩra usarē wedekowa*: aos assuntos que eles não sabiam, eles iam perguntar aos anciãos e depois nos explicavam. Põro (professor): *usā masĩerē nore kuā saiñari sukā, butoare saiña sɛge, ape burekopɔ kuarē, biro biero, tero hĩawa hĩ wederetia*: quando eles (alunos) nos perguntam sobre coisas que nós, professores, não sabemos, nós vamos perguntar aos anciãos e no dia seguinte damos a explicação conforme os anciãos nos explicam (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 53; 59; 61).

Um aluno assim define a formação do professor ao longo de sua prática:

Bade Hude Yeoro: *sikatopɔreha usarē buerakā nokorōka masĩhama tirimiwāra kuā. Pekasāye wiseri buerira nihĩra tenorē masĩrimiwāra kuāka. Tetira kuāka usā menarā bue tira tiwa, usā menarā pesquisa tiwaruku, tɛo, hoā bauane, woriti ti masĩwɔ usā pero*: no começo, os nossos professores também não conheciam muitas coisas. Todos eles tinham estudado na escola dos brancos, por isso, também não conheciam. Eles estavam estudando conosco, eles iam junto conosco para a pesquisa, escutávamos, escrevíamos, ilustrávamos e assim fomos conhecendo (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 77).

Uma questão bem presente na vida do professor é a desconstrução da figura do professor de modelo ocidental. Tenório assim discute essa questão:

Os professores que estão aqui, no início, como não tinham livros, pareciam que não sabiam ensinar nesta escola diferenciada. Aqui, num mesmo tema já estão presentes aquilo que os brancos chamam de temas transversais e interdisciplinares. Neste ponto nós, professores sentimos muitas dificuldades. Quem já trabalhou como professor durante vinte (20) anos segundo o modelo dos brancos, acostumado a sempre repassar os assuntos, ele já estava acomodado e sua cabeça já estava acomodada. Ele era como alguém acostumado a comer comida já preparada no prato, se não tiver este prato pronto ele iria passar fome, fome de sabedoria e de conhecimento. Este professor tinha se tornado um

professor preguiçoso. O professor tem que consultar ao aluno sobre o que ele quer aprender e, depois que o aluno disser o que ele quer aprender, quando não souber um tema, deve dizer que não sabe e convidar o aluno para sair para a pesquisa (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 66).

b) Objetivos do professor

As práticas pedagógicas dos professores expressam as atitudes que nascem dentro do processo de ensino-aprendizagem:

Dia (Aparecida): eles nos incentivam a estudar, nos mostram como devemos escrever a língua tuyuka, depois eles pedem para que façamos a leitura do que escrevemos e nos pedem para que reescrevamos o texto. Nos dizem qual seria a forma melhor para aprender (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 50).

O Tuyuka que é professor, hoje, fala a língua tuyuka. José fala:

Nós pensamos que se nós ensinamos a falar com a nossa língua, eles viverão bem. Serão pessoas que falam neste mundo, onde eles estiverem. Por isso, ensinamos com a nossa língua, damos nomes na nossa língua, explicamos as estações ano, explicamos o que vemos no mundo, explicamos o nome de cada coisa. Se continuarmos estudando, um dia chegaremos ao nosso objetivo, chegaremos a viver bem, seremos pessoas que estuda com a nossa língua. Nós pensamos, também, que os primeiros que criaram os estudos, fazendo isso é que chegaram onde eles queriam. Assim nós pensamos ao ensinar para nossas crianças (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 64).

Dias Cabalzar (2006, p. 4) diz: a escola passa a aceitar apenas professores tuyuka, sendo moradores das comunidades, participantes da formação continuada que ali acontece no âmbito deste projeto. Esta nova realidade lingüística é percebida no processo de ensino-aprendizagem:

Pidó: os nossos professores nos davam a aula com a língua dos *Filhos-da-Cobra-de-Pedra* (Tuyuka). Por isso, nós não sentíamos grandes dificuldades para entender o que estavam explicando. Nós aprendíamos e também, os professores estavam aprendendo conosco. Dia (Dulce): aqui os nossos professores nos acompanham, vêem quando terminamos, mostram o que nos falta, eles corrigem o que está errado, temos facilidade de trocar conhecimentos com os colegas, colocamos para as pessoas das aldeias o que nós aprendemos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 54; 56).

O Tuyuka professor, como diz Bessa Freire (2006, p. 6) é *interlocutor* e *articulador* das realidades internas e externas à comunidade. Ele, por ter estudado na escola de modelo ocidental e falar a língua portuguesa, transita por dois mundos: indígena e não-indígena. Bessa Freire (2006, p. 4), dentro deste contexto assim comenta sobre a

figura de Tenório (coordenador/professor): Higino é um sábio na área de educação porque ele acumulou tudo aquilo que é da tradição tuyuka e, também, aprendeu nesse contato com o mundo lá de fora. Pois, pois eu acho que não é de desprezar esse contato. Tassinari (2001, p. 50) diz:

É nesse sentido que considero muito adequado definir escolas indígenas como espaços de fronteiras, entendidos como espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições identitárias dos grupos envolvidos nesse processo, índios e não-índios.

O Tuyuka professor é consciente do que se propõe a atingir pela educação escolar:

Wamərō: o meu primeiro objetivo é que os meus filhos, netos, alunos de minha sala, não passem por aquilo que eu passei (no modelo ocidental). Não xingo os meus alunos, não bato neles, não fico dizendo coisas para humilhá-los. Aqui nós dizemos que o aluno precisa aprender a construir o seu pensamento, saber escrever, fazer o que a escola propõe (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 62-63).

O Professor **Utãdiata** mostra a diferença entre a escola de modelo ocidental e a tuyuka:

No passado, na escola dos brancos, parece que (professor e aluno) não desenvolvia a sua inteligência. Ele (professor e aluno) só sabia o que já vinha no livro e fazia o que livro pedia. Por isso ele era alguém que não escrevia o seu próprio pensamento. Sabemos que era outro processo de ensino. Quando eu entrei na Escola Tuyuka, eu vi que era diferente a forma de ensinar. Hoje nós não estamos usando o livro didático dos brancos. Por isso, o professor precisa ter o seu método, criar um método para aprender junto com os alunos, perguntar como vai fazer para deixar seus pensamentos na vida dos alunos. O professor é aquele que acompanha o aluno e passa conhecimentos na vida do aluno. (...) **Descobrir a forma de ensinar é muito importante dentro da escola indígena (...) cada grupo étnico, cada povo tem uma forma própria que facilite a aprendizagem dos conhecimentos do grupo, pois com estes ensinamentos que eles terão força no pensamento e viverão bem e, é com esta idéia que trabalhamos.** Aqui na Escola Tuyuka nós nos preocupamos em aprender a cultura tuyuka, pois nós acreditamos que aprendendo as riquezas da cultura, o Tuyuka viverá melhor nas suas aldeias, de acordo com aquilo que aprendeu. A Escola Tuyuka deve ser uma casa que prepara o Tuyuka, é assim que nós pensamos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 60-61).

c) Conteúdos

As escolhas de temas são feitas em conjunto, pais, alunos, professores:

Dipó (Marcos): aqueles que nos ensinam (professores) não decidem sozinhos, o que eles nos ensinarão. Eles nos perguntam sobre o que nós (alunos) queremos aprender. Depois que os alunos decidem, nós montamos um projeto de pesquisa entorno de um tema. Pôro (Carlos): eu, sendo professor Tuyuka, trabalho assim. Nós aprendemos o ritmo de cariço, cantos, danças, canto das mulheres e cantamos junto com os alunos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 52; 61).

Na realização das pesquisas o professor vai junto para a pesquisa:

Dia (Dulce): professores nos acompanham e vão sugerindo a forma mais adequada para o nosso estudo, vêm quando terminamos, mostram o que nos falta, corrigem o que está errado (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 55).

Quanto à escolha de conteúdos, os Tuyuka priorizam temas ligados à cultura tuyuka, pois eles visam à revitalização e fortalecimento de valores e práticas de sua cultura. Mesmo neste modo de entender a educação escolar tuyuka, o entorno regional tem fortes influências: a) culturas indígenas: barasana, tukana, Yebamasa, hupda, desana... b) culturas não-índias: cultura portuguesa, colombiana etc. Tassinari (2001, p. 51) mostra: a Antropologia, através de compreensões fronteiriças, zonas de contato e intercâmbio, fornece-nos um quadro teórico que rompe com os conceitos (ou os pré-conceitos) que estabelecem linhas demarcatórias sólidas entre “eles” e “nós”, índios e não-índios.

d) Pedagogia

O professor aprende junto com os alunos, anciãos e a comunidade. Não é alguém que sabe tudo:

Dia (Aparecida): quando eles não sabem sobre alguns assuntos eles dizem que não sabem e não explicam; os assuntos de seus conhecimentos, eles explicam bem. Dipó (Marcos): ele nos ensina conforme o que ele sabe, ele nos explica o que ele achar que é bom explicar para nós. Eles nos perguntam como nós estamos, se estamos sentindo bem e o que queremos estudar (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 50; 52).

O professor é aquele que acompanha o processo de aprendizagem de cada aluno:

Dia (Dulce): aqui quando alguém não consegue aprender, os professores, vão mostrando a forma mais fácil para aprender. Poani (José): nós professores, neste processo de aprendizagem, nós os acompanhamos em seus trabalhos, sugerimos como deveria ser o trabalho, como deveria ser escrito; quando não dá para

compreender a história escrita, nós perguntamos o que ele queria dizer com isso e sugerimos a forma mais compreensível. Com as nossas sugestões, eles vão descobrindo uma forma mais adequada para escrever, desenhar (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 55; 64-65).

Outra maneira de aprender é através da troca de conhecimentos. Dia (Dulce): temos facilidade de trocar conhecimentos com os colegas, colocamos para as pessoas das aldeias o que nós aprendemos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 55). Esta forma de socializar os conhecimentos adquiridos nas pesquisas permite que os moradores da comunidade os ajudem na correção, acréscimos, etc. As atitudes do professor são importantes na educação de um jovem, como mostra Põro (aluno): os nossos professores explicavam bem, sem nenhuma forma de xingamento. Ensinavam-nos com alegria, nos cumprimentavam, é isso que nos ensinaram muito (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 57).

No exercício de sua pedagogia escolar, o Tuyuka precisa manter atuante a pedagogia tuyuka: **mostrando-vivendo-falando; vendo-praticando-ouvindo**. A educação escolar tuyuka, tendo as próprias aldeias como sala de aula exige que todas as pessoas das comunidades se responsabilizem pela educação dos membros, como já era na educação tuyuka. Para professor Bessa Freire (2006, p.4), diz:

As pedagogias indígenas estão centradas na oralidade. A oralidade, como alguém disse ontem, é mais do que um simples repertório dístico. A oralidade é o modo de pensar, modo de ser, é o modo de guardar a memória e veicular esta memória.

FIGURA 14 – HIGINO TENÓRIO (ESCREVENDO) E OS BAYAROA NA PRODUÇÃO DO CD DE MÚSICAS TUYUKA



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2002.

3.3.4. Anciãos

O processo do ensinar e do aprender na cultura tuyuka está intimamente ligado às categorias: **Butoa** (**Buku**: velho; **Bukuo**; velha): anciãos (velhos e velhas, adultos e adultas); eles são chamados **Masirã**: sábios, conhecedores, experientes; **Tuo masirã**: que sabem entender, compreender, sabem ouvir; **Wede masirã**: aqueles que sabem falar, discursar, cumprimentar, transmitir; **Pade masirã**: aqueles que sabem trabalhar. Estes e outros conceitos indicam o processo de crescimento, aprendizagem, maturidade de uma pessoa. A categoria **Bukware**: processo de crescimento (masculino e feminino); **Bukatuware**: chegar ao nível de maturidade maior. Tenório et al. (2006, p. 02) apresentando-se na entrevista diz: *Tetigɣ yɣ bukutuaha tigutia sa atie kumarirẽ*: Por isso eu, nestes anos estou **acabando de me tornar maduro** (ele tem 51 anos).

Entre os Tuyuka o trabalhar de *Wedé* (explicar, comunicar) *masiorë* (esclarecer, revelar) cabe aos adultos. Principalmente aos velhos e às velhas. Eles são aqueles que detêm os saberes étnicos, históricos, benzimentos, saberes cerimoniais, cantos, danças, técnicas de trabalho etc. Para uma escola que quer revitalizar as práticas culturais, a língua e o fortalecimento da identidade étnica, a convivência com os anciãos é imprescindível.

A Escola Tuyuka, como um novo espaço e imbuída de outras categorias pedagógicas do ensinar e aprender contribuiu para que surgissem novas atitudes frente à educação tuyuka tradicional. Tradicionalmente, os velhos Tuyuka transmitem os saberes apenas para os seus filhos e netos. Com o processo de ensino-aprendizagem da escola, os velhos aprendem a narrar as histórias e saberes para os alunos, sem distinguir a classificação social, hierarquia e funções e, mais ainda, para as pessoas de outras etnias como Yebamasa, Barasana, Tukano.

Para Escola Tuyuka que quer se se diferenciar de outra escola (ocidental), é importante a participação dos anciãos. Tal realidade, hoje, desafia a política escolar. A escola de modelo ocidental exige uma formação adequada e com título para lecionar na escola. A Escola Tuyuka caminha com a participação dos anciãos, porém, eles não participam de alguns direitos que a Escola dá para outros professores reconhecidos pela secretaria municipal de educação: a remuneração. O empenho deles mostra que a gratuidade ainda é bem presente nas comunidades tuyuka. Até quando vai durar isso?

Através das falas nas entrevistas, pode-se perceber a importância dos anciãos no desenvolvimento do processo educativo escolar tuyuka. A existência dos anciãos já é um ensinamento, mas precisa perceber que eles estão presentes e são importantes numa cultura. Para a escola de modelo ocidental os velhos tuyuka representavam o passado e o

atrasado, mas para Escola Tuyuka é a porta de entrada para a cultura tuyuka. Os anciãos são os **conhecedores/sábios**:

Tôdio: via que tínhamos anciãos que conheciam. Perguntávamos aos anciãos vivos, daqui e de fora. Isso foi me mostrando que aquilo que os nossos avôs faziam no passado estava de acordo com aquilo que estávamos estudando. Dia (Dulce): Os anciãos nos falavam conforme os seus conhecimentos sobre como os nossos avôs chegaram aqui, como eles viviam e o que eles faziam. Nós, alunos, fomos escrevendo isso e sabendo; e se a gente não estudasse isso, nós não saberíamos sobre a nossa cultura. Nossos pais mesmos pediam isso, que fossem ensinadas essas histórias, pois achavam que, se nós não soubéssemos nossas histórias, seríamos pessoas sem valor, por isso, insistiam muito nisso (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 23-25).

Os anciãos são como **livros** a serem consultados:

Ñidupu: estudando em outras aldeias, nós escolhíamos outros temas para o nosso estudo. Eles (professores) convidavam os anciãos da aldeia para nos explicar sobre o tema escolhido. Após as explicações nós perguntávamos mais sobre o que não tínhamos compreendido bem. Os anciãos indo para escola para explicar sobre as questões de nossa pesquisa, eles estavam nos ajudando (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 93).

Os anciãos ao longo de suas vidas acumulam diversos saberes e, quando perguntados, ensinam:

Bukayai (Renato): explicavam a forma como eles trabalhavam quando jovens e formas para animar as pessoas. Diziam que nós éramos jovens e poderíamos acertar muitas coisas. Homens e mulheres ensinavam o que eles sabem fazer: peneira, balaio, tipiti, e, explicavam tudo. As mulheres ensinavam para as meninas a forma certa para trabalhar, davam muitas orientações. Poani (José): as senhoras ensinavam sobre os trabalhos que são próprios delas: como fazer pinturas no corpo com as folhas de jenipapo, pinturas com urucum, como fazer vasos com cerâmica (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 98; 161).

A presença dos anciãos na Escola Tuyuka é central para fortalecer a identidade étnica. As mortes dos anciãos preocupam aos mais novos como expressa Wamurõ: quanto aos estudos, os anciãos nos ajudaram muito. Só que as doenças do mundo estão matando os nossos anciãos. A nossa força estava depositada neles (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 97-98).

Tenório assim define o significado dos anciãos para a escola:

Os anciãos ficam na escola, eles não estudaram nas escolas (modelo ocidental), mas são pessoas que já construíram conhecimentos. Se pensarmos bem, eles que são verdadeiros professores. Os anciãos são os que mais ajudam aos alunos. Quando os alunos não conhecem um tema, eles vão perguntar aos anciãos como é aquele tema. Eles ajudam sempre as crianças, jovens, e aqueles que concluíram os estudos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 43; 102).

Um ancião, Poani, Pedro Lima de 65 anos de idade, assim expressa os seus sentimentos e seu envolvimento com a Escola Tuyuka:

Eu pensei em ajudar em diversas questões, temas fundamentais dos Tuyuka, os discursos rituais. Pensei em trabalhar junto com outros para ensinar para os homens e para as mulheres elementos que já haviam desaparecido por falta de uma escola nossa. Disse: escutem-me sobre o que os nossos pais me ensinaram, o que os nossos avôs vinham fazendo desde as origens. Eles vinham trazendo coisas boas, sobre as casas de origem rio abaixo, sobre os lugares sagrados, sobre o conhecimento dos dias, sobre os nomes das noites, sobre quando surgiram as danças/cantos, sobre o que faziam as primeiras gerações. Eu decidi ajudar, somar com eles como um professor, sendo um ancião, pois percebi que estavam precisando de minha ajuda. Os nossos conhecimentos estavam acabando e acabaram porque não sabíamos mais, mesmo assim, ainda existem coisas da profundidade, conhecimentos da cabeça, nossas cabeças sabem (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 68).

Vê-se a partir destes depoimentos a importância na transmissão de conhecimentos culturais para os alunos e professores numa escola indígena. Bessa Freire (2006, p. 5), explica sobre a importância dos anciãos:

Eu fui para os Tuyuka (Escola Tuyuka) pensando comigo: eu tenho que chamar os velhos! Chamaram o Laureano (Laureano Ramos, falecido em 2005) e o Emílio (Emílio Tenório). Eram três ou quatro velhos que ficaram sentados. No primeiro momento, como era uma coisa de um branco e de índio fora, eles ficaram no banquinho meio afastado. Pouco a pouco eles foram e ocuparam o lugar central. Foi muito legal! Por quê? Porque o meu papel ali era, na verdade, mais estimular, instigar. Muitos índios estão perdendo a sabedoria de consultar os velhos. Eles são livros e eu disse no curso: eu acho que, hoje, tenho de oito a nove mil livros na minha casa. Eu não abri nem a metade! Não adianta eu ter um livro lá se eu não leio, eu não tenho conhecimento. Aquilo, eu tenho que abrir o livro e ler. Então, não adianta ter um velho na aldeia se você não perguntar! Tem que ir lá, perguntar e se apropriar deste conhecimento.

Tradicionalmente, a transmissão de saberes era feita de pais para filhos, de avôs para netos. Através da prática escolar tuyuka, todo aluno e professor têm facilidade de aproximar-se dos velhos (anciãos) e apropriar-se de seus conhecimentos. Outras situações que ajudam na aprendizagem com os velhos são: a) o funcionamento da escola na aldeia

(sala de aula); b) a escola tendo como objetivos o ensino/aprendizagem da cultura tuyuka, motivando para que essa nova realidade aconteça. Antes da Escola Tuyuka, quando havia escolinhas (de modelo ocidental) na própria aldeia, ninguém se interessava em ensinar/aprender a cultura tuyuka na sala de aula, pois os objetivos de tal escola eram outros. Está havendo, então, uma inversão de valores. Na escola de modelo ocidental tudo o que se refere aos valores culturais tuyuka ficava de lado e, com a Escola Tuyuka, eles ocupam o primeiro lugar; os velhos que lá foram ficando esquecidos, aqui são imprescindíveis.

FIGURA 15 – ESCOLA TUYUKA ANCIÃO LAUREANO (FALECIDO EM 2005) NARRANDO HISTÓRIAS DUARANTE AS PESQUISAS DOS ALUNOS E PROFESSORES.



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2004.

3.3.5. Comunidade: pais, líderes, moradores

Para falar da comunidade são utilizadas as categorias: **Makã**: aldeia, povoado, sítio, comunidade, morada de muitas pessoas. **Makã makarã**: habitantes, moradores.

Makarĩ makarã: moradores das comunidades. **Ape makã:** outra comunidade. **Marĩya makã:** nossa comunidade. Estas categorias estão presentes quando se trata da Escola Tuyuka como espaço escolar e como comunidade. Ela é ao mesmo tempo ‘espaço nosso e espaço dos outros’, como diz o aluno **Dupó** (Marcos):

Nós não estudamos somente na escola. Nós estudamos em casa, na comunidade com as pessoas, na convivência com muitas pessoas. Quando vamos a outras aldeias, nós aprendemos com o jeito de ser das pessoas, com as danças, participando de rituais, nós vamos aprendendo (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 20).

Dentro da categoria ‘**Makã: comunidade**’, estou incluindo os **Makã makarã:** pais, líderes e os moradores de uma comunidade. Todos acabam se envolvendo e envolvidos com o ritmo da escola. Aqui aparece a realidade da escolarização da educação tuyuka: práticas cotidianas, cerimoniais etc. Uma situação interessante aqui é que, se alguém não se interessa pelas atividades escolares tuyuka, ele estará se opondo ao projeto comunitário assumido por três comunidades. Para evitar isso todos participam do processo de ensino-aprendizagem.

a) Acolhida/sustento material

A acolhida aos visitantes faz parte da vida tuyuka, mas vinha enfraquecendo um pouco à medida que várias gerações passavam pela escola de modelo ocidental, que fortalecia mais a individualidade (individualismo) e não comunitariedade.

Sobre a acolhida, falam:

Dia (Aparecida): quando os moradores de outras aldeias vinham estudar aqui, nós os cumprimentávamos, cumprimentávamos a todos. Quando nós íamos a outras aldeias, eles também faziam a mesma coisa. Acolhiam-nos, outros nos convidavam para ir para a casa dos pais para comermos a quinhapira, nos chamavam para fazer companhia e aqui, também, nós fazemos assim. **Dia (Dulce):** quando a gente vai às outras aldeias durante as aulas, os moradores daquelas aldeias nos ajudam. Na nossa chegada, eles nos acolhem. Quando dizemos que viemos para estudar, eles dizem que está bem, venham estudar. Pedem para que nós nos comportemos e evitemos viver de qualquer jeito. **Dia (Aparecida):** os moradores da aldeia nos ajudavam, pela manhã e tarde, com a quinhapira. **Dia (Dulce):** na nossa chegada, eles nos acolhem. Eles contribuem

com a comida e com as casas para dormir. Bade Hude Yeoro: os moradores das aldeias ensinavam-nos o estilo de ser de nossos pais, como viver juntos, a partilha da comida, comer quinhapira pela manhã, tomar manicoera pela tarde. Pidó: às vezes, quando nós deixávamos de ir à aldeia, eles perguntavam por que a gente não ia mais, e perguntavam se nós não estávamos gostando deles. Sano: no meio de nossos estudos, os moradores, sabendo que nós éramos estudantes, nos ajudavam com as frutas. Eles, sabendo que nós éramos estudantes, cuidavam de nós (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 84; 86; 90; 91; 92;).

A acolhida é algo muito importante entre os Tuyuka. No meu tempo de criança lembro que, quando alguém chegava, o meu pai dizia: vamos cumprimentar as pessoas que chegaram, e ele me ensinava como deveria cumprimentar. Eu também me lembro que todos os moradores iam cumprimentar o visitante. Na medida em que chegavam dos seus trabalhos, iam cumprimentar. Não cumprimentar a pessoa significaria que teria algo contra a pessoa. Com a Escola Tuyuka, começa a recuperar essa prática que, também, havia enfraquecido.

Os compromissos estabelecidos pelas comunidades, através da AEIT U (Associação Escola Indígena U tãpinopona – Tuyuka, fundada em 01/02/2001), ajudam no funcionamento da Escola Tuyuka. Na Seção II do Estatuto – *Da finalidade*, encontramos: **artigo 2º** - A Associação Escola Indígena U tãpinopona – Tuyuka tem por finalidade geral colaborar na assistência e formação dos alunos, por meio da aproximação entre pais, alunos e professores, promovendo a integração entre poder público, comunidades indígenas membro, salas de aula (nas várias comunidades membro) e famílias moradoras das comunidades envolvidas; **artigo 3º** - Constitui finalidade específica da Associação Escola Indígena U tãpinopona – Tuyuka a conjunção de esforços, a articulação de objetivos e a harmonia de procedimentos, o que caracteriza principalmente por: a) interagir junto à escola como instrumento de mudanças na ação, promovendo o bem-estar das comunidades do ponto de vista da educação, da cultura e da sociedade; b) promover a aproximação e a cooperação dos membros das comunidades pelas atividades escolares; c) contribuir para a

solução de problemas inerentes à vida escolar, preservando uma convivência harmoniosa entre pais ou responsáveis de alunos, professores, alunos, demais membros das comunidades escolares e funcionários da escola (se houver).

b) Contribuição nas escolhas de temas e nas pesquisas

Os moradores das comunidades (pais, alunos, professores, anciãos, liderança...) são membros ativos na educação escolar. Eles definem os temas que servirão para a vida de seus filhos/filhas e acompanham o processo de ensino-aprendizagem. Os alunos dizem:

Os moradores nos ajudavam durante as nossas pesquisas. (...) Eles estavam dando aulas para nós. Quando estávamos trabalhando com a aldeia, nós estávamos aprendendo, quando estávamos participando da festa do caxiri, estávamos tendo aulas com eles, estávamos aprendendo como se prepara o caxiri, como se prepara uma festa, como se lidera os trabalhos e como se anima as pessoas. Trabalhando com eles, escutando as histórias que contam, conversando com eles estamos participando de uma forma de ensino (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 87-88).

Utãdiata (Alcimar) mostra interação dos alunos e da comunidade no processo de ensino-aprendizagem:

Eles nos ajudavam nos momentos da pesquisa respondendo as nossas perguntas. Quando trabalhávamos nas roças das escolas, plantando, e aprendendo a criar os peixes, eles nos ajudavam nos nossos trabalhos. Quanto aos estudos, eles davam sugestões para a melhoria da nossa escola, eles falavam e ajeitavam os temas (TENÓRIO ET. AL., 2006, 94).

Os pais incentivam para que a Escola ensine conteúdos que levem os Tuyuka a viver melhor:

Utãdiata (professor): os moradores das aldeias são os que propõem o que se deve ensinar aos seus filhos, segundo o que consideram como parte deles. Aquilo que os seus avôs conheciam: maneira de trabalhar, benzer, dançar, contar histórias. É necessário acompanhar para não nos afastarmos daquilo que os pais queriam que ensinássemos aos filhos. Os moradores de cada aldeia têm seu modo próprio de pensar sobre o estudo dos filhos. Por isso, os professores trabalham olhando para a realidade de cada aldeia (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 95-96).

Ñoro (Geraldino) diz: os pais e as mães nos ajudaram muito na elaboração do projeto político pedagógico. Hoje em dia eles nos ajudam acompanhando os trabalhos e dizendo como nós devemos fazer os trabalhos. Sobre a concretização do planejamento os pais, as mães e os anciãos são os que nos esclarecem e nos acompanham mais (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 97). Põro (Carlos): a maior participação que as comunidades tiveram foi com relação aos anciãos. Com os anciãos nós íamos pesquisar e estudar, nós professores íamos conversar com eles, os alunos íam pesquisar com eles, escreviam. É com estes conhecimentos que as comunidades ajudaram (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 96).

Suniã (pai) explica a importância das comunidades para os professores:

Também, para os professores, nós ajudávamos dizendo como é que eles poderiam trabalhar, dizíamos como nós queríamos. O povo explicava para os professores o que ele queria para os filhos, como queria que ensinasse e, a partir daquilo que os pais queriam, eles íam trabalhando com os nossos filhos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 101-102).

b) Contribuição nas escolhas de temas e nas pesquisas

Os moradores das comunidades (pais, alunos, professores, anciãos, liderança...) são membros ativos na educação escolar. Eles definem os temas que servirão para a vida de seus filhos/filhas e acompanham o processo de ensino-aprendizagem. Os alunos dizem:

Dupó (Marcos): os moradores nos ajudavam durante as nossas pesquisas. Eles estavam dando aulas para nós. Quando estávamos trabalhando com a aldeia, nós estávamos aprendendo, quando estávamos participando da festa do caxiri, estávamos tendo aulas com eles, estávamos aprendendo como se prepara o caxiri, como se prepara uma festa, como se lidera os trabalhos e como se anima as pessoas. Trabalhando com eles, escutando as histórias que contam, conversando com eles estamos participando de uma forma de ensino (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 87-88).

Havia uma forte interação dos alunos/professores e as comunidades no processo de ensino-aprendizagem:

Utãdiata (professor): eles nos ajudavam nos momentos da pesquisa respondendo as nossas perguntas. Quando trabalhávamos nas roças das escolas, plantando, e aprendendo a criar os peixes, eles nos ajudavam nos nossos trabalhos. Quanto

aos estudos, eles davam sugestões para a melhoria da nossa escola, eles falavam e ajeitavam os temas (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 94).

Os pais incentivam para que a Escola ensine conteúdos que levem os Tuyuka a viver melhor:

Utãdiata (professor): os moradores das aldeias são os que propõem o que se deve ensinar aos seus filhos, segundo o que consideram como parte deles. Aquilo que os seus avôs conheciam: maneira de trabalhar, benzer, dançar, contar histórias. (...) É necessário acompanhar para não nos afastarmos daquilo que os pais queriam que ensinássemos aos filhos. Os moradores de cada aldeia têm seu modo próprio de pensar sobre o estudo dos filhos. Por isso, os professores trabalham olhando para a realidade de cada aldeia (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 95-96).

Professor Geraldino diz: os pais e as mães nos ajudaram muito na elaboração do projeto político pedagógico. Hoje em dia eles nos ajudam acompanhando os trabalhos e dizendo como nós devemos fazer os trabalhos. Sobre a concretização do planejamento os pais, as mães e os anciãos são os que nos esclarecem e nos acompanham mais (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 97). A maior participação que as comunidades tiveram foi com relação aos anciãos. Com os anciãos nós íamos pesquisar e estudar, nós professores íamos conversar com eles, os alunos iam pesquisar com eles, escreviam. É com estes conhecimentos que as comunidades ajudaram (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 96). Os moradores das comunidades ajudaram aos os professores: nós ajudávamos dizendo como é que eles poderiam trabalhar, dizíamos como nós queríamos. O povo explicava para os professores o que ele queria para os filhos, como queria que ensinasse e, a partir daquilo que os pais queriam, eles iam trabalhando com os nossos filhos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 101-102).

c) Ensino/disciplina/motivação

O ensino escolar tuyuka procura atingir metas estabelecidas pelas comunidades. As práticas escolares são motivadas por estas metas: construção da sua autonomia,

revitalização das práticas culturais, aquisição de conhecimentos, estabelecimento do diálogo com outros povos, construção de uma vida melhor:

Dia (Aparecida): diziam que nós tínhamos que estudar bem, que as coisas que estávamos aprendendo são coisas que precisam ser aprendidas bem. Ouvindo estas observações, entendíamos que diziam isso para que nós vivêssemos bem. Nós, se eles não dissessem nada, continuaríamos sem compreender nada, continuaríamos do mesmo jeito. Quando alguns alunos não agiam corretamente, pediam para que não agíssemos daquela forma e mostravam o que estávamos fazendo (erro) e mostravam o que nós (alunos) precisávamos corrigir. Дурó (Marcos): os moradores nos davam instruções. Eles dizem o que não podemos fazer. Falavam que nós alunos devemos aprender a vida de forma correta. Os moradores da aldeia pediam para não ter medo, pediam para que nós os visitássemos nas casas, aprendêssemos a cumprimentar as pessoas, a colocar-se à disposição de qualquer necessidade de ajuda. Kamo: também para os nossos professores, eles diziam como deveriam educar aos seus alunos e o que deveriam ensinar aos alunos. Букайаи (Renato): nós convivíamos com os moradores da aldeia. Eles nos diziam como funcionava uma aldeia, diziam para conviver bem e eles se dispunham a conviver conosco. Tenório: os moradores das aldeias ajudavam ensinando e vendo. Para mostrar que os alunos estavam aprendendo, nós convidamos os moradores da aldeia para que participassem das exposições dos trabalhos dos alunos. Depois que acabavam de explicar, a comunidade ia entendendo como funcionava uma realidade e em casa eles ajudavam aos seus filhos, lembrando o que eles haviam falado na exposição. Perguntavam se estavam lembrados do que falaram. Assim os pais ajudavam no crescimento dos conhecimentos de seus filhos. Também a comunidade e o capitão (líder) lembravam do que eles falavam na exposição. Lembravam do que, ainda faltava aprender. Assim que funciona, se não fizer isso, não funciona. Quando não se apresentavam os trabalhos para a comunidade, a comunidade parece que não ajuda. A meu ver, a apresentação dos trabalhos na comunidade é muito importante. Quando tem a exposição os moradores da aldeia participam e depois ajudam a lembrar do que falaram. Quando não apresentam os trabalhos, a comunidade fica alheia, como se não estivesse sabendo nada dos alunos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 85-89; 93-94; 99-100).

3.3.6. Relacionamentos entre os estudantes

A convivência entre os alunos (Tuyuka, Yebamasa, Barasana, Tukano, Hupda) é intensa e fortalece o trabalho da Escola Tuyuka. Antes da Escola Tuyuka, os Tuyuka de Mopoea (São Pedro), Yoariwa (Cachoeira Comprida) e outras comunidades tuyuka do alto rio Tiquié não freqüentavam a comunidade de Yai ñiriya (Onça-Igarapé) e vice-versa. Pari-Cachoeira, onde estudavam na escola de modelo ocidental, era o lugar do encontro dos Tuyuka entre eles e, mesmo assim, não havia entrosamento.

a) Deslocamentos para as diferentes aldeias

A saída dos Tuyuka, Yebamasa, Barasana de Mopoea para ir a Yoariwa e Yai ñiriya é muito significativo. O ensino por módulos favorece o entrosamento dos alunos, professores e comunidades. Todos aprendem a acolher as pessoas e sentem-se acolhidos em cada comunidade:

Antes de começar a Escola Tuyuka eu vivia muito isolado, sozinho mesmo, vivia individualmente. Hoje com a Escola, como dizem os brancos, tenho mais vontade, sinto-me como membro e vejo que os meus parentes querem crescer e, vêem o que está melhorando com a Escola; com os estudos começamos a pensar juntos, começamos a viver juntos, estamos juntado de novo, formando uma comunidade, uma coletividade. A nossa Escola está provocando o bem-estar entre nós (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 117).

b) Convivência nas diferenças

Professor **Utãdiata** mostra o respeito e valorização das diferenças culturais:

Aqui não estudam somente os filhos dos Tuyuka. Estudam aqui os filhos dos Tukano, Bará, Yebamasa. Eles sabem se respeitar. Sabem respeitar quando um fala Tukano, e o Tukano que estuda na Escola Tuyuka sabe respeitar quando um Tuyuka fala. Nas aldeias estão presentes várias línguas. Por isso, quando chega alguém de outra etnia na aldeia falando a sua língua, é respeitado, pois está falando a sua língua. É o tipo de respeito que os moradores das aldeias pediram (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 129).

A aluna **Dia (Aparecida)** mostra como acontece o intercâmbio de conhecimentos culturais entre os alunos:

Quando nós estudamos conteúdos tuyuka, os bará e os Yebamasa aprendem os mesmos conteúdos conosco. E nós, quando eles estudam a história de sua chegada e nos contam, nós aprendemos com eles. Com os barasana acontece da mesma forma, nós aprendemos as suas histórias e eles aprendem as nossas histórias (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 154).

c) A língua tuyuka

Os alunos mostram que, mesmo havendo alunos provenientes de diferentes etnias, a língua mais falada é tuyuka:

Dia (Dulce): pelo fato de estudarem conosco (com os Tuyuka), eles só seguem falando a língua tuyuka. Eles escrevem e falam a nossa língua. Também falam a língua deles. Alguns falam e escrevem na sua língua. A língua que falam mais é nossa língua, tuyuka. Também, os Tukano falam a nossa língua. Eles sentem que

é uma escola onde se aprende a língua tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 157).

A aluna Sano aponta para uma questão de como uma língua pode transformar a estrutura psicológica de uma pessoa: nós falávamos com eles na língua tuyuka. Por isso, nesse meio, os Tukano, Bará, Yebamasa aprendiam e falavam a língua dos *Filhos-da-Cobra-de-Pedra* (Tuyuka) e pensavam como *Filhos-da-Cobra-de-Pedra* (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 159).

Esta parte do trabalho com a Escola Tuyuka está ajudando aos Tuyuka na reaprendizagem de suas práticas culturais e fortalecendo a identidade étnica.

3.4. Mudanças provocadas pela Escola Tuyuka

Muitas mudanças aconteceram através do processo de ensino-aprendizagem da Escola Tuyuka, nas pessoas e comunidades.

3.4.1. Revitalização e fortalecimento da língua

Entre os Tuyuka do alto rio Tiquié do lado brasileiro, o progressivo abandono da língua tuyuka era bastante visível. A língua tukano havia se tornado como uma língua oficial para os Tuyuka. A Escola Tuyuka criou estratégias para fortalecer e valorizar a língua tuyuka, dentro e fora de escolas (AEITŪ, 2001, p. 12). As entrevistas mostram como era esta realidade antes e como é agora, depois que iniciou a Escola Tuyuka. Pelos resultados, pode-se afirmar que os Tuyuka estão conseguindo recuperar, revitalizar e fortalecer a língua tuyuka.

1. A língua tuyuka antes da Escola Tuyuka

Tenório, que teve a iniciativa de pensar numa escola tuyuka, assim retrata a realidade da língua tuyuka:

Os nossos filhos falavam só a língua tukano e decidimos ensinar a falar a nossa língua, e isto os pais gostaram. Disseram que era necessário, pois a nossa língua estava desaparecendo. Somente nós adultos estávamos falando a nossa língua. A língua tuyuka não existiria mais, pois já estava acabando. O meu pensamento era este: nós não vamos morrer! Nós podemos morrer se perdermos a nossa língua. Com a língua dos outros nós não podemos falar aquilo que os nossos avôs falavam (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 9-10).

Aluno Bade Hude Yeoro demonstra a preocupação que tiveram com a língua tuyuka e a situação dos Tuyuka que não falavam mais a sua língua:

A língua tukano ficou muito mais forte do que a língua tuyuka. O professor Higino dizia que a língua tuyuka estava enfraquecendo cada vez mais, e nós, mesmo sendo Tuyuka, falamos demais a língua tukano. As meninas só falavam a língua das mães (tukana). Ele dizia que precisávamos ter escola para aprender (ensinar) a nossa língua, ensinar a nossa cultura com a nossa língua. Foi assim que, na escola, começaram a alfabetizar na língua tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 27).

Aluna Sano relata a realidade que os Tuyuka viviam com relação à sua própria língua:

Pensamos, também, que a nossa língua tuyuka, se não falássemos, iria desaparecer, pois nós estávamos falando só a língua tukano, como se fôssemos da etnia tukano. Foi com estes sentidos que começamos estudar e elevar a língua dos Filhos-da-Cobra-de-Pedra (Tuyuka). No início, também pensei que a nossa língua iria acabar, mas depois pensei que a nossa língua se tornaria uma língua importante e fortaleceria cada vez mais (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 29).

Professor Põro conta a sua experiência numa comunidade tuyuka onde só falavam a língua tukano:

Desde o início, no ano de 1999, comecei a participar da criação do processo de ensino-aprendizagem da Escola Tuyuka. Nesses anos começamos a trabalhar. Eu pensei em trabalhar na aldeia onde você nasceu (Onça-Igarapé). Lá estava difícil para eles. Eu era único a falar a língua tuyuka no meio deles. Eu fui para lá depois que eles haviam dito que queriam um professor que só falasse a língua tuyuka. Quando falamos do processo de aprendizagem e se decidimos que vamos fazer assim, dá para alcançar. Hoje em dia as crianças falam a língua tuyuka, e os pais, que falavam a língua tukano, hoje falam a língua tuyuka. Eles estão crescendo neste processo. Hoje eles dizem que era isso que queriam para os filhos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 37).

A constatação do enfraquecimento e diminuição do uso da língua tuyuka pelos pais/professores provoca a decisão de ensinar a língua tuyuka:

Os nossos filhos não estavam mais falando a língua. Estavam deixando de falar a nossa língua e só falavam a língua de suas mães (tukano). Decidimos assumir e levantar a nossa língua, ensinando-a para os nossos filhos. Se não fizessemos isso, os nossos filhos estariam se tornando tukano (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 42).

A utilização da língua tukano não era problema somente dos jovens, mas dos próprios pais como mostra um pai (Põro):

Antes da Escola Tuyuka aqui existia a escolinha (modelo ocidental) e daqui os alunos iam para o colégio dos missionários (Pari-Cachoeira). Voltando para cá (perto dos pais), acostumados a falar a língua tukano, continuávamos falando o tukano. Eu, por exemplo, vendo minhas filhas e filho falarem tukano, eu acabava falando tukano. Depois destas experiências é que decidimos abrir a Escola Tuyuka para ensinar, estudar e escrever na língua tuyuka. Se não tivesse essa ação (Escola Tuyuka), a língua (tuyuka) já teria acabado (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 67-68).

Esta realidade existia nas comunidades tuyuka, somente os adultos falavam a língua, enquanto que os ex-alunos e os mais novos tinham como língua comum a língua tukano.

2. A língua tuyuka depois da Escola Tuyuka

A construção da escola foi uma decisão político-pedagógica. Tenório mostra a mudança acontecida após o início da Escola Tuyuka:

Hoje nós vemos que os alunos e professores sabem escrever e falar a língua tuyuka. Nós (professores) observamos que estamos nos fortalecendo e acertando (alcançando objetivos) trabalhar com a nossa língua. Esta parte recebeu muita dedicação de nossa parte. Nós escrevemos e estudamos os nossos conhecimentos com a nossa língua (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 09-10).

As experiências dos professores com a língua tuyuka são bem diferentes. Eles não mostram as dificuldades pessoais no uso da língua tuyuka, porém, sabe-se que muitos deles não falavam cotidianamente o tuyuka até o começo da Escola Tuyuka. Eles preferem mostrar a utilidade da língua no processo de ensino-aprendizagem:

Utãdiata: ao mesmo tempo em que estudamos os conhecimentos de nossos avôs, começamos a falar/escrever a língua de nossos avôs. Pensamos que os alunos compreenderiam melhor os ensinamentos se fizessemos na nossa língua, e

seriam pessoas com conhecimentos profundos. Põro: hoje, as crianças falam a língua tuyuka e os pais, também, falam. Hoje, dizem que era isso que queriam para os seus filhos. Poani: na sala de aula nós, ensinamos aos alunos com a nossa língua tuyuka porque acreditamos que assim é melhor para nós. Assim os alunos não sentem tantas dificuldades, aprendem e escrevem mais rápido (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 35; 37; 41).

A Escola Tuyuka proporciona uma experiência bem diferenciada entre os próprios estudantes, professores e pais. Pode-se dizer, hoje, que aquela geração não-falante da língua tuyuka já atingiu o seu objetivo. Põro, pai dos alunos mostra esta mudança:

Os alunos da primeira turma (formada recentemente/2005), eles ainda haviam estudado no colégio dos missionários (ocidental), estudos dos brancos. Eles saíram de lá, vieram para esta escola (Tuyuka/1999) e concluíram seus estudos aqui. A meu ver, eles sentiam mais dificuldades. Agora, as crianças que estão começando, estudam de forma diferente (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 46).

Eu, apesar de permanecer muito distante desta realidade (não falar tuyuka), acompanhei estas realidades. A partir do início da década de 1970, quando eu era interno, houve uma diminuição progressiva do uso de algumas línguas (Tuyuka, Yebamasa, Desana, Barasana...), e progressivo fortalecimento da língua tukano. No caso da minha própria família, eu falava a língua tuyuka até início de 1970. No internato aprendi a língua tukano. Voltando para as férias na aldeia, falava somente o tukano. As minhas irmãs mais novas e meus irmãos nem chegaram a falar a língua tuyuka.

Depois que começou a Escola Tuyuka, os meus dois irmãos estão falando a língua tuyuka. E os seus filhos, todos falam a língua tuyuka. O processo de recuperação da língua tuyuka aconteceu de forma rápida. Por que? Os Tuyuka não-falantes já entendiam bem a língua. Eles apenas não falavam. Por isso, diante da tomada de decisão de falar e ensinar a língua tuyuka nas comunidades e na escola, a reaprendizagem da língua foi rápida.

O período da tukanização mais forte aconteceu entre o início da década de 1970 e 1998. Neste período os Tukano, quando queriam repudiar alguns discursos dos Tuyuka, diziam: **falem na língua de vocês!** Com esta afirmação queriam dizer: **você não deve usar**

a minha língua; era como dizer que o outro não tinha a língua própria. A língua era causa de brigas, dependendo da conveniência. Os Tukano se sentiam superiores pelo fato de outras etnias falarem a sua língua. Mas também repudiavam quando membros de outras etnias discordavam das visões tukano, com a língua tukano. Diante da tukanização Poani (professor) mostra qual foi a decisão dos Tuyuka:

Diante disso, nós sentimos e vimos que a nossa língua estava desaparecendo, porque os nossos filhos só falavam a língua tukano e, decidimos assumir e levantar a nossa língua, ensinando-a para os nossos filhos. Se não fizessemos isso, os nossos filhos estavam se tornando como Tukano (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 41).

Já em 1999, os Tuyuka estavam iniciando a Escola Tuyuka, deixando de falar a língua tukano e falando tuyuka. Ela se torna a língua falada pelos Yebamasa, Barasana e alguns Tukano nas comunidades da Escola. Desde esse período os Tuyuka se orgulham de falar a língua tuyuka e de saber mais línguas que os outros.

Sobre aprendizagem e uso da língua Tuyuka:

Põro (professor): depois que começou a Escola Tuyuka, nós educadores/educandos juntos começamos aprender (língua). Hoje, nós temos vida com isso. Estando entre os Tuyuka, falamos a língua tuyuka. Entre aqueles que não entendem a nossa língua, brincamos com eles na nossa língua, e também falamos a língua deles. Isso nos ajuda muito. Os outros nos reconhecem como Tuyuka. A língua foi uma grande ajuda para nós. Dia (Dulce): no início, quando eu era criança, estudava perto dos Tukano, por isso eu falava somente a língua tukano. Depois o meu pai começou a falar sobre a Escola Tuyuka, dizia que iria começar o funcionamento da escola dos Tuyuka e insistia para falar a língua tuyuka. Eu já estava bem crescidinha e ele começou a falar tuyuka. Por insistência do meu pai eu acabei aprendendo a língua tuyuka. Quando aprendi a escrever em tuyuka, eu aprendi a falar a língua tuyuka. Sano (aluna): meu pai e minha mãe sempre me diziam: estude, estude! Eu dizia comigo: está bem! É preciso estudar para que não desapareça a língua tuyuka, assim eu pensava e penso até hoje. No início eu só falava a língua tukano como o meu pai e minha mãe. Ainda hoje eu falo a língua tukano, mas penso comigo: parece que eu estudei a língua tuyuka, agindo assim? Utãdiata (professor): no início da minha vida, quando criança, falava só tukano. Minha mãe é da etnia tukano, cresci com ela e o meu pai não insistia tanto para falar tuyuka, por causa disso, eu só falava tukano. Hoje, estou deixando de falar a língua tukano e aprendi a falar a minha língua, com ela eu ensino aos alunos, ensino a escrever nessa língua, conscientizo os alunos, coloco os pensamentos para os alunos. A Escola Tuyuka me ajudou muito quando disse que os membros de uma etnia têm que saber falar a sua língua, e isso me fez pensar muito. Eu comeci a pensar na vida de nossos

avôs, o modo de vida deles, modo de trabalhar e de pensar (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 107; 108; 110; 113).

3.4.2. Recuperação e fortalecimento das práticas culturais

A Escola Tuyuka proporcionou momentos importantes para que os professores, as comunidades, os sábios e os alunos aprendessem, vendo-ouvindo-praticando, as práticas tuyuka. Os professores e alunos mostram como aconteceu o processo de recuperação dos valores culturais.

a) Antes da Escola Tuyuka

Os alunos relatam como era a realidade antes e no começo da Escola Tuyuka:

Kamo: no início só dançavam as músicas dos brancos. Tódio: foi com a Escola Tuyuka que começou a necessidade de conhecer e praticar a nossa cultura e aí que apareceram as nossas danças tuyuka. Quando, em alguma festa, havia as danças dos brancos, eu ficava pensando que estávamos dançando as músicas que os brancos fizeram e que eram as danças dos outros. Nas danças tuyuka (tradicionais) eu via que estávamos dançando as músicas que os nossos avôs fizeram e dançaram. Ficava imaginando como eles dançavam e todas as vezes que acontecem estas danças aqui eu imagino isso (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 121-122).

Dia [Dulce] aponta as dificuldades iniciais no processo de valorização das práticas tuyuka:

No início da Escola Tuyuka nós gostávamos somente da música dos brancos. Vendo isso, os músicos da nossa cultura começaram a ensinar o cariço, só que nem os meninos gostavam de tocar e dançar, nem as meninas gostavam de acompanhar. Com muita insistência na valorização tuyuka, os meninos aprenderam a tocar e dançar e, assim, também as meninas começaram a gostar. Aí começaram a dar espaço para cada dança, um pouco para a dança dos brancos e um pouco para a dança tuyuka. A partir dessa prática, a dança dos brancos foi perdendo a força (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 123).

Os professores também mostram as dificuldades neste campo:

Põro: no começo os alunos não gostavam. Quando nós convidávamos para tocar cariço, eles não queriam. A primeira turma era assim. Nas explicações nós fomos dizendo como era, fomos fazendo propostas melhores, dizíamos que era isso que nós decidimos ensinar, aí eles entenderam. Hoje, todos eles sabem tocar cariço e também as meninas, entendendo o sentido, acompanham as danças. Também dançamos as dos brancos, mas trabalhamos de forma diferente, uma hora

tocamos o cariço e, em outra, tocamos músicas dos brancos. Tenório: antes do começo da escola era muito ruim. Enquanto nós tocávamos cariço aqui com a comunidade (na maloca), os jovens estavam em outra casa, tocavam a música dos brancos para dançar. Põro (pai): no início aqui, entre os jovens, principalmente para as jovens, os instrumentos nossos de cariço, mavaco, eram coisas que não prestavam. Existiam as danças dos brancos, quando começava a tocar a música era a coisa melhor do mundo. Quando se dizia, agora vamos tocar cariço, neste momento parecia que estávamos provocando brigas. Higino ficava brigando por causa destas coisas. Quando a gente dizia, agora é bom dançar cariço, as mulheres já ficavam tristes. Assim, enquanto nós tocávamos o cariço, as mulheres iam saindo, saindo porque queriam dançar só a música dos brancos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 130; 133-135).

b) A partir da Escola Tuyuka

A aceitação das práticas culturais também foi fruto de muita insistência e organização:

Dia (Aparecida): os velhos sábios, de acordo com o período do ano, convidavam outros sábios, eles instruíam como ocorreria a cerimônia. Depois pintávamos com as folhas de jenipapo, (...) durante as danças acompanhavam. A partir desta prática, parecia que estávamos criando práticas novas, dentro daquilo que os nossos avôs já praticavam (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 120).

A aprendizagem das práticas tuyuka cria nos jovens estudantes e professores sentimentos diferentes diante daquilo que antes não se refletia e não se fazia:

Tódio: nas danças tuyuka, eu via que estávamos dançando as músicas que os nossos avôs fizeram e dançaram, ficava imaginando como eles dançavam. Quando eles fazem estas danças eu gosto e acompanho dançando. Eu gosto de estar na maloca durante as danças. Pidó: eu gosto porque eu ajudo tocando o cariço, eu sou o primeiro tocador (principal tocador). Os tocadores de cariço procuram mais o primeiro tocador. Por isso, eu dirijo o toque de cariço, vou dançar com eles e isso me dá alegria. Poani (professor): passando em outras aldeias a gente vê que quem estudou na Escola Tuyuka possui outros sentimentos. Conhecedores daquilo que estudaram, eles não sentem mais vergonha, eles conversam sobre aquilo que aprenderam. No dia do caxiri sabem tocar/dançar o cariço. Olhando para isso, nós dizemos, era isso que nós queríamos. Agora os alunos já têm idéias fortes, já não sentem mais vergonha, está bem agora. Diante disso, nós ficamos alegres por ter ensinado isso (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 122; 124; 132).

Tenório lembra que o fortalecimento das práticas tuyuka precisa ser um compromisso assumido por todos, começando pelas famílias:

O fato de gostar de nossas tradições depende muito dos pais. Se o pai mostra que aquilo é nosso e que precisamos valorizar isso, todos de sua família irão gostar.

Se um pai de família começa a dizer que as nossas tradições não prestam, todos os seus filhos não irão gostar. Por isso, a meu ver, os adultos que colocam o valor. A escola precisa colocar o valor das tradições, pois os alunos estão olhando para nós, por isso o professor tem que colocar como valor a nossa cultura e os pais, também. Eu insistia muito com eles que nós, pessoas humanas, temos que ser corretos. Quando acontecem danças dos brancos, vamos todos dançar e nos alegrar; se têm danças tuyuka, vamos todos participar e nos alegrar (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 133-134).

FIGURA 16 – ESCOLA TUYUKA UM JOVEM YEBA-MAS E A PINTURA DO ROSTO



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2005.

3.4.3. Fortalecimento das identidades

Através das entrevistas é possível perceber como aconteceram as mudanças e o fortalecimento da identidade tuyuka.

a) Identidades dos alunos

A escola fortaleceu as identidades de todos os Tuyuka envolvidos no processo escolar, como afirmam os alunos:

Dia (Aparecida): antes do início da Escola Tuyuka eu só falava a língua tukano. (...) Estudando a língua tuyuka, hoje, eu só falo a língua tuyuka e me sinto diferente agora, antes eu me sentia como mulher tukana. Dupó: eu tinha muita vergonha, falava somente a língua tukana. Hoje eu já aprendi a falar a língua tuyuka, sei as histórias de nossos avôs, hoje eu quero praticar os ritos e participo junto com os sábios. Eu sempre vou despertando para melhores conhecimentos e depois, também, eu quero dirigir (ritos). Kamo: nós seremos as pessoas que levaremos para cima as nossas riquezas, por isso, para que as histórias de nossas origens não desapareçam, teremos a força para mostrar aos outros através de nossa escola. Eu gosto de ser Tuyuka, eu que era para ter perdido a minha língua, com a escola comecei a praticar a minha língua e isso me dá muita alegria. Meus pais viram que foi bom para mim. Disseram: nossa língua que estava desaparecendo, agora apareceu. Você está falando a sua língua e você agora conhece as suas histórias (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 106; 138; 105; 140).

Dia (Dulce) compara as influências de dois modelos de educação escolar:

Quando eu me comparo com os outros que estudam em outras escolas (ocidental), eu sinto que esta escola (tuyuka) deu para mim melhores ensinamentos do que a outra escola. Quem estudou em outra escola não vive bem a sua cultura (indígena), eles são diferentes de nós. Nós que estudamos aqui, pelo fato de termos estudado a nossa cultura vivemos de modo diferente. Quando aprendi a escrever em tuyuka eu aprendi a falar a língua tuyuka. E quando os anciãos contavam as histórias eu aprendi as histórias e escrevia. Aprendi a conhecer e distinguir quem são os meus parentes (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 107-108; 141-142).

Os alunos não-tuyuka também fortalecem as suas identidades dentro do processo educativo como mostra Pidó:

Quando eu vinha estudando em Pari-Cachoeira (ocidental) eu não sabia que eu era Yebamasa. Quando eu cheguei aqui que eu soube. O meu pai foi me explicando e dizendo quem éramos nós (Yebamasa). Assim eu fui entendendo que sou Yebamasa (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 108).

O processo de reconstrução da identidade acontece na vida dos alunos quando eles questionam sobre as suas atitudes anteriores e criam outras:

Sano (Lenilza): é preciso estudar para que não desapareça a língua tuyuka. No início, eu só falava a língua tukana com o meu pai e minha mãe. Ainda hoje eu falo a língua tukana, mas penso comigo: parece que eu não estudei a língua tuyuka agindo assim. Wamurô: Meus filhos já estão há dois anos na escola. Durante este dois anos, com os seus parentes e na sala de aula eles falam a língua tuyuka, são Tuyuka. Dentro da minha casa não são assim, são Tukano. Aí nós pensamos: na sala de aula podem falar tuyuka e, nas casas, podem falar também outras línguas (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 97; 109-110).

A aprendizagem de práticas culturais conduz para os trabalhos que ajudam na construção do bem-estar da pessoa e da família:

Põro (aluno): o que eu aprendi sobre os trabalhos de nossos avôs, por exemplo, fazer o tipiti, com isso eu trabalho e vivo. Eu sustento os filhinhos com meu trabalho, planto bananeiras, cucura. Assim eu vou crescendo. A partir daquilo que pensei fazer através de meus estudos, agora estou crescendo (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 144).

Conforme mostra Tenório, os alunos aprendem e mostram as suas responsabilidades no dia-a-dia da comunidade:

Os alunos que estudaram aqui trabalham com muita alegria. No dia do trabalho comunitário eles chegam primeiro, ajudam nos trabalhos, nunca faltam ao trabalho. Nos anos anteriores não era assim. Quem estudou em Pari-Cachoeira dizia: eu iria trabalhar com a comunidade se estivesse sendo pago (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 133).

A Escola Tuyuka faz surgir homens e mulheres comprometidos com a vida, com a cultura, com os projetos comunitários.

b) Identidades dos professores

As mudanças acontecidas nos professores são mais profundas e complexas, pois eles já possuem uma história mais longa. Por outra parte, eles são educadores da geração nova, por isso têm que recuperar muitas coisas antes/junto com os alunos.

1. Situação anterior à escola:

Utãdiata: no início da minha vida falava só a língua tukana. Minha mãe é da etnia tukana e cresci com ela. Meu pai não insistia tanto para falar a língua tuyuka. Eu me tornei professor quando eu tinha vinte (20) anos. Ñoro (Geraldino): eu não sabia das coisas, não sabia tocar o cariço e não sabia dizer como se tocava. Tenório: antes de começar a Escola Tuyuka eu vivia muito isolado, sozinho mesmo, vivia individualmente (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 113; 117; 118; 144).

Na situação acima é possível perceber pessoas que passaram pela escola de modelo ocidental em momentos diferentes. O primeiro foi aluno interno na mesma época em que eu fui interno (1970). O segundo viveu período final do internato. O último foi

aluno interno, mas já havia entrado um pouco mais amadurecido em termos de cultura tuyuka.

2. Aprendizagem com a escola tuyuka: a escola marca uma nova etapa de vida tuyuka para aqueles que participam deste processo.

Utãdiata: hoje estou deixando de falar a língua tukana e aprendi falar a minha língua, com ela eu ensino aos alunos, ensino a escrever nessa língua, conscientizo os alunos. Ñoro (Geraldino): hoje eu sei tocar um pouco o cariço, comecei a aprender alguns benzimentos e fui descobrindo como funcionam os benzimentos e outras coisas. Se não tivesse essa escola eu continuaria sendo simplesmente eu, com minha esposa, faria minha roça, sustentaria a minha vida segundo as minhas forças, iria jogar timbó, traria os peixes para casa para comer, faria o caxiri e beberia (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 113; 144; 147; 148).

3. Alguns resultados:

Utãdiata (professor): a Escola Tuyuka me ajudou muito quando disse que os membros de uma etnia têm que saber falar a sua língua e me fez pensar muito. Eu comecei a pensar na vida de nossos avôs, o modo de vida deles, modo de trabalhar e de pensar. Um grande processo que aconteceu na minha vida é o fato de eu ser professor e refletir como seria a forma dos Tuyuka trabalharem, como devemos viver e o que vamos encontrar com este estudo que estamos fazendo. Nós pensamos qual a filosofia de trabalho necessária para nós (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 113).

Cada Tuyuka aprende e experimenta a nova realidade que vive a partir da escola:

Às vezes, quando eu passo mal, eu mesmo faço o benzimento. Com aquilo que estudamos, nós vamos vivendo e vamos adquirindo experiência maior. A gente descobre que existia outra forma de viver. Coloca em nós outro jeito de ser. Eu não saberia dizer que tipo de homem eu seria se estudasse somente os conhecimentos dos brancos. Hoje eu sei dar valor para minha cultura. Se não tivesse escola aqui, talvez eu não soubesse as danças Tuyuka, não saberia os benzimentos. Quando entrei na Escola Tuyuka, entrei com vontade de trabalhar, iria pensar na minha cultura, nossa língua, nossos pensamentos (conhecimentos), para que isso não fosse perdido. Eu estou trabalhando pensando nos meus filhos. Há necessidade de aprender as músicas tuyuka e os discursos rituais (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 144; 148; 149).

Tenório assim fala sobre as mudanças acontecidas nas comunidades:

Hoje com a escola tenho mais vontade, sinto-me membro, vejo que os meus parentes querem crescer e vêem o que está melhorando com a escola. Começamos a pensar juntos, viver juntos, estamos juntos de novo, formando uma comunidade, uma coletividade. A língua foi a meu ver a maior conquista. A

língua voltou a ser mais viva, estamos começando a viver (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 117-118).

No convívio com os professores, alunos e com os membros das comunidades tenho percebido que, entre eles, há um sentimento de realização e alegria. De fato, vivem uma nova etapa de vida, falando/escrevendo na língua própria, praticando cantos/danças, vêem as comunidades trabalhando com diversos projetos de auto-sustentabilidade e influenciam nos projetos de outros povos. Para uma pessoa como Tenório que iniciou o trabalho e luta diariamente com os seus próprios parentes, para fortalecer estes trabalhos, que busca recursos e apoio de Organizações não-governamentais e com os poderes públicos para o reconhecimento das práticas pedagógicas de uma escola diferenciada (Tuyuka), esses resultados geram um sentimento de alegria e esperança:

Estou vendo que o que eu pensei está saindo corretamente, é sentimento de que acertamos e fico feliz. Deixei pensamentos (recordações) para os meus parentes. Acertei em trabalhar com isso, não sozinho, mas com a ajuda dos meus colegas professores e com a ajuda das comunidades. É necessário ir fortalecendo os ideais, que serão fortalecidos porque muitos estão estudando, outros estão estudando na universidade. Seremos mais fortes, posteriormente, todos seremos fortes (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 150-151).

Estas realidades que fazem com que os Tuyuka, os Yebamasa, Barasana, Tukano e Hupda se motivem para melhorar as atividades escolares.

FIGURA 28 – ESCOLA TUYUKA - TRABALHO COMUNITÁRIO

FONTE: Acervo do autor, 2006.

3.4.4. Fortalecimento das práticas comunitárias

As práticas pedagógicas acontecem nas aldeias. Professores, alunos, pais, anciãos e os moradores das aldeias trabalham sobre a vida da aldeia e com projetos (manejo florestal, piscicultura) que visam ajudar na melhoria das condições de vida das comunidades. Os alunos assumem as suas responsabilidades pelo bem das comunidades:

Dupó (Marcos): no dia que o pessoal da aldeia estiver trabalhando com o caxiri, temos que participar. Participando, estaremos mostrando o que nós aprendemos na Escola. (...) Quando o aluno não participa destes trabalhos, os moradores da aldeia falam que os alunos não trabalham e são preguiçosos. Outra coisa que eu aprendi na Escola é saber falar em público, nas assembléias. Eu coloco o meu pensamento (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 105).

Os alunos percebem realidades que precisam ser melhoradas nas comunidades:

Dupó (Odilon): nós ajudamos mostrando para os moradores o que seria bom para trabalharmos, reunimos as pessoas e dirigimos os trabalhos, principalmente com a questão da plantação, cuidado do meio ambiente, cuidado com o lixo (limpeza das comunidades). Kamo: nós explicamos que o lixo é perigoso e, por isso, devemos colocar o lixo no cesto (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 121; 128).

Nas aldeias tuyuka, principalmente onde funcionam as salas de aula, todos os moradores são envolvidos para manter limpa a aldeia. Os alunos contribuem com os saberes aprendidos na escola para o bem das comunidades:

Sano (Lenilza): quando os moradores trabalhavam, saindo da aula, todos nós alunos íamos ajudá-los. Nós transmitíamos para eles os assuntos que havíamos estudado, conscientizávamos as pessoas. Dia (Dulce): quando nós víamos algo errado nós falávamos para eles e dizíamos como deveria ser feito. Os nossos parentes concordavam com as nossas colaborações. Suniã (Adão): na medida em que vão aprendendo os diversos conhecimentos, eles se tornam como um adulto que sabe. Se perguntar sobre qualquer tema, eles sabem explicar. Os jovens sabem as histórias de nosso surgimento, eles estão aprendendo a falar como os nossos avôs falavam e sabiam (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 123; 125; 136).

Professor *Utãdiata* acompanha as mudanças que acontecem na vida dos estudantes da Escola Tuyuka e em seus compromissos:

Aqueles que foram os nossos alunos ajudam as aldeias participando dos trabalhos junto aos outros membros. Eles estudaram para isso. Hoje em dia, aonde eles forem, nas suas aldeias, na aldeia onde estudam, eles sabem mostrar o que estudaram. Os filhos dos Tuyuka não são mais como um tempo atrás. O Tuyuka tem consciência de sua identidade, que ele é Tuyuka. Também com aquilo que os alunos aprenderam sobre o trabalho, agora estão começando a por em prática (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 129).

O objetivo da Escola Tuyuka não é apenas fortalecer o indivíduo, mas a coletividade. Os Tuyuka e as comunidades devem se beneficiar dos resultados do ensino-aprendizado da escola.

3.4.5. A presença das mães no processo escolar

As mulheres que se casam com homens Tuyuka são mulheres das etnias tukano, yebamasa, barasana, desana. Os homens yebamasa casam com as mulheres tuyuka. Da mesma forma, os homens barasana. Todas as mulheres influenciam fortemente na educação dos filhos. Dentro do processo escolar tuyuka elas ajudam de diversas maneiras, como os próprios professores e alunos dirão. Nas pesquisas, não tive tempo para

entrevistar as mulheres para saber sobre a sua visão sobre o sentido da Escola Tuyuka para os seus filhos, professores (maridos) e para as comunidades.

Mas **a visão dos alunos** mostra a mãe como educadora, professora e conselheira:

Dia (Aparecida): antes de iniciar a Escola Tuyuka minha mãe já me ensinava como se fosse uma professora. Quando estou estudando nesta escola ela diz: se você não estudar, você não vai viver bem, minha filha! É assim que ela vai ensinando. Ela não ensina em público estas coisas, ela me ensina em particular, me dá instrução para que eu possa viver bem (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 155).

Um trabalho muito importante que as mães realizam com seus filhos é a motivação/incentivo para ao aprendizado:

Dia (Dulce): a minha mãe é tukana, ela me incentivou muito dizendo que eu tinha que aprender a língua dos meus avôs, de meus pais. Dizia que os meus avôs já falavam a língua tuyuka, vocês que estão querendo esquecer, é necessário que vocês saibam a língua de vocês para falar. **Utãdiata** (Alcimar): o que os Tuyuka estão ensinando parecia muito bom. Dizia que o que nós estávamos aprendendo era melhor. Dizia ainda que estávamos estudando o que é nosso e pedia que aprendêssemos mais (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 157; 161).

Colaboração indispensável durante o período escolar, para que os alunos estudassem bem, foi o sustento material (alimentação):

Dupó (Marcos): elas ajudam com os beijus e com frutos de seus trabalhos. Elas nos ajudam com abacaxi, banana, cará, cana-de-açúcar, batata. Elas fazem isso para que, alimentando-nos bem, fiquemos para estudar. Essa forma de agir evita que os alunos de outras aldeias reclamem que ninguém deu comida para eles (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 156).

As mães são conhecedoras de tradições indígenas da região, por isso, elas ensinam aos seus filhos. Muitas coisas se aprendem na família: minha mãe dizia: estude minha filha, mesmo sendo de outra etnia (barasana) estude alguma coisa. Eu, sua mãe sou Tuyuka, você é de outra etnia, aprenda os conhecimentos dos Tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 157).

As mães ajudavam a escolher os temas que seriam importantes para a vida de seus filhos e ajudavam no ensino:

Ñidupu: a forma, como as nossas mães, nos ajuda durante o tempo em que estudamos na Escola Tuyuka é sugerindo alguns temas que elas consideram importantes para a vida. Elas fazem assim para que com isso nós aprendamos a trabalhar. **Dupó** (Odilon): as mulheres senhoras nos ensinavam, explicando sobre os trabalhos que elas sabem fazer (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 160; 162).

A visão dos professores é de que as mulheres dão grande contribuição ao desenvolvimento do processo de ensino-aprendizagem da Escola Tuyuka. Também mostram algumas dificuldades que tiveram no início da escola:

Utãdiata (professor): a mulher é a pessoa mais importante da casa, ela se alegra junto com o marido, está com ele no dia do caxiri, no dia do trabalho, todos os dias está na sua casa e dentro da casa. É com este modo de ser que ela ajuda na educação escolar (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 162 - 163).

As mulheres casadas com os Tuyuka possuem suas posturas étnicas bem definidas. Ao se casar com os Tuyuka, não se tornam Tuyuka. Também, com relação à implantação da Escola Tuyuka (indígena), elas possuem suas próprias visões:

Ñoro (Geraldino): no início as mulheres tukana estavam muito confusas. Diziam que nós queríamos estudar coisas desprezíveis e feias. Que os estudos tuyuka não levariam ninguém a se tornar padre, nem tornariam alguém doutor. Hoje, elas já compreenderam o significado nosso e elas mesmas nos ajudam. Hoje elas admiram os nossos estudos indígenas, que são bons. Algumas mulheres ainda mantêm o preconceito. Outras mulheres já nos ajudam nas falas, propõem tipos de trabalhos que podemos fazer (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 164).

Põro mostra este processo de compreensão da escola indígena:

Põro (Carlos): logo que me casei com esta sua cunhada (falando para o Justino), ela não aceitava quando eu dizia que eu era professor Tuyuka. Eu conversava com ela no banho, no trabalho, conversava no final do dia e explicava como funcionava. Ela foi compreendendo. Hoje, todos já mudaram; as comunidades e as nossas esposas não são mais como foram antes. Elas é que agora falam para suas colegas, em nosso nome, dizendo que isso é bom (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 163).

A novidade Escola Tuyuka causou resistências e questionamentos às mães:

Poani (José): no início, minha mulher (tukana) não compreendeu bem o que isso significava. Diziam para nós: para que nós iríamos estudar isso; que nós estávamos querendo voltar a serem índios como do passado, usando tanga. Esta forma de interpretação circulava no meio do povo. Faz pouco tempo que as

peessoas entenderam o sentido da Escola Tuyuka e interpretam-na de forma mais positiva (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 166).

Tenório, que toma em frente toda a dinâmica da escola percebe muitas resistências das mulheres, esposas e mães. Estas atitudes influenciam a vida dos alunos, professores e comunidades. Tais posturas ajudaram no amadurecimento da Escola Tuyuka:

Nossas mulheres tukana, no início, perguntavam por que nós queríamos estudar as coisas detestáveis dos Tuyuka. Depois que começou a Escola, elas falam que nós estamos estudando o que é nosso. Elas (tukana) continuam falando a língua delas, mas não sabem falar a nossa língua tuyuka. Elas dizem que querem o bem dos seus filhos, querem que falem na língua deles, que aprendam a trabalhar e vivam bem. Dizem para os filhos não desanimarem (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 167).

Algumas mulheres tukana não falam a língua dos maridos Tuyuka. Elas entendem bem a língua tuyuka, se quisessem poderiam falar. Para manter a diferença, continuam falando sua língua. Muitas mulheres Tukana casadas com os Tuyuka têm mães Tuyuka. Já as mulheres Barasana e Yebamasa só falam a língua tuyuka. A mulher tukana não fala a língua tuyuka (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 169). É uma decisão pessoal, mas também demonstra um pouco o sentimento de superioridade dos Tukano quanto aos Tuyuka.

Utãdiata, também vê as mães como educadoras, pois para alguns temas relacionados à mulher, só elas podem ensinar:

Nossas esposas nos ajudam muito. Para as meninas estudantes, o que as suas mães ensinam é muito importante e as mães ensinam a trabalhar bem para as filhas, para que, com isso, elas possam viver bem. Elas ensinam os seus conhecimentos, como trabalhar na roça, plantar a roça, cuidar da roça (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 162; 163).

Na medida em que elas compreendem e participam do projeto Escola Tuyuka, elas também assumem outras atitudes.

Poani (José): atualmente, também aquelas mulheres que não acreditavam e diziam que não daria em nada, começam a dizer que os seus filhos devem estudar aqui (Escola Tuyuka), porque estão ensinando coisas profundas. Dizem que é bom estudar essas coisas porque essas coisas são nossas, estudando essas coisas que nossos filhos viverão melhor, nós já perdemos muito, mas enquanto

estamos vivos temos algo para ensinar, nossas histórias, danças, benzimentos (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 166).

Vemos aqui que as mães influenciam profundamente na vida de seus filhos e maridos. Com suas resistências e diferenças provocam um repensamento do processo de ensino-aprendizagem da escola.

3.4.6. Influências no entorno regional

Tenório acredita que, através dos trabalhos da Escola Tuyuka, os Tuyuka influenciam todas as comunidades localizadas no rio Tiquié e afluentes. Também em outras regiões como Taracua e Iauaretê, no rio Uaupés, os trabalhos dos Tuyuka são bastante conhecidos. Por último, ultrapassa as fronteiras do Brasil, pois a experiência tuyuka é levada para as comunidades da Colômbia:

Biro ti padeya mɔakã hĩ iñori basoka nihawɔ ɔsã buri. Iñate mɔ, ɔsã wakũrige, ɔsã ano padereme wawaharõ tiame hõ Pirapɔ. ɔsã ano paderigere newaya kɔahã topɔre. Mɔa tirobiro ɔsã tiadara tia hĩya. Biro hĩ wakũga yɔhá. ɔsã padere ti iñori sika bũreko poteri makarã hĩrira eñoadaria kɔã pekasarẽ sa, ɔsã masĩrigere biro biriro niwɔ ɔsãkarẽ, iñori basoka, tutuari basoka, kɔã pekasã padeori basoka niadari, hĩro biro bia yɔre. Ania pekasarẽ ti iñorekã sukã, padeora tiya kɔãha hĩre nia. Masĩmiyara kɔã, buri marĩpe tɔomasiridoharã nihãya kɔãha, ñaña niya kɔãha masirẽ mora niya kɔãha hĩre nimiwũto. Iñate mɔ, biro ti heahamiyara kɔakã, hĩapureno niku, ate añuro tira tiya kɔã wedebatere, hĩrukuawũ, yɔha.

Nós estamos servindo como referência de trabalho para os outros nesse campo (educação escolar indígena). Veja que o que nós pensamos e trabalhamos já está indo para o Pirá (Pirá-Paraná/Colômbia). Eles levam para lá o que trabalhamos aqui. Dizem que vão trabalhar como nós aqui. Diante disso eu penso assim: se mostrarmos os nossos trabalhos, um dia os indígenas vão mostrar para os brancos os seus trabalhos, seus conhecimentos, mostrarão que são fortes, que são respeitados pelos brancos. A partir do que nós mostramos para os brancos, eles nos respeitam, eles dizem que nós sabemos (temos conhecimentos). Antes eles diziam que nós não sabíamos nada, diziam que éramos pessoas sem sentimentos, que éramos ruins, que nós não tínhamos conhecimentos, mas agora eles, vendo o que nós fazemos, e espalhando as notícias de nossos trabalhos, eles estão ajudando (TENÓRIO ET AL., 2006, p. 196).

A Escola Tuyuka como cultura é bem dinâmica, influencia outras culturas e é influenciada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

FIGURA 19 – ESCOLA TUYUKA - CONCLUSÃO DO 4º CICLO (8ª SÉRIE)⁹⁷



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2005.

FIGURA 20 – ESCOLA TUYUKA - APRESENTAÇÃO DAS PESQUISAS



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2005.

⁹⁷ Estes foram os alunos e alunas foram entrevistados em 2006 para elaboração desta dissertação.

No alto rio Negro, quando alguém sai para pescaria leva consigo seus materiais de pesca e conhecimentos sobre diversas realidades que envolvem uma pescaria: conhecimento sobre a água, as florestas, tempo da lua, das estrelas, da chuva e do verão, tempo de cada tipo de peixes e de iscas etc. O pescador vai remando contra e a favor da correnteza das águas. Com sol e chuva, de dia e de noite, o pescador sai para a pesca. No percurso da pescaria ele passa pelos igapós, igarapés, lagos e paranás. Deste modo, aproveita para descansar e pescar alguns tipos de peixes. Além destes elementos não lhe faltam paciência e confiança. Ele está sempre aprendendo conhecimentos de todos e de tudo que lhe torne um bom pescador. Sobre estes conhecimentos e práticas de pesca que aprende como outros, ele imprime sua característica própria. É assim que consegue ser bom pescador e, com os peixes, sustentar sua família e partilhar com a comunidade.

Este trabalho significa passos tímidos em meio à complexidade teórica ocidental e indígena. É bastante complexo, como são complexas as culturas humanas. É um exercício de construção de um discurso indígena sobre as realidades indígenas com categorias ocidentais e de construir um discurso ocidental tuyukanizado. Cada cultura expressa diferentemente os seus conhecimentos sobre o mundo e o ser humano. O exercício de aproximação dos pensadores ocidentais e pensadores tuyuka é um processo de marcação de diferenças culturais e identitárias.

Este trabalho é um instrumento provocador para se *pensar e repensar* os processos de historicidade indígenas e não-indígenas. As questões postas neste trabalho têm foco principal na construção das escolas indígenas na região do alto rio Negro. As escolas indígenas como espaços ressignificados da escola ocidental ajudam refletir sobre o sistema nacional de educação. As diferenças teórico-ocidentais e teórico-tuyuka sobre educação e escolas provocam discussões, dúvidas, disputas etc.

Os conceitos de cultura tuyuka, educação tuyuka, educação de modelo ocidental, escola tuyuka, identidade, negociação, interculturalidade estão entrelaçados. Os valores de um campo passam nos outros ao mesmo tempo. É difícil marcar estruturas duras e fixas, pois elas diluem-se constantemente. As culturas são produções e reproduções de diversos modos de vida humanos. Eles são dinâmicos, modificam, recriam, desaparecem, reaparecem em contextos sociais diferentes. Entre os povos indígenas da bacia do rio Uaupés, os valores e práticas culturais se assemelham e diferenciam constantemente. Porém, não faltam discursos reivindicatórios da originalidade, autenticidade e a ‘pureza’ de práticas culturais.

As culturas são portas abertas por onde diversos valores passam e alguns são assumidos e ressignificados pelos povos, dando-lhes novos contornos. Assim, provisoriamente, ganham a sua originalidade cultural. O dinamismo cultural produz uma educação indígena que prepara seus filhos para cada realidade diferente. Os conteúdos da educação são resultados das construções históricas de um povo e visam preparar a pessoa para construir a vida, viver com a comunidade e com o entorno regional etc. Os Tuyuka educam seus filhos para viverem no mundo de hoje. A educação tuyuka descrita no segundo capítulo deste trabalho mostrou alguns conhecimentos e práticas de meus avôs e muitos deles são praticados pelos seus netos, não da mesma forma como no passado, mas à sua maneira. Assim marcam diferenças e fortalecem as identidades. Os conflitos entre as gerações, gêneros, funções, hierarquias provocam negociações entre diversas ‘identidades’, conhecimentos etc. O processo de marcação das diferenças acompanha todo ciclo vital: nascimento, educação do menino e menina, do jovem e da jovem, educação do filho do baya e filho do servo, educação dos filhos dos chefes e dos últimos, casamentos etc.

Há várias décadas atrás a Escola entrou nas culturas indígenas do alto rio Negro constituindo-se mais um elemento cultural. Hoje, a educação indígena e educação escolar interagem. A categoria 'escola' está nas mentes, suas lógicas e nas práticas. Com a escola entraram outros tipos de relações de poder. Digo *outros* porque, também, os povos indígenas constroem suas culturas a partir das relações de poder. A escola marca, dentre muitas outras, estas relações de poder: ocidente x indígena; branco x índio; alfabetizado x analfabeto; jovem estudante x velho analfabeto; 'branco' professor x 'índio' professor etc. A própria escola marca sua diferença dentro de uma cultura que não possuía instituição escola e que se impõe como instituição superior: valorização dos saberes ocidentais x silenciamento dos saberes indígenas; valorização da língua do 'branco' x esquecimento das línguas indígenas; pedagogia ocidental x pedagogia indígena. Estas e outras diferenças estão nas culturas indígenas. Os indígenas marcam diferenças frente à cultura ocidental através de sua consciência, línguas, silêncio, resistência, práticas culturais etc. As culturas indígenas ficaram subordinadas à cultura ocidental representada pelos missionários, missionárias, professores e professoras não-indígenas. Algumas décadas depois, os próprios indígenas professores e professoras começaram participar e contribuir na educação escolar. Eles pouco fizeram para que os valores e as práticas culturais indígenas recebessem atenção devida no espaço escolar. Eles foram educados para criar outros sonhos de vida, outras mentalidades sobre as culturas, e construir outros modos de vida.

Um objetivo da escola é suscitar novos sonhos para as vidas humanas, também a escola indígena. Hoje, mais do que antes, os jovens sonham alto: ser médicos, enfermeiros, militares, ganhar dinheiro, viver na cidade etc. A escola ocidental pouco se preocupou em preparar os indígenas para viverem em suas comunidades, então algumas

escolas indígenas começam a ter como prioridade trazer os seus valores e práticas culturais para dentro do espaço escolar.

As visões sobre as escolas são complexas, dependem de como alguém quer enxergá-las. Para alguns, ela é responsável pela destruição das culturas indígenas e para outros é símbolo do progresso. Também, com relação às escolas indígenas, existem diversas visões e interpretações. No caso do alto rio Negro, muitos profissionais que atuam em diversos espaços sociais estudaram na escola de modelo ocidental: professores, enfermeiros, líderes de associações e organizações indígenas, militares, comerciantes etc.

A partir das experiências com a escola de modelo ocidental surgem as escolas indígenas. Elas retomam os valores e as práticas culturais criando seus próprios significados no espaço escolar. No caso da Escola Tuyuka, as comunidades tornam-se salas de aula. Elas se tornam espaços de muitas reflexões, discussões, debates, disputas e decisões. A escola assumida pelos Tuyuka recebe um tratamento diferente, pois nela os professores são membros das comunidades, os moradores tornam-se professores, administradores, avaliadores, acompanhantes etc. Os Tuyuka coordenam seus processos educativos, os valores tuyuka recebem um tratamento preferencial, a língua tuyuka ocupa o primeiro lugar. Assim acontece a inversão de poderes, criação de novos poderes. A Escola Tuyuka é pensada a partir dos Tuyuka e com apoio de assessores não-índios etnomatemáticos, político-lingüistas, antropólogos, musicólogos, historiadores etc. A Escola Tuyuka como projeto comunitário é um movimento social, pois seus trabalhos ultrapassam as comunidades. O espaço escolar tuyuka envolve pessoas de diversas etnias, diversos recursos e diversas relações. A Escola Tuyuka é espaço de proposta e de aposta. Através dela os Tuyuka querem mostrar que eles têm capacidade de conduzir um trabalho importante, agregar outros povos e projetos. Este enfoque lhes dá muita força, incentivo

para fazer do seu jeito o que era feito pelos ‘brancos’. A escola permite criar estratégias próprias para dar valor àquilo que fazem. É um espaço interessante de pesquisas como boas formas de se repensar todas as facetas da ‘cultura’. Ela é o terceiro espaço, pois deriva da produção cultural tuyuka e ocidental. As duas culturas não são pólos independentes, mas são universos entrelaçados. Sendo espaço de fronteira, permite a existência de novas elites e organizações. As posições que na organização social tuyuka tradicional não seriam permitidas, a escola as permite. Neste espaço escolar tuyuka acontecem reflexões, negociação de saberes e práticas culturais. É o espaço de desconstrução e ressignificação de saberes de diferentes povos. A Escola Tuyuka é o espaço da construção das identidades.

Nos três capítulos desta dissertação eu quis mostrar que o povo Tuyuka existe e é diferente de outros povos. A compreensão das identidades está intimamente ligada ao processo de produção das diferenças: língua, tradições, ritos, escola tuyuka etc. A construção das identidades acontece na história, luta, resistência, silenciamento, inconstância, dúvidas, conflitos entre as gerações, gêneros, entre as hierarquias e na memória dos antepassados. Por isso, os Tuyuka querem recuperar as práticas culturais e revitalizar a língua, para se afirmar como Tuyuka e diferenciar-se dos outros. É um povo que volta o olhar aos conhecimentos do passado, pratica no presente e projeta um futuro diferente para seus filhos e netos.

Neste trabalho trouxe para a discussão a compreensão das identidades como realidades dinâmicas. É um desafio trazer essa discussão, principalmente entre os indígenas da bacia do rio Uaupés, onde um membro da etnia se considera como tal e não como outros, um Tuyuka se afirma como tuyuka e não um tukano, yeba-masa e ‘branco’ ao mesmo tempo. Esta questão fica como um desafio, para que um Tuyuka olhe a si mesmo com o olhar de outras culturas, outras identidades. Os Tuyuka transitam por

diversos espaços culturais e suas identidades formam e se transformam continuamente. A consciência de serem Tuyuka existe por causa dos critérios de pertencimento a uma comunidade imaginada tuyuka. Aqui existem tensões entre aquilo que se recupera para ser tuyuka, e aquilo que não consegue ser.

A Escola Tuyuka é o espaço de representação das identidades (Tuyuka, Yebamasa, Barasana, Tukano). Ela é espaço intercultural na medida em que cria território onde se dá certa troca de conhecimentos, saberes, onde se cria um clima de respeito e valorização das diferenças. Através de algumas práticas educativas mostrei os processos de construção e desconstrução das identidades na Escola Tuyuka. Marcada pelos processos de recuperação e revitalização da língua e práticas culturais, ela diferencia-se da escola de modelo ocidental. Neste contexto é importante a prática de *negociação*. Ela está presente desde quando os Tuyuka começaram a pensar numa escola própria, nos momentos de discussões, decisões, escolhas de conteúdos, construção do projeto político pedagógico. A negociação acontece em vários níveis: comunidades, entre lideranças, professores, secretaria municipal de educação, entre as hierarquias, entre diferentes etnias, entre os anseios dos velhos e jovens etc. As negociações são estratégias para garantir a continuidade e fortalecimento da Escola Tuyuka. Elas ajudam a filtrar as novidades e incluir outros elementos importantes.

Os Tuyuka são desafiados pelo próprio processo de construção da Escola. Eles trabalham as diversas realidades, mas sentem ausência de diversos elementos, tais como: aprofundar mais os conhecimentos Tuyuka (cerimônias, cantos/danças, rituais), continuidade de estudos para os jovens que quiserem continuar seus estudos, a formação da pessoa do professor etc. A Escola Tuyuka não é um espaço completo, é espaço de busca,

construção etc. Isso provoca um repensamento contínuo. Surgem incertezas sobre diversas realidades.

Esta dissertação tem diversos vazios. Um deles relaciona-se à questão das mulheres-mães Tukano, Desana, Barasana, Yeba-masa, Tuyuka. Elas assumem um papel importante na educação de seus filhos e filhas, mas para a elaboração deste trabalho não tive tempo de envolvê-las nas minhas entrevistas. Indiretamente, elas estão presentes através das visões de seus filhos e maridos. Com certeza, se eu conversasse diretamente, elas poderiam permitir que tivesse outras visões. É outro campo de pesquisa! Outro vazio neste trabalho se relaciona às irmãs (freiras) salesianas e sua relação com a escola de modelo ocidental, foram elas que nestas últimas três décadas ficaram na direção das escolas das missões salesianas. Existem outros vazios que nem eu mesmo percebi.

Enfim, as realidades discutidas neste trabalho têm muito a ver com a minha história e minhas identidades. Sendo Tuyuka considero-me pertencente ao sib *Okokapeapona* (mestres de cerimônias). Não é um grupo de chefes e nem de servos. Sendo tuyuka conheço apenas algumas práticas culturais e valores; entendo a língua tuyuka porém, não estou falando; falo as línguas tukano e português; sou neto e filho de baya e kumu, mas não sou baya, nem kumu; no percurso da história consegui ser salesiano e padre; ao invés de estudar os discursos mitológicos, fórmulas dos rituais tuyuka e ritmos de cantos e danças dos meus avôs bayaroa e kumua, aprendi depois de jovem a filosofia grega, teologia ocidental e os rituais romanos; no convívio com outros indígenas da bacia do rio Uaupés adquiri outros conhecimentos; sou imbuído de conhecimentos e saberes ocidentais e indígenas. A vivência destas múltiplas identidades provoca em mim contínua negociação. Em muitos momentos eu me flagro colocando-me como um ‘Tuyuka puro’, estático, imutável. Em outros, colocando-me como não-Tuyuka. Em diversos momentos,

vivendo duas e mais realidades ao mesmo tempo. Muitos indígenas da região do alto rio Negro podem estar vivendo esta mesma situação. Ser índio e ser ocidental é uma realidade que interage continuamente. Um convive com outro, dependendo dos momentos um deles se sobressai. As escolas indígenas, também, podem se tornar espaços de reflexões destas múltiplas realidades e identidades que os indígenas vivenciam no contexto do mundo de hoje.

FIGURA 21 – ESCOLA TUYUKA – FESTIVIDADES DO PADROEIRO – SÃO PEDRO



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2003.

FIGURA 22 – BAYA – GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO



FONTE: CABALZAR, Aloisio, 2003.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ʘTĀPINOPONA BASAMORÍ. [São Gabriel da Cachoeira]: AEITʘ; FOIRN, 2003. 3 CD's (80 min). (Cantos Dançados Tuyuka).

AEITʘ. **ʘtāpinopona Bueriwi Ĩ Bueadare Sʘonire**: Currículo Escolar. Versão: 1/5/2001.

AEITʘ. **Bʘtoa masirere mamara tʘgeñare. ʘtapinopona Bueriwi saiña masi buere** (Pensamento dos jovens a partir do conhecimento dos velhos, ensino com pesquisa - conhecimento através de pesquisa). No prelo.

AEITʘ. **Projeto Gestão de conhecimentos para as futuras gerações Tuyuka**. São Gabriel da Cachoeira, 2006.

AEITʘ; FOIRN; ISA. **ʘtapinopona keore, saiña hoa bauaneriputi** (Guia para continuar pesquisando a matemática tuyuka). São Gabriel da Cachoeira, 2004.

AEITʘ; FOIRN; ISA. **Histórias tuyuka de rir e de assustar**. [organização e tradução João Bosco Rezende e Flora Dias Cabalzar], São Gabriel da Cachoeira, 2004.

AEITʘ; FOIRN; ISA. **Kiti wederira tʘhoarira** (Histórias tuyuka de rir e de assustar), São Gabriel da Cachoeira, 2002.

AEITʘ; FOIRN; ISA. **Mariya dita iñanunuse masire** (Nossa Terra. Conhecimentos para o manejo). Brasília: MEC/SEF, 2001.

AEITʘ; FOIRN; ISA. **Waikura wura** (Bichos da terra e bichos do ar) [autor Gustavo Barbosa], São Gabriel da Cachoeira, 2002.

AEITʘ; FOIRN; ISA. **Wiseri Makañe Niromakañe** – (Casa de Transformação: origem da vida ritual ʘtapinopona Tuyuka). Histórias contadas por membros da AEITʘ, Associação Escola Indígena ʘtapinopona Tuyuka. São Gabriel da Cachoeira, AM; São Paulo, SP:

2005.

ALAYANA, Felisa Jopia. Educação intercultural bilíngüe: diversidade e tolerância. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003 (p. 207-230). (Coleção ciências sociais).

ANAIS. **I Simpósio dos povos indígenas do Rio Negro**: Terra e Cultura (27-30 de agosto de 1996), Manaus: Universidade do Amazonas, 1996.

ANDRADE DE OLIVEIRA, Lúcia Alberta. **Os programas de educação escolar indígena no alto rio Negro – São Gabriel da Cachoeira (1997-2003)**. Manaus, 2005. (Dissertação de Mestrado)

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ASTRAIN, Ricardo Sales. Ética intercultural e pensamento latino-americano: problemas e perspectivas de uma ética intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003 (p. 207-230). (Coleção ciências sociais).

AZEVEDO, Marta Maria. **Argüição em Exame de Qualificação**. Campo Grande, 2006. (mimeografado)

AZZI, Riolando. **Os salesianos no rio de Janeiro**: os primórdios da obra salesiana (1875-1884), São Paulo: Salesiana Bom Bosco, 1982, vol. 1.

BACKES, José Licínio. [et al.] **Educação e diferenças**: desafios para uma escola intercultural. Campo Grande: UCDB, 2005. (Coleção teses e dissertações em educação, v. 6)

BALZOLA, João. **A Prefeitura Apostolica do Rio Negro**. Boletim Salesiano, N. 4 – Julho Agosto – 1916 (Anno XV - Vol. VII), Torino/Itália.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000.

BAZIN, Maurice. **Ensinar Matemática e Ciências Indígenas**. Disponível em: <http://www.ipol.org.br> Acesso em: 12 jun 2005.

BÉKSTA, Kazys Jurgis (Pe. Casimiro, sdb). **A maloca Tukano-dessana e seu simbolismo**. Manaus: SEDUC/AM, 1988.

BESSA FREIRE, José Ribamar. **Escola Tuyuka**. Campo Grande, 2006 (Texto: em português, 13 p.). Entrevista concedida a REZENDE, Justino Sarmiento.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Fontes históricas para a avaliação da escola indígena no Brasil. In: **Tellus/Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI**, ano 2, n. 3, out. 2002. Campo Grande: UCDB, 2002.

BESSA FREIRE, José Ribamar. **O erro e a ‘paudagogia’**. Disponível em: www.taquiprati.com.br Acesso em: 12 jun 2005.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BOLOGNINI, Carmen Zink. A língua estrangeira como refúgio. In: CORACINI, Maria José (org.). **Discurso & Identidade**: (des) construindo subjetividades. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003 (187-195).

BRAIDO, Pietro. **Prevenir, não reprimir**: o sistema educativo de Dom Bosco. São Paulo: Editora Salesiana, 2004.

BRAND, Antônio Jacó. **Os novos desafios para a escola e o professor indígena**. Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB, n. 15 (jan/jun. 2003), p. 59-70. Campo Grande: UCDB, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2002.

BRASIL, **Constituição (1988)**: Constituição da República Federativa do Brasil: Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelos Emendas Constitucionais n. 1/92 a 35/2001 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n. 1 a 6/94. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2002.

BROSTOLIN, Marta Regina. **Educação indígena**: um olhar por meio da legislação educacional e a busca por uma etnoeducação. Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB, n. 15 (jan/jun. 2003), p. 93-100. Campo Grande: UCDB, 2003.

BRÜZZI, Alcionílio. **A civilização indígena do Uaupés**: observações antropológicas etnográficas e sociológicas. 2ª ed. LAS - Roma, 1977.

BRÜZZI, Alcionílio. **Crenças e lendas do Uaupés**. Quito/Ecuador: Abya-Yala, 1994.

CABALZAR, Aloisio (org.). **Peixe e Gente no Alto Rio Tiquiê**: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2005.

CABALZAR, Aloisio. **Descendência e aliança no espaço tuyuka**. A noção de nexos regional no noroeste amazônico. Revista de Antropologia, 2000, USP, São Paulo, Vol. 43, nº 1, p. 61-88.

CABALZAR, Aloisio. **Organização social tuyuka**. USP, São Paulo, 1995 (Dissertação de Mestrado).

CABALZAR, Aloisio; RICARDO, Carlos Alberto. **Povos indígenas do alto e médio rio Negro**: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1998.

CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje”: a questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003 (p. 176-204 – Coleção ciências sociais).

CANCLINI, Nestor G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 4.ed. São Paulo: EDUSP, 2003 (Ensaio Latino-americanos, 1).

CARVALHO, Crispiniano (org.). **Pa'miri-masa**: a origem do nosso mundo: revitalizando as culturas indígenas dos rios Uaupés e Papuri. São Paulo: Saúde Sem Limites, 2004.

CARVALHO, Silvia Maria Schmuziger de. **Jurupari**: estudos de mitologia brasileira. São Paulo: Ática, 1979.

CAVALCANTE, Lucíola Inês Pessoa. Formação de professores na perspectiva do Movimento dos Professores Indígenas da Amazônia. **Revista Brasileira de Educação**: Jan/Fev/Mar/Abr, 2003, n. 22 (p. 14-24).

CONSELHO MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA. **Parecer 003/2005**. São Gabriel da Cachoeira, 2005, 2p.

CONSTITUIÇÕES E REGULAMENTOS DA SOCIEDADE DE SÃO FRANCISCO DE SALES (SALESIANOS DE DOM BOSCO). 2. ed. Roma: Editora Salesiana, 2003.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Contra a ditadura da escola. **Cad. CEDES**, dez. 1999, vol.19, n. 49, p. 18-25, ISSN 0101-3262.

DIAS CABALZAR, Flora. **Organizar Projeto Político-Pedagógico nas Escolas Indígenas**. São Gabriel da Cachoeira, 2004. Mimeografado.

DIAS CABALZAR, Flora. **Diálogos etnomatemáticos e político-linguísticos na 'escola' indígena Tuyuka**. Trabalho de um curso, São Paulo, 2005.

DIAS CABALZAR, Flora. **Novidades nas escolas indígenas do alto rio Negro**. São Paulo: USP, 2006.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: LOPES da Silva, Aracy e FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. 2. ed. São Paulo: Global, 2001 (p. 71-111). (Série: Antropologia e Educação).

FLEURI, Reinaldo Matias (org.). **Educação intercultural**: mediações necessárias. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FLEURI, Reinaldo Matias (org.). Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação**. Maio/Jun/Jul/Ago 2003, Nº 23. [citado 29 Julho 2006], p. 16-35. Disponível em: www.anped.org.br Acesso em: 17 jul 2006.

FOIRN. Disponível em: www.idbrasil.gov.br Acesso: 13 Jan 2007.

FORNET-BENTANCOURT, Raul. Pressupostos, limites e alcances da filosofia intercultural. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003 (p. 299-316 – Coleção ciências sociais).

GALLOIS, Dominique Tilkin. Programa de Educação Waiãpi: reivindicações indígenas versus modelos de escolas. In: LOPES da Silva, Aracy e FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Práticas Pedagógicas na Escola Indígena**. São Paulo: Global, 2001 (p. 25-46). (Série: Antropologia e Educação).

GARCIA, Pedro (org.). **Upíperi kalísi**: histórias de antigamente – histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana. UNIRVA/FOIRN, 2000 (Coleção: Narradores Indígenas do Rio Negro – Vol. 4).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ, Zahar editores, 1978 (Coleção Antropologia social).

GENTIL, Gabriel dos Santos. **Mito Tukano**: Quatro Tempos de Antiguidades – histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres. Tomo I, Wadgut, 2000.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende...[et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOFF, Beatriz Eckert. Processos de identificação do sujeito-professor de língua materna: a costura e a sutura dos fios. In: CORACINI, Maria José (org.). **Identidade & Discurso**. Campinas: Editora da UNICAMP; Chapecó: Argos Editora Universitária, 2003 (p. 269-284).

IPOL. Disponível em: www.ipol.org.br Acesso em: 29 nov 2006.

ISA. Disponível em: www.socioambiental.org.br Acesso: 13 Jan 2007.

ISMA. Disponível em: www.isma.org.br. Acesso em: 8 jun. 2005.

JUREMA, Jefferson. **Universo mítico ritual do povo tukano**. Manaus: Editora Valer, 2001.

KĒHÍRI, Tõrãmũ (Luiz Gomes Lana). **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kĕhíripõrã. 2ª ed., São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN, 1995 (Coleção: Narradores Indígenas do Rio Negro – Vol. 1).

KISIBI (Dorvalino Moura Fernandes). **Mitologia sagrada dos antigos desana do grupo wari dihputiro põrã**. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1996 (Coleção: Narradores Indígenas do Rio Negro – Vol. 2).

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

KREUTZ, Lúcio. **Diferenças étnicas e educação intercultural**: a partir de que entendimento de etnicidade? Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB, n. 15 (jan/jun. 2003), p. 81-92. Campo Grande: UCDB, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 17 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite**: gênero e transformação no alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LOPES da Silva, Aracy, Lopes e GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org.). **A temática indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4ª ed – São Paulo: Global; Brasília: MEC, MARI: UNESCO, 2004.

LOPES da Silva, Aracy. Uma “Antropologia da Educação” no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena. In: LOPES da Silva, Aracy e FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. 2.ed. São Paulo: Global, 2001 (p. 29-43). (Série: Antropologia e Educação).

LUCIANO, Gersem. Desafios para a execução de uma política pública municipal de educação escolar indígena: dois anos de experiências em São Gabriel da Cachoeira – AM. In: LOPES da Silva, Aracy e FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. 2. ed. São Paulo: Global, 2001 (p. 112 - 129). (Série: Antropologia e Educação).

MAIA, Arlindo (org.). **ĩsã yêkisímia masíke'**: o conhecimento dos nossos antepassados: uma narrativa Oyé. São Gabriel da Cachoeira: COIDI/FOIRN, 2004 (Coleção: Narradores Indígenas do Rio Negro – Vol. 6).

MARCONI, Marina de Andrade. **Antropologia**: uma introdução. 4ª ed., São Paulo: Atlas, 1998.

MELIÀ, Bartomeu. Diversidade cultural e educação intercultural. In: **Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas - NEPPI**, ano 2, n.3, out. 2002. Campo Grande: UCDB, 2002, p. 75-85. ISSN 1519-9495

MELIÀ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Loyola, 1979 (Coleção “Missão Aberta”).

MELIÀ, Bartomeu. Educação indígena na escola. **Cad. CEDES**. [online]. dez.1999, vol. 19, no. 49, p. 11-17. Disponível em: www.scielo.br Acesso em 30/05/2006.

MEYER, Dagmar Estermann. In: Marisa Vorraber Costa (org.). **Etnia, Raça e Nação**: o currículo e a construção de fronteiras e posições sociais. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa, Vera Maria Candau. **Educação escolar e cultura (s)**: construindo caminhos. Disponível em: www.anped.org.br Acesso em: 7 nov.2005.

NASCIMENTO, Adir Casaro. **Escola Indígena**: palco das diferenças. Campo Grande: UCDB, 2004, (Coleção teses e dissertações em educação, v. 2), 205p.

NASCIMENTO, Adir Casaro. **Língua indígena na escola**: recolonização ou autonomia? Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB, n. 15 (jan/jun. 2003), p. 41-47. Campo Grande: UCDB, 2003.

NORAD. Disponível em: www.noruega.org.br Acesso: 13 Jan 2007.

OLIVEIRA, Ana Gita de. **O mundo transformado**: um estudo da “cultura de fronteira” no alto rio Negro. Tese de Doutorado de Antropologia, Brasília, 1992.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. O que quer a lingüística e o que se quer da lingüística – a delicada questão da assessoria lingüística no movimento indígena. **Cad. CEDES**, dez. 1999, vol.19, n. 49, p. 26-38, ISSN 0101-3262.

DE PAULA, Nilton Cezar. **A ação Missionária do Catolicismo e os Povos Indígenas do Rio Negro**: evangelização X autodeterminação e sobrevivência cultural. Recife: UFPE, 2005 (Dissertação de Mestrado).

PLANO DIRETOR DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA – AM FINALMENTE É APROVADO. Disponível em: www.socioambiental.org Acesso em: 24 nov 2006.

RAMIREZ, Henri. **A fala tukano dos ye'pâ-masa** (Tomo II: Dicionário). Manaus: Centro “Iauareté” de Documentação Etnográfica e Missionária (CEDEM), 1997.

RAMIREZ, Henri. **Ye'pâ-masa niisehétisehe**: a vida dos Ye'pâ-masa. Manaus: EDUA, 2001.

REZENDE, Eduardo. **Basere**. Onça – Igarapé, 1996. Entrevista concedida a REZENDE, Justino Sarmento.

REZENDE, Justino Sarmento. Da escola com os salesianos para a escola indígena. Apresentado no 15º COLE – “VI Encontro sobre a Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas”, Campinas, UNICAMP, Julho/2005.

REZENDE, Justino Sarmento. **Noa tho niati teré? “Quem foi que disse isso?”**: Leituras pré-escolares para Tukanos. Manaus: SEDUC/ART, 1990.

BARRETO REZENDE, Renato e PENA, M^a Neide Lima. **Utapiuopona niretire**, 2005. (mimeografado).

RIBEIRO, Berta G. **Os índios das águas pretas**: modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo: Companhia das Letras: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

SCHLESINGER, Hugo e Porto, Humberto. **Dicionário enciclopédico das religiões (I e II)**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Tradução: Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC. 1999.

SILVA, Marcio Ferreira da, Marta Maria Azevedo. **Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil**: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. Disponível em: www.bibvirt.futuro.usp.br Acesso em 17 nov 2006.

SILVA, Rosa Helena Dias da. “**Não é fácil ser professor**” – pensando a construção de projetos indígenas de escola e o papel dos professores indígenas. Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB, n. 15 (jan/jun. 2003), p. 115-128. Campo Grande: UCDB, 2003.

SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis: Vozes, 1995. (Coleção estudos culturais em educação).

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2005 (p. 73-102).

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença: e se o outro não estivesse aí?** Tradução: Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

TARIANO, Ismael. **Mitologia tariana**. Manaus: Editora Valer, 2002.

TASSINARI, Maria Imperatriz Antonella. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras. In: LOPES da Silva, Aracy (org). **Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola**. 2ª ed. São Paulo: Global, 2001 (p. 44-70).

TASSINARI, Maria Imperatriz Antonella. **Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural**. In: LOPES da Silva, Aracy (org). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus. 4ª ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC; MARI, UNESCO, 2004 (p. 445-480).

TENÓRIO, Higino Pimentel (POANI) et al. **Escola Utäpinopona Bueriwi e a Construção da Identidade Tuyuka**. Campo Grande, 2006 (Texto Bilingüe: Tuyuka-Português, 203 p.). Entrevista concedida a REZENDE, Justino Sarmiento.

VEIGA, Ilma Passos Alencastro (org.). **Projeto político-pedagógico da escola: uma construção possível**. 19 ed. Campinas: Papyrus, 2005 (Coleção Magistério: Formação e Trabalho Pedagógico).

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussões. **Revista Brasileira de Educação**: Jan/Fev/Mar/Abr 2003, n. 22 (p. 5-13).

WRIGHT, Robin M. **História indígena e do indigenismo no alto rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo, Instituto Socioambiental – ISA, 2005.

ANEXOS

ANEXO I – ENTREVISTAS ESCOLA INDÍGENA MUNICIPAL ʉTĀPINOPONA

– TUYUKA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE TUYUKA

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Professor da Escola Tuyuka

Diretor da Escola Tuyuka

JUSTINO: (as perguntas são feitas tudo em tukano)

Higino, ato Escola Tuyuka m̄sa buese kāsere m̄ mera ukugūti nimiw̄ba ȳ. Toho weḡ m̄ escola kāsere were n̄kāt̄i d̄poro m̄ wame, baseke wame, pekasāye wame, m̄ katise k̄mari kāsere were n̄kāya. Bero ato m̄ dara n̄kakāt̄ikere wereya.

Higino, eu fiquei de conversar com vocês sobre o trabalho que fazem aqui na Escola Tuyuka. Por isso, antes de começar falar da escola, gostaria que você dissesse seu nome de benzimento, nome dos brancos, os anos de sua vida. Depois você conta como você começou trabalhar.

HIGINO

Ȳ wametia Higino Pimentel Tenório, pekasāyereha. ʉsā ñek̄s̄m̄ā k̄ā yeripona basem̄atirige nia Poani. Tetiḡ ȳ b̄k̄uatuaaha tiḡtia sa, atie k̄marir̄ē, p̄araye makañe, ap̄ye p̄a wamō peti, ape d̄po sikaga p̄nipeare k̄mar̄ī, ȳ k̄oa sa, cinq̄enta e um anos ȳ k̄oḡ tia pekasāyepereha.

Eu me chamo Higino Pimentel Tenório, nome dos brancos. Nome do benzimento da alma segundo os costumes de nossos avôs é Poani. Eu estou chegando numa idade de maturidade, tenho cinq̄enta e um anos de idade.

Tetiḡ ȳ, ate ȳ wak̄ padem̄atirige, pero ano wedeid̄ tia, aperā noa, tie kitiri mas̄d̄garanorē wedei tia. Apetop̄re, biro ti n̄k̄arira niwā, k̄ā h̄i te iñarāno sa, wak̄arō h̄iḡ. Ate buere mar̄ī wak̄ḡ sikatore me, ʉsā dokapuaraye h̄ire, ȳmena nirikuaw̄ī, ȳbay Chico (Francisco) Meira, Yoariwa mak̄ k̄ nirikuaw̄ī. Te b̄rekorire ʉsā iñarukuw̄, ate buere h̄omena b̄ri, ate ʉsā nirigere sa, basoka wapetira biro biya ate buere mena, k̄ā payaye wiserip̄ buera, Parip̄, Siriria k̄ā h̄rō buera wara, ate mak̄arir̄ē sa tope yutin̄k̄a tireno waw̄sa. B̄ri basoka d̄awaratiw̄ ano ʉsā nimirigere. Tetiri iñarā sa ʉsā, k̄ Chico Meira ȳre h̄irukuw̄ī, s̄w̄ mar̄ipe de tira buere wiseri marikā, h̄a tih̄ra ano añurō padereti, mar̄ī ponarē bue, ania k̄ā paya tiro biro marikā ti ni masiña manir̄ē ni ate buere h̄irukuw̄ī. Ȳ tetiḡ h̄irukuw̄, b̄ri mar̄ipe te tiada mar̄ī h̄atā, k̄ā payana te tiro boa ʉsāka, h̄atā, ha h̄ih̄amikia, mar̄ipe añurō te buehā ti masiña mania b̄ri, buerenope mar̄ī mas̄erō nirok̄a marir̄ē te tiro boku, buere wiseri h̄arō boku h̄i masiña maniato, h̄irukuw̄. ʉsā tihā d̄garukumiw̄, sika b̄reko tihāda, b̄aharē niku tere wak̄ n̄n̄sewa, h̄o tere sa duk̄rō manirō, h̄o okoboro manirō, tutuaromena tere wedese, tetiro boa h̄iḡhā b̄aharē niboku, h̄i wak̄urukure niw̄to. Tetira sa, sika b̄reko ʉsā te wak̄ri tabe anorē diarige b̄a tih̄ḡ wawah̄rukuaw̄ī sa. Top̄ yutin̄k̄a, mek̄tiḡare k̄ birogā bi sodeati, te pekasā makar̄ī wa, te sibiorige norē, yanuk̄ sodeati, tih̄ḡ sa, tiwi ñañara biad̄poriw̄ip̄ dueḡ h̄ri wameti ate b̄rekorire sa. Te bih̄ḡ k̄rē sikabureko buamiw̄ sukā. K̄ koen̄k̄ k̄ te tiri, te biaw̄tosa, añu niaw̄ padere h̄im̄i w̄ k̄rē. B̄ri t̄sariwi, pekasāye makar̄ip̄ k̄ niripoariro to waritu niw̄ k̄rē sa, k̄ n̄mokā k̄rē k̄ahā, tih̄ḡ koe mas̄teḡ, birosa bi n̄k̄ sodeati bitu niw̄ī. Tebih̄ḡ, ʉsā sa añurō te biadaku h̄i mas̄peanoña maniw̄, biro bi yapat̄iwi k̄, k̄ ȳmena tere h̄i wak̄rē, wedesemiriḡ sa. Tebiari sirere ȳ sukā, CRETART (Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (1992) h̄arukuaw̄ sa, ȳmena makarā Anacleto (Anacleto Lima Barreto) tere te tiro boku marir̄ē h̄ri t̄o, tiñada mar̄ī h̄i k̄ bay Paulinho (João Paulo Lima Barreto), ȳ h̄arukuaw̄. Tetiḡ ȳ presidente nirisa, te b̄rekorire, Seminário de COPIAR (Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima), buera k̄ā biro tiro boku, governurē, k̄ā dutirare, k̄ā òpararē biro tid̄gamiā, h̄ire b̄rekor̄i nirō tiw̄. Tetiri iña, waya m̄k̄a top̄, k̄ā wederi t̄oḡ waya h̄ikowa. Top̄ ȳ heaw̄, k̄ā tere bayiro wedesewa, te escola indígena, escola diferenciada, a escola que queremos, k̄ā h̄ire nirukuw̄. Marikā h̄omena ate buere, pekasāye buere educação ocidental marir̄ē padeoro me tiato yoawah̄tosa marir̄ē quinhentos anos waro tia, k̄ā pekasā ate buere mena k̄ā mar̄īye wedesere, mar̄ī ñek̄s̄m̄ā k̄ā wak̄irigere, k̄ā mas̄irigere, k̄ā basamorir̄ē, k̄ā t̄geña añurō niri tirigere peotiwara tiya h̄irukuwa. Marir̄ē h̄omena petiwaro tiato, b̄ri nihamarā mar̄ī niharā tia, h̄iwa.

Marĩkarēsa tutuaro botu niato, yoawahāto kuā pekasā te hĩape muātiriro, temena marĩ buri nirāpiti nirā tia, hĩ wedesawa tepure. Yũ kuā te hĩri tũogu, terora biwũ usākarē, terora hĩ tũgeñarē nimiwũ, nimiwā yawedera tere te tiro boku marĩkarē, marĩ nirē makarĩ, nirēti niharōbokuto hĩmiwā. Apeto tira, tere wakũgũhā ti buaharē niboku hĩ, wakũtu yũ. Yũ, pe warukuawũ, te seminário hĩrerē. Kanũ sañurōpũra, yũ biro padeadari sũgeropũra me, pe yũ warukuawũ. Te bũrekoriresa nova constituição, mama dutiripũ, duti kenokũripũ sa, wittoa nũkō kuā, tipũre añuadaku hĩ kuā te, kenori basoka, deputados, congresso kuā aprovar siro nimiwũrato, 1988 nirĩ. Tetiri siropũre sukā, dez anos siropũre paperapũre tusaro, ne tiya maniwũ sukā. Nihāwũ wedesere topũre, tihāwa kuā wedesera, biro boato hĩrahā kuā, topũdo paperapũdo tusahāwũ buri. Buri, pade bauane tiya manirē nihāwũ. Yũ sika bũreko tũgeñiatu, yũ doka pade bauanehũda yũha, de wari iñagũda hĩ tũgeñiatu. Yũ koerukuwũ, tepũ waruku, wedewũ aniā ya wederare. Mekũtigarē mera wakũre atiro tiawũto, añu niawũto, marĩ basisa, marĩyerena bue, marĩ ñekũsumũā tirige ni, kuāye pekasāyepekarē masĩ, tera tiapu boku pekasāyekā hĩ, marirē bue, bese bue, marĩyepere ne okoboro manirō, marĩyerena bue, hoa bue tire boro tiawũto hĩ wederukuwũ aniarē, wedemiwũ. Tebiri usā sukā dokapuara anorē dasea nũmosanuniā tira nihĩrā, usā pona daseayedo wedese tira sa, usāyeye hōmena petiro tiwũ te. Te biri, te bia marirē, ma marikā biro tiñada marĩ hĩrukũwũ, hĩwũ buri. Aperā yũre yũdũgariwa, anihā te hĩhagũti, de biripe tibũa tiriki anihā, de birere marĩ buere niboy, tiatopũ kōwahāwũ teha me, kuā ñañarirā kuā pekasā, ñaña nia, te muāye wedesere, poteri makarāye nia kuā hĩrigepũnia, de tira sukā marĩ tere marĩyere hoa bauane, marĩ ponarē buere niboy, hĩreno nihāwũ. Tebiri, sika bũreko 1995 nirĩ, yũ presidente do ATRIART (Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié) nirĩ, Austriapũ waya sukā hĩ convidawa. Te bũrekorĩ, topũre niwũsa te bayiro kuā pekasā, iniña makarāpũ bayiro kuā hĩrēsa. Muāyere okoborihāña, muāyere bueroboa mũarē, usā mũarē ñañarō tira tiyu, buri mekũtigā niria sa, mekũtigā apeye wakũri bũreko nirōtia, muāyere bue masiña mũakā, topũ hĩwā as, kuāpũ marinorē bayiro hĩwā. Yũ topũre wedesewũ, yũha tero wakũmitũ hĩwũ, tiapure niadakuto mũarē hĩwā kuā. Tebiri iñagũ, topũre añurō wakũtuagũ potatiwũ, tetiarigũ ano koegũas, te wadaku marirē, añu niawũ tiropeha tiapuhādũgamiawā topũ makarā, ano marirē wisioawũ tiropeha, topũreha marirē tiapuhādũgamiawā, marĩyere sikatore, marĩyere marĩ ponarē hoa bue, temenarā marĩ buero boro titu niawũto hĩwũ. Yũ te hĩri aperā tũsariwa buri sukā. Te hĩhagũ tiku mũhā de biri bue tiriku marihā, hĩreno nihawũ, masiña manirē nia marirēhā, wũro wature, de bireno, hoatu tiya manirēno niato marĩyeha, de biripe marĩ buerakā tenorē ti bũa tiriku, hĩwā aperā. Ano sũgeropũre, marĩyere buehāro boa hĩri, ani José (José Barreto Ramos) curso tigũ hearigũ niwĩ sukā. Yũre saiñawĩ sukā, marĩyere bueya hĩawā kuā hĩwĩ. Ũba, buerora nirō tia bũgũ, hĩwũ kũrē yũpe. Tetigũ kũ pũakũma buetu nimiwĩ kũ alfabetizagũ, kuā wimararē. Tiruku, kũkā bihāwĩ sa, añurō yapadowa tiriwũ. Ano usā biro ti usā nirĩpũ sa, usarē sa tero boro tiwũ hĩrĩ tũo, usā pona daseayedo wedewa sa, wederi iña, ũba, ma kuā wederi tiñako marĩ hĩrĩ, tedokare basoka tũsa niwā. Tero borora tia marirē marĩye petirora tia, wedero boro tia marirē hĩwā sa. Usā bũtoado wedesera tiwũ usā sa usāyere, aniā mamarāpũha, aniā Geraldino kahā, kanũpũ wedesewi kũhā, mamũpũ wedeserukuawāsa, anokarē aniā Rafael kā pũha, mamarāpũ wedeseawā kũahā, ani Feliciano ponā numiahā, kanũpũ ati Escola menapũ wedeseya sa dokapuarayere. Manibokuto sa, petiwahāro timiwũ sa. Te tira usā tere padewũ. Yũ wakũrigepe niwũ, diarihāko marikā, marĩ diawahā boku marĩya ñemerō petiri, wedeseri ñemrerō petiri diarano nirā tia marihā, diyenope marĩ apeye ñemerona, biro hĩmiwa marĩ ñekũsumũā, hĩña maniri ñemerō nirō tia teha aperāyepũha hĩrenimiwũ. Mekũtigā yũ iñaga, apetore yũre pekasā heaya, antropólogo hĩrā, saiñaya, festarino wari, dero hĩrā ti kuā, hĩya. Buri añurō te waro tiato, biro hĩrā tiya, hĩ masiña maniā apĩya ñemerōpũha. Birogā, aniā patu ekara tiya aniā, hĩregādo wahā sa, biro hĩ, kũ, ano patu ekagũ biro hĩ kũ marĩyena, hĩ masiña manirēno nia apĩya ñemerōpũha. Keorora biyu ate, hĩ tũgeñarē niato. Tetirosa te makañerē usā bayiro padewũ anorē, kuā pekasā hĩroniatā, fortalecimento da identidade cultural makañerē. Primeirureha sa, usā lĩngware fortalecer dũga, hĩriro padenũkawũ. Te makañerē usā padewũ ano Escolare. To nia, bayiro nirō. Temena sa usā atiwũ sa, tena muāya lĩngua fortalecera, tena mũā wedesera mũāsa muāye masĩrerē hoayasa, pũaro bapati nũkāwũ sa, wedesere mena, hoare mena sa. Te bihĩrō usarē usā paderige añu sañurō wawũ. Kuā mekũtigarē sa, usā buera hoa masĩ ni, usāpekā hoa masĩ ni, wedesehā tiya, kuā. Tetira mekũtigarē usā iñarukua, usā professores, tutuarara tia marĩ, tihāsa, ti bũara tia marĩ te marĩ wedesere mena hĩ tia, usā. Tenia usā añuhamarō tirige. Usāye masĩrerē usāyena hoa, bueña tiwũ. Masirādo nikia, kuā buera anorē, ate kiti, de bireno masirādo nikia. Teniwũ usā bayiro padebũarige ateha, wedesera wedesehā, hoara, hoahā, bũtoaye pero masĩ, bũtoa

kiti, ʉsāye kiti, marīye kiti, aperāye kiti masīya, pekasāyekarē pero masihā tiya, kuā. Buri, kuā buerirapɸ niwa buri, aperāha. Tetira kuā buerira nihirā, pekasāye buerira nihirā kuā kitikarē masihāwā, pekasā biro hearira niwā hī tere masiwā. Anopɸ niboku mera waro, apero warotia mekūtigarē, sukā. Aperā, ano bue witiarira nirā tiya. To apero wabokusa, ʉsakā masīdɸga pekasāye hīatā, topɸ niboku pekasāye buerosa. Ano buerira, pekasāye pero masirāpɸ nihīrā nokōroka pekasāyere masīdɸga hīriwa. Buri, wedeserepere masīdɸgamiwā, tere sukā ate kumarī wedese bue tiawū. Pekasāye wedese bue tiawū. Kuā bowa, no waro boboro netōri ʉsāpɸ, ʉsāka wedese dɸga, no heara pekasāna wedese dɸga, hīwā. Aperahā, ʉsā buewahā boku pekasāye makarīpɸre, te tira pekasāyekarē masīdɸga hīwā, ʉsāyere ʉsā hoa masī, ti toa me, hī wedeseawā, kuā buera. Tetihīra ate kumarirē sa te bimikura, te quarto ciclo hīrorē hearana masīria, marirē pero buenemorō borotia sukā, no itia kumarī bue nemorī mɸā português masī bokusa, hīhīrasa ate paderepekāre masī, mɸā pekāsayepekarē masī, tiboku sa hīra sukā, padewa ate quinto ciclo ʉsā hīrerehā. Buri, ʉsā anopɸrena ensino médio buera professores manirī, kɸarē masirē kū nemoko hīra, ʉsā tere hōa nemoawū sukā. To niawū niropeha ʉsā wakūropeha. Buri, te tihīra ʉsā, te ʉsā wakūrepe niawū sukā, buemɸā, itia kɸma kɸarē bue, kuā masirī iña wionekora sa, ʉsā sa, kū governurē ʉsahā biro tiwɸ, ate nokañe padewɸ, ate currículo biro ti pademiwū ʉsā, te tira ʉsāya wederaha añurō nirētiya, hī kɸre iñodɸgara tiawū ʉsahā. Iñotoawɸ me, tirapeha ano ʉsā paderigere, oitava série, quarto ciclo hīrerehā. Iñotoawɸ me, nokañe ʉsā padewɸ hī, kɸarē iñotawɸ me. Anopɸre apero iñodɸgara tia sukā, te tira ensino médiure apeto tira, biro wakūmiyara kuā dokapuaraha, apeto tira ensino médio indígena tira biro ti paderetiboku, hīrī tī, kɸarē ti desenho kūdɸgara tiwɸ, ʉsakā contribui dɸgara tiwɸ, tirapeha.

Agora eu vou contar um pouco como nós começamos a pensar e trabalhar na Escola Tuyuka para aqueles que quiserem saber desta história. Assim, quem for estudar esta história saberá contar para os outros como nós começamos. Desde o início quando nós começamos a pensar sobre a Escola Tuyuka, estava comigo o meu irmão menor (consideração étnica) Chico (Francisco) Meira, de Cachoeira Comprida (comunidade). Naquela época, nós observávamos que os estudos (escola ocidental), estavam provocando o abandono dos nossos lugares de origem, iam para colégio dos missionários em Pari-Cachoeira, e, com isto pareciam que todas nossas comunidades estavam descendo para Pari-Cachoeira. E, as nossas comunidades de origem estavam diminuindo muito em número de habitantes. Vendo isso, Chico Meira dizia para mim, meu irmão maior, por que nós não podemos abrir escolas aqui, como fazem os missionários, para trabalharmos aqui, ensinar para os nossos filhos ou nós não sabemos fazer? Eu dizia para ele que, se nós fôssemos propor para os missionários, que queremos fazer isso, com certeza eles aceitariam, mas só que nós não estudamos bem sobre isso, como nós não sabemos como funcionam os estudos, não dá para termos iniciativas em fazer escolas. Nós pensamos em fazer as escolas, nós pensávamos fazer escola um dia porque nós acreditávamos que a ajuda nós poderíamos encontrar, levando este pensamento para frente, sem deixar parar, sem esquecer, falando com toda a força sobre este assunto, e, se quiséssemos fazer nós encontraríamos ajuda. Enquanto nós pensávamos nisso, um dia ele ficou doente e foi para São Gabriel da Cachoeira. Lá na cidade ele vive de forma muito precária, andava roubando a cachaça e foi preso, e, a notícia que temos dele é que está na cadeia. Porém, um dia eu o tinha encontrado. Queria que ele voltasse para cá, expliquei para ele dizendo que agora estava bom e que tinha trabalho na escola. Mas ele não gostou, como ele estava acostumado a viver na cidade, não se sentiu atraído, também, ele foi abandonado pela mulher e por isso, não quer mais voltar e vive por lá. Sendo assim, nós não conseguimos mais aprofundar o que nós pensávamos no início, ele por sua vez terminou naquela situação, ele que foi um colega que pensava, trocava os pensamentos, colocava os pensamentos. Depois disso, nós criamos o CRETART (Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (1992)) com meus colegas, Anacleto (Anacleto Lima Barreto/Tukano) e seu irmão Paulinho (João Paulo Lima Barreto), pois eles queriam e propuseram criar este conselho, e eu aceitei. Eu me tornei presidente do Conselho e nesta época estava acontecendo o Seminário da COPIAR (Comissão de Professores Indígenas do Amazonas e Roraima), onde os professores estavam propondo ações para o governo, para as autoridades, para quem tem o poder, como os professores indígenas queriam trabalhar. Mandaram-me para lá, para escutar o que eles estavam tratando. Eu fui neste Seminário, lá se falava sobre escola indígena, escola diferenciada, e sobre a escola que queremos. Falavam, também que os estudos dos brancos, educação ocidental não estavam nos respeitando há muito tempo, há quinhentos anos que a língua dos brancos vinha destruindo as nossas línguas, pensamentos de nossos avôs, conhecimentos de nossos avôs, cantos/danças de nossos avôs e os pensamentos que lhes ajudavam a viver bem. Isto estava acabando cada vez mais conosco e nós estávamos ficando cada vez mais desrespeitados. Lá falaram que nós devemos ter forças, pois há muito tempo que os brancos nos humilham e com isso nós somos desrespeitados. Ao ouvir o que eles falavam, eu dizia que entre nós também é assim, dizia que eu já pensava daquela forma, dizia comigo que existem os meus parentes que falavam da necessidade de fazer isso, permanecer nas nossas aldeias. Eu comecei a pensar que se pensarmos

em fazer isso, dá para conseguir fazer. Depois eu participei de vários seminários. Até há pouco tempo, antes de começar a Escola Tuyuka eu participava, ainda. Este tempo foi logo depois que tinha sido aprovada a nova Constituição Federal, em 1988 pelos deputados e Congresso. Depois disso, passados dez anos, isso só ficou escrito no papel e não foi realizado na prática. Lá tinha muitas conversas, falavam demais, propondo como iriam trabalhar, mas ficava só no papel. Não estavam trabalhando para concretizar. Um dia eu pensei comigo, eu vou concretizar isso, para ver o que vai acontecer. Eu voltava dos seminários para a aldeia e falava para os meus parentes o que havia sido tratado nestes seminários. Dizia para eles que as coisas estavam melhorando, pois nós mesmos precisamos criar nossas escolas, para ensinar com a nossa língua, ensinar a ser aquilo que os nossos avôs eram, também aprender os conhecimentos dos brancos e saber o que destes ensinamentos nos podem ajudar, precisamos aprender a selecionar os conhecimentos dos brancos, mas a nossa cultura não se deve perder. Por isso, devemos estudar em nossa língua, escrever em nossa língua. Como nós temos mulheres da etnia tukana, os nossos filhos só falavam a língua tukana e a nossa língua tuyuka estava acabando cada dia. Vendo isso, eu disse para os meus parentes o que estava passando conosco e propus criar uma escola tuyuka. Algumas pessoas não queriam me acreditar, diziam que eu estava falando à toa e que não iria conseguir fazer nunca, como é que iria ensinar uma coisa dessas, se muito tempo antes já se tinha sido jogado fora, se os brancos mandaram jogar fora, era sinal de que não era coisa boa, a nossa língua era má, que isto era coisa de índios, por que nós teríamos que escrever em nossa língua e ensinar para os nossos filhos, estes pensamentos que estavam presentes nas pessoas. Dentro deste tempo, no ano de 1995, quando eu era, ainda presidente da CRETART (Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Negro) convidaram-me para ir à Áustria. Naquela época, os brancos do outro lado, falavam muito sobre estes temas indígenas. Diziam para não esquecermos a nossa cultura, pediam para que nós estudássemos a nossa cultura, diziam que no passado eles tinham feito muito mal para nós indígenas, diziam também que, hoje, não era mais assim, hoje era para levar outros pensamentos, e, que nós precisamos estudar a nossa cultura, e crescer em conhecimento da nossa cultura, eles insistiam muito conosco sobre isso. Eu falei lá, disse o que eu havia pensado, e, me disseram que a ajuda nós teríamos. Vendo isso, eu voltei muito animado e chegando na aldeia disse que vamos trabalhar do jeito que tínhamos pensado, pois já estava bem melhor e os brancos iriam nos ajudar e, disse, também que a dificuldade estava na aldeia, mas com a ajuda deles nós começaríamos ensinando para os nossos filhos a escrever em nossa língua e era isso que era preciso estudar. Quando eu falei isso, muitas pessoas não gostaram. Eles diziam que eu estava falando à toa e que nós nunca chegaríamos a estudar daquela forma, diziam que com as nossas coisas nós não chegaríamos aos outros conhecimentos, saber pilotar um avião, coisas deste tipo, e, diziam que a nossa cultura não é para escrever e que mesmo estudando a nossa cultura nós não conseguiríamos conquistar outras coisas. Antes ainda, quando tínhamos decidido ensinar sobre a nossa cultura, José (José Barreto Ramos) foi fazer um curso. Ele disse para mim que no curso haviam dito que tinham que ensinar a nossa cultura. Eu disse para ele, titio é bom ensinar mesmo a nossa cultura. Assim, ele trabalhou durante dois anos, alfabetizando as crianças. Depois ele desanimou, não teve um bom final. Quando nós começamos a escola aqui, nós discutimos como se podia trabalhar, e, os nossos filhos falavam só a língua tukana e decidimos ensinar a falar a nossa língua, isto os pais gostaram. Disseram que isso era necessário, pois a nossa língua estava desaparecendo, disseram, vamos ensiná-los. Somente nós adultos estávamos falando a nossa língua, os novos não falavam mais, como Geraldino (Geraldino Pimentel Tenório) começou a falar já jovem, também Rafael (Rafael Marques Tenório) começou a falar já jovem, também as filhas do Feliciano (Feliciano Tenório) começaram a falar a língua tuyuka com a Escola Tuyuka. A língua tuyuka não existiria mais, pois já estava acabando. Por isso, nós trabalhamos como isso. O meu pensamento era este, nós não vamos morrer, nós podemos morrer se perdemos a nossa língua, se perdemos a nossa língua nós podemos morrer, pois com a língua dos outros nós não podemos falar aquilo que os nossos avôs falavam. Hoje em dia eu vejo, às vezes chegam alguns brancos perto de mim, antropólogo e, quando tem festa eles me perguntam o que eles estão dizendo na festa. Só que não dá para explicar certo o que está acontecendo, o que estão dizendo, pois com a língua do outro não conseguimos explicar bem o sentido das coisas. Só dá para dizer superficialmente que estão oferecendo o ipadu, não conseguimos explicar em profundidade o que ele está dizendo em nossa língua, com a língua do outro não dá para explicar. Foi sobre isso que nós trabalhamos muito aqui, como dizem os brancos, sobre o fortalecimento da identidade cultural. Primeiro nós queríamos fortalecer a nossa língua. Sobre isto nós trabalhamos aqui na Escola Tuyuka. Esse é o mais importante. O fortalecimento da língua exigia que falássemos a nossa língua tuyuka e escrevêssemos em língua tuyuka e dois elementos tinham que andar juntos, falar e escrever. Por isso, o nosso trabalho está saindo certo. Hoje, nós vemos que os alunos e os professores sabem escrever e falar a língua tuyuka. Por isso, nós professores observamos que nós estamos nos fortalecendo, estamos conseguindo, estamos acertando trabalhar com a nossa língua. Esta parte recebeu muita dedicação por nossa parte. Nós escrevemos e estudamos os nossos conhecimentos com a nossa língua. Todos alunos aqui sabem as histórias. Foi o que nós estudamos mais, falam e escrevem, sabem algumas coisas sobre os conhecimentos dos anciãos, histórias dos anciãos, sabem as

nossas histórias, história dos outros, sabem algumas histórias dos brancos. Só que alguns já haviam estudado sobre a história dos brancos. Por isso, por terem já estudado na outra escola, sabiam as histórias da chegada dos brancos. Daqui para frente será diferente, se eles quiserem saber as histórias dos brancos, aí teremos que ensiná-los. Quem concluiu agora, como já conheciam a cultura dos brancos, não pediram muito para que ensinássemos sobre isso. Mas o que eles precisavam era saber falar em português e isso nós lhes ensinamos durante estes anos. Nós ensinamos a falar a língua portuguesa. Eles quiseram aprender dizendo que não queriam passar vergonha, aonde chegassem gostariam de saber falar a língua portuguesa com os brancos. Outros queriam aprender por entender que eles podem seguir estudando nas cidades, por isso, queriam aprender a falar a língua portuguesa, disseram mais, que a língua tuyuka eles já sabiam escrever. Nós concordamos com a visão dos alunos, pois com a conclusão do quarto ciclo não sabemos tudo e propomos estudar mais um pouco, mais três anos, nestes anos aprenderiam a língua portuguesa e aprenderiam a trabalhar, foi assim que começamos o chamado quinto ciclo. Como nós não temos professores para o ensino médio, o que propomos foi de acrescentar os conhecimentos. É isso que estamos fazendo. O que nós pensamos é ir estudando, ensinando durante três anos, depois que eles saírem com conhecimentos, nós vamos mostrar para o governo como nós trabalhamos, o quanto nós trabalhamos, mostrar o currículo com o qual trabalhamos, mostrar como através do estudo feito, os nossos parentes, estão vivendo melhor, é isso que queremos mostrar para o governo. Já mostramos para ele com o nosso trabalho até oitava série, aquilo que nós chamamos de quarto ciclo, se der certo, também com o ensino médio, queremos mostrar como nós Tuyuka pensamos para que, quando quiserem criar ensino médio indígena nós tenhamos um modelo, um desenho de como seria um ensino médio indígena, o que nós queremos é contribuir.

JUSTINO

Aperã m̄sarē assessores nirāpe dero we ati nukāpari na .

Os outros que são assessores de vocês como chegaram pela primeira vez?

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Sikatopure anorē na aniā hearukumiawā k̄ā, antropólogos, aperã p̄to heamiwarā. Dominique (Dominique Buchillet) winap̄to heamiwōko. Tetiri iña, m̄ ñenorē buego atimirī h̄wū ȳ, kokure. Ȳ tero h̄rī, m̄ boḡme ti mukā h̄wō. Ko te h̄rī bomiā usā dokapuarakā, antropólogo hearidohī usarehā, h̄wū. Todakare niawī, São Paulup̄re ȳ masiā h̄wō, k̄ mestrado tiḡtiawī, Aloísio wametiawī, m̄ borigari m̄ k̄rē h̄wō. Boḡha carta hoakoya, h̄wō. Hā h̄ convidaw̄, heawi k̄ sa, atiawū ȳ h̄ hea tiwi. Muturugana sam̄ati, k̄ boro passagem s̄i m̄ati, ano heariḡ niwī. Tiḡ k̄ paderukuawī sa, k̄ boro, yori, itia k̄ma usā p̄to nirukuawī, k̄. Anop̄re ate nitoaw̄ buri me, pe nimiaw̄ra, ate k̄āno ñañaniya, antropólogo yarepi niya, marī masirē newa tih̄ira, marīye ne witiwa, top̄re tena wapataya h̄rē, pe nitoamiw̄ra. Ani tero tih̄bokira h̄ro niw̄to. Tetiḡ k̄rē h̄wū sa, Aloísio marī acordo tiada marī h̄wū, m̄ usāyere bueḡ atimiayura, ȳk̄ m̄ mestrado peotiri antropólogo wad̄ga ȳ, h̄wū. Ȳkarē monekowa pero, ȳpera wedeḡdaku bayih̄amarōpeha, h̄wū. Todokare te wadaku h̄wī sa. M̄ usā p̄to padeḡ atiḡ timiayura h̄wū, k̄rē. Usā anorē wak̄toamiw̄ra me. Escola tid̄gara tiawū h̄wū. Hā, h̄wī k̄, m̄ā tid̄gara tiah̄iyu, ȳ m̄arē tiapuḡda, m̄ā borenogā ou m̄ā biro tiri m̄arē assessorar m̄arē biro tiya h̄ tiḡdaku ȳ, h̄wī. Tenedaku, ȳ m̄arē tiapureno hiwī, k̄. Usā añurō t̄geña wa, usā bue witi tirip̄ k̄oḡdaku m̄, marīya compromisso niadaku toha, h̄wū. M̄ dekomena ti yapado potawahāta ñañaniadaku m̄rē, usā m̄rē wedesah̄daku usā h̄wū, k̄rē. Hā, tiriku h̄wī. Tetiḡ k̄mena nukāwū ate assessoriaha. Te b̄rekorire ISA (Instituto Socioambiental) manimiaw̄ra na, kan̄ sañurō ISA nimiaw̄rā sa. Tebiri k̄ paderip̄, k̄ numoku, p̄ak̄ma siro heawo sukā. Ko dona Flora, ko niwō usarē añuhamarō, ko numiō nirōresa ko, birope ti padeya mukā h̄, organizar, biro ti padeadaku m̄ā h̄, tiwoko sa. Ti, siro FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) sukā k̄rira nimiw̄ra sa ate assessoria wa mas̄ropereha, ñep̄ Noruegap̄ k̄ā sa wedeserira niwā, usā, k̄ governo te lei nimipokari paderimiaw̄ra, k̄ tirukurigedo tirukuh̄miaw̄ra k̄. Educação diferenciada h̄renopeha papera dutirep̄ tusamipokari tieḡdo padeh̄ b̄ri. Tetira, te bimiw̄ usā, usā biro wak̄miw̄, usā poteri makarā, h̄rī t̄o RAINFOREST (NORWEGIAN RAINFOREST FOUNDATION) makarā k̄arēsa, hā añuadaku tiapure niadaku m̄arē pero, ate wapapakare p̄ri, dinheiro k̄re niadakuto, projeto tiya m̄ā h̄rira niwā sa. H̄rī t̄o, ti programa de educação do Rio Negro h̄ri programa ti, ti projeto tikorira niwā. Te tiro FOIRNip̄ dinheiro hearukuaw̄sa. Tebiri iña usā ati pensamento niri iña, ko Flora, te biaw̄to hiwō ȳresa. Ham̄ wedeso marī tere h̄wō, Brás França nirukumiaw̄ra terehana presidente, te hearib̄rekora eleição wari k̄ witi, Pedro Garcia s̄rukumiaw̄ k̄. Tetiri iña usā biro weada usah̄ te

makañerē, nokōrorā tikoboku hī, anopura wedese, nokañe boboku marī, hī kuarē apresentawusa. Biro Projeto Tuyuka hīrō waro sa, componente hīwana, topu sañarō tiwana, topura saña buri mekūtīgārena. Buri, dinheiro pedo biro descentralizarige wawu. Ti programa niarigere sa muā basi administraya hī passahārukuwa, passareoha passadugarimiwā tirapeha, usāpe usā basi ti ifada usahā, usakā bueboku apeto tira, mupuru usarē administrar bosari de biripuru bueriku usahā, hīrē niwū sukā. Hau todokare hī to Noruega makarāpura sa sika programa nimipokari dinheiro dividi direto passawa sa, ate burekoripure. Biro nukāwū ate assessoria hīrehā. Teburekori biro assessores wada hīrasa, ko Flora, ISApū sānukārigo niwō sa. Tetigo ko usarē añurō assessorahārukuwo. Usā nokorōka, kuā governo bire tirere masiña maninomiwūrana. Tetira, muarē wisio niboku hīwā, muarē wisioerenorē muarē tiapudaku, muarē wisioerenorē muā padeadaku, hīwā. Biro negociação, burocracia mena usahā muarē tere tiapudaku hīwō, papel de bireno muarē tiapudaku hīwō, mūahā ano paderenorē padeadaku, hīwō. Añuadaku, tereha usā masīriga, muā te masirā nihīrā, muā teno wedese mūatirira parā merādo, biro biato hī kamerī, usāye wapana muā, hī wedese tire tiadaku muāka, usā padedugareno añuadaku usarēha, usā padeadaku anopureha, hīwū. Biro hī, buarukuawū kuarēas.

Um tempo atrás, chegavam vários antropólogos nesta região, chegavam a diferentes lugares e com diferentes famílias. A antropóloga Dominique (Dominique Buchillet) trabalhou com os desanos. Um dia eu perguntei para ela o que realmente ela vinha estudar. Ao ouvir isso, ela perguntou se eu também, estava querendo algum antropólogo. Ouvindo isso, eu disse que, nós Tuyuka também queríamos, mas nenhum antropólogo chegava com a gente. Aí ela disse, tem um, em São Paulo, eu sei quem é, ele está fazendo mestrado. Disse que o nome dele era Aloísio e perguntou se eu o queria. Ela disse para mim que se eu o quisesse que eu escrevesse uma carta. Eu aceitei e convidei, ele chegou um dia. Ele veio de motor, conseguiu a passagem, chegou aqui. Então ele começou trabalhar aqui, como ele queria, por longo período, durante três anos ficou conosco. Naquela época, circulavam muitos comentários dizendo que os antropólogos eram maus, que os antropólogos gostavam de roubar, que levavam os nossos conhecimentos para fora, e lá eles ganhavam dinheiro com isso. Sabendo disso, eu fiquei pensando que este também faria a mesma coisa. Por isso, eu disse para ele, Aloísio nós vamos fazer um acordo entre nós, você veio estudar a nossa cultura, eu também quando você terminar o seu mestrado eu quero ser antropólogo. Você me ajuda a subir, porque eu que irei ensinar mais a você. Ele concordou que seria assim. Eu disse a ele, você veio para trabalhar conosco. Pensamento sobre escola nós já tínhamos. Eu disse a ele, nós estávamos pensando em fazer a escola. Ele disse, está bem, se quiserem fazer tal escola, eu vou ajudar a vocês, com algumas coisas que vocês precisarem ou se quiserem minha assessoria eu vou ajudar mostrando como devem fazer. Disse, essa será a forma como eu ajudarei a vocês. Eu disse a ele, o seu compromisso conosco será este, que você vai nos deixar só quando nós entendermos bem e depois que nós tivermos estudado bem. Se você nos deixar na metade do trabalho não irá prestar entre nós, pois nós iremos denunciar a você. Ele disse, está bem, não farei isso com vocês. Por isso, o trabalho de assessoria começou com ele. Naquela época não existia o ISA (Instituto Socioambiental) aqui, faz pouco tempo que começou aqui. Enquanto ele estava trabalhando aqui, depois de dois anos chegou a mulher dele. Ela, a dona Flora, sendo uma mulher, ela nos explicou muito melhor como nós deveríamos trabalhar, organizou, mostrou como nós deveríamos trabalhar. Depois disso a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) organizou como seria a assessoria. Em Noruega, eles falaram como o governo brasileiro, embora tivesse lei que tratasse da educação indígena, continuava fazendo a mesma coisa como vinha fazendo há séculos. Falaram que, embora haja lei que trata sobre a Educação Diferenciada, o governo fazia a mesma educação (ocidental). Lá contaram como haviam pensado em construir as escolas indígenas, ouvindo isso os membros da RAINFOREST (NORWEGIAN RAINFOREST FOUNDATION) se dispuseram a ajudar com dinheiro e pediram para fazer projeto. Foi quando fizeram um projeto chamado Projeto de Educação do Rio Negro e enviaram para lá. Por isso, o dinheiro chegava na FOIRN. Nós tínhamos um pensamento, a dona Flora nos contou como estava organizado. Ela nos convidou para falar sobre isso na FOIRN. Naquela época o presidente era Brás França, mas naqueles dias, houve eleição e foi eleito o Pedro Garcia. Vendo isso, nós propusemos uma forma de arrancar o dinheiro para a nossa Escola, iríamos ver quanto nós precisaríamos, fizemos aqui mesmo o que nós iríamos precisar para apresentar na FOIRN. Assim surgiu o chamado Projeto Tuyuka, que é componente da FOIRN, do Projeto de Educação do Rio Negro, também hoje está dentro disso. Só o dinheiro que é descentralizado. A coordenação da FOIRN passou para nós a administração do dinheiro do Projeto Tuyuka, no início não queriam. Nós é que pedimos que nós mesmos, poderíamos administrar o dinheiro, pois assim nós aprenderíamos a administrar e, dissemos para eles que se eles ficarem administrando por nós, nós nunca iríamos aprender. Eles concordaram e, por isso, mesmo que seja um mesmo programa, o dinheiro para Projeto Tuyuka já vem separado de Noruega. Assim que começou a questão da assessoria. Naqueles dias, para serem assessores, a Flora entrou no ISA. Por isso, a

dona Flora nos assessorou muito bem. Nós não conhecíamos tão bem como o governo era. Eles disseram para nós, que iríamos sentir dificuldades, ficaram de ajudar naquilo que fosse difícil para nós, e os trabalhos que fossem fáceis, nós continuaríamos fazendo. Eles ficaram de nos ajudar nas questões de negociação, burocracia, iriam ajudar com os papéis e disseram para nós trabalharmos com o que nós sabíamos trabalhar. Eu disse, está muito bom, nós não sabemos destas coisas dos brancos, vocês é que sabem destas coisas, vocês são netos de quem sempre falou disso, conversem entre vocês, a nosso favor, e, para nós está bem o que nós queremos trabalhar, nós vamos trabalhar aqui. Assim surgiu a assessoria.

JUSTINO

To Prefeiturape (Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira) dero weri musã buese kāsere, reconhecimento werope .

E a Prefeitura (Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira) como fez com os estudos de vocês na questão de reconhecimento?

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Ania prefeito hīranohā, nairō wasomiāwarā terora. Wasore menarā te wawuto, sikū añu sañurō tugeñagūno bauahāmiwī, Amilton (Amilton Bezerra Gadelha, foi prefeito nos anos 1997-2000). Kū ñañagū kuā hīmipokari añurō tugeñahamīwī, añuhamarō apoiamiwī, educação indígenarē. Kū timirigū niwī, Lei Orgânica, plano de carreira dos professores indígenas, tihā kūpetihā, timirigū niwī kū, categoria de escola indígena karē kumirigū niwī. Nokōrorā kū mandato petiwahā miawūto, apīpūha (esse outro é Raimundo Quirino Calixto, anos 2001-2004) masīdugariwi sa. Tetiro primeiro reconhecimento wawū, buri kūya vontade política me wawū teha, pressão wahāwū buri, usā pressionawū, usā boa usā, nimiarāto leipū, hī bayiri tiwa, tere. Ko secretária (diz secretária: *pode estar referindo a Keila ou Alfredo Tadeu de Oliveira Coimbra?*) bogome tiwo koha, de tiadara, mera niria mūahā, hīwō koha, niria leipū biro dutia, biro ti padea usahā hī, newa kore iñorukuwū, tere iñagō mūā padewahāyu todokare hī, kū prefeture wa ko reconhecimento ti dutirigo niwō, criação da escola indígena sa, ato de criação ti dutirigo niwōsa. Wakūiro te waku, hīro manirō wiyahāwō koha sa, mūā escolaha ato de criação nitoawū me, hī usarē wiyakohāwō, 25 de março de 2001 nirī (*cf n. da portaria?*). To wawū primeiro passo, to reconhecer nukāwa sa. Siro te bimipokari usarē wisioiwū sukā, Escola Diferenciada makañe. Kuā assessores pe hīwā, Escola Diferenciada hīmiyara, tem que ser diferente de tudo, boletim, freqüência, birora marī tiri añuboku marīya comunidade, biro ti nirīra añuboku mūā basi sa freqüência käre biro tiri añuboku freqüenciari hī, nota marī tikori biro tiri añuboku hī, tikorihāda marī hīrī, birope ti marī tikoada hī tiya, usarē hīrukuwa. Te usarē reconhecer ya mani, yoawahāwū na. Nota boa usā, ate mūā no boro tiamahāyu, boria usā hīwā kuā. Niria usarēha Escola Diferenciadana paderatia usahā, te tiro usā te padere kenokūriropū te dutiaburi, marihā buri avaliada, pareceri mena tiada marihā, usā hī kūriropū tira tia usahā, mūāpe yūdugaria buri, usāye comunidade vontade kōorigere, mūāpe yūdugaria buri hīrukuwū usā. Te hīruku, te bia todokare hīre wawuto. Ne usāye política karē reconhecer dugariwa sukā, tiri iña kanū sañurō, base de pressão wawū tekā sukā. Te audiência pública usā promoveawū sukā. De tiro ate assistência makañe, ate merenda escolar de tiro añurō hearito, hīreno usā tirukuawū audiência pública governupure, paū heawa hearapeha kuā, Seduc, Ministério da Educação heawa kuā. Tetira kanū sañurō te Política Pedagógicare reconhecereya hī pressionarē niwūsa. Tetira ate burekorira tere reconhecer wametiawā, yukā iñariga na. Tetirasa ania prefeituras mekūpura atigo nova secretáriapura sa, (*Edilúcia de Freitas*) te trabalho reconhecer yo, ko sa, anohā municipiua, usā municipal nirā timiarā. Hōpūreha MECpūreha reconhecidupū niawū toha nirōpeha, kuā añurō padeya hīrōpū, niawū toha, buri anogāpe wisioiwū, ano sikato nukārogā wisioro biro bi kōatowū”.

Os prefeitos sempre mudam rápido. Com essas mudanças, muitas vezes, as coisas ficam difíceis, e, aqui apareceu um que pensavam bem sobre a escola indígena, Amilton (Amilton Bezerra Gadelha, 1997-2000). Mesmo considerado ruim por muitos, ele tinha boas idéias sobre a escola indígena e apoiava a educação indígena. Ele havia feito a Lei Orgânica (do Município), tinha estabelecido o plano de carreira dos professores indígenas, havia criado a categoria de escola indígena. Logo depois que terminou o mandato dele, entrou outro (Raimundo Quirino Calixto, 2001-2004), este já não quis mais saber disso. O primeiro reconhecimento da nossa escola aconteceu, não por vontade política dele, mas por causa de nossa pressão, nós pressionamos, falamos que nós queríamos, pois isto estava garantido na lei, por isso, reconheceram. A secretária municipal de educação (*pode estar referindo a Keila ou Alfredo Tadeu de Oliveira*

Coimbra?) daquela época não queria nem saber, ela dizia que nós não deveríamos ser diferentes dos outros, e, nós dizíamos para ela, que a lei amparava a nossa prática, nós levávamos para ela os nossos trabalhos, para mostrar o que estávamos fazendo, vendo isso, começou a acreditar no nosso trabalho, foi com o prefeito para pedir o reconhecimento, criação da escola indígena, ato da criação da nossa escola. De repente, sem a gente esperar ela nos entregou, dizendo que a nossa escola já possuía o ato de criação, assim ela nos entregou, no dia 25 de março de 2001 (*cf n. da portaria?*). Ali aconteceu o primeiro passo para o reconhecimento da nossa escola. Mesmo depois disso continuamos tendo dificuldades e dessa vez era a respeito do termo Escola Diferenciada. Os assessores diziam para nós que quando se denominam uma Escola Diferenciada, ela terá que ser diferente em tudo, no boletim de notas e nas frequências dos alunos, e, vocês que devem definir como marcar as frequências, como trabalhar com as notas, e, se decidirem não dar notas devem encontrar outra forma, vocês é que deverão encontrar uma forma, diziam para nós. Esses elementos ficaram muito tempo sem serem reconhecidos. Na Secretaria (da educação do Município) nos diziam que queriam as notas dos alunos e que nós tínhamos feito de qualquer jeito e daquele jeito não queriam. Nós dizíamos, para nós não é assim, nós trabalhamos na Escola Diferenciada, esta forma de trabalhar é que nós organizamos e nós estamos obedecendo a isso, nós decidimos que usaremos o sistema de avaliar o aluno com o parecer descritivo, e, nós estamos obedecendo a isso, dizíamos, vocês é que não estão querendo nos obedecer, esta forma de trabalhar é à vontade das pessoas da comunidade, vocês é que não obedecem. Depois de ficar dizendo isso por muito tempo acabaram aceitando. Também não queriam reconhecer a nossa Política Pedagógica, por isso, há pouco tempo atrás resolvemos na base da pressão. Promovemos uma audiência pública. Discutimos por que nossa Escola não recebia nenhuma assistência e a merenda escolar não chegava bem, chegaram muitas pessoas da SEDUC e do Ministério da Educação. Por isso, há pouco tempo atrás pressionamos para que reconhecessem a nossa Política Pedagógica. Parece que nestes últimos dias reconheceram nossa Política Pedagógica, eu também não vi, ainda. Agora que a prefeitura, com a nova secretária da educação (*Irmã Edilúcia de Freitas*) que começa a reconhecer os nossos trabalhos aqui no município, pois a nossa escola é municipal. Lá no MEC faz tempo que está reconhecida, eles sabem que o nosso trabalho está sendo bem desenvolvido, a dificuldade está perto de nós (no município), a dificuldade está aqui no começo.

PRIMEIRA PERGUNTA

COMO ACONTECE O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM NA ESCOLA TUYUKA?

JUSTINO:

Ato Escola Tuyuka buerã dero we bueseti butiari? Mɔ yɛtiati dɔporo mɔ baseke wame, pekasāye wame, mɔ katise kumari kase wereya.

Aqui na Escola Tuyuka como é que vocês estudam mesmo? Antes de responder, diga o seu nome de benzimento, nome dos brancos e quanto tempo de vida tem.

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO - TUYUKA

Yɔ wame, marĩ ñekũsumɔa baserige turige nia, Diá. Yɔ pekasāye mena, yɔ pakɔ kũ turige nia, Maria Aparecida Marques Tenório. Yɔ katiri kuma, yɔ kɔoa, dezoito anos.

Meu nome segundo os benzimentos de nossos avôs, é Dia. O nome que o meu pai me colocou, segundo a tradição dos brancos, é Maria Aparecida Marques Tenório. Tenho 18 anos de idade.

Usahã anorẽ, Escola Tuyukare biro ti buerukua. Usã buera, biro marĩ wedesere dokapuaraye hoa, tere na wedese, tiretia usahã ano Escola Tuyuka buera. Tetira usã hoarigere na bueña, birope tirobokuto hĩ, hoakeno, kenomũã tiretia usahã, ano bueraha. Te biri usã te bimipokara dokapuarayedo, bueria buerapeha, usã pekasāye karẽ bue, biro dokapuarayena hĩ bue, tiretia ano Escola Tuyuka bueraha. Te dokapuarayedo bue tiya maniã tirapeha.

Aqui na Escola Tuyuka nós costumamos estudar assim. Estudando aqui na Escola Tuyuka nós aprendemos a escrever em nossa língua tuyuka, nós falamos esta mesma língua. Por isso, nós procuramos ler e estudar o que escrevemos, propomos outra maneira de estudar, reescrevemos os textos e assim nós vamos aprimorando. Aqui na Escola Tuyuka nós não estudamos somente a língua tuyuka, também estudamos a língua dos brancos (língua portuguesa), nós traduzimos da língua portuguesa para a língua tuyuka, nós falamos em tuyuka o que significa em português. Aqui não estudamos somente as coisas dos Tuyuka.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA – YEBAMASA

Butoa kuã wametu mũãtirige, baserige nia, Dupó. Te biri paya kuã wameti tirige nia Marcos Rezende Barbosa. Te tigɔ yɔ bukɔ niwari kuma nia, dezoito anos.

O nome dado segundo a tradição de nossos avôs, nome de benzimento é Dupó. O nome que os padres me deram é Marcos Rezende Barbosa. Eu tenho dezoito anos de idade.

Tetigũ yũ ano ati Escola bue, dokapuarayena hoa bue, bue wiritigũ nigũ tia. Tetigũ yũ sukã, pũari mena buewa tigũtia, sukã apero. Ʋsã anopũreha Escola Tuyuka bueretia. Ʋsã dokapudara wedesere mena hoa, temena wedese, tiretia Ʋsã anopũreha. Ate livru hĩre iña buenofña mania, Ʋsã basi saiña masĩ, hoa bauane, ti buere puti wioneko, Ʋsã tiretia anopũre. Tetira Ʋsã anopũre, Ʋsã wakũro poteõro, Ʋsã tũoariro poteõro, Ʋsã sãĩnara tũoariro poteõro hoa bauane, wori ti bauane, Ʋsã yãrigere biro bia hĩ ti bauane, ti buere tia anopũre. Tebiri sukã Ʋsã bũtoare saiñara wa, te kiti hĩrige, pamũmũatirige, kiti niromakañenorẽ, Ʋsã saiña. Ano Escola ati, sãhea, hoa, biro hĩ wedeawĩ hĩ, hoa, siru saiña kenorã wa, tiretia. Tebiri sukã, Ʋsã bueretia ano Escolapũmedo. Nia wipũkarẽ buere, te comunidade, makã mena, biro hĩ basoka paũ watoa bue tia, Ʋsã Escolapũ bueradome masĩa Ʋsahã. Ape makã wara, biro kũã niretire, kũã basari, kũ apeyeteri kũarẽ apeyetiapu, masĩ ware nia. Biro ti, buere tia Ʋsã anorẽ. Tebiri sukã, apetore pekasãye buea, pekasã wedesere. Ano Ʋsã dokapuaradome buea buerapeha, paũ wũsahãya anorẽ, dasea, peora, dokapudara, aũhĩra, kũã buea Ʋsã watoa. Ʋsã kũã mena warasa, kamerĩ nirẽtire kũãpeka saiña, mũa dero ti wedesereti mũãyere hĩ, kũãpeka kũãyere wedeña, ti buetũ Ʋsahã. Tebiri sukã, pekasãye buera livrupũ iña bueria, mari basiro kũmena iña poteõnũka, kũ mena wedese bue, tiretia. Biro tiatopũ niriro biro, kũã pekasã hoarige putipũ bueña tiria Ʋsahã, Ʋsã basiro diálogo oral hĩreno, tireti buea. Aperoreha sukã, Ʋsã apeyeno tiana ti, dua bue, cidadipũ nirẽtiro biro, apeyeno sãĩ, nokorõ wapatito, nopũ wagũti mũ, hamũ warukuko hĩrenorẽ wedese buea anopũre. Tebiri sukã, Ʋsã bueretia, ano Escolapũdo buereti tiria Ʋsahã, Ʋsã saiña waruku, Ʋsã padearigere Ʋsã kiti wede, relatório kũã hĩreno kiti wede, bueño, tiretia Ʋsã. Tebiri sukã, Ʋsã bueretia, kũã professores, wiseripũ kũã pade dutiarige, Ʋsãye wiseripũ potaha pade, pesquisar terora, makarũkũpũ wa, tere iña, keo, nokañe niato, nokañe keoawũ yũ, nokañe padeawũ hĩ, kũ Ʋsarẽ tarefa tikoarigere hoane tia. Te biri sukã, Ʋsã bueretia sukã, anorẽ sika módulo pũamokañe peti, ape dũpo petiri burekori bueretia, ano Escolapũre. Tebiri, wipũ warakã nokañe bũrekorira nia sukã, to marĩ pakũre padeapu, to makã makararẽ padeapu tiretia Ʋsahã anorehã, Ʋsã buerira nia Ʋsã hĩ, mera ni tiria sukã, sikãro mena, makã makarã mena, kũã mena peyuru sini, basa, kũarẽ padeapu, kũã biro tiri aũuwũto, kũã hĩri kũã mena Ʋsã buewara tia sukã, kũã Ʋsarẽ wederi, biro bi te hĩ, wisigũra masĩwa tire nia, biro tiretia Ʋsã anorẽ.

Eu estudei aqui na Escola Tuyuka, aprendi a escrever na língua tuyuka, eu terminei os meus estudos nesta escola. Agora eu estou começando os estudos no ensino médio. Aqui nós estudamos na Escola Tuyuka. Aqui nós escrevemos na língua tuyuka e falamos a língua tuyuka. Aqui nós não utilizamos o livro (feito fora) para o estudo, nós pesquisamos os temas e começamos a escrever o que antes não era escrito, assim produzimos livros. Aqui nós estudamos escrevendo e ilustrando conforme o que nós pensamos, conforme o que ouvimos na pesquisa e de acordo com aquilo que vimos, é assim que estudamos aqui. Nós vamos perguntar aos anciãos, as histórias, histórias de nossas origens, nossas histórias mais importantes (mitológicas). Depois nós voltamos para a Escola, chegando na sala escrevemos como nós ouvimos a narração do ancião, nós vamos lembrando o que ele narrou, depois voltamos para perguntar de novo e reescrevemos o texto. Nós não estudamos somente na Escola. Nós estudamos em casa, na comunidade, com as pessoas, na convivência com muitas pessoas, que nós sabemos hoje, não aprendemos somente na Escola. Quando vamos a outras aldeias, nós aprendemos com o jeito de ser das pessoas, com as danças, vamos participando de outros rituais, assim nós vamos aprendendo. É assim que nós aprendemos aqui. Também algumas vezes nós aprendemos as coisas dos brancos, a língua dos brancos (língua portuguesa). Aqui nós não estudamos somente os Tuyuka, pois estudam conosco pessoas de outras etnias: Tukano, Hupda, Tuyuka, Yeba-masa. Nós aprendemos a conviver com eles, eles perguntam sobre como nós falamos a nossa língua e, também, eles nos explicam como eles falam as suas línguas. Quando nós estudamos o português nós não estudamos no livro, nós ficamos frente a frente com o colega e conversamos em português com ele. Quando aprendemos o português nós não lemos no livro que os brancos escreveram, mas nós mesmos criamos frases de diálogo e conversamos. Outro exercício é produzir algum produto e exercitamos a compra e venda, nós aprendemos a perguntar o preço, aprendemos a perguntar para onde vai, aprendemos a dizer vamos passear, são essas coisas que vamos aprendendo. Nós não aprendemos somente na sala de aula, pois nós saímos para as pesquisas, nós aprendemos a contar para os outros sobre aquilo que pesquisamos, aprendemos a fazer os relatórios e lemos para os outros entenderem. Aquilo que os professores pedem para trabalhar em casa, chegando em casa trabalhamos, fazemos pesquisa, vamos à floresta nós fazemos estudos sobre as plantas, lá aprendemos a contar, anotamos a quantidade pesquisada, o quanto nós trabalhamos, tudo isso nós escrevemos. Aqui nós estudamos por módulos, cada módulo dura quinze dias na Escola. Em outros quinze dias ficamos com a família. No período de permanência com a família nós ajudamos os pais, nós ajudamos a trabalhar aos

moradores da aldeia, nós não somos diferentes de outros habitantes por sermos estudantes, nós participamos juntos com outros moradores, nós participamos da festa do caxiri, nós dançamos, nós trabalhamos, nós vamos fazendo o que eles nos ensinam como coisas boas, quando eles nos explicam nós vamos compreendendo o sentido das coisas, quando nós erramos também estamos aprendendo, é assim que nós fazemos aqui.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA - TUYUKA

Isaura Conceição Marques Meira nia pekasāye wame. Baserige wame nia Kamo. Yɛ kati wari kuma, dezoito anos kɔoa yɛha.

Meu nome na língua do branco é Isaura Conceição Marques Meira. Nome de benzimento é Kamo. Eu tenho dezoito anos de idade.

Usahã ano Escola Tuyuka buera buri pesquisa tiwɛ. Saiñarē mena buewɛ usahã. Sika temarĩ buemiwɛrã usã. Temarĩ bese tihĩra pesquisa wawɛ bɔtoare saiña, bue, kiti hoa, ano bueriwi ne sãhea, usã tere kenokũ ti yapadorapɛ sa, usã basiro kameri wedese kameyo ti buewɛ, ti Escola Tuyukareha. Tetiro, usã buerige terodo usã tirige niwɛ niropeha, pesquisa menado buewɛ.

Quando estudamos aqui na Escola Tuyuka estudamos com pesquisa. Nós estudamos perguntando. Nós estudamos por temas. Nós escolhíamos temas para a pesquisa e depois saíamos para a pesquisa, perguntávamos aos anciãos, estudávamos, escrevíamos as histórias, voltávamos trazendo para a sala de aula, corrigíamos os textos, com os textos prontos nós contávamos entre nós, assim que nós estudamos na Escola Tuyuka. Por isso, tudo o que nós estudamos foi feito desta forma, com pesquisas.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA - BARASANA

Yɛ wametia Odineia Meira Barbosa. Baserige wame nia Tódio. Yɛ katire kumari nia dezenove anos.

Eu me chamo Odineia Meira Barbosa. Nome do benzimento é Tódio. Eu tenho dezenove anos de idade.

Ano Escola Tuyuka yɛ buego, yɛ iñãrige, yɛreha añurodo wawɛ, yɛ bue nɛkãriro te yɛ bue witiro mena. Añuro te buerere kenokũ sukã, wioramena, basokamena, ano Escola Tuyuka dutiramena, keorodo kenokũwa tihĩra, mari birope bueri añuboku ou buerare marĩpe biro hĩ wede masiõro añuboku, hĩ kenokũ tirigemena ati Escola Tuyukare buere warigere, añurodo wawɛ yɛ iñatã. Tero hĩ iñawũ ati Escola Tuyuka, Escola diferenciada kɔã hĩri Escola Tuyukare buego. Anorehã pe buere niwũto, bɔtoa mari ñekũsumɛa dero kɔã biri tirige, numia kɔã dero biri tirige, umɛa kɔã dero biri tirige, pe nokañe nirē buere niwũ ati Escola Tuyuka buera. Marĩ masirē, bɔtoa kɔã masĩrigere, masĩ bauane, hoa bauane, woriti bauane, tireno wawũto anorē. Kɔã tero tiatã yɛha, keorora nitu niyu, añurõra warotitu nia, bɔtoakã masĩya, katirare saiña, bɔtoa ano nirarē, no ano bɔtoa hearanorē saiñatiri iñagõ, keorora bitu niyu, terora birukuhĩya, kɔã bɔtoapɛkã hĩ wakũre wawɛ, yɛreha.

Conforme o que eu vi, desde que comecei a estudar aqui até eu concluir, as coisas ocorreram bem. Desde início, houve preparação com as lideranças, com os moradores das aldeias, com a direção da Escola para decidir como deveria funcionar a Escola, o que deveria ser ensinado na Escola ou o que seria bom ensinar aos alunos e, por isso, eu vi que os trabalhos da Escola Tuyuka funcionaram bem. Assim que eu vi estudando aqui nesta Escola Tuyuka, que, também chamam de Escola diferenciada. Aqui nós estudávamos muitas coisas, histórias de nossos avôs, como viviam as mulheres, como viviam os homens e muitas outras coisas nós estudamos aqui na Escola Tuyuka. Estudávamos os nossos próprios conhecimentos, conhecimentos dos anciãos, fomos descobrindo, escrevendo e fazendo ilustrações. Quando eu via isso, fui tendo certeza que isto era certo, que estava indo tudo bem, via que tínhamos anciãos que conheciam, perguntávamos aos anciãos vivos, anciãos daqui ou de fora que chegasse aqui, e, isso foi me mostrando que aquilo que os nossos avôs faziam no passado estava de acordo com aquilo que estávamos estudando.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO - TUYUKA

Yɛ wametia Dia. Pekasāye mena Dulce Maria Barreto Tenório nia. Dezessete anos kɔao yɛha.

Eu me chamo Dia. Nome dos brancos é Dulce Maria Barreto Tenório. Tenho dezessete anos de idade.

Ano Escola Tuyuka kɔã hĩrorē biro ti buere niwũ. Sikatore, usarē buera, basoka nipetira, pakusumɛa, pakosanumia, buera nipetira neanu, paɛ mena nipetirapɛre saiña, mɛa ponarē ñeno buero bogari mɛa, usã buerapekarē ñeno buedugagari mɛa, hĩ wedese kenokũ tiwana sikatore. Kɔã te tiari siropɛre, usã pakusumɛa, usã ponarē kiti makañerē, bapakeore makañerē, usã atere buero boga hĩri tɔo, usã sikatore, ania marĩ ñekũsumɛa kɔã timuatirige, kiti makañerē bue, ti nɛkarukuwɛ sikatopɛre mena. Sikatore buera bɔtoa masirãpɛre wa, usã kenokũari wipɛre wa, kɔarē saiña tirukuwɛ usã. Kɔã bɔtoakã kɔã poteõro, ano marĩ ñekũsumɛa buanɛkã kɔã tirukurigere, mari ñekũsumɛa tiato

makarāpu kuā timuatirigere, wederukuwa. Tetira usā sa, kuā buōa, usarē wedearigere sa, tuo, hoatu, bueriwipu sāwa, usā basiro tere birora hī wedeawāra hī, hoa tirukuwū. Hoatoa sa, pūari mena iñākeno, atera dūsayu sukā hī, te kiti makañe buerawara sukā, saiñakeno, hoakeno, wori mamo tirukuwū. Apetore bapakeore makañerē, mari pekasāyepedore masihā, tetira marīyere bapakeo bue ti masiōro bokuto marī ponarē usā pakusumua kuā hīrērē, paumena oficina nea kūmu tihīrā sukā kenokū, tiri usā buera, kuā mena bue, bueri tatiapukarē usā bue tirukuwū. Tebiri, marirē ate buere makañe, de tiro mena buei marī hīro makañere, usā dutire makañerē apeyereha buerukuwū. Kuā buera tere ati Escola buera de tira buemi mari hī masīri bokia kuā hīro mena usarē tere sukā te dutire makañere usarē buerara teno masirā usarē bue tirukuwa. Apeye pe buewū usā, pekasāye kiti, marī ñekūsūmūaye kiti. Pekasāye buerakā, buōa ex-alunoapure saiñarā warukuwū tere buerakā, biro birukuwū tiatorūreha mena, biro ti buerukuwa payaha, niria atitorūhasa, marikā mera buemuarātia hī, kuā usarē kuā wederi tuo, usā buōare saiñarō birora paderukuwū, tekāre. Marinerē atere buera pekasāyedo bueri hīra te tiwa, pekasāyedo buerharē nimiwūrato, to sūgeropereha. Mariyekarē bue, mariyere hoa, tiato makañe mari kiti ditiri hīrasa, usā buerapukā tere hoa, tere masī, tere bueriatā masiña manirē nihā boku hīra, usā pakusumūapesa marī ponarē tere buero boa, marī pona tieno masierahā, buri nirā nibokia hīromena kuā usarē bue dutiri buewū, usahā tereha.

Aqui na Escola Tuyuka, nós estudamos da seguinte forma. No início todas as pessoas, nossos professores, nossos pais, mães e alunos reuniam-se para discutir entre todos o que é que os pais gostariam que ensinassem aos filhos e perguntar aos alunos o que eles gostariam de estudar. Assim que aconteceu a preparação no início. Depois de ter feito isso, os nossos pais pediram que fossem ensinadas as histórias de nossos avôs, histórias de como eles viviam e as formas de contagem numérica. Primeiramente nós íamos perguntar aos anciãos, já avisados anteriormente. Os anciãos nos falavam conforme os seus conhecimentos sobre como os nossos avôs chegaram aqui, como eles viviam e o que eles faziam. Quando eles contavam, nós escutávamos e escrevíamos, voltávamos para a sala de aula e lá entre nós alunos íamos lembrando o que o ancião havia contado e, escrevíamos. Nós líamos várias vezes, os textos redigidos na sala e, se tínhamos dúvidas, quando voltávamos novamente com ancião nós perguntávamos e reescrevíamos os nossos textos e ilustrávamos as histórias. Outras vezes nós aprendíamos as nossas formas de contagem numérica, pois víamos que estávamos só aprendendo a matemática dos brancos. Os nossos pais que pediam isso e a partir desse pedido foi feito uma oficina para estudar sobre isso, nós os alunos acompanhamos para aprendermos e continuamos estudando na sala de aula. Também nós tivemos o estudo sobre a legislação sobre a educação escolar. Este estudo servia para entender o por que de estudar na Escola Tuyuka. Muitos outros assuntos nós estudamos. Estudamos as histórias dos brancos e histórias de nossos avôs. Quando nós estudávamos as histórias dos brancos nós pesquisávamos os ex-alunos das escolas dos brancos. Eles diziam como era naquela época, diziam como eles informavam, como os missionários ensinavam, também diziam que hoje é diferente, pois agora temos a nossa Escola e estamos crescendo com ela. Nós escrevíamos o que eles nos falavam. Ao ensinar isso, eles queriam mostrar para nós que não devemos estudar somente as coisas dos brancos, mas também estudar o que é nosso, estudar nossas histórias, escrever as nossas histórias, evitar que as nossas histórias desapareçam. Nós, alunos fomos escrevendo isso e sabendo e se a gente não estudasse isso, nós não saberíamos sobre a nossa cultura. Nossos pais mesmos pediam isso, que fossem ensinadas essas histórias, pois achavam que se nós não soubéssemos nossas histórias seríamos pessoas sem valor, por isso, insistiam muito nisso.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA – YEBAMASA

Tetigū yū baserige wamerē wametia Pido. Yū nia yebamasū nia yūha. Tebiri sukā, pekasā paya mena yū pakusumua wameturige nia Gabriel Prado Barbosa. Tetigū yū dezenove idade kuoā.

Segundo o nome do benzimento, o meu nome é Pidó. Eu sou da etnia Yeba-masa. O nome que os meus me deram segundo os brancos padres é Gabriel Prado Barbosa. Eu tenho dezenove anos de idade.

Usā ano poterimakarā bueriwi, Utāpinopona bueriwi buera, usā sikatore mena, usā bueadarere kenokūre niwū. Ano, basoka nipetira, ano itia makā makarā, ate itia makā bueriwi kuoore makarī makarāna neakumu, diyere bueadari kuā marī pona kuā hīri iñā, kuā kenokūrigere buere, niwūsa. Usā, wimarā buera, usā basi besewū tera marī bueri añuadaku hī, tiere bese, te marī ñekūsūmūa de ti katimuatirige makañe, kuāye kitira buere, niwū. Tere, usā sikaro saiña masīro ti, saiña, kuā buōa, basokare saiña ti hoatu, timuarē niwū tere, ano Utāpinopona bueriwi buera. Te timua tiri, yū wakū heatū sukā, atepera niyu, marīye buerepera añurē, marirē masirē neware. Buri, hō pekasāye buegūhá, te buegū tiku hī, masīña manisañuro biro, bihāwū tiropeha. Atie marīyepaha añurē nemuanukā, buemua tiri añua, hī wakūre niwū, yūre.

Nós alunos desta nossa escola indígena, dos Filhos da cobra de pedra (Tuyuka), inicialmente nós preparamos o que nós iríamos estudar. Reuniram-se todas as pessoas, das três aldeias que têm escolas e conversavam sobre o que os seus filhos iriam estudar, e decidiram o que nós iríamos estudar, é isso que nós aprendemos. Também nós alunos escolhemos os temas que queríamos estudar, temas que nós vimos como importantes, histórias de vida de nossos avôs e estudamos as suas histórias. Para isso, nós preparávamos uma pergunta e saíamos a perguntar dos anciãos e íamos escrevendo o que eles nos contavam, é assim que nós estudamos aqui na escola dos Filhos da cobra de pedra. Fazendo isso, eu pensei comigo, estas coisas que são importantes, estudar as nossas histórias é muito bom, pois nos leva ao conhecimento. Estudando as coisas dos brancos, ao contrário, não dá para saber o que está estudando. Pensei: estas nossas coisas que nos levam para o bem, mas é preciso sempre aprender mais.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA – YEBAMASA

YɁ wametia baseri wame Bade Hude Yeoro. Pekasã wamerẽ nia Gustavo Amaral Barbosa. Ya idade nia trinta e nove.

Segundo o benzimento eu me chamo Bade Hude Yeoro. Nome dos brancos é Gustavo Amral Barbosa. Minha idade é trinta e nove anos.

Ano poterĩ makarã, Escola diferenciada hĩro buegɁha biro buere niwũ. Hõ pekasã, paya pɁto bueriwi buegɁ, biadɁpoariro biro bueharẽ, niwũto. Tetiro anopeha mera sañurõ biretiwɁ, sukã. Biro, marĩno livri ni, bue, waruku dɁgagɁ waruku, kusa dɁgagɁ kusa, nokorõ marĩ buedɁgaro bue, pastigɁkã sukã witiwa, marĩ mena makararẽ waruku wedese, ti buere niwũto anorehã. Atereha biro hĩ wakũre mena tero hĩ buere niwũ anorẽ. Ate dokapuarayere, sika tempo, daseaye tutua netõnehawũ. Tewari iñãgũ, kũ professor Higino kũ tere wakũ moneko, tero biato, marĩye dokapuarayepe buri dianɁkãwahã, dokanɁkãwahã te daseayere, teha tutua netõwahã, dokapuara nimipokarã daseayepere wedese netõwahãya, kũã numiãpekã kũã pakosãnumiãyere wedese netõwahãya. Tetiro marĩre te escola ni, hõa, marĩye makañe, marĩye mena bueriwisa tiro boa marirẽ, hĩmonekowi. Tehĩri siro, tere buere niwũ, temena hoa, tenado wedese tire, wawɁto sa.

Aqui na escola indígena, na chamada escola diferenciada, se estuda assim. Lá na escola dos brancos missionários estudava-se como se estivesse preso. Aqui é diferente. Aqui nós temos liberdade para estudar, passear, banhar, quanto tempo quer estudar, se estiver cansado pode sair, pode conversar com outros colegas, é assim que se estuda aqui. Este tipo de escola começou assim. Por um tempo, a língua tukana ficou muito mais forte do que a língua tuyuka. Vendo isso, o professor Higino (Higino Pimentel Tenório, diretor da Escola Tuyuka) começou a pensar nisso, explicava o que estava acontecendo, dizia a língua tuyuka estava enfraquecendo cada vez mais, ficou por baixo da língua tukana, a língua tukana estava muito forte, e, nós, mesmo sendo tuyuka falamos demais a língua tukana, as meninas como tem mães Tukana, só falavam a língua das mães. Ele dizia que precisamos ter escola para aprender a nossa língua, para ensinar a nossa cultura com a nossa língua, é preciso começar uma escola que trabalhe isso. Depois disso que se começou a estudar a língua tuyuka, escrever na língua tuyuka e falar a língua tuyuka.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS - TUYUKA

YɁ wametia pekasãye mena, Lenilza Marques Ramos. Dokapuarayena yeripona baserige Sano. Ati kumarẽ yɁ dezesseis anos kɁoa na.

Segundo o nome dos brancos eu me chamo Lenilza Marques Ramos. Nome Tuyuka, nome do benzimento da alma é Sano. Este ano, ainda, eu tenho dezesseis anos de idade.

YɁ ate marĩ dokapuarayere buera biro ti buewɁ Ɂsãha. Ɂsã masiẽrerẽ bɁtoa Ɂsã ñekũsumuatõre nɁnɁkutua saiña, aperã bɁtoa masirarẽ, saiñanemo ti padere niwũ. Apetore numiatõre saiñarẽ niwũ, masirĩ basokare. Kũã, wimarã buerakã, Ɂsã menarã, kũã bɁtoare saiñapu tikotewa. Tetira marĩye dokapuarayere, kũã bɁtoa masirẽ makañerẽ padere, niwũ. Tebiri, pe buere niwũ, pamurige makañe, kiti diroa kiti, sikato dero nɁkãmɁatirige kiti, buemɁarẽ, niwũ. Tebiri, niwũ sukã aperãye kiti, masĩdɁgara saiñarekã. Ɂsãmena buera, ape basokaye, masirẽ niwũ, bara, auhĩra, daseayere. Tere, kũakã kũãya wedera bɁtoa masirarẽ, wa saiña masĩ, padere niwũ. Terobiri, Ɂsãka Ɂsãye makañere pade kutuati masirẽ niwũ. Ate marĩ dokapuaraye ano siropure ditiwahãdɁga, hĩ wakũremena bue masĩmɁarẽ. Ate marĩ wedeserekã ditiwahãdɁga, dasea birodo, daseaye wedereno nia, atie bũrekorire hĩ, wakũromena, atie dokapuaraye wakũmoneko, buemɁanɁkarẽ niwũ, atie Ɂtãpinopona buerere. Sikatorure, mena tero bi petiwahãdaratia, sukã, hĩ wakũrukuwɁ. Tetigo yɁ Ɂtãpinopona bueriwi hõarĩpura bue nɁkãrigo, buedekotia mena. Tetigo, tere wakũ heawɁ yɁha, ano siropure nirõ makañe piti wahãdaro tia, tutuwahãdarotia hĩ, wakũwɁ yɁha.

Nós estudando as coisas dos Tuyuka, nós estudamos assim. Sobre aquilo que não conhecíamos, nós íamos atrás de nossos velhos avôs, perguntávamos para eles, e, saíamos atrás de outros sábios para perguntar mais, é assim que se trabalha aqui. Outras vezes se costuma perguntar para as senhoras, mulheres sábias. Também os nossos professores estavam juntos conosco na hora de perguntar aos anciãos. Aqui costumamos estudar muitas coisas, as histórias das nossas origens, história dos diroa, as histórias de como vimos surgindo. Nós estudávamos as histórias de nossos colegas de outras etnias: barasana, yebe-masa, tukano. Eles também perguntavam sobre as suas histórias para os seus parentes sábios, e assim trabalhamos. Assim que nós trabalhando sobre nossas coisas, fomos aprendendo. Nós estudamos as nossas coisas por achar que se não estudarmos elas desaparecerão. Pensamos também que a nossa língua tuyuka, se não falarmos vai desaparecer, pois nós estávamos falando só a língua tukana como se fôssemos da etnia Tukana, foi com estes sentidos que começamos estudar e elevar a língua dos Filhos da cobra de pedra. No início, eu também pensei que a nossa língua iria acabar. Mas depois eu pensei que a nossa língua se tornaria uma língua importante e se fortaleceria cada vez mais.

PÔRO, JOÃO TELES MEIRA – TUYUKA; ÑIDUPÛ, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA – TUYUKA.

Yɥ nia João Teles Meira. Yɥ basere wame nia Pôro. Yɥ kumarĩ kɥogɥ nia, trinta anos kɥogɥ.

Eu sou João Teles Meira. Nome de benzimento é Pôro. Os anos de minha vida são trinta anos.

Yɥha wametia João Batista Marques Meira, te tigɥ bɥtoa kɥã baserige wametia sukã Ñidupɥ. Tetigɥ dezesseis kumarĩ kɥogɥ nia.

Eu me chamo João Batista Marques Meira, o nome dos benzimentos dos anciãos é Ñidupɥ. Eu tenho dezesseis anos de idade.

PÔRO, JOÃO TELES MEIRA

Yɥha ano dokapuara buerore sikatopɥra añuro tɥsaromena, bue tiwɥ yɥha. Tetigɥ sukã, sikatopɥra bɥtoayepɥ biri tirigere, yɥ masirigere masĩ, bɥtoapɥre saiña, pesquisa ti, kɥã wederi tɥo, masĩ, ti buewɥ yɥha, ate dokaparaye buerere.

Eu, desde o início da Escola Tuyuka, estudei com gosto. Por isso, desde o começo, a partir daquilo que eu já sabia, pesquisava com os anciãos, escutava o que eles ensinavam, assim fui sabendo sobre as coisas dos Tuyuka.

ÑIDUPÛ, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

Te tigɥ ano Escola Tuyuka buegɥ, ate sikatopɥrena, sikato ɥsã bue nɥkārina, dokapuaraye buegɥtia hĩgɥ saiñarē mena, buere niwũ. Tebiri ate marĩye wiseri atigɥ, kɥã pesquisa tikorigere saiña, topɥ heagɥ sukã, biro ti saiñawɥ ɥsã hĩ, dɥsarere hoa, wede tire niwũto. Tebiri sukã, tonopɥ kɥã marirē padere tikorere saiña, marĩ okoboarigere saiña kenogɥ wa, ti padere niwũto to Escola Tuyuka buegɥ. Te bɥtoaye kiti, kɥã tiatopɥ timɥatirige, pamɥrige, kɥã dero timɥatirige makañerē saiña, hoa tire niwũ.

Desde o início da Escola Tuyuka quem estuda aqui, estudou fazendo as pesquisas. Também quando íamos para casas, nós fazíamos os trabalhos de pesquisa que nos pediam e voltando para a Escola explicávamos como fizemos a pesquisa, se faltasse alguma coisa nos escrevíamos e depois explicávamos o assunto pesquisado. Aos trabalhos passados na Escola nós íamos pesquisar e se faltasse algo, voltávamos para perguntar novamente, assim se estuda na Escola Tuyuka. Nós perguntávamos e escrevíamos sobre as histórias de nossos avôs, sobre o que eles faziam no passado e história do nosso surgimento”.

BUKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE - TUYUKA

Yɥ wametia marĩye dokapuarayemena baserigereha Bɥkayai. Te tigɥ pekasāye mena wametia sukã Renato Barreto Rezende. Yɥ vinte idade kɥoa.

Meu nome de benzimento Tuyuka é Bɥkayai. Meu nome com o nome dos brancos é Renato Barreto Rezende. Eu tenho vinte anos de idade.

Sikatore ate buere ɥtāpinopona, ɥsāye buere waro hĩra, ɥsāye hoadare alfabeto kenokũ sɥgere niwũ mena, nipetira basoka, wimarã buera, makã makarã mena. Tetiari siro buere nɥkārukuwɥ sa. Tebuere, kɥã keno kũarigemena, alfabetuna hoareniwũsa. Marĩ wakũro hoagɥ tekare hoareniwũ. Te biri pesquisa, saiña masĩrerē saiñagɥ te hoarige kenokũrige menarã, te bɥtoa wedearigere tɥoko wedere niwũ. Hoa, woriti, eño tire niwũ marirē buerare. Teropera bore niwũ hĩ, anope dɥsahĩyu hĩ, kɥã wimarã buera, heanuha birope ti padeada hĩrukuwa, sikarõ mena, ɥsã buera nenarã. Tebiri kɥã ɥsarē bueri basoka, te masĩri basoka niwã, kɥãrena saiña, kɥã dɥsarenorē bɥtoapɥre pũarimena saiña kenorē,

niwũ. Sika módulure saiñagũ pe saiñarẽ niwũ, pamũrige kiti, nopũ dokapuara pamũnũkãiri kuã, hĩre kiti, dero ti numiã baueiri kuã, hĩre kiti, tere masĩware niwũ sa. Makã makararẽ marihã biro ti sũoniada hĩre makañerẽ wedewa, ʘsarẽ buera. Te saiñaro watoa nimipokari, ʘsarẽ wede masiõrokuwa. Biro ti, sũoniña mũa hĩra, ʘsarẽ wakũre kũwa bayirore. Marirẽ makarĩ paka makañerẽ warihãro boa, marĩye makarĩ, mariya ditare añuro nihãda, hĩ kũrira niwã, matãpũ, kuã wakũrige niriro niwũ, marĩya dita maiãda hĩri pũpũre. Marĩya dita watotire norẽ bue, pade nihãda marĩ, hĩrige nirõ tiwũ. Tetiro atie burekorire añuro bukũamũa tia, saiña masirẽ mena, padere mena.

Antes de iniciar os estudos dos Filhos da cobra de pedra (Tuyuka) nós preparamos o alfabeto com todas as pessoas, professores, moradores das aldeias. Só depois disso começou o estudo. Com o alfabeto já acertado, nós utilizamos para escrever. Cada qual escrevia o que queria escrever. Nós estudamos através da pesquisa e escrevíamos com o alfabeto já decidido, ouvíamos o que os anciãos explicavam e procurávamos explicar. Escrevíamos, pintávamos e mostrávamos aos professores. Entre os professores e os alunos havia um diálogo para decidir os temas e como estudar. Os nossos professores, também conheciam os assuntos e nós perguntávamos a eles. O que faltava nós íamos perguntar aos anciãos, uma, duas vezes. Durante um módulo nós pesquisávamos vários assuntos, histórias das origens do ser humano, do Tuyuka, história do surgimento das mulheres, e com isso íamos conhecendo mais. Mesmo que estivéssemos fazendo pesquisa, os professores nos ensinavam. Ensinavam com muita insistência a forma melhor para trabalhar com as pessoas. Diziam que não é para a gente ir para a cidade, mas amar a nossa terra e ficar nela, e, isso eles já havia escrito, dizendo vamos ficar bem na nossa terra. Vamos estudar as estações do tempo e trabalhar. Por isso, nesse tempo estamos crescendo através de nossas pesquisas e nossos trabalhos.

ʘTãDIATA, ALCIMAR SANDER AZEVEDO REZENDE – TUYUKA

Yũ wametia pekasãye menarehã Alcimar Sander Azevedo Rezende. Tetigũ yũ baserige wame wametia ʘtãdiata. Tetigũ yũ ati kũma dezenove anos tiwagũ tiasa yũ katire burekore.

Com o nome dos brancos eu me chamo Alcimar Sander Azevedo Rezende. Com o nome do benzimento me chamo ʘtãdiata. Eu tenho dezenove anos de idade.

ʘsã ano Escola Tuyuka ati kũma buewitirare, biro wawũ. Sikatorũre ʘsã pakũsũmũã kuã Currículo kuã keno kũrige niriro niwũ atie ʘsã bueadare makañeha. Kuã wakũrira niwa sikatorũra me, atiere marĩ katiri burekore, marĩ katire nia, tetira marĩ pona atere buebokia, tere buera, siropũre añuro katiretira niadakia kuã hĩ keno kũrigepũre buemũatiwũ sikatorũre. Tetira ʘsã buewũ, te marĩ niretire basere makañe, kiti, marĩye bapakeore, temenarã ʘsã bue tiwũ. Te watoara, ate ote masirõ makañe, te wai ekare makañe, temena ʘsã buerasa, ate pade masirẽ, te padere nore buerasa biro teoria bue, práticapekarẽ ʘsã ote masirẽ, wai ekare makañe, buera tirukuwũ, sukã. Tetiro añuro wahãrukuwũ ʘsã buere. ʘsã basirora ʘsã pesquisa tire hoatu, biro tiri tero biato hĩ ʘsã hoaturi keoro ati mũatirukuwũ.

Para nós que concluímos os estudos na Escola Tuyuka este ano, aconteceu assim. No início os nossos pais preparam um Currículo com os assuntos que deveríamos estudar. Desde o início eles pensaram nas coisas importantes da vida, que dão vida e propuseram ensinar-nos para que com isso nós pudéssemos ter uma vida melhor, isso nós começamos estudar. Começamos estudar sobre os benzimentos, histórias, formas de contagem. Em meio a isso ensinaram a plantar as fruteiras, ensinar a criar peixes, nós aprendíamos a teoria e a prática, plantando fruteiras e aprendendo a criar peixes. Por isso, o nosso estudo funcionou bem. Nós mesmos escrevíamos as nossas pesquisas e fomos escrevendo o por quê cada coisa acontece daquilo jeito, assim veio desenvolvendo bem.

DũPÓ, ODILON BARRETO REZENDE - TUYUKA

Yũha yũ pekasã wamerẽ wametia Odilon Barreto Rezende. Baserige wame kuã base turige nia Dũpó. Te tigũ yũ dezessete anos kũoa ati kũmarẽ.

Com o nome dos brancos eu me chamo Odilon Barreto Rezende. Nome dado pelo benzimento é Dũpó. Eu tenho dezessete anos de idade.

ʘsahã to dokapuara ʘtãpinopona bueriwi hĩrorẽ, ʘsã basiro kenokũ, atera buedũga hĩ, ti kenokũ bueretiwũ.

Nós na escola indígena dos filhos da cobra de pedra, nós mesmos preparávamos o que nós queríamos estudar.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA – TUKANA

To wego yũ wameti Maria Neide Lima Pena. Baseke wame wameti Duhigo. Yũ vinte anos de idade kũo. (resposta em língua tukana)

Eu me chamo Maria Neide Lima Pena. Meu nome de benzimento é Duhigo. Eu tenho vinte anos de idade.

(agora responde em tuyuka): Yꞥ ano Escola Tuyuka bue tigo biro ti buewꞥ, ꞥsã, yꞥmena bueramena. Tetira ꞥsã atere añuro bue, bꞥtoa masirarẽ saiña tihĩra, hoa, sikañe putiri ti wionekowꞥ. Tetira ꞥsã masĩ bayerenorẽ saiña nemo, hoasã tiri basoka, niwũ. Ate, ꞥsã dokapuaraye bueremena añuro masĩ boku marirẽ hĩ tugeñare mena, buere niwũ.

Meus colegas e eu estudamos assim na Escola Tuyuka. Nós estudamos bem, estudamos pesquisando com os anciãos, escrevíamos e produzíamos textos. Com os temas que sabíamos menos nós perguntávamos novamente, completávamos os escritos. Com os estudos que fizemos na Escola Tuyuka nós acreditamos que podemos aprender mais, é com este pensamento que estudamos.

ŬTĀDIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE – TUYUKA

Professor da Escola Tuyuka

Coordenador do Ensino Médio da Escola Tuyuka

Yꞥ wametia João Bosco Azevedo Rezende pekasãye wame nia ateha. Baserige wame nia Ŭtādiata. Yꞥ quarenta e quatro anos kꞥoa. Tebiri wimamarẽ buegꞥ niayꞥ. Tebiri coordenador do ensino médio da Escola Tuyuka nia sukã. Nove kꞥmarĩ professor nirerẽ padegꞥ tia ati kꞥma 2006 niri kꞥmana.

Eu me chamo João Bosco Azevedo Rezende, este é o nome dos brancos. Nome do benziemnto é Ŭtādiata. Eu tenho quarenta e quatro anos. Eu sou professor. Também, atualmente sou coordenador do Ensino Médio da Escola Tuyuka. Com este ano completo nove anos como professor.

Ŭsã dokapuara, ate dokapuaraye buere makañe niadakuto, hĩrigere biro ti buere niwũto. Marĩ ñekũsumꞥa kꞥã masirẽ nirige buerara, kꞥãya yemerorẽ wedese, te menarã hoa, tutua mꞥarĩ añuadaku marirẽ hĩ, tugeña tire niwũ. Tebirisa, te marĩye menarã wedese bue, te menarã kꞥarẽ wedemasiõ, tiri kꞥã añurõ tugeñari basoka niadaku hĩrẽ niwũ. Ate, marĩ katiri bꞥreko marĩ tiretire makañere, marĩ katiri bꞥreko te menarã katire ti, marĩ katiwari bꞥrekorire niadaku hĩwũ. Te marĩ tiri, birope biri bꞥreko nigari te hĩ, kꞥãka dokapuara ponakã, kꞥã hĩ marĩ buewari, tꞥomasĩ, tugeña, tugeña hoa tiri basoka niadaku hĩ wakũre niwũto. Tebiri sukã, ate wimarã buere, niato sukã mera sañuro, sikato bue nꞥkagũpꞥrena wisio tierenorẽ kũre, kũya wipꞥ, kũ pakꞥ kũ tiretire, pako ko tiretire, bꞥrekorĩ kañe pakꞥsumꞥã ti iñorigerena sukã. Escolapꞥre ate marirẽ marĩ poteri makꞥrẽ atera niyuto marĩ sikatopꞥ marĩ bi masã, wipꞥra marĩ pako ko tiretire iñañe tirigerena, ti bueriwipꞥre nesonenũkõ señorẽ niwũto, ate wedese buere, ape buere, basa buere, kiti wedere, te menara kũasa kũ wimagũsa kũ professor kũ wederi dero tiro tero wamirĩto hĩ, kũ matãpꞥra saiñari basokꞥ, wagꞥ tia yꞥ hĩ wakũ masĩtoawi me, wimagũpꞥra, ate alfabetizaçãorehã. Tetigꞥ kũ buemꞥa, kũ tiroresa te kũ tꞥo masirẽresa tugeña hea tigꞥsa kũ, hõpe mena, apero, apero buemꞥa tigꞥas, añuro tugeñari basokꞥ, yere wedesegꞥ tiayꞥ hĩ kũsa tugeña, wakũ tigꞥ kũ wimagũsa te kũ wedese, tugeñaro birora hoa, kũ tiretigꞥ potawi kũ sa. Tetiro te kũye masirẽ niadare nikuto te. Tetigꞥ kũ professor, kũre buegꞥpeha tugeñare kũgꞥ ni, kũ professor Tuyukaha. Tugeñare kũ, wakũre kũ, tigꞥno ni kũha. De bimito, ati bꞥreko hĩ kũ basirora tugeña poteõ nũkõ, ati bꞥreko iñakasa nũkõ tiretire menarã, dero katiretiri bꞥreko nimito ati bꞥreko hĩ kũ tugeñari basokꞥ ni professor ha. Tetigꞥ kũ sa ate niritto, yꞥ ñekũsumꞥapꞥ nireti, te menarã kꞥã wedeseri timũãtirige niritto, hĩ tugeñari basokꞥ wawi kũ wimagũ. Tetirosa kũre processo nia, kũ masirõ bꞥarige sa. Kꞥã pekasãpꞥre niatã construçãõ de conhecimento, niato kũ wimagũre.

O que nós Tuyuka, decidimos para ser ensinado na escola, assim foi ensinado. Ao mesmo tempo em que estudamos os conhecimentos de nossos avôs, também começamos a falar a língua de nossos avôs (Tuyuka), escrevemos na mesma língua, e, nós pensamos que fazendo assim nós nos fortaleceríamos. Pensamos que os alunos compreenderiam melhor os ensinamentos se fizéssemos na nossa língua e seriam pessoas com conhecimentos profundos. Nós pensamos ensinar o que nós praticamos diariamente, pois é isso que sustenta a nossa vida. Vendo o que nós fazemos, os nossos filhos irão refletindo sobre a sua importância e escreverão sobre essas práticas. Decidimos educar as crianças, desde o início de forma diferente, fazer entender o que o pai e a mãe já fazem em casa no dia-a-dia. As práticas dos pais foram levadas para dentro da escola para mostrar para as crianças a importância de tais práticas, fomos mostrando partes por partes, ensinando a falar a língua tuyuka, ensinando as brincadeiras, ensinando os cantos, ensinando as histórias e, disso, o aluno desde cedo já começa a perguntar o por quê das coisas ao professor, assim ele vai se tornando um pesquisador, é isso que acontece na alfabetização. Assim, na medida em que vai aprendendo, o aluno vai se tornando alguém que constrói os seus próprios conhecimentos e o seu modo de pensar, e, cria gosto em falar e escrever a sua própria língua. Estes conhecimentos serão dele. O professor Tuyuka é aquele que põe os pensamentos na vida do aluno. O professor é aquele que põe os pensamentos e sentidos na vida do aluno. Ele é aquele questiona o mundo, o por quê das coisas acontecerem assim, ele reflete sobre isso, analisa os acontecimentos.

Assim o aluno vai descobrindo o que os seus avôs faziam, vai descobrindo os conteúdos de suas conversas, e, vai se tornando um pensador. Por isso, o aprendizado do aluno é um processo. Como dizem os brancos, o aluno passa por um processo de construção de conhecimentos.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO - TUYUKA; PÕRO, CARLOS MARQUES MEIRA - TUYUKA

Professores da Escola Tuyuka

YɁ wametiã Geraldino Pena Tenório, vinte e sete anos de identidade kɁoa yɁ. Baserige wame nia Ñorõ. Eu me chamo Geraldino Pena Tenório, tenho vinte e sete anos de idade. Nome de benzimento é Ñoro.

YɁre, yɁ ñekɁ baserige mena tero wametiãro hĩrige nia, Põro. Pekasãya paya kɁã wameturi tulasãrige niku Carlos Marques Meira. Vinte e oito anos de idade kɁoa yɁ. Escola yɁ padere kɁmarĩ quatro anos.

O nome de benzimento escolhido pelo meu avô é Põro. Nome escolhido pelos padres brancos e aceito pelos meus pais é Carlos Marques Meira. Tenho vinte e oito anos de idade. Estou a quatro anos trabalhando na escola.

PÕRO, CARLOS MARQUES MEIRA

SikatoɁure yɁ matã ti escola, desde 1999 nirĩɁura, ti processure levanta nɁkagũ. Te tire kɁmarirẽ Ɂsã pade nɁkãrukuwɁ sa, mɁa masãri makãɁ pade nɁkãrukuwu. TopɁre kɁarẽ wisioniwũ. Daseaye wedera watoaɁure, yɁ sikũ topɁre niwũ. Dokapuaraye wedegudore boa Ɂsahã sa kɁã hĩri siro, topure heawɁ yɁha sa. Ti processo de aprendizagem marĩ hĩ wedeseatã, biro ti tiadaku hĩata alcançahãwũto. Wimarã dokapuarayere wedese, kɁã pakɁsumɁa daseaye wedeserira, dokapuaraye wedese timiawarã kɁã. Ti aprendizagem kɁahã mɁahãwɁ. Ɂsahã birora bowɁ Ɂsã ponarẽ hĩwa kɁã.

Desde o início, no ano de 1999, comecei a participar da criação do processo ensino-aprendizagem da Escola Tuyuka. Nesses anos começamos trabalhar, eu comecei a trabalhar na aldeia onde você nasceu (Onça-Igarapé). Lá estava difícil para eles. Eu era único a falar a língua tuyuka no meio deles. Eu fui para lá depois que eles haviam dito que queriam um professor que só falasse a língua tuyuka. Quando falamos do processo de aprendizagem, se decidimos que vamos fazer assim, dá para alcançar. Hoje em dia as crianças falam a língua tuyuka e os pais que falavam a língua tukana, hoje, falam a língua tuyuka. Eles estão crescendo neste processo. Hoje eles dizem que era isso que queriam para os seus filhos.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Ɂsarẽha wisio bayiri sañu wawɁ, biro dokapuaraye wedero nihirõ matã tenarã bue tire wawɁ, buerepeha. BɁripe comunidãipe tɁoñeriwa bɁri, sikatoɁuna. Tetiro Ɂsarẽ ti processo pekasãyepe añu netõnehã, hĩrobiro biheawɁna. Mekũtigãrehã tɁoñewahã, añu nitu niato hĩre niwãharõ tiawũsa. Te tira Ɂsã dokapuarayena bue, pekasãyepere segunda língua kũ, Ɂsã tiri añu niawũsa.

Para nós (de São Pedro), não foi tão difícil, pois no lugar já falávamos a língua tuyuka, por isso, desde o começo, ensinamos com a língua tuyuka. O que aconteceu foi que a comunidade não estava entendendo. Dava a impressão de que diante do processo educativo tuyuka, o processo de educação dos brancos fosse melhor. Hoje já compreenderam, estão percebendo que dá certo. Por isso, ensinamos em língua tuyuka e depois como segunda língua, a língua portuguesa, fazendo assim está bem.

WAMURÕ, JOSÉ BARBOSA LIMA - TUYUKA

Professor da Escola Tuyuka

YɁ nia José Barbosa Lima, baserige wamẽ nia Wamurõ, quarenta e nove anos tigutia ati kɁmarẽ.

Eu sou José Barbosa Lima, nome do benzimento é Wamurõ, neste ano estarei completando quarenta e nove anos de idade.

YɁre yoawahã biro yɁ padewaruku, ape escolaripure yɁ padewarukuro. BɁri yɁre sikabureko biro hĩwa, mɁãyena pade, mɁãyena hoa, mɁãyena wedese tire makañe wadaro nieroto hĩwa, yɁre. Terobiri iña sukã, dero biro bikuto hĩ, yɁ biro biero dokapuaraye hĩri, to São PedrupɁ potanukãwũ. TetigɁ yɁ topɁ nia mekũgarẽ. Añu nia hĩ, yɁ boro bi nihã yɁ, pade nihã. Tepera añubokuto hĩgɁ, yɁ pade potanukãwɁ. Nia yɁ topɁre puakɁma tigutia. Biro dokapuarayenarã añubokura hĩ, yɁ tugeña hea tiri tabesa yɁ ponagã, pakɁ tepera añutu niato hĩri tɁogɁ koenukãha, nia to São PedrupɁre. TopɁre yɁ bueasa. BɁri, pekasãyena buerihãda hĩriro, niwũ. Dokapuarayena Ɂsã padea, terena hoa, terena bue ti nihã. YɁreha paperano, biro tiboku yɁ hĩre mania yɁre, yɁ tugeñare, yɁ masirẽ, yɁ wakũre kɁarẽ passaguda yɁha, biro kɁarẽ sa yɁ siro atirapure, biro tiguda yɁ, hĩredo niga yɁreha.

Há tempo que ando trabalhando nas escolas, trabalhei em diferentes escolas. Mas um dia me disseram que iria começar um trabalho para trabalhar com a nossa língua, escrever na nossa língua, falar em nossa língua. Ouvindo isso, não sabendo ao certo como era, ouvindo dizer como seriam os estudos dos Tuyuka, eu fui para São Pedro. Por isso, ultimamente estou lá. Eu vejo que está bem, por isso, estou lá e trabalho. Eu fiquei lá e trabalho por acreditar que isto pode dar certo. Eu já estou lá há dois anos. Enquanto eu pensava que os estudos dos Tuyuka seriam melhores, os meus filhos disseram para mim que os estudos dos Tuyuka era melhor. Eu ensino aqui. Mas havia sido decidido que não ensinaríamos com as coisas dos brancos. Nós trabalhamos com a cultura Tuyuka, nós escrevemos sobre ela e estudamos sobre ela. Eu não possuo livros, para me dizer o que eu tenho que fazer, pois o que decidi fazer foi de passar para os alunos, os meus sentimentos, os meus conhecimentos, os meus saberes.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS – TUYUKA

Professor da Escola Tuyuka

Yw wametia José Barreto Ramos. Baserige wamerē Poani nia. Ati kuma 2006 niri quarenta e seis anos wagu tiasa. Yw padere kumarī, ati kumā 2006 nirī vinte e cinco anos tigudw tia wimarā buerere.

Meu nome é José Barreto Ramos. Nome de Benzimento é Poani. Neste ano de 2006 estarei fazendo quarenta e seis anos. Neste ano de 2006 vou completar vinte e cinco anos de trabalho como professor.

Anopre usā wimarārē buera biro buea. Usā wedere dokapuaraye mena usā kuarē buea bueri tatiapre. Tetira usā buera, usāye menarā kuarē wame sūobue, usāye menarā sukā, sūo hoabue biro temena marī hoari añuboku hī kuarē te hoare worire, pekasā kuā letra hīrerē, usā biro tiri añuadaku usā hī tirigere kuarē hoabue ti bueretia usā, anorē. Tetira, kuā usā tetirote usāye wedesero nirōkā sa, wisio bayero sañurō tere iña poteōnukō tira wimarā matā sañuro hoa masīwa, buemūa tiri basoka wawa. Ate buere biro tugeñarē wawu sikatopre, sikatoprena buegu pekasāyena buere nimiwūra, pekasā kuā dutikorepre. Atere bueya mūā, kuā hīre buere niwū. Tebuegu iñarē niwū kuarē, wisio sañu niwū kuā wimaranē, apeye wedesere nimiwūrato. Tebiri iñasa ano biro usāye buere wadarere, sikū sukā, usāya wedegu tero warotiato marirē hīri iña, iñapoteōnukō terora bitu niato hī, tere tugeña masī, iñamasīwa tihīra, terora boato hī iñarē niwū. Tetira usā buewu usāyere. Aniā usā pona, usā ponatiwara, ate usā wedesere dokapuarayere wedese bayiriwasa. Buri apeyepe, kuā pakosānumiāyepere daseayepere wedeseri basoka, wahāya dokapuarā pona. Tebiri iña, marīye petidugaro tiato, marī wedesere, aniā marī pona daseayedo wedera wahāya sa, to dokare, marīyepere marirē nemoneōko, bue ti, kuarē sukā marīyere wedeseri tiroboku, hī wakūre wawu ate. Usā te tiriātasa aniā usā pona dasea tiro biro potahādara tiwa sa. Ate burekorire tere sa, tero tirige nirīsa usāye menarā bue, wedese bue, tiri basoka nia anorē. Atie buere, sikatore matā añuhamarō tūoñe nukāha tero boa, terora bokuto marirē hī masīña manirē sañurō wawu waropeha. Tero bimipokari kū usarē sūo tere wakū nukari basokw, niria sukā teropera boa marirē hī bayiro kuā basokare neōkū tihīgū, itia makā makarā basoka dokapuarare neōkū biro bokuto marirē, marīyere bue, wedese, hoa tiroboku marīkarē hīrukuwi. Teti hīra kuā pekasākā tutua nukāmiyara kuā, kuāyere buera, kuāye hoara timiya kuā. Tetira marikā te bi headaku hī yoawāhawū ate kū tero hīri. Tetiro te sikatore matāpitira tero waharō todokare hī masīña manirē heawūna. Siro hō mena, hō mena, perogā sukā basoka tūoñebuatiwa sa, biropu bueri iñarā sa, añu nia todokare, teropera botu nia marirē hī, hīrē heawu ate basoka mena sa. Tetira tere na tusaere na, sikatore ano dokapuaraye buemipokari na, aperā buera Siriapu buerira, topu buewarukuñami, hō mena sa, kuā basirosa wisiore kuā katiri bureko wisiore iña nukā hea, to wariato marirē, marī wiseri moā hī, weserikā timasiña mania marirē hī, kuā basiro biro wisiore iña poteō nukō, terora boku todokare hī, anopresa kuā ponarē sa, ano buero hī tere kūwawa sa. To tūoñe heatu niwā, tere sa. Tekā buerera nia, marīyere bueti, marikā añuro niada, hī wakū heara, kuā sa tere tero boku usā ponarē hī, kuā ponarē ano sa buero kū nukārukuwa, te dokapuarā buere makañerē.

Aqui nós ensinamos aos alunos desta maneira. Na sala de aula nós os ensinamos com a nossa língua tuyuka. Ao ensinar-lhes nós ensinamos a chamar os nomes com a nossa língua, ensinamos a escrever em nossa língua, porque nós acreditamos que assim é melhor para nós, e, para isso nós definimos a escrita, é a partir daquilo que nós decidimos que nós estudamos aqui. Assim os alunos não sentem tantas dificuldades porque nós falamos na nossa língua, eles aprendem a escrever mais rápido, e se tornam pessoas que estudam. Sobre os estudos, no início nós pensamos assim, no passado os nossos estudos eram baseados naquilo que os brancos fizeram e o que eles exigiam que estudássemos. O que eles determinavam, nós estudávamos. Ensinando daquele jeito, eu via que, as crianças sentiam muitas dificuldades, pois era na língua dos brancos.

Foi assim que nós começamos a pensar sobre o que seria esta nossa escola, um parente nosso, dizia para nós sobre as mudanças que estavam acontecendo, nós fomos compreendendo o que ele dizia, pensamos, refletimos, chegamos a uma conclusão que a nossa forma de educação tinha que ser diferente mesmo. Assim começamos a estudar o que é nosso. Porque os nossos filhos não estavam mais falando a nossa língua. Os nossos filhos deixando de falar a nossa língua tuyuka, só estavam se tornando faladores da língua de suas mães, língua tukana. Diante disso, nós sentimos e vimos que a nossa língua estava desaparecendo porque os nossos filhos só falavam a língua tukana, e, decidimos assumir e levantar a nossa língua, ensinando-a para os nossos filhos. Se nós não fizéssemos isso, os nossos filhos estavam se tornando como Tukano. Depois disso, que nós ensinamos com a nossa língua, ensinamos a falar na nossa língua, hoje somos assim. No começo esta nova maneira de educação escolar, não foi bem compreendida, não dava para saber se queríamos ou não. Mesmo diante disso, o nosso parente que teve esta iniciativa estava decidido a fazer diferente, por isso, reuniu as pessoas, moradores das três aldeias tuyukas, propunha para os Tuyuka a nova maneira de educar os jovens, na língua, ensinar a falar a língua, escrever na língua. Dizia que, também os brancos assim que se fortalecem, estudando as suas culturas, escrevendo em suas línguas. Nós também um dia chegaremos ser como eles, e, este tempo de conscientização demorou bastante tempo. Por isso, foi difícil o povo aceitar no primeiro momento. Pouco a pouco as pessoas começaram a compreender, vendo o começo da escola, aceitaram como coisa boa, disseram que isso que elas queriam. Não gostando da Escola Tuyuka, muitos continuaram estudando em Pari-Cachoeira, mesmo depois que já havia começado a escola aqui, mas depois foram sentindo problemas da permanência por lá, faltavam moradias, faltava terra para fazer roças, e, começaram a comparar com o ambiente daqui, só depois disso que viram que aqui era melhor, assim começaram a deixar seus filhos nesta escola. Parece que já estão compreendendo agora. Disseram que estes, também são estudos, vamos estudar o que é nosso para vivermos melhor, chegando a compreender a importância dos estudos daqui para os seus filhos, que começaram a deixar os seus filhos para aprenderem a cultura tuyuka aqui.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Usã anopure usã tugeñariro nia, buebokia kuã, biro tiri tũofebokia wimarã hĩra, usã wakũriro niwũ ano. Marihã, bũripe saiñari bosoka niada, professor saiñagurã, aluno saiñagurã hĩwũ, marĩ professor nirihãda marihã, bũri marĩ masirenorẽ kuã wimararẽ bueada marihã, marĩ masĩerenorẽ, bũku marĩya wedegũ masĩgũnorẽ, kũ professor biro ati marirẽ kukã wedeboki, hĩ wakũre niwũto. Tetira, usã tereha kuã buerapekã masierã saiña tiya. Wiseripũ saiña tiya. Usã, ano neatĩ, usarẽ biro timiawũ hĩya, sukã. Kũ professor avaliação ti, sukã, apetore to wariayu sukã, saiña nemorã waya mũã hĩrĩ waya, sukã. Biro ti, usãye biro padenũkarã nirokã, te hoarigepũ manirĩsa usã masirẽ sa, masirẽ wakũrepũdo niri biro, saiñari basoka, nihãwũ. Tetira usã tereha ti padewũ. Tetira kuã wimarã, tiya manirerã nihãriro niwũ bũri ate. Tetirosa, biro saiña masĩ, professor kũ masĩerenorẽ usã saiña, bũtoare wa usakã, sukã, pesquisadores nira tia usã professores nimipokara. Wimarã bũtoare saiñarã waya, sukã. Usakã wimararẽ añurõ wedeada hĩrã bũtoare saiñara wa, sukã. Tetira bũtoape niya escolapereha, biro buere wiseripũ buerira me niya nirãpeha, bũri wakũre tirirapũ niya kũahã, professores nimasĩropehãya marĩ añurõ tugeñatã. Tope niato anohã.

A idéia que tivemos era que os alunos estudariam, mas imaginamos de que forma eles aprenderiam melhor. Nossa forma de aprender funciona através de pesquisas, professor será pesquisador, o aluno será pesquisador, nós não seremos professores, mas ensinaremos aos alunos aquilo que sabemos. Aquilo que nós não soubermos, o nosso parente ancião sábio será como professor, ele virá aqui e nos ensinará, esta era a nossa idéia. Também os alunos quando não souberem eles vão pesquisar. Pesquisam em casa. Depois trazemos para sala de aula, eles mostram como eles trabalharam. O professor avalia o trabalho e às vezes, quando o trabalho não está bem feito, pede para pesquisar novamente, e, eles vão. Assim nós trabalhamos, mas como nosso trabalho está iniciando nós não temos livros escritos, mas os nossos conhecimentos estão somente na memória, nós nos tornamos pesquisadores. Por isso, nós trabalhamos com isso. Os alunos trabalham com aquilo que antes nada estava registrado. Nós aprendemos pesquisando, aquilo que o professor não souber, ele vai pesquisar com os anciãos, mesmo sendo professores somos pesquisadores. Os alunos pesquisam junto aos anciãos. Nós também para explicarmos melhor aos alunos vamos pesquisar com os anciãos. Os anciãos ficam na escola, eles não estudaram nas escolas, mas são pessoas que já construíram conhecimentos, se pensarmos bem, eles que são verdadeiros professores. Esta que é a realidade.

JUSTINO

Noa toho weapãra niseppure tũori mũã ou mũsã basi tere baturẽrine (pergunta em tukano).

De onde vocês ouviram dessa forma de trabalhar ou foram vocês mesmos que criaram?

HIGINO

Assessorira ʋsarē hīwa kuā, topure pekasā p̄tokarē nimiarāto, Escola de diversidade étnica hīreno sa. Hōp̄ São Paulup̄ niro sika escola, top̄ nia hīwā kuākā, escola dentro da realidade, escola do operário, escola dos favelados kuā realidade padeya hīwa. Tetira muāka, muāya realidade, muā ñek̄sum̄aye, muā ñek̄sum̄ā kuā t̄geñarigere, muā ñek̄sum̄ā paderigere muā saiña, t̄geña, hoa, pade, biro birite hī, muā katireti niboku hīwā kuā. Tetira, te ti padew̄ tere. Ano ʋsarē ʋsā katiri añu dishā, anorē biro tira wakūw̄, pakore tiapu, ko padereno tiapu, buego wa tigodakio hīrā. Anorehā ʋsā p̄a semanarā buemiarā, quinze dias, yoa sañuri bora vinte dias monekow̄, sukā. Vinte dias siro, ʋsā kuā wimaranē tiko p̄tokohā. Marī yohamarī k̄oatā, ȳ iñarukuw̄ b̄ri, ȳ ȳmakorē kūw̄ sika k̄uma missāop̄re, aperā p̄to kūw̄, ȳ iñaw̄, kore neḡ hea em̄atiw̄, marīye anorē pakore tiapumirige okobopeti sañu warigo niw̄, sunarēpi sañuḡ, hoaya hīrī hoad̄gari tiwo. Ko externa niw̄ b̄ri, kore k̄ogope kore, hoa duhiritu nirigo niw̄, apego mak̄p̄ha kionimiworā. Tetiro, koye, ko katire tire, koya wi nirigere ko, biro ditiogobiro warigo niw̄. Tetira, ʋsā tero biw̄ hīra, buekorohā, buekorohā wionekorohā. Kuā pekasā niatā ti ritmurē, ritmo de casa ti espaçure perdebokia marī concentrari, sika k̄uma marī anorē buenemo tirisa, marikā ñañorā tiboku kuā ponarē hīra, biro ti paderetiw̄.

A assessoria disse para nós que, também entre os brancos existem as chamadas Escolas étnicas. Dizem que em São Paulo existe uma escola, uma escola dentro da realidade, escola do operário, escola dos favelados, onde eles trabalham com a realidade deles. Disseram para nós que devíamos trabalhar com a nossa realidade, com a cultura de nossos avôs, com os pensamentos de nossos avôs, com os trabalhos de nossos avôs, perguntando, pensando, escrevendo, trabalhando, descobrindo como eles faziam, isso seria para nós uma vida. Por isso nós trabalhamos com isso. A nossa vida aqui está boa, por isso, nós pensamos nisso, ajudar a mãe, ajudar nos trabalhos, vai estudar. Aqui nós lecionamos durante quinze dias, quando precisamos mais tempo chegamos até vinte dias. Depois de vinte dias nós mandamos os alunos para suas famílias. Se nós ficarmos muito tempo com eles, eu já via, pois uma vez eu deixei a minha filha no colégio dos missionários, porém deixei-a aos cuidados de uma família, quando eu fui buscá-la e trouxe de volta para casa, ela havia esquecido aquilo que ela ajudava a mãe, esqueceu quase tudo, estava preguiçosa, quando pedia para varrer a casa, não queria mais varrer. Ela havia ficado como aluna externa, talvez a família onde ela morava, não mandava fazer as coisas, pois os filhos dos outros sempre causam medo. Por isso, aquilo que faz parte da vida dela, ela havia perdido. Por isso, sabendo destas experiências, nós ensinamos, ensinamos e liberamos para voltarem para as suas famílias. Nós não queremos que os alunos percam o ritmo da casa, se concentrarmos os alunos aqui durante um ano, nós estaríamos estragando os filhos dos outros, com estes pensamentos é que nós trabalhamos de forma diferente.

PÔRO, GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO - TUYUKA

Ȳ pekasāye wamerē nia Guilherme Pimentel Tenório. Ȳ baserige wamerē Pôro. Dokapuaraye, ʋt̄āpinoponaȳ. ʋsāya bueriwa administrador nia. Tebiri ʋsāya Associação (Associação Escola Indígena ʋt̄āpinopona Tuyuka - AEIT̄) makarorē fiscal nia. Idade cinqüenta e seis anos k̄oa.

Meu nome dos brancos é Guilherme Pimentel Tenório. Meu nome de benzimento é Pôro. Eu sou Tuyuka, Filho da Cobra de Pedra. Eu sou administrador da nossa Escola. Também sou fiscal da nossa Associação (Associação Escola Indígena ʋt̄āpinopona Tuyuka - AEIT̄). Tenho cinqüenta e seis anos de idade.

Anorē sikatore buera, kan̄ witorira, hōp̄ Colégiup̄ buerira nimiarā, pekasāyena buerira. Kuāsa top̄ nirira em̄ati anop̄re bueyapadowasa. Quarta niarira ti bueyapadowa. Tetira k̄ahā, ȳ iñari biro wisiosañurē t̄geñarēti sañurā, niwā. Tebiri sukā ania sa, ania mek̄tigarē sa, anorā buen̄kā tiarira, ȳ iñarī sa mera sañurō buereti tiya sa mek̄tigarē. Sikatore anorē buera, pesquisa kuā hīrena buewa, b̄toare saiña, de birito hī, kitire saiña tiwa. Kiti bayiro wamiw̄rāto sikatore, marinoye kiti, w̄tiā kiti, de bireno kiti waw̄to. Tenorē saiña, bue titu niwā kuā. Tebiri ania waik̄ra kiti, tere saiña sukā, tere woriti tiarigep̄re buen̄kām̄awā sa, mek̄tigā buera hīrahā sa. Kuāhā pesquisa tira, biro livro tiada hīra titu nirira niwā kuāhā, b̄toa sañurāpeha mena, kuā te tiarigep̄re bueya ania wimaragā sa. Tere n̄karāp̄ha biro n̄k̄arukuw̄. Sikatore ani Higino te waro tia hīrī k̄, pekasāna waruku tih̄ḡ, muāyena bueroboa, muāye bueri muarē añuboku, te tira muā muāye bue tih̄ra muā, muāye makarirē nih̄boku, tora bueyapado, terena, muā ditarena ni, nireti, padereti, muāya ditare maī ti nih̄boku muā. Te tirope añutu nia muā poteri makararē. Te pekasāyep̄e bueraha muā pekasā p̄tope wawahā, makarī wa petiwahā, ano sa muāye makarī nimirige wikotorido niȳko tia, muano poteri makararē, hīro mena n̄k̄aw̄ teha.

Os alunos da primeira turma, aqueles que se formaram recentemente, eles, ainda haviam estudado no Colégio dos missionários, estudos dos brancos. Eles saíram de lá e subiram para esta escola e concluíram seus estudos aqui. Chegaram aqui para fazer a quarta série e concluíram a oitava série. Por isso, a meu ver eles sentiam um pouco mais de dificuldades. Agora as crianças que estão começando agora, elas já começaram desde o início aqui, por isso estudam de forma diferente. No início estudavam por meio de pesquisas, pesquisavam com os anciãos, perguntavam como era um assunto, perguntavam principalmente sobre as histórias. Estudaram muitas histórias, histórias de duendes e outras histórias. Parece que é isso que eles estudavam. Perguntavam, também sobre as histórias dos animais e depois faziam ilustrações das histórias, é através destes textos que estudam as crianças, de hoje. Naquela época os alunos faziam muitas pesquisas porque não existiam livros, eles pesquisavam para fazer livros, nestes livros que as crianças de hoje estudam. Esta escola começou assim. No início Higino (Higino Pimentel Tenório) explicava que as coisas seriam assim, ele andando com os brancos ouvia os brancos falar, estudem a língua de vocês, se estudarem a cultura de vocês vai ser melhor para vocês, estudando a cultura de vocês, vocês vão permanecer nas suas aldeias, terminando estudos nas aldeias, viverão na sua própria terra, vão trabalhar, vão defender a terra de vocês. Esta forma é melhor para os indígenas. Quando vocês estudam a cultura dos brancos, vocês estão indo para perto dos brancos, abandonam as suas aldeias, as aldeias morrem, a partir desta visão que nós começamos a criar a Escola Tuyuka.

SUNIÃ, ADÃO AMARAL BARBOSA – YEBA-MASA

Adão Amaral Barbosa nia ye wame. Baserige wame nia sukã Suniã. Tribo Yeba-masa nia. Yɛ katire kɛmarĩ nia quarenta e três.

Meu nome é Adão Amaral Barbosa. Nome de benzimento é Suniã. Eu sou da etnia Yeba-masa. Tenho quarenta e três anos de idade.

Kuã professores ate kɛmarirẽ, kuã buenɛkarã biro ti, buewa. Tetira wimaragarẽ alfabetizara marĩyena, dokapuarayena buewa kuã. Ate yɛkɛ wame, wai wame, waikɛra wame, baserige wame, te kɛarẽ buewa, kuã wimaragarẽ. Kuã bɛtoare, terceiro ciclo, quarto ciclo buera sukã te pesquisa mena timuã nɛkawã kuãsa. Kɛakarẽ tero sukã, waikɛra wame, baserige wame, kiti marĩ pamɛmɛatirige makañe, tere kɛarẽ bue, pesquisa ti duhi, bɛtoare saiñaña hĩ, tiwa kuã professores. Kuã basiro tɛoarigere hoa bauane timɛarã tiwa kuã, terceiro, quarto ciclo makarahã.

Os professores quando começaram a ensinar nestes anos faziam assim. Para alfabetização das crianças usam a nossa língua tuyuka. Ensinavam o nome das árvores, nome dos peixes, nome dos animais, nome dos benzimentos, era isto que ensinavam para elas. Para os jovens do terceiro e quarto ciclo, começaram a ensinar através das pesquisas. Também para eles, ensinavam o nome dos animais, nome dos benzimentos, histórias das nossas origens, assim os professores ensinavam, pediam para pesquisar, perguntar aos anciãos. Os jovens do terceiro e quarto ciclo, aquilo que eles ouviam nas entrevistas, eles mesmos começavam a escrever.

RAIMUNDO CAMPOS TENÓRIO - TUYUKA

Yɛ wametia Raimundo Campos Tenório pekasãye mena. Ya idade nia cinquenta e um anos.

Meu nome é Raimundo Campos Tenório, nome dos brancos. Eu tenho cinquenta e um anos de idade.

Ano buera sikatorena, ate buerere ti nɛkarã na kũ Higino hĩmiwirã kũ, anorẽ sa pekasãyemena, livro kuã hĩre, kuã topɛ tikoremna bueya maniadakusa, marĩ wakũrena, tibauane tihĩrã buere niadaku, hĩ wedeseari siro sa, kuã buera kuã basiro sa, wakũ nɛkãha tihĩrã, tere kuã bɛtoapɛre ñasã nɛkã tihĩrã, te masirerẽ saiña nɛkã tihĩrã kuã buenɛkawã tere. Tetira, kuãsa atere kuã buedɛgarenorẽ bayiro hĩwã. Pesquisa ti tihĩrã bueretiya. Te tiro kɛarẽ keoro wadisihãwũ ano buerare. Kɛarẽ keoro wa tirisa kuã saiña nɛkãha masirã bɛtoaresa, atere masĩdɛgaga ɛsahã hĩ, aperã kuã baserenorẽ bɛtoare wa saiña, aperã kuã wai makañe, aperã kuã ki, bia makañe. Sikatore, te bia makañe, otere makañe, kirikɛ makañe kuã wedesere mena kenonɛkarẽ nimiwũto tena, te tiari siropɛre sa, ɛsã tere kũ, kenonɛkã tiari siropɛre kuã buerasa, aterena hĩwã hĩ, kuã ama, bɛtoa numiarẽ, bɛtoare saiña nɛkã tihĩrã ati buerewire kuã bue nɛkawã. Kuã wakũremna saiña, hoa bauane tihĩrã, mekũtigarẽ livru ti wioneko tiyasa. Sikatopɛre, ano buere niadaku hĩrĩ tɛora, sikañera biro hĩrurira niwã, to wari boku teha poteri makarãye buereha, kuã poteri makarã ni sa pekasãye wedese masĩri tibokia, ɛsã pona hĩra aperã sa kuã anorẽ tɛsaritu niwã. Tetirasa topɛ Paripɛ bueranonẽ sa, ɛsahã topɛ bue, formar, ɛsã pona pekasãye wede masirã niadaku hĩra, kuã ano ɛtãpinopona buerewi sa tɛsaritu niwã aperahã, ɛsãya wedera dokapua. Tetirasa aperã Siriapɛ buerano sa, te tiamahãra tiya kuahã hĩretiwã tekare. Tetirasa, mekũtigãpɛra tɛo masĩtu niya sa. Terora biato hĩ, kɛakarẽ aũu niato hĩ, binɛkãhirã sa, to Pari

buearirarasa, teno hĩretirira ponarã sa, anopu sãñkã usakã bueada hĩ, sãñkãha bueaya, ano kũã menarã.

Antes de iniciarmos os trabalhos desta escola, o Higinio (Higinio Pimentel Tenório) dizia que aqui nós não estudaríamos mais pelos livros feitos pelos brancos, mas que iríamos estudar com aquilo nós criarmos, depois disso que os alunos iam pesquisar entrando na vida dos anciãos e acabavam conhecendo e estudando os saberes dos anciãos. Eles estudavam segundo os interesses que eles tinham por alguns temas. Estudavam através das pesquisas. Por isso, que para os alunos, os seus estudos ia bem. Vendo que o estudo estava indo bem, começaram a pesquisar com os anciãos, os temas de seus interesses, alguns pesquisavam sobre os benzimentos, outros sobre os peixes, outros sobre a mandioca e pimenta. No início mesmo, começaram a estudar sobre pimenta, frutas, mandioca e, escreviam na língua tuyuka, assim ficou organizado um trabalho inicial, mas depois os alunos vendo este trabalho organizado, continuaram pesquisando com as mulheres e com os anciãos, assim começaram a estudar. Os resultados das pesquisas dos alunos, hoje se tornaram livros. Outra coisa que aconteceu no início foi que quando os Tuyuka ouviram dizer que aqui iria começar a escola, algumas pessoas (Tuyuka) diziam que a escola indígena não daria certo. Diziam que se os filhos estudassem nesta escola ficariam sem saber falar a língua dos brancos, e, por isso, que pareciam não gostar desta escola. Os pais de quem já estudavam em Pari-Cachoeira continuaram deixando os seus filhos em Pari-Cachoeira para continuar os estudos e se formarem, assim saíam falando a língua portuguesa, e, por pensar assim alguns parentes nossos Tuyuka não gostaram desta escola dos Filhos da cobra de pedra (çtãpinopona bueriwi). Quem estava estudando em Pari-Cachoeira dizia que nós estávamos fazendo uma escola que não daria certo. Parece que agora eles estão compreendendo o sentido desta escola. Vendo como funciona aqui, vendo que o trabalho está bom, os mesmos que estudavam em Pari-Cachoeira e filhos das pessoas que não acreditavam no trabalho desta escola, chegam aqui pedindo para estudar e estão estudando aqui junto com os outros.

SEGUNDA PERGUNTA

COMO TEM SIDO A ATUAÇÃO DE PROFESSOR TUYUKA NA ESCOLA TUYUKA?

JUSTINO

Ato Escola Tuyuka wimarã buerãpe [professores] dero we buesetiri.
Os professores da Escola Tuyuka como é que eles ensinam?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

Usarẽ bueraha biro biretiya usarehã: marinorẽ bueña duhi, biro hoaya mũã, biro dokapuarayemena hoara biro hoaboku hĩ, bueña duhi, hoa keno duhi, birope bueri añuboku hĩ, tiwa usarẽ tirapeha, buri apetoreha kũakã, kũã masiererẽ, masĩriga hĩ, hĩ netonehãwa, kũã masĩrerehã birope niro tikuto hĩ, wedeko timuawawa, kũã. Kũã professores masirõ poteõro kũakã, tetira usarẽ añurõ buewawa buerapeha, añurõ buewawa buri, kũã masĩro poteõro hĩgo tia yu. Kũã masĩ tieredo, masĩriga hĩ tiwa. Añurõ buewa tiwa kũã tirapeha. Biro hĩ iñawu usahã tirapeha, kũã professorireha.

Aqueles que nos ensinam (professores) costumam ser assim: eles nos incentivam a estudar, nos mostram como devemos escrever, eles nos mostram como nós devemos fazer ao escrever a língua tuyuka, depois eles pedem para que façamos a leitura do que escrevemos, nos pedem para que reescrevamos o texto, nos dizem qual seria a forma melhor para aprender, eles agem assim conosco, mas quando eles não sabem sobre alguns assuntos eles dizem que não sabem e não explicam, aos assuntos de seus conhecimentos eles explicam bem o que isso significa, e, vão nos acompanhando com as explicações. Eles nos ensinam segundo aquilo que eles sabem, por isso, eles nos levam para o estudo, ensinam bem conforme os seus conhecimentos. Quando não sabem sobre um assunto, eles dizem para nós, que não sabem. Porém eles nos ensinam bem. Assim nós vemos sobre a atuação dos professores.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Kũã usarẽ buera, wimara buera profesores kũã wakũro atiera bueadaku usã hĩriya kũã. Sikatore usarẽ bueda hĩra, usã buerare saiña sũgeya mena, diye buedagai mũa, kũasa te makañe bueduga, kiti ou apeye tere masĩdũgaga usã hĩri tuo sa, kũa sa marĩ saiña daro sika tema kũ, usarẽ saiñare kũ diawa sukã: dero biro te wairi to, nopu nigari to, de nũkaĩrito, usã kiti masĩdũgare, usã saiñari kũ diawi, usã hĩrerẽ kũ hoato, hoato, tiarigeresa, masa, saiñara wayasa hĩretiwĩ kũ. Tebiri sukã, apeyereha, kũ atiera bueda kũaresa, atie dũsayu kuarẽ, kũ hĩrigrere buewi usarẽ kũ professor. Tebiri sukã, kũha, kũ usarẽ buegu, kũ masĩro poteõro, biro yu wederi añuboku hĩ wedewi apetoreha, kũ ñekusumũã wederi tuorigekã, biro biro to hĩretiwĩ kũ, kũ tuoriguha, tuoeguha sukã saiñara wañate mũa de hĩri

kūa hī, ʻusā buerare saiñara wañate m̄a hī tikokorukuwi. Te biri sukā, k̄u wimarā bueḡuha biro ate bueya m̄a hī, ʻusarē bato tiri k̄uha, hōpe, paiyawi bueropeha mera bimiw̄rato sukā, te bueada mek̄ugarē hī, ti livru ti tema nirip̄ure, depeo, depeo, depeokohā, ma ti to p̄ágina hōayā, ti p̄ágina bueya, ti p̄ágina nirē decoraya hīkohamiwarā k̄uapeha, to buerapeha. Anope niria sukā, marinorē de bi, m̄a, añuro t̄ugeñagari m̄a, diyere bued̄ugagari m̄a, te bued̄ugaga hīri, ham̄u saiñako marī hī, k̄ura k̄u b̄uk̄ure sikato wede s̄ugemena, wede mas̄io s̄ugeimena, biro k̄u kiti mas̄īrerē, mas̄īt̄ugeña s̄ugearo hīḡu mas̄ī, terobiro, na hora señata sukā, k̄u wisio, yapap̄u wa wahawī hīronorē, sikato tere besearo hīḡu k̄u professor wedes̄ugewi k̄u b̄uk̄ure mena, k̄uā b̄utoare b̄uri, ano makararē, katiranorē. Wedeari siro ape b̄urekope s̄awasa, saiñara warasa k̄uā bue dutiarigere, k̄u professora ʻusarē s̄uo newai, biro sika grupuka waria tirapeha, no bapari, sikamokañe, sikamokañe sika, biro buturi formar tih̄ira ʻusā saiñara warukua, ape butu ap̄īre, ape butu ap̄īre, ape butumakarā apegore ʻusā saiña warukua, sikarō mena wara kamerī potokō, biro bagunça tiboku, k̄u b̄uk̄u wederi tabe hīra ʻusā keoro bato meni, ti toara, keoro organizatoarap̄u ʻusā saiña warukua, k̄u professor k̄u dutirere. Tebiri sukā, k̄u professor ʻusā biretire hoa newī sukā, mari potokōri, mari k̄u dutiri ȳeri, mari boborepiri, mari wakū tutua bayeiri, biro wakūga ȳuha professor, biro hī d̄ugaḡu tia ȳuha, biro hī t̄ugeñaga ȳuha professor m̄u te hīrorē, hīrenorē parecer descritivo, tep̄u ȳanewī k̄uha sukā, ani bueḡu biro bi k̄u, añu nik̄u, añuro hoai k̄u hī hoatuwi, añurō nirēti k̄u, k̄u mena makararē añurō padeapui k̄u, k̄u mena makarāre biro ti padeada hīri basok̄u ni anihā, wakū tutuari basok̄u ni, hī hoanewī ʻusā tero bi warukuri tabe. Sirop̄ureha biro biyi ani bueḡuha hī, iñanoa sa. Tetira sirop̄ureha biro ti sio padeḡuda ȳuha hīḡunohā, k̄uya grupure añuro sio pade, ape grupu ȳaḡu waḡukā biro ti padeaw̄u ʻusahā hī, biro tiro boaw̄u, biro tiri peariaw̄u hī kamerī tiap̄u, tia ʻusā k̄u professor dutiri.

Aqueles que nos ensinam, os que ensinam às crianças, professores, eles não decidem sozinhos o que eles nos ensinarão. Para nos ensinar, eles nos perguntam, sobre o que nós queremos aprender, depois que os alunos decidem o que querem, se história e outros conhecimentos, nós montamos um projeto de pesquisa entorno de um tema. Nós montamos as perguntas entorno do tema escolhido, como surgiu, onde está isso, como começou a história que queremos saber, ele (professor) organiza o questionário que usaremos de acordo com aquilo que nós vamos dizendo. Depois que organizamos, ele pede que nós façamos a pesquisa sobre o tema escolhido. Outras vezes, ele mesmo escolhe um tema para o nosso estudo. Também, ele nos ensina conforme o que ele sabe, ele nos explica o que ele achar que é bom explicar para nós. Se ele adquiriu conhecimentos com os seus avôs, ele nos explica o que o avô dele ensinou e se não sabe, ele pede para que possamos perguntar aos anciãos. Ele não nos distribui o que temos que estudar, na escola dos padres é diferente, lá os professores escolhem os temas, chegam na sala de aula, jogam os livros, pedem para abrir em tal página para que possamos estudar e decorar. Aqui não é assim, eles perguntam como nós estamos, perguntam se estamos sentindo bem, perguntam o que nós queremos estudar, quando decidimos estudar um tema eles mesmos saem juntos para a pesquisa. Um dia antes eles passam com o ancião para avisar sobre o tema que será pesquisado pelos alunos e assim o ancião já vai organizando as idéias sobre o tema. Se a pesquisa for feita de forma improvisada e sem avisar o ancião, ele não consegue explicar, começa e vai logo para o fim, para não acontecer isso, o professor é responsável para avisar o ancião um dia antes. No dia seguinte, nós entramos na casa do ancião para realizar a pesquisa a partir do questionário já preparado junto com o professor. O professor mesmo nos leva para junto do ancião. Nós não formamos um grupo grande, formamos grupos de quatro, cinco, seis pessoas e cada grupo se dirige a um ancião e anciã. Nós evitamos grupo grande para evitar que saiam brincadeiras e bagunças durante as pesquisas. Enquanto nós trabalhamos com as pesquisas o professor nos observa, ele vai escrevendo como nós somos, se fazemos algumas bagunças, anota quando não fazemos o que ele nos pede, anota se temos vergonha, anota sobre a nossa falta de coragem, anota se o aluno pergunta para o professor, se o aluno sabe discutir sobre um assunto, se sabe dialogar com o professor, se sabe discordar do professor, se sabe argumentar a sua posição, estas observações aparecem no parecer descritivo, neste parecer aparece o que nós somos, aparece como o aluno está desenvolvendo as suas capacidades, se está escrevendo bem, se está conseguindo viver bem, se sabe trabalhar bem com os seus colegas, se tem espírito de iniciativa nos trabalhos de grupo, se tem espírito de liderança, se é uma pessoa corajosa, é isto que o professor vai vendo enquanto nós desenvolvemos os trabalhos. Depois nós ficamos sabendo como está o desenvolvimento de cada pessoa. Sendo assim, aqueles alunos que decidem assumir lideranças, leva para frente o seu grupo, quando vai visitar outro grupo, eles ajudam, mostram como no grupo deles se trabalhou, mostram a forma mais rápida de fazer o trabalho, assim vamos ajudando um ao outro, de acordo com as orientações do professor.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

Usarē bueraha añu niwā nirāpeha, usā bueri, usarē yā nūnuse, birope usā wisiore saiñarī birope bi masīboku hī sukā usarē kenokū, ti mūawā kuāka tirapeha. Usā masī tierere, kuāka usā menarā seña masī wara timiwā kuā butoare. Tore kuahā dūarenorē birope hīawā kuā, hī usarē wedeko tiri basoka niwā, kuā usarē buerakā. Usā wisiri, birope bi masīku hī wede masīo tiwa kuā.

Os nossos professores são bons, ao longo de nossos estudos, eles nos acompanham, quando perguntamos sobre alguma dificuldade, eles nos orientam e dizem como deveria ser, é assim que eles trabalham. Para as coisas que nós não sabemos, eles também vão perguntar aos anciãos e assim eles também vão aprendendo. Fazendo assim eles nos lembravam o que o ancião havia dito na pesquisa, assim sendo, os professores são os nossos orientadores. Quando a gente cometia erros, os professores, indicavam como seria o mais adequado fazer.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Kū wimarā buegu yū iñāta añurō wedewi. Te tigo kū wederi tūo, kionirō na yā, kū wederikarē añurō tūo, biopera biawī ku hī, bitu yūha tigopūhā.

Segundo aquilo que eu vi, o professor ensina bem. Por isso, quando ele nos explica nós o escutávamos, víamos com seriedade a pessoa dele, quando ele me explicava entendia bem, ia vendo como ele agia, assim que era o meu jeito de ver.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Ano, ati bueriwi bueraha dokapuarado nimawā kuā usarehā. Tetira kuā hō pekasātō tiro biro bi bueriwa anorehā. Tetira kuā bueri tatiapū sāwa tira, marinopera ñeno bueadari hīri, usā tere masī dūgaga hīri tūo, mūa tere masī dūgamikura, mūa basirora mūa saiñadare kenokū ti sūgeya mena, hīri marinopera, marī bue dūgarenorē, masī dūgarenorē, kū usahā biro tiawūra hīri, añua daku terora tiya kuā hīripū sa, marino wakūopera wa, butoanopekarē saiña hea tire niwūto.. Tetira kuā wimarā buera, dokapua hīrano, marinorē yānūnuse, mūa biro tiripe añuadakuto hī marino masierē karē sukā, ano mūarē dūsayoto, anope birope biwūto, hī wedeko tiwa, kuā kiti masirenorē, apeyeno kuā masirerehā wedeko, ano dūsayuto mūarē hī tiwa kuā. Kuā pekasāpe nirimawā kuā sukā, marinorē livrupū tusarigepūre, marinorē atiere bueadaku mūa, atere padeya mūa hī, kōapeohā, marinogādo wakūama duiri ti, apetoreha perogāra biro biro tia anohā hī, perogā wede masīōkohā, bueya hī pekohā witiwahā miwāra pekasāye wiseri buerapeha. Anorehā tieno tōha mani bayiwū. Tetira kuā yākowa tirapeha marinorē bueraha, marino peotiri iña, añuato sa, atie mūarē dūsato sukā, dero bi bogarito mūarē hīri yā marino sukā dūsarigere, mari basiro wedese kameyo, ano dūsayu hī, saiña, hoa keno ti padere peotiri yā, paū basokapūre sukā biro mari buearigere wede tire niwū anorēha. Pekasā pūtopūreha buere masigūdono añure nota kuā hīrerē ñe, buere masigūdono ku professor pekā padeo timiwarā kuā. Buere masiēgūnorehā sukā, masiridohī anihā, kuā hīapegū nihamiwirā kū. Anorehā maniwū tienopūha. Buere masiēgūnokarē, mūrē anope dūsayu hī, wede masīō, tiwa kuā anorehā.

Os professores desta Escola são todos Tuyuka. Por isso, o jeito de dar aulas não é do estilo como fosse dos brancos. Quando eles chegam na sala de aula, quando nós perguntamos os assuntos que estudaremos naquele dia e quando propomos um assunto, eles aceitam a proposta e, a partir disso, eles pedem que nós montemos um questionário sobre o que nós queremos saber, o que queremos aprender. Depois que a gente termina nós mostramos aos professores e eles aprovam, saímos para pesquisar com os anciãos. Eles, professores Tuyuka, nos acompanham, eles vão sugerindo a forma mais adequada para o nosso estudo e se não sabemos de algo, se eles sabem do assunto eles nos explicam. Quem é professor na escola do branco não é assim, eles querem que a gente aprenda o que está no livro, eles dão livro para nós, mostram o assunto e saem da sala e nós ficamos sozinhos pensando como deveria ser, às vezes explicam um pouquinho. Aqui esta forma não existe. Aqui os nossos professores nos acompanham, vêem quando terminamos, mostram o que nos falta, eles corrigem o que está errado, temos facilidade de trocar conhecimentos com os colegas, colocamos para as pessoas das aldeias o que nós aprendemos. Lá na escola do branco, só quem aprendeu bem pega nota boa e quem não aprendeu sofre gozação dos outros, e o professor só gosta de bons alunos. Aqui não existe isso. Aqui quando alguém não consegue aprender, os professores vão mostrando a forma mais fácil para aprender.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Wimarā buera, usarē buera kuakā sukā, usā buera beseariopūreña usarē iñā nūnusewa. Tero biri kuā, pūarā nimiwāra kuā. Tetira kuā pūarāpū de marī tiri añuadarito hī, kuā pūarā saiña, añuro saiña kameyo nukō, biro tiri añudaku kuā hīarirōre, usarē buemūawā sa. Tebiri, usā paderepū buri iñakowa, kuā. Biro usā keoro tieri sukā birope mūa tiri añuadaku hī wedekori basoka niwā. Tebiri apeye kuā

masirē wederi basoka niwā. Kuā wimarā buera sukā, ʉsarē buera te ʉtāpinoponaye wedeseremena buewa. Tetigu kuā tena wederi wisiohamarō manirō tugeña hearo bowu, marīno buegʉpekā. Tetigu masī mʉa, kuāpekā ʉsā menarā masī tira tiwa kuā wimarā buera.

Os nossos professores, quando estavam nos ensinando, eles acompanhavam dentro do tema que nós alunos escolhíamos. Eles eram dois professores em cada turma. Eles combinavam entre si, a forma mais adequada para ensinar, só após ter feito isso que eles nos davam a aula. Eles orientavam os nossos trabalhos. Eles eram orientadores e quando não sabíamos de algo, eles apontavam caminhos adequados. Quando eles sabiam sobre um tema eles nos ensinavam. Os nossos professores nos davam a aula com a língua dos Filhos da cobra de pedra (tuyuka). Por isso, nós não sentíamos grandes dificuldades para entender o que estavam explicando. Por isso, nós aprendíamos e também os professores estavam aprendendo com os alunos.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Anorēha livruno manimiwʉrā. Manirī marī basi pesquisa ti bue, hō bʉkʉ masigʉnorē saiñagũ wa ti buere niwũto. Kuā professoreskā tenorē nokōroka masīrimiwārā mena. Tetira masīra pakʉsumtʉarʉre, pakosā mumiapʉre saiña ti buere niwũto.

Aqui não tinha nenhum livro. Por isso, nós aprendíamos a fazer pesquisa, a gente aprendia perguntando para os anciãos que conheciam sobre o assunto. Também os professores não sabiam muita coisa, ainda. Por isso, nós perguntávamos para os pais e para as mães para saber sobre um tema.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS

ʉsarē buera añuro buewa. Apetore ʉsā pesquisapʉ wari kuakā ʉsā mena wawa. ʉsarē dʉsarigere sukā, masī heariarigere ʉsā saiñarī, te dʉsayu hī wedeko nemo tiwa kuā. Tebiri kuā aula de português warire, kʉarā sukā diálogo no hoa, bueya hī tirukuwa. Tero biri, kuā sukā apeye kuā masirerē wede nemoko tirukuwa.

Nossos professores nos ensinavam bem. Quando nós íamos para pesquisa, eles também iam conosco. Quando nós perguntávamos sobre o que ficou faltando, sobre aquilo que nós não compreendíamos bem, eles nos explivam novamente. Quando era a aula de português, eles criavam os diálogos para o nosso estudo. O que eles sabiam eles nos explicavam.

PŌRO, JOÃO TELES MEIRA

Kʉhā ʉsarē buegʉ añuro mena wede, no tutireno maniwũ kuā professores nirā norē. ʉsāpekā kuā wederi añuro tʉo, biro tiadaku mʉa, biro ti bueya, biro ti hoaya, atiepera nia keoro warenohā hī ʉsarē sukā wede kuā tiri ʉsakā añurō tʉo, ti padere tiwʉ kuā professores mena. Kuā professores añurō ʉseniro mena bue, ʉseni, wākarī mʉā hī, hīreno, tieie bayiro ʉsarē wede tiretiwa professores.

Os nossos professores explicavam bem, sem nenhuma forma de xingamento. Também, nós alunos escutávamos bem o que eles explicavam, explicavam como íamos trabalhar, como deveríamos aprender, como devíamos escrever, diziam estas coisas que funcionariam bem para nós e assim trabalhávamos juntos com os professores. Nos ensinavam com alegria, nos cumprimentavam, é isso que eles nos ensinaram muito.

ÑIDUPʉ, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

Te tigʉ ʉsarē ano dokapuaraye buegʉ, ania professores, atiere marī bueri añuboku hī sika tema bese, atie beseawũ ʉsā hī añuadarito hī ʉsarē saiña, ʉsā bue tʉsarore sa sika tema, atie kiti makañere bueada hī ʉsā wederi sa atie saiñare makañe, saiñare mena, te biri pesquisa mena, sʉo padewa ʉsā professores.

O nosso professor da Escola Tuyuka, todos os professores, escolhia um tema bom para a nossa aprendizagem, mas ele colocava para nós o tema escolhido para consultar-nos, e daquele tema que nós gostávamos como história, ele organizava as perguntas, pois nós estudávamos perguntando, isto é, com pesquisa, assim os professores trabalhavam conosco.

BʉKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE

ʉsarē buegʉ sikaro buero wametironorē beseada hīra, kuā masirō me ate bueada hī, atere sʉotiada marī hīriwa. Sikāromena, ʉsā buera, ʉsarē buera menarā sikāri neakumu, atere bueada hīri siripʉ ʉsarē kiti, wāti kiti niri, biro ti nʉkāriro niwũto marirē hī wede tirukuwa.

Os nossos professores não escolhiam os temas para nos ensinar entre eles, mas escolhíamos juntos, professores e aluno. Fazíamos reunião, alunos e professores, para a escola de temas e, somente depois os

professores começavam começava transmitir as histórias, histórias de duendes, eles explicavam como nós surgimos.

UTĀDIATA, ALCIMAR SANDER AZEVEDO REZENDE

Usā mena buera professores ate pesquisa ʘsarē tikokoadā hīra ʘsā kʘā mena sikāri ate perguntari kenokū, biro hī marī saiñari añuadakuto hī kʘā menarā kenokū tirukuwʘ. Tetiari sireore ʘsā bʘtoa watoa ou te masirā watoa tiri kʘā aperā professores ʘsarē acompanhamento tirukuwa, ʘsā saiñaro watoapʘre. Tetira pesquisa tiarige watoapʘre kʘā professores neokū tihīra ʘsarē mʘ pesquisa saiña bʘarigere ano neokū, wedese ti, keoro sikāri wedese kameyo ʘsarē tere sʘo paderukuwa kʘahā.

Antes de sairmos para a pesquisa, os nossos professores junto conosco preparavam um questionário adequado para responderem. Feito isso nós saíamos para a pesquisa junto aos anciãos e outros sábios, e, alguns professores nos acompanhavam. Depois de feita a pesquisa, os professores juntavam para que juntássemos os resultados da pesquisa, falamos sobre eles e consertávamos as pesquisas através do diálogo.

DʘPÓ, ODILON BARRETO REZENDE

Kʘā ʘsarē bueraha padewa ʘsarē, mʘa buerenorē, mʘa buedʘgarenorē ʘsarē wede tiya, ʘsā mʘarē, ʘsā, ʘsā wakūrōrā ate bueada hī bue masīria ano marīyena bueriwireha. Tetira mʘa buera buedʘgarenorē bese buere niadaku ano, marīyena bueratia hīriwire, hī paderetiwa kʘahā.

Os nossos professores trabalhavam conosco, mas eles pediam para que nós escolhêssemos os temas que nós gostaríamos de aprender e diziam que eles não iriam dar temas por sua própria escolha, isso não aconteceria na nossa escola indígena. Por isso, se estudava o que os alunos escolhiam e discutido com eles, assim eles trabalhavam.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA

Ania ʘsarē buera dokapua ʘsarē sikaro sʘo bese tihīra, sʘo saiña ti buewa kʘā. Te tira ʘsā kʘā sʘo saiñarerē kenokū, kʘā tiarigepʘre saiñara warukuwʘ, sikañe buturi wa tihīra. Tetira kʘā ʘsarē buera ʘsā masīrenorē wedeko tiwa kʘā masirerē. Kʘā masīrerē kʘakā bʘtoare saiñara wa tihīra ʘsarē wedekowa.

Nossos professores Tuyuka eles escolhiam um tema conosco e depois estudávamos fazendo pesquisa. Eles e nós preparávamos as questões para a pesquisa e depois em grupos saíamos para a pesquisa. Assim os professores sobre os temas que eles conheciam eles nos orientavam. Aos assuntos que eles não sabiam eles iam perguntar aos anciãos e depois nos explicavam.

UTĀDIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE

Sikatore atie pekasāypere buegʘ, te kʘ wimagʘrē, kʘ wakūre hōañā manirō biro bihāwʘ. Kʘ ti papera putipʘ kʘā hoaturigere, biro tiya hī, yākū hoareno niwirāto sikatopʘre. Tetigʘ kʘ wimagʘsa kʘ wakūro birora hoa masīegʘ nihawīsa. Apeyeno saiñarekarē yʘgʘda hīgʘ tiputipʘra ama, tiputipʘ niro birora hoatu tire nimiwārā. Kʘ masīdʘgagʘ biro sukā, bayiro ti putire bue netōnehā, masīgʘda hīgʘ decorare netōnewāha miwārā sikatopʘreha. Apeye processo niriro nimiwārā tepekā. Tetigʘ yʘsa ano Escola Tuyukapere te dokapuaraye buere, pade ñasā nʘkāgʘpe sukā, mera biato sukā. ʘsā mekʘtigāresa livru didático pekasāyere nokorōka ñeria ʘsā. Te tigʘ kʘ professor hasa, kʘya método, dero ti bue bogari yʘ kʘa wimara mena, dero ti tʘo masirē kʘgʘ dari yʘ hī wakūrē kʘowī kʘ. Te tigʘ kʘ professor ha kʘ wimagʘre yā nʘnʘse, kʘre añuro wakūre kʘ tigʘno ni. Kʘ tetiri, wisioro tʘgeñagʘ saiñari basokʘ ni, wimagʘ. Te biri atie método nia sukā. Dero ti pade bogari yʘ hīrehā nirō makañe nirōtiato, atie escola indígena padere hīgʘrā tia yʘ. Tebihīro sa, cada grupo étnico, basoka buturi korō, birora marī ponarē wede masiō tiri añuadaku, atere kʘā wakū nʘnʘsera tutuadakia, añuro niretiadakia, hī wakūre mena padere niato. Ati wi dokapua bueriwi iñā sa nʘkā tiri atie nia sukā, ate kʘyere masīgʘrā kʘya makarē añuro nireti, kʘ masī nokoro bueriro masī waro poteōro padegʘdaki kʘ buegʘ hī wakūre niwū. Biro ti kenokūriwi no, ni masīkuto, tiwi dokapuaraye bueriwi hī wakūre niwūto.

No passado na escola dos brancos, parece que não desenvolvia a sua inteligência. Ele só sabia o que já vinha escrito no livro e fazia o que o livro pedia. Por isso, ele era alguém que não escrevia o seu próprio pensamento. Para responder as perguntas, tinha que procurar as respostas no livro e escrever conforme estava escrito no livro. Para saber mais, o aluno tinha que ler muito o livro e decorar muito. Sabemos que era outro processo de ensino. Quando eu entrei dentro da Escola Tuyuka eu vi que era diferente a forma de ensinar. Hoje, nós não estamos usando o livro didático dos brancos. Por isso, o professor precisa ter o seu método, criar um método para aprender junto com os alunos, perguntar como vai fazer para deixar seus pensamentos

na vida dos alunos. O professor é aquele que acompanha o aluno e passa conhecimentos na vida do aluno. Assim, o aluno quando sente dificuldades torna-se um pesquisador. Este é um método. Descobrir a forma para ensinar é muito importante dentro da escola indígena. Por isso, cada grupo étnico, cada povo tem uma forma própria que facilite a aprendizagem dos ensinamentos do grupo, pois com estes ensinamentos que eles terão força no pensamento e viverão bem, e, é com esta idéia que trabalhamos. Aqui na Escola Tuyuka nós nos preocupamos em aprender a cultura tuyuka, pois, nós acreditamos que aprendendo as riquezas de sua cultura, o Tuyuka viverá melhor nas suas aldeias, de acordo com aquilo que ele aprendeu. A Escola Tuyuka deve ser uma casa que prepara o Tuyuka, é assim que nós pensamos.

PÓRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Yuha ye experiênciare wedeguda. Yu professor Tuyuka nirorê biro ti paderukua yuha. Usã basi ritmo de cariço, kuã basaregarã, numia basa basakarê suo basahã, kuarê basakeofate sukã, hĩ wari añu niwũto. Paderekarê terora sukã, tiato niriro biro kũria usahã kuarê, liberdade kũa usahã, buerare. Kvakã, wedese sũge tiya. Usã mas̄terẽnore kuã saiñari sukã, butoare saiña sũge, ape burekopu kuarê, biro biero, tero hĩawa hĩ wederetia.

Eu vou falar da minha experiência. Eu, sendo um professor Tuyuka trabalho assim. Nós aprendemos o ritmo de cariço, cantos, danças, canto de mulheres. Cantamos junto com os alunos e pedimos que eles cantem, assim funciona bem. Os trabalhos também são da mesma maneira, não é como no passado (Pari-Cachoeira), nós damos liberdade para os alunos. Eles têm iniciativa de falar por primeiro. Quando eles nos perguntam coisas que nós, professores, não sabemos nós vamos perguntar aos anciãos e no dia seguinte damos a explicação conforme os anciãos nos explicaram.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Top̄re padera, nipetira kuã participação kuro kũhã usã, trabalho comunitário, festa nirĩ. Escolap̄re biro tiboku hĩrerẽ comunidade bayiro tibueya wimarãsa. Tetigu tere na, de biarĩto marirẽ hĩ buenemo ware, niatosa buere. Buri, tema nipetire biro usã padehã tekarẽ sukã, nipetire usã suopade, sika tema warakã apeyepu pañekutua tiretia usã top̄re.

Trabalhando na escola, nós deixamos que eles participem de tudo, trabalho comunitário e festas. O que nós ensinamos sobre o que é importante, a comunidade é que ensina concretamente para os alunos. Sobre isso que nós discutimos e vamos aprendemos mais na aula. Para nós, dentro de um mesmo tema, entram muitas disciplinas, de um mesmo tema há desdobramentos para outras disciplinas (interdisciplinariedade).

WAMURŌ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Yu top̄re biro ti padea yu padegupeha. Yu netōriro tiro biro netōrihãro kuã yu pona, yu paramerã, yu bueri tatia makarã hĩay yu hĩgupeha, to nia yureha primeiro objetivo. Yuha biro netōwũ, yuha mas̄dugagu, mas̄ña hĩra yureha yure pa netōnehãwã. Tenorẽ netōriharō hĩ wakũa yu. Yuha yu buerare tutigu, kuarẽ pagu, kuã de bireno hĩhama tiria tigupeha, aniãpuha añurō netōarō sa, hĩro menarã hĩa yu. Escola tradicional ñaña niwũ yureha, ñañaro netōwũ buri yu. Nota bogu, yure pawa, yu añu sañurẽ ñedugari yure hĩ tutiwa. Kuã wimarã buera autoritários niwã kuã yupe iñatã. Escola suo paderapekã kuahãmatu niwã. Marirẽ buedugarimipokara bueto nirira niwã, yu tugeñarĩ. Yuha atere bueya mũhã, añu sañuro boguha, netōdugaguha biro tiya mu, usarẽ hĩre mania. Birope hĩretia usahã, añurō tugeña mas̄ĩ, hoa mas̄ĩ, mari borenorẽ tignorẽ marĩ netōneada marĩ hĩri Escolap̄u niwũ anohã hĩ padereti nihã yu. Yu kũ wimaguna kua, kũrẽ tutigu, kũrẽ padugagu tiria.

Lá eu trabalho da seguinte maneira. Para mim, o meu primeiro objetivo é que os meus filhos, meus netos, os alunos de minha sala, não passem por aquilo que eu passei. Na minha época (em Pari-Cachoeira) eu passei assim, quando eu queria aprender, me batiam muito. É isso que eu não quero que passem, hoje. Eu quero que os alunos de hoje passem bem, por isso, eu não xingo os meus alunos, não bato neles, não fico dizendo coisas para humilhá-los. Para mim a Escola tradicional não foi boa, nela eu passei muito mal. Quando eu queria nota, me batiam, quando eu queria conseguir uma nota melhor me xingavam. A meu ver os professores eram autoritários. Parece que quem dirigia a Escola também era gente brava. A meu ver, eles davam aulas sem querer ensinar-nos. Aqui nós não obrigamos ao aluno estudar um tema para ele passar bem, não falamos para ele fazer aquela determinada tarefa para passar de ano. Aqui nós dizemos, o aluno precisa aprender a construir o seu pensamento, deve saber escrever, deve fazer o que a escola propõe, pois a Escola decidiu trabalhar desta forma, é com este sentido que eu trabalho. Eu não fico bravo com o aluno, não xingo e não fico querendo bater nele.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

Atere biro padere niwū kᵛā buerare. Terena wedese bue ti tiwari añuro niwadakia, kᵛāye wederi basoka, ati bᵛreko, no kᵛā waro, wedese tiri basoka niādakia hī wakūre niwū. Tetigᵛ kᵛarē buegᵛ marīye menarā bue, marīye menarā wame sᵛobue, ano bᵛreko watotirere, bᵛreko marī iñarērē biro bikuto hī wame sᵛo tibuere niwū. Tetigᵛ marī tᵛgeñarē niwū marī kᵛarē buegᵛ. Marī atere buewagᵛ sika bureko marī wakūrirore heawahādaku marikā, añuro niretiwāha, marīyena marī bue marī nirētiri basoka niadaku. Kᵛakā tere buerere sikato wakū moneko tirirakā, te tiwarara anorē headaku marī hīrirore ti heawāha tiya kᵛakā, marikā heawāhadaku, wakū tutuaremena marī pade tira headaku marī hī tᵛgeñarē niwū, kᵛā wimarārē buegᵛ. Tetigᵛ tere buegᵛ, kᵛā wimarāre buegᵛ, yᵛ hīariro birora kᵛārena, metāgarē wamerē sᵛobue, ti nᵛkākᵛtua, hō menasa kᵛā masīmᵛāri iña, kᵛarē sa, atera nia niro makañe hī keno kū buere niwū. Ate kiti makañe, wai makañe, baserige makañe buere niwū, añuhāmarō biro bokuto hī masīña manisañuro heawᵛ, hearopeha. Bᵛri bᵛtoapᵛre añuro buere niadaku tere hī keno kūrige heawᵛ. Tetira sa siropᵛre tere bue masīmᵛā tira sa kᵛā basi añuro nirēti, no masīgᵛnosa biro buewᵛ hī, no tᵛgeña masīgᵛno basehā tiritiri basoka niadakia, no basa wakūgᵛno basari basokᵛ ni, no basekotegᵛno, basegᵛ ni, tigᵛ daki siropᵛre hī wakūre mena atiere biro kᵛarē buegᵛ anorē heaboku marī hīgᵛ tᵛgeñagᵛ kᵛarē tere atie makañere buewa tire niwū. ᵛsarē ano professores wimarā buera ᵛsā dokapᵛara sikato ano ᵛsā bue nᵛkāri mera biri wawᵛ. Biro pekasāyepᵛre buegᵛ kᵛā dutikorepᵛre buere nimiwūrā, te bueadaku mᵛa, kᵛā hī keno kūarigepᵛre buere nimiwūrā. Tetigᵛ sa anopere marī iñarisa bᵛri, marī sikato te pade nᵛkāri wisio sañurē wahawᵛ, waropeha. Bᵛri niria sukā, biro ti padebaunehāda marikā, biro tiri añuadaku hī tere tira ᵛsāsa, atiere biro ti bueada hī, bᵛtoare sᵛoko saiña, hoa tire waro hī wakūre niwū. Tetigᵛ kᵛā pekasāyepᵛre nirimiwūrato, kᵛā dutiarige, tiegādo bue, meragādo sukā, ate matemática nia hī, portuguēs nia hī, merādo buere nimiwūto. Tetiro anopeha sikaro saiña masirerē newagᵛ, torena pe nesonekohā, te bapakeore, pekasāye dokapᵛaraye wederena, kiti, ciências kᵛā hīre. Nipetiro sāpetiri iña, nipetiro wa, biopera tiri añua, nipetire sā bᵛri muarē, kᵛā ᵛsarē wedemasīorā basoka mᵛarē biro bia, kᵛā hīrisa, birope waite to hī tᵛgeña iñarē niwū tere. Anorē mera biro iñarē niwū.

Sobre estas realidades nós trabalhamos assim com os alunos. Nós pensamos que se nós ensinarmos a falar com a nossa língua, eles vão viver bem, serão pessoas que falam, neste mundo, onde eles estiverem. Por isso, ensinamos com a nossa língua, damos nomes na nossa língua, explicamos as estações do ano, explicamos o que vemos no mundo, explicamos o nome de cada coisa. Quando estamos ensinando nós pensamos sobre isto. Se continuarmos estudando, um dia nós chegaremos ao nosso objetivo, chegaremos a viver bem, seremos pessoas que estudaremos com a nossa língua. Nós pensamos, também que os primeiros que criaram os estudos, fazendo isso que chegaram onde eles queriam chegar, nós, também chegaremos ao nosso objetivo, se trabalharmos com coragem, assim nós pensamos ao ensinar para as nossas crianças. Ensinando para as crianças, nós começamos a ensinar os nomes pequenos, pouco a pouco, quando elas vão aprendendo, vamos ensinando as coisas mais profundas. Aí começamos a ensinar as histórias, conhecimentos sobre peixes, conhecimentos sobre os benzimentos, mas não dá para ensinar com profundidade, porque são assuntos difíceis. Nós decidimos ensinar para os mais adultos as coisas mais profundas. O nosso pensamento é que aprendendo essas coisas viva melhor, quem souber das coisas irá ensinar, quem pensa saberá benzer, quem souber as danças/cantos tuyukas tornará um mestre de danças, quem souber benzer nos rituais, tornará um benzendor, tudo isso nós pensamos quando estamos ensinando, é isso que queremos para eles. Para nós, professores, educadores das crianças, quando começamos a lecionar nesta escola aconteceu muita coisa diferente. Quando se leciona com as coisas dos brancos, nós lecionamos o que eles nos mandam ensinar, o que já está marcado para ensinar, o que já veio preparado por eles. Quando se passa para esta escola, no início, tudo se torna mais difícil. Mas nós pensamos e decidimos criar novo modo de educar, que teria que partir das pesquisas com os anciãos. Os estudos dos brancos não são assim. Lá a gente ensina o que eles nos mandam, separadamente por disciplinas matemática, portuguēs etc. Aqui, no estudo de um tema, entram muitas disciplinas como matemática, portuguēs para tuyuka, história, ciências etc. Vendo isso, os nossos assessores nos disseram que para nós, essa forma era mais adequada, pois estavam incluídas várias disciplinas num mesmo tema, assim nós descobrimos outra forma de ensino-aprendizagem. Este modo para nós foi “uma novidade.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Kᵛā professores hīrano, te pekasā biro tiya hīarigere, currículo disciplinar hīre, matemática keoro kᵛā tiarigepᵛre buekorohāmiwarā kᵛā. Matemática buegᵛ matemáticado, portuguēs buego tedo, geografia buegᵛ kᵛā kenoārigeᵛdo buemiwīra kū. Tetirasa sikatopᵛre ano professores nirā, teno papera

manirĩ bue masĩerã biro bihãwa, ano escola diferenciada hearisa. Iñawũ yu ania yũmena paderare, maniawũ usarẽ livru ñenona padebogari marĩ, hĩwa. Anopeha niria, topũrena tusatoa, kuã pekasã temas transversais, temas interdisciplinares kuã hĩre, teno niwũ anorehã. Mũ sikarore wedesegũme, nipetire sãpetiwãme, matemática, geografia. Mũ professor hĩgũ, tora niwũ usã bayiro wisioro tũgeñarosa. Kũ professor vinte anos pekasãyedo aula tikogũ repassaduirigũha, ele ficou acomodado, sua cabeça ficou acomodada hĩgũrã tiayũ. Yari bapa, kenoari bapapũ yagũ biro bigũ tiwi kũhã, tibapa maniata kũ hũa boawãhagũdu tiwi, sentia fome de sabedoria e conhecimento. Kũ professor virou preguiçoso. Tetira ate dificuldade aperã kũoyana, tũoñeriya aperã, biro ti padeboku marĩ hĩrĩ. Te dificuldades niwũ, tera ñañohãriro niwũ marirẽ, gravador tiro biro bihãrigũ niwĩ professor, livru gravar korohã, ti livru petiri ne no bũamasĩri tora bireno bihãriro niwũ. Terũreha te tikogũdaku mũ hĩrĩ tiko tire nimirũrãto. Buegũ masĩerĩ paro, dotero niwũ tebũrekoripũha. Ate bũreko niria sa kũ buegũpere saiñarõ niwũ buri sa, usã tero tia buri, kuã wimararẽ saiña, ñenorẽ masĩdũgagari mũã hĩa, tere masĩdũgaga hĩrĩ tere masĩdũgamigara mũã, yũkã masĩriga, ma saiñako marĩ hĩrõpe niasa mekũtigarẽ, birope biasa. Biro ti wakũnowũ atitopũrehasa. Tibũrekoripũ maniwũ teha, marĩpe masĩgũ nirẽ niwũ buri, kuã wimarãpe masierã niwã buri, kuã masierarẽ buegũ tire niwũ. Niria anopehasa professor yũkã masĩriga hĩgũno ni atitopũreha, sikãri mena masĩada, sikãri mena saiñako marĩ hĩrẽpe nia sa.

Os professores na escola dos brancos, eles usam um currículo disciplinar, dão aula a partir daquilo que já vem determinado. Quem ensina matemática só ensina matemática, quem ensina português só português, quem ensina geografia só geografia, ensina o conteúdo que já vem preparado. Por isso, os professores que estão aqui, no início como não tinham livros, pareciam que não sabiam ensinar, nesta escola diferenciada. Eu observei os professores que trabalham comigo e, eles diziam, nós não temos livros, como é que nós podemos trabalhar. Aqui não é mais como era lá, pois aqui num mesmo tema já estão presentes, aquilo que os brancos chamam de temas transversais e interdisciplinares, é isso que tem aqui. Quando um professor está falando de um tema, lá também está a matemática, geografia etc. É neste ponto que nós professores sentimos muitas dificuldades. Quem já trabalhou como professor, durante vinte anos, segundo o modelo dos brancos, acostumado a sempre repassar os assuntos, ele já estava muito acomodado e sua cabeça já estava acomodada. Ele era como alguém a acostumado a comer comida já preparada no prato, se não tiver este prato pronto ele iria passar fome, fome de sabedoria e fome de conhecimento. Este professor tinha se tornado um professor preguiçoso. Até hoje, alguns professores têm as mesmas dificuldades, ainda não compreendem, pois eles tinham se tornado como um aparelho de gravação. Gravavam os conteúdos dos livros, quando acabava aquele livro não sabiam mais onde encontrar outros conteúdos. Lá na escola dos brancos, a gente dá aula o que foi dito que se deve dar naquele dia. Quando o aluno não aprendia tínhamos que bater e dar cascudos. Aqui não é mais assim. O professor tem que consultar ao aluno sobre o que ele quer aprender, depois que o aluno diz o que ele quer aprender, o professor quando não souber um tema ele deve dizer que não sabe e convidar o aluno para sair para a pesquisa. Atualmente nós pensamos em trabalhar assim. No passado não existia isso, o professor era aquele que sabia e os alunos eram aqueles que não sabiam, o professor estava ensinando para quem não sabia. Aqui é diferente, aqui o professor deve dizer que não sabe de um tema, ele sabe pesquisando, ele deve dizer para o aluno, vamos pesquisar juntos.

PÓRO, GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO

Kuã wimarã buera sikatorena, paio difuldade tũgeña, tũsaera nihãrukuwa yu iñarĩ, kuarẽ iñanũnũsegũ yu iñarĩ. Sikatopũre kuã hõ pekasãyena buera, kuã livru didático pekasã kuã tirigerepere iña bue, kuã tirira nimirã kuã. Te mena bueñarira nihĩrãsa, ate nũkãrĩsa, sikato tũsariwa kũahã, tũsaridohãwa bayiropũra. Te livrũre amarãsa, de ti bueadari usahã, derope ti bueadari usahã hĩwã. Tũsari, tũsari dohãwa bayiropũra. Hõ mena, hõ mena, hõ mena sa, ñe wamiawũra oficinãrĩ hĩre timũamiawãrasa kuarẽ assessores sa. Bue, bue, biro tiadaku mũã hĩ, hõ mena perogã tũgeñabuati, hõ mena, hõ mena tũsanũkawã. Anosa tũsawahãwasa teresa. Apĩ atepera añumiyu hĩ, apĩ sukã añu nia hĩ, añu niato sa hĩ tũsaro mena bueya sa. Sikatore tũsariwana.

Eu vi que os professores, no começo deste trabalho tinham dificuldade muito grande, eu que estava acompanhando a escola eu vi que eles não gostavam deste trabalho. Eles já tinham sido professores nas escolas de modelo ocidental, onde eles ensinavam as coisas dos brancos, possuíam livro didático feito pelos brancos, neste livro eles acompanhavam para dar aula, estavam acostumados com essa prática. Eles procuravam o livro, perguntavam o que iriam ensinar, de que forma iriam ensinar. Eles não gostavam muito mesmo. Pouco a pouco foram acontecendo as oficinas que os assessores promoviam. Eles ensinavam como os professores iriam trabalhar, assim pouco a pouco começaram a entender e por fim, os professores ficaram

gostando deste trabalho. Agora eles gostam deste trabalho. Um dizia este trabalho que é bom, outro, também falava que estava bem, e, vendo que está bem, ensinam com gosto. No início não gostavam.

JUSTINO

Ate dikarāye ukūse, te kahāsema dero ni iñarī mūā newaropure, ato Escola Tuyuka nukāti dūporopure. Ato nukākaberopuma dero ni iñati mū maha, atiro wimarā buekarārē (em tukano).

Sobre a língua tuyuka como você via no início, antes do começo da Escola Tuyuka? E, depois que começou a Escola Tuyuka como você está vendo com relação aos alunos que estudaram aqui?

GUILHERME

Sikatore mena usahā anorē yuha biro hī iñawū buri. Sikatore anorē bue, anorē escolinha miniwūra, to niarira Colégio wamiwā kuā, ñepu Paripu. Topure marī daseyedo wedegu nirē nimiwūrato. Tebiro koera saha, anonopure koera, pakusummaputo koera buri, topu daseaye wedeniarira nira koeha, te daseyere wederetihāwāsa. Buri marīpe buri, yuha buri, terodo bitu niwā aperākā, yu pona numia daseyedo wede, ini yu makū Geraldino daseyedo wedegu nihāmiwirā, buri yupe kuāpere daseyedo keo wedegu nihārukutusa. Tebi tiari siro sa, ativi Escola saha te biato hī ti Escola hōa, te mena bueraboa kū hīrī tuo, te nema bue, te mena hoa sa, mekūtigarē sa, kuā daseaye wedemirira, iniā wimaragā te marīye dokapuaraye wederado niya, mekūtigarē sa. Te maniatā, Escola tiriātā teha, marīye dokapuaraye hīrehā petirigepu niboku. Mekūtigarē wede petiwahāya sukā.

No início aqui eu vi assim. Antes da Escola Tuyuka existir, aqui existia (na comunidade) a escolinha e daqui os alunos iam para o Colégio dos missionários em Pari-Cachoeira. Lá nós falávamos só a língua tukana. Estudando naquele lugar, voltando para cá, perto dos pais, acostumados a falar a língua tukana, aqui só falavam a língua tukana. Mas nós, eu, por exemplo, e, parece-me que quase todos os pais eram como eu. As minhas filhas e o meu filho Geraldino só falavam a língua tukana. Eu acabava falando a língua tukana com eles. Depois destas experiências é que abrimos a Escola Tuyuka, decidindo ensinar com a língua tuyuka, estudar e escrever em língua tuyuka, assim hoje, quem falava a língua tukana, as crianças falam a língua tuyuka. Se não tivesse essa ação, se não tivéssemos feito a Escola Tuyuka, aquela língua que nós dizemos a língua tuyuka já teria acabado. Hoje em dia todos já sabem falar a língua tuyuka.

SUNIÁ, ADÃO AMARAL BARBOSA

Tetigu kū hōpu buewiti professor niayū hīgūno kū wisio sañurō tugeñawī. Ano sikato escola indígena mena nimūā nukā tiarigupeha sukā añurō wagutiwi kū professorskā sukā. Tetira kuā professores hōpu buewiti tirira, kuā pekasāyena bue tirira nihīra buri te pekasāye buerigere okobo masīriwa, okoboera tere kuā wakūrukuhātu niwā. Tetira ano, te hoare, dokapuaraye hoare wisio sañu ni, te wedeseropekā wisio sañurō bi, bihīro kurē wisio hearo biro biwusa. Kuā buenkarī tero biwū, sikāriira tero biwū biropeha. Tetira kuā mekūtigarē saha, iye Magistério peoti tirasa te menarā tiwa sukā ate oficinārīre, tera kuarē añuhamarō tugeña hea, biro bite buri hīrī tiwū. Usāya assessor Gilvan (Müller) sa, tere mūā basiro biro ti hoada marī hī hoaya mūā, yu muarē biro ti hoaya hī masiriku, mūā basiro biro ti hoada hī hoaya mūā wedesere kū hīrīrore sa usā kenokū tirigeresa wisioero sa añurō mūawaro tiawū sa kuā professores karē sa. Tetira hō mena, tugeña heawa burisa, te oficina kū tikowaruku, te oficinārī menarāsa te kuā masirekarē hō mena grau mūāwatira tiya kuā professores kā sa.

Aquele que se considera professor formando lá fora, ele sentia mais dificuldades aqui. O professor que surgiu junto com a escola indígena aqui ele estava seguindo bem. Os professores formados lá fora, formados pelos brancos, não conseguiam esquecer o que eles haviam estudado, por isso, parece que ficavam lembrando toda hora. Sentiam dificuldades em escrever em língua tuyuka, dificuldades em falar a língua tuyuka, por isso, eles sentiam dificuldades. Mas isso aconteceu quando estavam começando a ensinar, foi durante um período. Hoje, eles concluíram o magistério (*indígena?*) e na mesma época faziam oficinas, elas que fizeram com que eles entendessem mais como deveriam funcionar. Nosso assessor Gilvan (Müller) disse que nós é que devemos decidir a forma para escrever a nossa língua, disse que ele não podia dizer para nós como deveríamos escrever, e, ouvindo isso, nós decidimos como escreveríamos, e, não sentimos tanta dificuldade e os professores, também estão caminhando bem. Assim, pouco a pouco, os professores foram compreendendo mais, com as oficinas que ele fazia, foram conhecendo mais e os professores foram subindo em grau de conhecimento.

RAIMUNDO CAMPOS TENÓRIO

Tetira kuā buera, professores dokapuara hīrira, kuā bueya ate kuā buōa wara, muākā buōa tiro birora nemuā nukā, kuāyere newaso nukā tirenorē, masī muā nukāña hīrenorē wede, bue, buōare wa saīña basa, biro bieroto hī, kuarē wede kenokū, tiretiya kuā professores. Tetira sukā kuā buerare buera, kuā menarā wa, hō aperopu kuā mena iñawaruku, biro bieroto kuarē hī wede, wametirere sukā ate niereto hī, tirisa kuā mena buerasa tuō masīwa terora biku hī, tiretirere kuā professores bueya anorē.

Os professores Tuyuka ensinam para os alunos aquilo que eles vão precisar quando forem adultos, ensinam como devem se tornar como adultos, como devem assumir e dar continuidade os saberes nos anciãos, por isso, eles explicam, ensinam, vão perguntar aos anciãos, explicam para os seus alunos, preparam os alunos com os conhecimentos. Os professores juntos com os alunos saem para estudar em outros lugares, conhecem as realidades, explicam o que estão vendo, explicam o significado de lugares, assim os seus alunos vão adquirindo conhecimentos, junto com os seus professores.

**TERCEIRA PERGUNTA
COMO ACONTECE O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM DOS ALUNOS NA/DA
ESCOLA TUYUKA?**

JUSTINO

Ato, musa buerāpe dero we buestiri butiaria ato Escola Tuyukapure.

E, vocês alunos daqui como é que vocês estudam mesmo na Escola Tuyuka?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

Biro hī ñawu usāha, biro hī ñawu bueri yuhe tie ano Escola Tuyuka buegoha: atere yu biro hī, usā, marī ñekusumuā masīmuatirigere, kuā wedesemuatirigere, hoa, tibauane muā tia hī ñawu bueri yuha ano dokapuaraye kuā bue, hoa, timuwari kuā, hoarepetira niro tiku hī ñawu yuha, marī ñekusumuā kuā timuatirige, te masīmuatirige, te wedere, wedeserere hoa bauane, tie tiri marīye nimuatirige ditiri hīra te tiya kuā hī wakūremena iñawu yuha, te ano Escola Tuyuka buegoha.

Nós vemos assim, melhor eu vi assim quando eu estudo aqui na Escola Tuyuka: sobre os conhecimentos que os nossos avôs criaram desde o seu surgimento, sobre o que eles falavam, nós estamos conseguindo escrever, com aquilo que nós estamos estudando, escrevemos, e, na medida em que vamos escrevendo vejo que é importante escrever, escrever o que os nossos avôs vêm fazendo desde o seu surgimento, sobre os seus saberes, suas explicações, pôr por escrito o que nós falamos, fazendo assim nós evitamos que desapareça aquilo que nós trazemos desde as nossas origens, e é com estes pensamentos que eu vejo estudando aqui na Escola Tuyuka.

JUSTINO

Te musā boesepere, arā masīma nirāti nīrā dero weri nape?

Para saber se vocês estão aprendendo como é que eles avaliam?

DIA

Te ania masīña hīada hīrā biro tiwa usarehā: usā niretipeu atigo añurō biyo, añurō padeyo, usā tarefa intermediária tikori añuro ti nunseyo hī parecer-pu marī bire tirepu ñabesewa marīno buerareha. Biro biretiyo koha, atigo buegoha, añurō padeyo, añurō marīno padere dutiri ti nunse tiyo hī, marī bire tirepore iña, atigora añuyo hī tiwa usarehā.

Os professores para dizer se estamos aprendendo, fazem assim: acompanham o nosso jeito de ser, olham como esta jovem está trabalhando, olham se ela trabalha bem, olham como a aluna segue fazendo as tarefas intermediárias passadas por eles, o que nós somos aparece no parecer descritivo. O parecer descritivo aparece como nós somos observados pelos professores: a nossa responsabilidade em fazer as tarefas, praticar o que nós aprendemos, como trabalhamos e se aquilo que estamos aprendendo está levando a melhorar a nossa vida.

JUSTINO

Apeye sō nike, musā pesquisa wemuhākepe dero nirī?

Outra coisa, as pesquisas que vocês faziam como funciona?

DIA

Hõ nírigēha, teha biro biw̄, ʉsahā pesquisa tira biro tiw̄, te pesquisareha: būtoa masrarē saifā, biro birotiato hī hoa, siro sukā terome biato hī, hoa, saifakeno, hoa kenohā, tiw̄ ʉsāha būtoa masrarē sefāra sukā te pesquisakarē. Apeye pesquisakā sukā makārūkup̄ wa tere biro biato hī, paka w̄ori, meta w̄ori, tiere iñabese petihā, keohā, nokōro yoaro, nokōro esaro tia ʉsā hī, iñā besepetihā ti paderetiw̄ te pesquisareha.

Elas (as pesquisas) funcionam assim: ao longo de nossos estudos nós utilizamos as pesquisas para escrever. Nós perguntávamos aos anciãos conhecedores sobre os diversos temas. Nós escutamos as histórias que eles nos narram, depois escrevemos o que ouvimos. Depois estudamos o que escrevemos e se tivermos dúvidas de algo escrito voltamos para perguntar de novo a quem nos narrou. E, reescrevemos os textos. Outra pesquisa é sairmos na floresta, estudar as palmeiras, Outras pesquisas que nós fazemos é estudar as plantas, as diferentes palmeiras: altura, grossura, largura. Nós aprendemos a distinguir as diferenças que existem.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Ano ʉsarē, ano m̄ saifāro, ʉsā buearigere, t̄oñearigere, ʉsarē buera wede tirere sikañe t̄oñea b̄uri, te bueḡk̄ t̄eñe peti tiya mania b̄uri tiḡpek̄ sukā. Tera ȳre tikoga hī, t̄oñererē k̄ore nimiarā to. Tebiri, ʉsā bue yapado, ano tiwarisa k̄ā ʉsā pak̄s̄m̄ua, professores, coordenadores, ano Escola ȳñn̄usera, ʉsarē iñā beseya sukā, iñā besera, avaliação hīrerēhasa, biro bire tiya buera, biro biya padeapuya marirē, ȳ mak̄ biro bire ti, ati Escola atiriḡhasa, ap̄ha sukā padeapui ȳ mak̄, ap̄ha sunarēpi ni ȳ mak̄ hī avaliasa k̄ā ʉsā pak̄s̄m̄ua, ʉsarē tiapuriya k̄ā, anop̄ ati Escola atira biro bire tiya ʉsā pona, p̄aniña hīya, k̄ā hīrigere k̄ā ʉsarē ȳbeseya. Tebiri ʉsā buerige, t̄oñerigere, tere masiw̄ ʉha hī, biro biw̄ hī, ʉsā poteōro k̄ā buerige ʉsā nirē wiserinop̄re, biro bireti now̄ basoka t̄saera padeapuri, dade niya, buera dade niya hī hīra ʉsahā sukā, k̄ā siotiri padera wa, k̄ā ȳ pak̄k̄ dutirido tit̄ b̄uri ȳha, ȳ wak̄uro tiḡ warit̄, te tiḡ k̄ā ham̄ to wako hīri tiapu, biro k̄ā ȳre ham̄ padeko hīrido wa tiḡno niw̄ ȳha, ȳha tero biro kut̄ matap̄ra, ȳ ñek̄s̄m̄uaana masaḡp̄ra, k̄ā biro tiya m̄ ȳ parami hīrip̄do ȳ tiretiw̄, te tiḡ k̄ā mena mas̄riḡ nih̄ḡ anope sukā terora bireti bih̄t̄ b̄uri, ȳre bohamari b̄reko, ȳre ti d̄ḡhamari hearip̄do tiḡno nihaw̄ b̄uri. Tebiri sukā, ȳ buerige ȳ mas̄rigere sukā, ȳ ap̄ b̄k̄re saifā sukā, nirōra te biri to, m̄a de k̄oreti m̄a, biro hī wedewa ʉsarē, ʉsarē buerira, anohā de biri m̄rehā hī ȳ saifā sukā, aperoreha. Ȳ t̄oñerigere, te ȳp̄re saifātoa b̄uri, ȳpe k̄ wedere ȳ t̄oḡdu tia b̄uri sukā. Ano hī d̄ḡaḡ biro hīgari k̄ ani hī, tere ȳ saifā sukā, mas̄ nemo d̄ḡare nia tehasa. Biro féria niri ȳ saifārigere nia teha, te ȳ t̄oñerigere mas̄nemo d̄ḡaḡ tia ȳha. Ap̄ha sukā mera k̄o timiw̄ira, ȳ t̄origere mas̄nemo waḡ tia ȳha toreha sa.

De tudo o que nos ensinam durante os nossos estudos nós aprendemos pouca coisa. Não dá para aprender tudo. Cada pessoa consegue aprender e guardar o que ela considera importante para a sua vida. Os nossos pais, professores, coordenadores da Escola fazem a avaliações de nossos estudos e como os estudos influenciam em nossas vidas. Eles avaliam a nossa atuação na comunidade, como é a nossa atuação na família. Os nossos pais nos avaliam como nós estamos vivendo depois que começamos a estudar na Escola Tuyuka. Têm pais que dizem que os filhos estão ajudando bem nos trabalhos. Têm pais que dizem que os seus filhos continuam preguiçosos. Outros dizem que os seus filhos são desobedientes aos pais. Estas são as avaliações que fazem de nós e da nossa vida de estudantes. Aquilo que eles nos ensinam e o que nós conseguimos compreender nós procuramos viver em casa, a gente sabe o que nos fazem pessoas aceitas na comunidade e sabemos das coisas que nos impedem de viver bem nas comunidades. De minha parte, eu só faço aquilo que os meus pais pedem para eu fazer, se eles me convidam para os trabalhos eu vou, assim eu fui educado desde criança, eu cresci junto com os meus avós e com eles eu aprendi a fazer somente o que eles me permitiam fazer e, por isso, eu continuo assim até hoje, mas quando eu quero mesmo fazer as coisas eu faço de minha própria iniciativa eu faço. Sobre aquilo que eu aprendi na Escola, eu pergunto mais dos anciãos, pergunto como é, peço que me ensinem os seus conhecimentos, digo para eles a forma como eu aprendi um determinado conhecimento, como eu aprendi com quem me ensinou e qual é a versão que ele tinha. Eu penso que o que eu já sei está dentro de mim, mas eu quero escutar mais do outro para acrescentar aos meus conhecimentos. Assim, na medida que ele vai dizendo eu vou confrontando com aquilo que eu aprendi, mas eu sempre quero acrescentar novos conhecimentos e isto eu faço na época de férias. Eu quero aprender mais, pois cada ancião tem a sua versão sobre o mesmo conhecimento e isso enriquece ao nosso saber.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

Usahā tieraha aŋu nia hīwū tirapeha. Yū Paripū buego heawū buri, topureha pekasāye buero bomiwūto, masī netōnegū nota paio rīe, masī tiegū perogā rīe tire nimiwūto topereha. Anopereha sukā nirimiwūto, biro masī netōnegurē paioka kūha sukā. masī tiegure dūarogā kūha tire manimiwūtosā. Sikāri biro buewaro nimiwūtosā. Anorehā kitire bayiro sio buewa, pamū mūatirige, pe buehāwa, Hūirī makañe buewa kūā.

Quanto a isso nós vimos que é bom. Eu estudei em Pari-Cachoeira, lá nós estudávamos coisas dos brancos, lá quem sabia mais pegava nota alta e quem sabia menos ficava com nota menor. Aqui não é assim, não existe mais a forma de dar nota maior para quem sabe mais e nota menor para quem sabe menos. Aqui nós vamos estudando todos por igual. Aqui nos ensinam mais as histórias, histórias de nossas origens, e ensinam muitas coisas. Ensinaram também o cuidado que devemos ter com os lixos.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Usā bueraha saha kūā tero hīripureha, hoa sukā, kamerī biopera hīawa kūā hī wedese, numiakā terora, umuakā terora ou masiererē wa saiña nemo tireno wawūto sukā, kūā būtoa wede, professores pekā usā buerare wedemasiō nemoko, kūā tirira birora biawū hī kamerī wedese kameyo tireno wawūto. Kūā professores ha, usā bue mūarēpureha usā nokorō tūoariro poteōro kitire hoa bauanehā, atigoha tūogora tiyo, buegora tiyo atigoha hī marī hoarepure, marī wakūro marī wede nemoko tiropure, tūoko marī hoa masirī iñahirā masīgorā tiyo atigoha hī yāwa kūā.

Nós alunos quando eles nos ensinavam, nós escrevíamos, um ajudava, meninas e meninos, ao outro sobre como havia sido explicado ou quando não sabíamos direito íamos perguntar de novo, os anciãos nos explicavam, os professores também nos esclareciam mais, assim nós íamos entendendo entre nós os assuntos. Os professores nos observavam como nós íamos escrevendo as histórias ouvidas, eles avaliavam a nossa aprendizagem. e diziam que estávamos estudando, viam como nós colocávamos os assuntos na discussão, acompanhando isso que eles avaliavam o nosso aprendizado.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Yūha atie buerere, mari atie bueadaku hīri, marīno bue tūsarere, tūsa nirē nimiwūto. Yū te tigo yū bue tūsarenorēha, hau buegoda, aŋua daku hīwū yūha biro kitino, numiano kūā tirenorē numiō nihīgo tūsanitū yūha. Mūa bueretō nimiwūto sukā tenorehā yū tūsa bayiri sañu nihāwū, buri wisio niwū umūa kūā wedeseretō nihīro. Te tigo yū wisio bayere, kitino, apeye padere wari, pade tūsa ni, bue tūsa ni tiwū tereha.

De minha parte, sobre os estudos, quando propõem um tema de estudo eu gosto se o tema é do meu gosto. Quando eu gosto de um tema eu estudo mesmo, principalmente quando é estudo de história, história da mulher, seus trabalhos, pois eu também sou mulher. Tem ensinamentos próprios para os homens e a isto eu não gosto muito porque eu acho muito difícil, são linguagens próprias dos homens. Aquilo que é mais fácil, como histórias, assunto sobre o trabalho eu gosto, gosto de ir no trabalho e gosto de estudar também sobre isso.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Tetira kūā, usā buerare masīwahā hīaro hīra, usā padearige sukā kūā basokare, naī kumurīpure mūarē usā padearige wedeadara tia hī wederi kūā tūora ati, usā wedemasīo tiri, usā pona buerara tiya hīwa. Tetira usā, usā buearige kañe, pade yapano tirasa, peoti wara sika makā makarāre neo dūpo tiñra atere bueawū usā hī, kūarē wede tire niwū.

Para que as pessoas das aldeias percebessem que nós estávamos aprendendo, nós programávamos algumas noites para apresentar para os moradores da aldeia os resultados de nossos estudos, eles nos acompanhavam como nós íamos explicando, assim eles percebiam que nós estávamos aprendendo. Todas às vezes que estávamos concluindo os estudos naquela aldeia, nós reuníamos os moradores para mostrar o aprendemos na permanência naquela aldeia.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Sikatopurehā usarē buerakā nokōroka masīhama tirimiwāra kūā. Pekasāye wiseri buerira nihīra tenorē masīrimiwāra kūakā. Tetira kūakā usā menarā bue tira tiwa, usā menarā pesquisa tiwaruku, tūo, hoa bauane, woriti ti masīwū usā pero.

No começo os nossos professores também não conheciam muitas coisas. Todos eles tinham estudado na escola dos brancos, por isso, também não conheciam. Por isso, também eles estavam estudando junto

conosco, eles iam junto conosco para a pesquisa, escutávamos, escrevíamos, ilustrávamos, assim fomos conhecendo.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS

Kuā ʘsarē bue kutʘare añu niwũ. Añuro buemiwā kuā tirapeha. Kuā tʘoñe hearopʘra wede tiri wisio bayiriwʘ, tiropenha. Apeye niwũ sukā wisio sañurē, te nore sukā saiña nemoko ti masĩ ware niwũ.

O que eles iam ensinando para nós estava bem. Eles estavam ensinando bem. Eles nos explicavam de forma compreensível, por isso, não foi difícil. Existiam coisas mais difíceis e estas coisas tínhamos que perguntar outras vezes, para ir compreendendo.

PÓRO, JOÃO TELES MEIRA

Kuā professores padere dutirenorē ʘsā añuro ʘsenirō mena pade, añuro tʘsaromena bi meniñawʘ ʘsahā. Apetoreha padere ano nopʘ sukā wisiripʘ tikoreno mʘa pakʘsumʘa saiña tiya kuā hĩri añuro pade, ʘseniro mena pade tinowũ.

Os trabalhos que os professores nos pediam, nós fazíamos com alegria e com gosto. Também aos trabalhos que nos passavam para fazermos em casa, perguntando aos pais, nós trabalhávamos com gosto.

ÑIDUPʘ, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

Tetigʘ yʘ sukā ano kuā professores atie padeada marĩ kuā hĩrirā, ya grupuna warukuada hĩrukuwʘ ʘsahā. Ma hoako marĩ ñekʘsumʘa kuā tirigere masiāda hĩra, aterena masĩ, marĩ ñekʘsumʘa nirigere padeoada marĩ kuā paramerapʘkā hĩ, hĩro mena, wakũro mena padewʘ ʘsāha kuā professores biro ti padeada hĩrerē.

Quando os professores propunham um tema de trabalho, nós dizíamos que vamos trabalhar em grupo. Dizíamos, vamos escrever as histórias do que fizeram os nossos avôs para sabermos, sabendo isso, nós vamos trabalhar aquilo que os nossos avôs trabalharam, nós seus netos, pensando desta forma que trabalhávamos com os professores, e seguíamos as orientações dos professores.

PÓRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Kuāhā sa ʘsā biro tiro boa hĩ wede masiōrasa, comunidapʘ wa, festa nirĩ participar tiya. Marĩ ñekʘsumʘayere sʘo tiri wa tiya kuā. Yʘkʘrika nirē bʘrekorire basoape, perurige puti, ʘseni niñaya kuā. Políticakāre birope biro hĩ sukā wedeseapʘ tiya kuāhā topʘresa. Tora nia kuāre ʘsā bayiro tʘsasāro ʘsāpereha.

Eles compreendendo para o que nós estamos conscientizando, participam da comunidade e participam das festas. Quando programamos as festas rituais de nossos avôs, eles participam. Na festa de dabucuri de frutas participam, tocam e dançam cariço e vivem na alegria. Também nos assuntos da Política, eles participam dando suas visões, assim vão ajudando. É isso que nós queremos muito deles.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Iñare nia kuā buerare, sikatopʘre boborepira, kuira niñarukuwa. Biro primeira turma ʘsā wionekorira. Biro paia pʘtopʘ buerira niwa bʘri kuā, biro paya nierōrehā, escola pekāsa buere, buerira. Tetira kuā livri sentiriya, te tira boborepi ni, wedese masĩri, niñarukuwa. Mekʘtigā ni mʘarāsa kuā wedese bayi ni, ʘsā kenokũri hĩapu tiya. Birope buero boa mʘakarē ʘsarē hĩ, tiapuawāsa. Tetira ʘsarē, tepʘre yāra wedese bayi niya, marĩ keno kũriro biro bi hearatiya hĩ ʘsā tʘgeña. Kuā culturakāresa bobori, perurige hĩrenokāre, basare hĩrenokāre boborisa mekʘtigāre, mais seguro niyasa, hĩ iña ʘsā.

Nós vimos que no início que os alunos sentiam muita vergonha e muito medo. Isto aconteceu com primeira turma que formamos. Eles estudaram perto dos missionários, ou melhor, estudaram aquilo que os brancos estudam. Por isso, eles não se sentiam livres, eram vergonhosos, não sabiam falar. Quem está estudando hoje, fala bastante, nas reuniões eles falam. Para nós, professores eles propõem como nós devemos ensiná-los. Por isso, acreditamos que sabendo ler na nossa língua, eles aprendem a falar bem e estamos vendo que estamos conseguindo o que nós projetamos. Com relação à cultura tuyuka eles não sentem mais vergonha, tocam e dançam o cariço, dançam, sentem-se mais seguros.

WAMURŌ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Biro biwʘto ania buera masĩmʘadugareha. Kuā buerare tunʘnʘse tiri ʘsahā. Mʘ masĩ hearo poteōro masĩ heaya mukā, mʘ añurĩ iña ʘsā, añu niato hĩ wedesea dakuto hĩriropʘ nimiwʘrato. Tetirasa ʘsā kuāre tiatopʘ tiriro biro tutira tiriya, mʘ masĩria, biro tirimiarā mʘ hĩriwʘsa. Tetira marĩno, biri hĩrisa kuā

wimarā, biro hīawī buri bueri basokū, kū hīariro tugeñawa ti pademuāwa tiro bokuto marirē, hī heawa. Marīnorē biro ti bueawū mū ʻsarē, birope mū buerore bomiawū ʻsahā hīri basoka potawa ʻsarē.

A aprendizagem dos alunos é assim. Nós não impomos aos alunos. A escola já havia colocado como um princípio que o aluno terá que aprender de acordo com aquilo que ele consegue aprender e conforme a sua aprendizagem os professores lhes dirão como estão. Por isso, nós não fazemos como no passado (em Pari-Cachoeira), xingando o aluno, chamando de burro, e dizendo que ele não fez isso e aquilo. Ouvindo o que nós falamos para eles, eles começam a lembrar o que o professor falou, e, vão trabalhando como eles compreenderam. Eles diziam como nós lhes ensinamos e, também dizem como eles gostariam que os professores os ensinassem.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

ʻSā tero ti pademua ʻsā tire, aniā buera sukā, wimarā, kuā paderetiya ʻsā mena sukā, kuarē ʻsā buera añuhamarō ʻsāpe tugeñarērē, ʻsā masirerē ʻsā biroti wedesuge tiriwū ʻsā. Buri kuā buerape, tie buerere nūnūwa tihīrā, masirarē wa saiña wa tihīra tere padenūkāwa, hoa nukāwa kitire saiña tihīrā. Tetirasa tie kitire hoanūkā tiwara, tesa kuā tugeñarēpuresa iñaña minimiwūrato te wametire, wametire pe nimiwūto marī buemuatiri. Tetira tere iñarimipokarasa, te kitipuresa hoa bauane tihīrasa, biro bikuto, biro biriwi nikuto tiwi wametiriwi, hī kuā tugeñarorēsa woripū tugeña bauane, biro tiri añuku hī padere tiwa kuā buera. ʻSā professores kuā teti padere buri iñako tiwū, birope tiri añubokuto muarē hī, birope muā hoari añuadakuto hī, tugeña masierō hearige derope hoagu tiāri mū hī, nirisā sukā birope hoari añuboyu hī tirukuwu. ʻSā iñako tiropere tiere añurō tugeña, masī hea, tiere birope bite hī, hoa masī muātiwa, te worire terora. Atie buerara masīra tiya hīada hīra kuā hoarepere iñawū ʻsā, no añu sañurō tiere tūoñe hoawagūno, pai sañuro kiti hoa, kū tugeñarō mena sukā nebauane hoa nemosañu tiwawi. Te desenho karē kū tugeñaro ti, biro tiri añuboku hī, tiekāre sukā añu sañuro ti masīwa tiri, ani tūoñewāhāi iña masī nowū. Hō sukā, kiti hoagu perogā sañurō kiti hoa, hō leitura tigū tūoñeña manirō hīri, anirē añuhamarō heariato buere hī iñarē niwū. Te watoare kuarē iñabesegusa anihā biro bi, hī, ani añurō mūawai hī, beseture niwū. Te reprovação hīrenorē ʻsā tugeñarē sikatopere, ati ʻtāpinopona bueriwi hīriwiha, ne noāpera reprovação hīreno maniadaku hī wedesenowū. Tetirara tempo niadaku kuarē dezesseis módulos buere niadaku hī kenokūrira, te dezesseis módulos buera sikāromena bue timipakarasa, aperā masirā ni, aperā masībayera ni tira watoaresa, te buewarasa te kumarīpore nokañe dezesseis módulos kūre niwūsa. Tetira kuā dezesseis módulos buewarasa sikarībiro birasa tugeña heari basoka niadakia ate buerere hīre niwū. Reprovação kuā hīrehā maniwū, kuā buerepuresa iñawa, te módulure iña, ape módulure iña, hō mena kuarē, ania sikarībiro bi heayasa hī iñarē niwū.

Dentro do nosso projeto educativo com alunos nós realizamos assim, os alunos trabalham conosco, nós professores não ensinamos diretamente o que nós pensamos e o que conhecemos. Os alunos é que vão atrás dos estudos, vão atrás dos sábios para pesquisar, assim começam a trabalhar, começam a escrever as histórias que eles pesquisaram. Ao escrever as histórias que eles ouviram, eles imaginam como seriam os lugares, as personagens da história. Por isso, pelas histórias ouvidas, criando as imagens de acordo com os seus pensamentos eles ilustram as histórias. Nós, professores, neste processo de aprendizagem, nós os acompanhamos em seus trabalhos, sugerimos como deveria ser o trabalho, sugerimos como deveria ser escrito, se não dá para compreender a história escrita nós perguntamos o que ele queria dizer com isso e sugerimos a forma mais compreensível. Com as nossas sugestões, eles vão descobrindo uma forma mais adequada para escrever, para desenhar. Para avaliar a aprendizagem do aluno, nós vemos como ele escreve, como ele consegue escrever os seus pensamentos, o tamanho do texto, como ele acrescenta os seus próprios conhecimentos na história ouvida. Com o desenho acontece o mesmo, conforme ele vai ilustrando a história, nós vemos a aprendizagem e o crescimento dele. Nós vamos vendo que tem dificuldades para escrever o texto, escrever de compreensível, se tem dificuldades em fazer a leitura da história escrita por ele. Dentro de tudo isso é que nós avaliamos como o aluno vai aprendendo. Desde o início nós decidimos que aqui na Escola dos Filhos da cobra de pedra (Tuyuka) não haveria reprovação dos alunos. Para evitar isso, nós organizamos os estudos para dezesseis módulos e durante os quais cada aluno vai desenvolvendo a sua capacidade, uns aprendem mais rápido, outros são mais lentos na aprendizagem. A nossa visão era de que durante os dezesseis módulos os alunos construiriam seus próprios pensamentos, isso para nós era o mais importante, os alunos se tornarem autores de seus próprios conhecimentos. A reprovação não existe, mas nós acompanhamos os alunos em seu processo de aprendizagem como grupo.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Kuã usã bueri, masĩdugarano waya kuã, anorehã usã nokorõka nũnũhãmaria, iĩnanũnũse, controlar tiria. Mũãye makarĩpu waya hĩ tikore niato, padeya hĩre niato, kuã buerigere. Mũãya wiseri wara mũã pakosãnumiarẽ, biro ti bueawũ usã, otebueawũ usã, atere bueawũ usã hĩ katiya hĩre niato. No usã waro usã pademiawũra sukã, hũirĩ makañere, diarige makañere, kuã tere padeboku kuã hĩariro birora, ũko makañere. Tetira kuã, yũ iĩari kuã wimarã ate lixo makañerehã bue netõwãhaya, no wi wagũ iĩari hũirĩ mania anorẽ. Tetira te usã buereha katiaro hĩro tia bũrisa. Tetira usã kuã katiadarere buere nia bũri. Tetira tere katiãya, ano bue, wiseripu kãre tere tiya, prática kũnemoyasa, te iĩarẽ niato. Otere makañe terora. Dutire makañe terora, masĩrapũ nirã tiya kuã, sobre educação, direito hĩrerẽ. Tetira anorẽha biro biriro niwũ marirẽ hĩhã masĩkia.

No tempo de estudos, quem quiser conhecer vai pesquisar. Aqui nós não ficamos acompanhando de perto, não ficamos controlando o aluno. Nós deixamos que os alunos possam voltar para as suas casas, mas falamos para que eles estudem. Pedimos que quando forem para casas mostrem para as mães, o que estudaram, o que aprenderam a plantar, aprendam a viver com aquilo que aprenderam. Outra coisa que trabalhamos em qualquer lugar é sobre o lixo e sobre as doenças, de acordo como eles pediram. A meu ver os alunos já aprederam demais sobre o lixo, em qualquer que você entrar não vai encontrar lixo. Os estudos que fazemos devem gerar a vida. Por isso, nós estudamos o que vai trazer a vida para as pessoas. Eles vivem isso, aqui na Escola como nas suas casas, acrescentam seus conhecimentos com a prática. Também com relação à plantação acontece a mesma coisa. Sobre as leis também, eles conhecem as diversas leis que falam sobre a educação, sobre os seus direitos. Por isso, em qualquer discussão eles sabem falar a partir do conhecimento da lei.

QUARTA PERGUNTA COMO A COMUNIDADE (ALDEIA) ATUA NO PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM NA/DA ESCOLA TUYUKA?

JUSTINO

Ato makarĩ karã dero we wetihaarã mũsã busere wetamuri ato Escola Tuyukapũre.

As pessoas das comunidades como é que elas faziam para ajudar em vossos estudos aqui na Escola Tuyuka?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

Usarehã, usã apemakãpu buerawa tiatã, kuã makã makarã, biro ti tiapuwa: usarẽ ñamisañuro biarũ eka, ñamikapure usã buewitiri usarẽ biarũ ekatũo, ñokano nirĩ ti tĩa ñaño tiwa, usarehã. Tetiro sa, usã apetoreha, Escola makañe pilha nirĩ saĩ tihirã sukã wai, waikũ sĩarã kũwa Escolareha. Tetirasa, meiodia nirĩ yada hĩra, doarukuwa waikũ, arusu. Escola tiapuri yawũ usahã ate arusureha. Apetoreha kuã usarẽ tiapuruwuwa. Te tirukuwũ usahã, tiwa bũri, makarĩ makarã marĩ no, buewarukuatã. Tiedo tiwũ.

Para nós, quando nós íamos estudar na outra aldeia, os moradores da aldeia nos ajudavam assim: de manhã cedo ofereciam a quinhapira, de tarde depois das aulas nos ofereciam novamente a quinhapira, quando tinhm a manicoera eles nos ofereciam. Também, quando a Escola tinha pilhas, os homens pegavam pares de pilhas e em troca davam peixe e caça para a Escola. Assim, para o almoço cozinhavam carne de caça e arroz. O arroz era dado pela Escola. De vez em quando eles nos ajudavam. Assim é que nós fazíamos ou melhor, assim faziam os moradores das aldeias, no tempo de nossos estudos. Era isso.

JUSTINO

Mũsã makarĩpu wamũakã masã dero ni ukũmũharĩ mũsarẽ, mũsã tũokã, mũ tũokã nigũta weyũ?

Quando vocês passavam pelas aldeias, o que as pessoas diziam para vocês, ao vosso entender ou melhor ao seu entender?

DIA

Te makarĩpu usã buewarukuatã biro hĩrukuwa: mũarẽ aũu niawũ mũã buere, biro hĩ apetoreha, aperã buera no bũri tiri, tirihaña tenorẽha, biro tiretia mũã bueraha, tere keno eharo boa, mũã buerare, hĩ wedemasĩowã marirẽ, ti makã makarã bũtoa nipetira. Pakosãnumia, pakũsumũa tero, aũuro buero boa mũarẽ, aũuro buere niã hĩ marinorẽ wedemasĩowã marinorẽ apeto wisiore ehari, wisiore wakũtũari. Te hĩ wedemasĩowã, kuã makarĩ makarã.

Quando nós íamos estudar nas aldeias, diziam assim: os vossos estudos estão bem para vocês e quando alguns alunos não agiam corretamente, pediam para que não agíssemos daquela forma e mostravam o que estávamos fazendo, e, mostravam em que nós alunos precisávamos corrigir, todos os adultos da aldeia nos falavam isso. As mães e os pais diziam que nós tínhamos que estudar bem, diziam que as coisas que estávamos aprendendo são coisas que precisam ser aprendidas bem, principalmente quando sentíamos dificuldades e no momento de dúvidas. Assim os moradores das aldeias nos explicavam durante os nossos estudos.

JUSTINO

Na boerāpe na toho ni werekā dero ni weri, dero ni ſieri na toho ni weresere?

E, os alunos, quando eles diziam isso o que eles faziam, como eles aceitavam a estas explicações?

DIA

Ŭsahā kuā tero hīrirā sa, ũba añurō ni duhira tero hīkia, hī t̄omasirē niwūto marinopekā sa, makarī makarā tero hī wederira sa. Marī, tero hīriatā t̄o masī tiera, terora birukura nihātu nirē niwū. Wedemasiorī t̄omasī heare, nimiwūrato. Tero hī iñawu, ȳha.

Ouvindo estas observações, entendíamos que diziam isso para que nós vivamos bem, compreendíamos melhor a situação de vida, ouvindo as explicações dos moradores das aldeias. Nós, se eles não dissessem nada, continuaríamos sem compreender nada, continuaríamos do mesmo jeito. Quando eles nos ensinam, nós começamos a compreender as coisas. Assim eu via.

JUSTINO

M̄sā basi, boerā basipe dero niri. M̄sā atokāra, yoaro kahāra na atikā, m̄sāpe naye makarīpu warā, dero ni nisetiri m̄sāpe, m̄sā boerābasi? (em tukano)

Como era o relacionamento entre vocês, alunos. Como vocês se relacionavam quando chegam os alunos de outras aldeias e eles como recebiam a vocês quando chegavam em outras aldeias?

DIA

Ŭsahā, apeye makarī makarā, anopu buera heari, ũsā basi kuā heari sāi, kamerī sāi petihārukuwu. Marino, ano makarā heari kuāpekā, topu marī buera wari terora tiwa, sukā. Atiarī m̄ā hī, aperahā kuā pakusum̄aye wiseripu biar̄ yako hī, siosāwa bapati, siosāwa ekaretiwa aperahā, anokarē te bimia ũsā, ũsamena makarā merenda hora niri ati, ũsā buera sesaroha b̄ri, biar̄ s̄ooya tiretia ũsahā, buera basiro, añu niwū tiropeha.

Nós, quando os moradores de outras aldeias vinham estudar aqui, nós os cumprimentávamos, cumprimentávamos a todos. Quando nós íamos a outras aldeias, eles, também faziam a mesma coisa. Acolhiam-nos, outros nos convidavam para ir para a casa dos pais para comermos a quinhapira, nos chamavam para fazer a companhia, outros ofereciam comida, aqui também nós fazemos assim, nós convidamos os nossos colegas na hora da merenda, somente nós alunos, oferecemos a quinhapira entre nós, eu vi que é bom.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Kuā, makā makarā ũsarē buera biro tiretiya. Kuā ũsarē bueraha, biro ũsā sika makādome buemiā ũsā, apemakā wa bue, ape makā wa bue tiretimia, ũsā. Te ti warukuri ȳ iñariro hīguda ȳha, kuā makā makarā ũsarē wedeya kuā, m̄a añurō buera atiyu m̄a hī, ũsā m̄arē saīro biro m̄a niretiadaku m̄a hī, atere tirihaña m̄a hī, atere yarihaña m̄a hī, keoro niretira no, niña m̄ā hīwa. Mari, sikū pona biro niretira do, nia daku mari hīwa. Aperā wiseripu heamiña kuā, ũsā ũm̄ahā kuā kūropu heawu b̄ri. Kūa numia wiseri heamiwā kuā. Wiseri hearanorē m̄arē dutiranorē tiapuya hī, peka sera waya hī, kuā pona utiri sukā tiapu ti masīku m̄ hī, hī wedewa kūa aperahā sukā, aperahā m̄a ũsarē kuirihāña hī, m̄a ũsarē iña waruku, wakāri m̄ hī, apeye no de wari ȳ m̄rē tiapuda hī, tiwara wakū tutuari basoka wadaku, basoka bobo tierano wadaku m̄a hī, wedewa kuā. Aperā sinerē b̄rekorire, k̄ makā s̄onigū, makā, basokara s̄o padegu wedewi apetoreha, to ũsā buere waterokarē peyuru sinirukumia kuā, m̄a mekūgarē sinīña tirapeha, b̄ri keoro sini, biro nokorōka sini kumu te bi waruku tirihaña m̄ā, ũsā m̄arē te bosāriḡa ũsā, ũsāperesa, makā makarāperesa te tiera buerare, kuā te s̄otiera buerare hīreno wari hīra, kuā ũsarē wede masīto weohā tiya matā. No k̄ wederi t̄oarirano sa terora hīawi hī, mari basi bueḡu masirōbowu, masī, kiti ȳpu newari hīḡu. Tebiri sukā, kuā makā makarā buere, tiapuya sukā anonop̄re, apetore ũsā kuā makā makarāre tiapua, man̄tigo, n̄motigū kuā ũsarē kuā

masirēna tiapuya sukā, de biri to ʻusā hīri ʻusarē wedera timiya kuā. Tebiri sukā, makā makarā kuā buere nia sukā, apetore mari buegura tire nimiarāto kūa mena padegu, mari buegura tire nimiarāto kuā mena peyuru sini, kuā de tiretire iñanunusegu, peyuru suotira norē, bose burekori suotira norē iñanunusegu. Iñanunuse wagura masī, kuakā te tiwa, siropure kuakā biro tiretiwa, hī siotigu waguda hīre niro timiarā to, kuā diti waripureha. Kuā mena padeapugura, kuā kiti wederira tūogura, kuāre wedeapugura, tūo tirigura masirē niro, hīra ʻusā kuā menakarē ʻusā buea. Tiapuhamaya kuā tirapeha.

Os moradores de uma aldeia nos ensinam. Nós não estudamos apenas numa aldeia, nós passamos por várias aldeias no tempo de nossos estudos. Quando eu passei por várias delas eu tive a minha visão. Os moradores das aldeias nos dão instruções. Eles nos acolhem como alunos. Eles costumavam dizer que nós devemos fazer aquilo que nos pedem. Eles dizem o que não podemos fazer. Dizem para não roubar. Falavam que nós alunos devemos aprender a vida de forma correta. Diziam que nós devemos nos sentir como filhos de um mesmo pai. Alguns alunos ficavam nas casas de família. Nós rapazes ficávamos numa casa já reservada para nós. As meninas ficavam nas famílias. Quem chega nas famílias deve ajudar nos trabalhos de casa, obedecer as normas da casa, ajudar a carregar lenha, ajudar a cuidar os filhos. Tudo isso eles explicavam para nós. Os moradores da aldeia pediam para não ter medo, pediam para que nós os visitássemos nas casas, aprendêssemos a cumprimentar as pessoas, aprendêssemos a colocar-se à disposição de qualquer necessidade de ajuda. Assim tornaríamos pessoas corajosas, sem nenhuma vergonha. No dia de bebida (caxiri), eles nos davam as instruções, o líder que dava as instruções. No período em que nós estávamos em aulas nas aldeias havia festa e eles diziam que naquele podíamos beber, mas sem exageros. O líder dizia que os moradores não querem que os alunos fiquem bêbados. Eles não queriam ser culpados de alguma bebedeira e assim evitar que os pais dos alunos fiquem culpando os moradores de uma aldeia. Para evitar isso, o líder fazia uma conscientização dos alunos e dos moradores. Depois de entender isso, a gente mesmo decidia não abusar da bebida. Assim nós evitávamos algumas fofocas. Outra forma com a qual os moradores de uma aldeia nos ajudavam foi de ajudar durante as nossas pesquisas, eles nos ajudaram muito. Eles estavam dando aulas para nós. Quando nós estávamos trabalhando com aquela aldeia, nós estávamos aprendendo, quando estávamos participando da festa do caxiri, estávamos tendo aulas com eles, estamos aprendendo como se prepara o caxiri, como se prepara uma festa, como se lidera os trabalhos, como se anima as pessoas. A pessoa que acompanha estas atividades vai adquirindo diversos conhecimentos que lhes ajudarão em seus trabalhos com as pessoas, como líder e depois outros morrerem. Trabalhando com eles, escutando as histórias que contam, conversando com eles estamos participando de uma forma de ensino. Os moradores de uma aldeia ajudam demais.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

ʻUsā, makarīpe ʻusā buewarukatā mari wisiri, teno maniboku hī wedewa, kuā. Apeyereha kuā paderemena ʻusarē tiapu masirōpehāwa, tirapeha. Ateno biarū yare, hīrerehā kuā tiapuwa būri bayiroreha. ʻUsarē buerakarē birope ti masīboku mūa, kuā buerare biro hī wede masīboku kuāre hīrekarē, hīwa.

Quando nós andávamos pelas aldeias no tempo das aulas, quando nós errávamos, os moradores nos chamavam atenção dizendo que aquelas coisas não deveriam existir. Eles nos ajudaram muito com os seus trabalhos. Eles que nos ofereciam várias vezes a quinhapira. Também para os nossos professores eles diziam como deviam educar aos seus alunos e diziam também o que os professores deveriam ensinar para os alunos.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Kuā makarī makarahā añusañuro bueya mūakā pero buera, añusañuro tiroboa kuā buerare, añuro warotia, mari pona buerara tiya, merarā buemūa nukā, mera marī wedesere mena buemūa nukā tirara tia marī pona, añurō bueretiro boa mūapureha sa, aperā pekasā sānukāri hīra, marī poteri makarakarē tutuamūa nukarō boku hī wedeserukuwa kuā, hō makarī, hō doka, hō sotoa buewarukatā.

Os moradores das aldeias diziam que nós alunos deveríamos estudar melhor, diziam que os alunos deveriam ser tratados melhor, pois estava dando certo, o que os seus filhos estavam estudando, estavam estudando de forma diferente, estavam estudando com a nossa língua, por isso, se deve estudar bem agora, para evitar a invasão dos brancos, nós temos que estudar para ficarmos fortes, e, isso diziam quando nós andávamos estudando pelas aldeias do rio abaixo e rio acima.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Mari no, apeye makarĩpũ bue warukura warikarẽ, ti makã makarã marinorẽ tiapuwa kuã. Mari no, tonopũ heari, marinorẽ boka, usã anopũ buerã atiwũ hĩri, añu nia buera atiya hĩ, hĩrapũ marinorẽ keoro biadaku mũa, no boroka birihaña, hĩ marinorẽ tiapu, apetore yarige no niri, kanirẽ wiseri marirẽ tiapuwa mari no heari. Apetoreha atere usã ponarẽ buero boga hĩri sukã, usã pona atere masĩ heariwa kuã, kuã hĩri sukã, wimarã buera, professores pe sukã, te hĩawã kuã, biro hĩrapuwã kuã mũarẽ, kuã hĩri mari no buerapekã, sukã, añuadakuto hĩre niwũto apeye makarĩpũ buewarukurikarẽ. Mari no, wisikutũari nipetira makã makarã, ape makã makarãpũ sukã niriwũ birope biwũto, hĩ marinorẽ hĩrapu, wedere nirikarẽ hĩrapu tiwa kuã, apeye makarĩpũ mari buewarukuri.

Quando a gente vai às outras aldeias durante as aulas, os moradores daquelas aldeias nos ajudam. Na nossa chegada, eles nos acolhem. Quando nós dizemos que viemos para estudar, eles dizem que está bem, venham estudar. Pedem para que nós nos comportemos e evitemos em viver de qualquer jeito. Assim eles nos ajudam. Eles contribuem com a comida e com as casas para dormir. Eles também pedem para que os professores ensinem aos alunos aqueles temas que eles escolherem e que os filhos, ainda não sabem o bastante. Estas sugestões dos moradores os professores nos apresentam e nós aprovamos para o estudo. Quando a gente erra, os moradores todos dizem que não é assim que devemos agir e mostram como nós devemos agir e com isso eles nos ajudam, ajudam falando para nós. Assim que acontece na passagem pelas aldeias.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Kuã makarĩ makarã te usã buewarukuri añuro bokañe tiwa. Tebiri usarẽ de tira usã watoapũ bue kamesã tiri, mũa usarẽ tũsaera tite hĩwa kuã. Te tigũra sa tonopũ apeye makarĩ hõ Yoariwa, Yaiñiriya buewaruku tigũra sa, topũ makañe kuã masirerẽ saiña masimũarẽ niwũ, sukã.

Quando nós íamos estudar em outras aldeias os seus moradores nos acolham bem. Às vezes, quando nós deixávamos de ir à aldeia eles perguntavam por que a gente não ia mais e perguntavam se nós não estávamos gostando deles. Quando nós íamos lá em Cachoeira Comprida, Onça-Igarapé, nós perguntávamos sobre os seus conhecimentos e aprendíamos.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Apetoreha usã makarĩpũ watã, kuã makã makarã, marĩ pakũsumũa nitetire buewa kuãha, sikarõ mena nitetire, sikarõ mena ya wãkarẽ, biarũ ya wãkarẽ, ñukã sini nayorẽ, tenorẽ tiapuwa kuã comunidade makarahã.

Quando nós íamos às aldeias, os moradores das aldeias ensinavam-nos o estilo de ser dos nossos pais, como viver juntos, a partilha da comida pela manhã, comer quinhapira pela manhã, tomar manicoera pela tarde, é isso que os moradores da comunidade nos ensinavam.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS

Apetore usã Yoariwapũ buewarukurire ti makã makarã, usã buero watoare tiapuwa kuã. Pesquisa wari sukã kuã bũtoa ti no, makã makararẽ na saiña, aperã masirarẽ saiña. Tebiri kuã biro buero watoare sukã buera niya hĩ, kuã wakũrorẽ kuã oteyarigenogã tiapu tirukuwa. Tebiri kuã to makararã sukã buewarukuri iña nũnũse, buera niya kuã hĩ tiwa, kuã tirapeha. Kuã yũ tũori hĩwa kuã, ate marĩ Ƨtãpinopona bueriwi buere añurõ warotia, marĩ buemũarĩ bũkũwãharõ tia me, bũri buerapere paũ sañuro bonemorõ tia marirẽ, nemo sañuro añurõ wari hĩ, wakũre niwũ mũarẽ. Tebiri niwũ sukã kuã wakũre, ano siropũre marikã ania pekasã birora wakũre ti, kuã birora tutua nũkã tiri basoka nia daku hĩ, wakũ mũarena niwã kuã usãya wedera, te usã buerapũra.

Quando nós íamos estudar em Cachoeira Comprida os moradores daquelas aldeias nos ajudavam. Nas pesquisas nós perguntávamos aos anciãos e outros sábios do lugar. No meio de nossos estudos, os moradores sabendo que nós éramos estudantes, eles nos ajudavam com as frutas. Eles sabendo que nós éramos estudantes eles cuidavam de nós. Os moradores da aldeia diziam que as coisas que estávamos estudando na escola dos Filhos da cobra de pedra estavam indo bem, já estava crescendo, mas precisava de mais alunos, para que melhorasse mais, ainda. Outro pensamento deles era de que daqui a alguns anos nós, também seremos conhecedores como os brancos, seremos fortes como eles, assim eles e nós pensamos.

PÓRO, JOÃO TELES MEIRA

Anonopũ usã buewarukuri sukã, comunidade makarã añuropũra wede, tiri usarẽ añurõ useni tiro niwũ. Tetira usarẽ usãya wedera buera añuro buetũsa tiera marĩye buerere, dokapuara marĩ wedeserere masĩwaharã tiera marĩ pona hĩre mena kuã, bayiro useni tiwa, comunidade makarã. Tebiri hõ doka

makarā buera atira sukā kʷakā kʷā añurō ʷseniro mena kʷā atiri, añuro mena kʷarē wede, añu niadaku, anono makū sʷo padegʷno kʷarē, añuro wede tiri sukā, ʷsā ano makarāpekā buera nirāno sukā, kʷarē ʷseni, atiarī mʷa hī, kʷarēna ʷseni tiwʷ. Tetirasa ʷsā sikarī mena ʷsā buereti, sikarī mena añurō nireti tiri, tʷsa niwā comunidade makarā. Sika makarā buegʷ pastiwaharē niwū buri, tetira makarīpʷ buewarukuwʷ.

Quando passávamos estudando pela comunidade, os seus moradores nos explicavam com jeito, por isso, nós tínhamos que ficar alegres. Eles diziam que os alunos, seus parentes, estavam aprendendo bem as coisas dos Tuyuka, aprendendo a falar a língua tuyuka e com isso as pessoas da comunidade ficavam alegres. Quem viesse de outra comunidade do rio abaixo teria que vir com alegria, e, o líder da comunidade explicava bem sobre como viver e como tratar as pessoas, por isso, os alunos do lugar recebiam com alegria, cumprimentando-os. Fazendo assim estudávamos juntos, vivíamos juntos com os moradores da comunidade. Quando estudávamos somente em só lugar a gente cansava e daí começamos a estudar em outras comunidades.

ÑIDʷPʷ, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

ʷsā makarī buewaruku tiri sukā, to anono hearā sukā, apemakā buera, apetema ʷsā beseri, te makañe ʷsā beseawū ʷsā hī tiri, ʷsā professores anono bʷtoa nirarē sʷo waruku, ʷsarē te makañe ʷsarē wedera atiyia mena hī, kʷarē bueriwi ne dʷpo, kʷā wederi tʷoya mena hī, kʷā wedetari iña, ʷsā saiñarenorē ʷsā saiña, ʷsā masī dʷgarenorē saiña tiwʷ, ʷsahā. Ate ʷsā saiñarē mena bueri, ʷsā saiñari escola wa wede tira ʷsarē bueapu tira tiwa, kʷakā.

Estudando em outras aldeias, chegando lá nós escolhíamos outro tema para o nosso estudo, quando nós informávamos aos professores, eles convidavam os anciãos da aldeia para nos explicar sobre o tema escolhido, traziam-nos até a escola, pediam para que prestássemos atenção para as explicações, após as suas explicações nós perguntávamos mais sobre o que não tínhamos compreendido bem. Os anciãos indo para a escola para explicar sobre as questões de nossa pesquisa, eles estavam nos ajudando.

BʷKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE

ʷsā makarīpʷ buewarukuri sikatore ʷsarē buere iña nʷnʷsegʷ ou wimarā buera wedekowa makā makararē. Kʷā ʷsarē yākowa. Tebiri ʷsā to nirē bʷrekorire tiapuwa, sukā. Kʷā makā makarā menarā sikāri ni, tirukuwʷ. Atepe biro biwʷ kʷā hīri, no mʷa buere bʷrekorire biro ti nirētiadaku mʷa, ʷsakā mʷamena sikāri niada, hīrukuwa. Mʷa saiñare wede tiadakia, bʷtoa nikia. Be ate marirē dʷsawʷ, atere bue kenoada sukā, hī, saiñare ti buere, niwū.

No início de nossos estudos, o diretor da escola ou professores avisava antes para os moradores da aldeia. Eles nos esperavam. Durante todo o tempo da permanência os moradores nos ajudavam. Nós convivíamos com os moradores da aldeia. Eles nos diziam como funcionava a aldeia, diziam para conviver bem e eles se dispunham a conviver conosco. Eles diziam que nas nossas pesquisas, os anciãos estariam disponíveis. Quando descobríamos que faltava alguma coisa na pesquisa, nós estudávamos novamente, e, saíamos para a pesquisa.

ʷTĀDIATA, ALCIMAR SANDER AZEVEDO REZENDE

Te makarī, ʷsā buewarukure makarī makarā, ʷsā bueri tabere kʷā ʷsarē tiapure nia ate, ʷsā kʷarē pesquisa tirawari ʷsarē wedeko, tebiri ʷsā bueri tabe ñamisañuro biarʷ eka, ñamikapekarē tero tiapu, tiwa. Apetore, ʷsā bueraya weserire ʷsā paderi, ate ote masirō makañe, ate wai ekare makañe ʷsā paderi, tiapu tirikuwa. Ate buere makañekarē ʷsarē birope ti marī pademʷarī añu boku hī wedeseapu, kʷarā buerere sʷo kenokū ti tiapuri basoka, niwā.

Os moradores das aldeias onde nós íamos estudar, eles nos ajudavam nos momentos da pesquisa respondendo as nossas perguntas, de manhã e no final do dia nos ofereciam a quinhapira. Quando nós trabalhávamos nas roças das escolas, plantando e aprendendo a criar os peixes, eles nos ajudavam nos nossos trabalhos. Quanto aos estudos eles davam sugestões para a melhoria da nossa escola, eles falavam e ajeitavam os temas, assim eles nos ajudavam.

DʷPÓ, ODILON BARRETO REZENDE

Kʷā, ʷsarē makarī makarāha, kʷā masirerē sa, atere masīdʷga hī saiñari wedekowa kʷahā sa, bʷtoa hīrano, mamarā de bire kiti masīrano sa. Kʷā wedeko tirepʷre ʷsā hoarukuwʷ sa. Os moradores das aldeias, eles nos ensinavam quando nós íamos pesquisar sobre os temas com eles, os anciãos e jovens que sabiam de histórias. O que eles nos contavam nos escrevíamos.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA

Ania makã makarahã añurõ ùsarẽ wede tiwa, ùsã kuarẽ saiñari. Te tira kuahã bayiro tiapuya, pe masirẽ tiko, tiwa.

Os moradores da aldeia nos explicavam quando saíamos para as pesquisas. Por isso, eles nos ajudaram muito, deram muitos conhecimentos.

UTADIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE

Ate bueadarere sa, kuã makarĩ makarãpura niyasa, atere marĩ ponarẽ mua bueri añubokuto, ate niato marĩye, marĩ ñekusumua kuã pademuatirige, basemuatirige, basamuatirige, kiti masimuatirige, tere kenokũya kuã pakusumua. Kuã pakusumua kenokũ tiarigepure, ùsã professores padere, niato. Tetiguas, nirorã kuã borobirora pademi marĩ ou apetore kuã borigere marĩ tirite hĩ, wakũre nia. Buri, tebiro watoare, wisio nia, tiropeha. Buri tere añurõ tnonunse, atere kuã pakusumua tiapumiwã kuã hĩ, wakũre nia. Kuã tiapureha, añuadaku biopera marĩ ponarẽ bueri añubokuto, te niboku marĩ siro kuã katire burekorire, masirerẽ kuo tiadakuã kuã, hĩre nia. Tetirosa cada comunidade merã tugeñarado niya, kuã. Tetiro, cada realidade padere, niato. Kũ professor, cada realidade ññahigũ pademirã kũ sa.

Os moradores das aldeias são os que propõem o que deve ensinar aos seus filhos, segundo o que consideram como parte deles, aquilo que os seus avôs conheciam, maneira de trabalhar, benzer, dançar, contar histórias, isso eles que preparam. Aquilo que eles programaram, nós professores trabalhamos. Por isso, nos perguntamos, se estamos trabalhando como os pais programaram e se estamos fazendo como eles querem. Este tipo de trabalho é difícil. É necessário acompanhar para não afastarmos daquilo que os pais queriam que ensinássemos aos filhos. Os moradores das aldeias nos ajudam incentivando os estudos, pois acreditam que o se ensina aqui que acompanhará aos seus filhos durante a vida. Também, os moradores de cada aldeia têm seu modo próprio de pensar sobre o estudo dos filhos. Por isso, os professores trabalham olhando para a realidade de cada aldeia. O professor trabalha atento para a realidade específica.

PÓRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Topure, sikatopure paya buere wiseribiro, bueriharõ boa marirẽ, merã sañuro paderetiada hĩri siro, makarĩpũ buewarukuwu. ùsã buewaruku tiri, kuã comunidade bayiro participação kũorige niku sukã, bũtoa makañe. Bũtoare, buera wa saiña bueya, professores kã wa kuã mena wedese, kuã buerakã kuã bũtoare wa saiña, hoahã kuã tirigeha, te niku bayiro comunidade masirẽ ññotiapurige. Apero nikũ, ùsã hearĩ ùseni, biro tiwarukuri bowũ ùsã hĩ, ùsarẽ añurõ considerar, biarũ eka wakã, eka nañio tirige. Teha niku comunidade participação kũorige.

No começo foi decidido que nós não deveríamos ensinar como na escola dos missionários, que devíamos criar escola diferente, e, a partir disso, nós dávamos aulas nas aldeias. A maior participação que as comunidades tiveram foi com relação aos anciãos. Com os anciãos nós íamos pesquisar e estudar, nós professores íamos conversar com eles, os alunos iam pesquisar com eles, escreviam, é com estes conhecimentos que as comunidades ajudaram. Outra ajuda que nos deram foi a acolhida dada na nossa chegada e diziam que isto que eles queriam, as comunidades nos consideravam bem, ofereciam a quinhapira pela manhã e pela tarde. Com isso a comunidade participou.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Kuã ùsarẽ, pakusumua, pakosãnumiã ùsarẽ tiapurige niwũ, projeto político pedagógico. ùsã elaborari tabere, bayiro tiapurukuwa, sikatopure. Mekutigarẽ sa kuã sa, padere ññako, birotiya mũakã hĩ, ùsarẽ tiapuya, kuã sa. Tetira kuã bũtoa niya ùsarẽ bayiro wedekora, buere makañere. Tebiri, numiakã kuã padere makañere birotiro bowũ, atepe niwũto hĩ, wedeko tiya. ùmua pakusumua terora, birope padeya hĩ ùsarẽ ti ññako, niñaya kuã sa, mekutigarehã. Kuã wimarãpeha sa, kuarẽ amãya sa, ùsã professores masierẽ kuarẽ amarẽ nia sa. Te, kuã kenokũrigere kuarã niya ùsarẽ wede masiorã sa, pakusumua, pakosãnumiã, bũtoa niya, kuã ùsarẽ bayiro padere ññako, wede masiõ tira sa.

Os pais e as mães nos ajudaram muito na elaboração do projeto político pedagógico. No início de sua elaboração ajudaram muito. Hoje em dia eles nos ajudam acompanhando os trabalhos e dizendo como nós devemos fazer os trabalhos. Quem nos dá muitas informações sobre os nossos estudos são os anciãos. As mulheres nos ajudam informando sobre os trabalhos próprios das mulheres, elas dizem como se faz e com que se faz. Os pais, hoje, também fazem o mesmo, eles nos mostram como se deve trabalhar, acompanham como trabalhamos. Os alunos e os professores os procuram para pedir informações. Sobre concretização do que foi planejando, os pais, as mães e os anciãos são os que nos esclarecem e nos acompanham mais.

WAMURŌ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Yɔpona, pɔakũma niya tore. Pɔakũma ni, kũãya wederamena topure nirãpeha sukã, sala de aulapɔ nirãpeha dokapuara niawã, kũahã. Yawipɔ nirãpeha, niriawã kũahã, dasea niawã, sukã. Tetira ɔsã tɔgeñawũ sukã, ũba sala de aulapɔreha dokapuaraye wedeserora nia, wipɔreha tero hĩ wedesero nia tiropeha, hĩwɔ. Togãno wisioãwũ yɔ ponarẽ mekũtigarehã, siro keno heawahãdaku hĩ tɔgeña, yɔ. Tetira metade dasea, metade dokapuara niya, yɔpona numiã. Te buerepereha, ania bũtoa tiapuhamawã, kũã. Kũarẽ ate bũrekori pũnirẽ koãbasawũ, ɔsarẽ. Kũã watoa na, tere tutuamiwũ, ɔsãpeha.

Meus filhos já estão dois anos na Escola. Durante estes dois anos, com os seus parentes, na sala de aula eles falam a língua tuyuka, são Tuyuka. Dentro da minha casa não são assim, são Tukano. Aí nós pensamos, na sala de aula podem falar em tuyuka e nas casas podem falar, também outras línguas. Única dificuldade está aqui para as minhas filhas, eu penso que depois vai normalizar. Diante disso, eu vejo que as minhas filhas são metade Tukana e metade Tuyuka. Quanto aos estudos os anciãos nos ajudaram muito. Só que as doenças do mundo estão matando os nossos anciãos. A nossa força estava depositada neles.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

Anorẽ, kũã makarĩ makarã bũtoa, numiã, bũtoanumatõ, mamarã numiã hĩrano tiapuwa ɔsã buerare, biro kũã buera saiñara wari, dero birito atie kiti kũã hĩri, biro biwi, atie biro nũkãiro niwũ hĩ wedewa kũã saiñarĩ. Tebiri numiã, bũtoa numiatõ sukã, te padereno de birito wetire, wãrosõa hoare, diparɔ wera dero tiri kũã hĩri, biro tirikuwa hĩ kũã wedemasiorĩ, kũã buera sukã tere tũoñehea, birobiero hĩ tere kiti hoa, tiwa. Tetira kũahã ania aperã mamarã, de bireno kũã masirẽ saiñarĩ sukã, biro biawũ hĩ kũã wederi, tebiero hĩ hoa, tiwa. Tetira kũã temena, kũã masiremena, kũarẽ saiñara heari, wederemena sa, kũã buera hoa, tiwa. Tebiri sa topɔre kũ bũkɔ nanirĩ, bũkɔ, bũkoa manirĩ iñarã to bueriwi manirĩ iñarã, ɔsãpe sa biro hĩ wedeawã mũarẽ, atere mũã tũoñeheariyu mũã hĩ, kũã wedearige wakũ, kũarẽ wedekenomũã tiwɔ, ɔsã. Tetira atemena kũã bũtoa makarĩ makarã ɔsarẽ, tiapuwa.

Os anciãos, as senhoras, as mulheres novas nos ajudavam muito durante as nossas aulas, principalmente, no momento em que os alunos saiam para a pesquisa, respondiam as perguntas dos alunos, esclareciam em suas dúvidas. As senhoras ensinavam sobre os trabalhos que são próprios delas tais, como, fazer pintura no corpo com folhas de jenipapo, como fazer pinturas com urucum, como fazer vasos com cerâmicas, e, contavam como faziam todos esses trabalhos, assim os alunos iam ouvindo, entendendo e escrevendo. Também os jovens quando eram perguntados explicavam para os alunos o que eles sabiam. Assim que eles explicavam os alunos escreviam. Quando os alunos tinham dúvidas, mas não havia um senhor, uma senhora na escola, nós professores explicávamos como nós havíamos entendido a explicação dos anciãos, dizíamos o que faltava nos escritos dos alunos, assim nós íamos explicando pouco a pouco para os alunos. Com estas coisas os anciãos das aldeias nos ajudaram.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Kũã, makarĩ makarahã ate buerena, tiapuya kũã, iñaya bũri. Nirorã bueratiya ɔsã buera hĩra, kũã buera paderenorẽ, kũã comunidade norẽ bokoa ɔsã mekũgã mũãpona buearigeresa, mũarẽ wedeñadara tiya kũã, hĩa ɔsã. Tetira kũã, comunidapɔre kũã wedeyapadori, biro bieri hĩ, winopɔ heari wi makarã tiapuya kũã ponarẽ, mũ te hĩmiawũra mũ, mũ te hĩarigere masĩ mũ hĩya kũã. Kũã sukã kũarẽ wakũre kũ nemoaya sukã, pakɔsumũã. Comunidade terora, capitãõ terora, mũã biro hĩmiwũrã mũã, tera mũarẽ dũsarotiato sukã, mũarẽ buera hĩ, kũ. Marĩ kũarẽ, kũã paderere marĩ kũarẽ wedeñorĩ, ti processo ñenomo, comunidapekã wakũre kũ nemoã, sukã. Birobiato, tetiriatã maniatoha, sukã. Kũã comunidapɔre trabalho apresentariatã, comunidade tiapuero birobihã, toha. To trabalho apresentaro niwũ añuhamarõ, yɔ iñarĩ. Kũã wedeatã wa tũoraha, biro hĩmiawũra mũã, biro hĩ buerira nimiawũrã mũã, hĩapuwa kũã. Teno trabalho apresentariatã, comunidade alheia potahawũ, masierõ biro potahãwũ, yɔ iñarĩ. ɔsã ati kũmarẽ (2005) dũasañu wawũ atere, hõ niri kũmarẽ bayiro tirukawũ tere. Tetira comunidapekã bayihamarõ kũã buearigere tiapuruwuwa.

Os moradores das aldeias ajudavam ensinando e vendo. Para mostrar que os alunos estavam aprendendo, nós convidamos os moradores da aldeia para que participem das exposições dos trabalhos dos alunos e que os alunos iriam explicar para os moradores sobre os temas estudados. Depois que acabavam de explicar, a comunidade ia entendendo como funcionava uma realidade, e, chegando em casas eles ajudavam aos seus filhos, lembrando para o filho o que ele havia falado na exposição, perguntavam se estava lembrado do que

falou. Assim os pais ajudavam no crescimento dos conhecimentos de seus filhos. Também a comunidade e o capitão (líder da comunidade) lembravam do que eles falavam na exposição, e, lembravam do que ainda falta para aprenderem. Assim que funciona, se não fizer isso, não funciona. Quando não se apresentavam os trabalhos para a comunidade, a comunidade parece que não ajuda. A meu ver, a apresentação dos trabalhos na comunidade é muito importante. Quando tem a exposição os moradores da aldeia participam e depois ajudam a lembrar do que falaram. Quando não apresentam os trabalhos a comunidade fica alheia, como se não estivesse sabendo nada dos alunos, assim eu vi. Durante este ano (2005) esta parte foi fraca aqui, no ano anterior nós trabalhamos muito nesta parte. Por isso, a comunidade ajudou muito aos alunos no ensino.

PÓRO, GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO

Tetira, *kuã yu iñarukuri*, te comunitadiha Escolare tiapuro tia *hĩra*, biro *tomasĩ nirãpũreha*, *kuã maripona kuã saiñarĩ wedenemo*, *kuã wimarãpeka saiña tiri*, birope *bia hĩ wedenemoko* ou *kiti kuã marirẽ saiñarĩ kuarẽ wede*, birope *biro hĩ*, ti *nemokoro nirõtiao*. Tero, *biroti padeada hĩriro niwũ buri*, *nirõpeha*. Tetigu *kuã saiñari wedero nirõtia* ou *apero makarapũkã*, *marĩ bukũ nigũnorẽ*, *ati saiña*, *dero tiadari usã hĩ saiña*, *kuã wisoro tũgeñarenorẽ dero hĩ wedere nigari atere kuã hĩ saiñari*, birope *niwũ hĩ teha hĩ*, *tiapumuarẽ niato temenarehã*.

A meu ver a comunidade para ajudar a Escola, principalmente quem tem mais compreensão sobre isso, quando os filhos perguntam fazem as explicações e, os alunos por sua vez perguntam e os adultos explicam para aumentar o conhecimento do aluno, quando eles perguntam sobre as histórias, os adultos contam as histórias. Mas essa forma de trabalhar já havia sido decidida que seria assim. Por isso, quando eles perguntam temos que explicar e os moradores de outras aldeias também perguntam ao adulto do lugar, perguntam como eles vão fazer sobre um tema de estudo, se tiverem alguma dificuldade perguntam como explicarão aqueles termos, e o adulto vai explicando como é aquele termo, é assim que funciona este trabalho.

SUNIÁ, ADÃO AMARAL BARBOSA

Tetira *usã professorire biro tiapua*, *yoaro makarã atirare*, *kuarẽ yarige bũara eka*, *kuã buerakarẽ terora tia*. *Buerareha sukã kuã nirẽbũrekorire usã*, *usã comunidade biarũ todos os dias biaparũ sũoya*, *ñamikapekãre terora usã tirukua kuã buerareha*, *kuã professores*. *Sikãromena usã yahã buri*. *Merenda escolar niatã sotoa nirĩ kuã ya tiya*, *comunidade makorã doaekayo tereha te pekasãye yarige niri tabereha*. *Manirĩ sa*, *kuã basiro wai wera wa*, *sábado niri wai wera wa*, *domingo niri ya wakã tiada hĩra kuã basi wahãya sa*. *Numiã*, *hau suara*, *mekã hoera*, *ũmũã wai wera*, *semeã wãrã*, *biya kuã te yarige manirĩpũreha*. *Tebiri kuã professores kã*, *kuã mena sikãri wa tireti niya kuã*. *Tetira usã*, *sikatore usã kuã buerare*, *poka mania hĩrĩ buri neorukuwũ mena*. *Tebiri kuã wese kũomiawarã*, *te tira kuã buerara poka kũ*, *usakã comunitadikã ti*, *poka ti*, *ãtẽ tidũpo tirukuwũsa mekũtigãpũreha*. *Tetira noa to escola makañe wasonerẽ yarige bora sukã*, *tera poka duare hearĩ iña*, *tere poka mena waso*, *te kuã yarige bori te pokana biro waso nerãsa escola makañe*, *kuã siniãdare wahawũ teha sa*. *Apeye kuã buere makañepereha biro tirukuwũ*. *Kuã pesquisa tiada hĩra kuã wedetoawa bũrime*, *nokañera usã bueadaku usã hĩ wedeya kuã buera*. *Tetira sa kuã saiñarã atiri*, *usã masirerẽ wede*, *biro biwũto hĩ wede*, *tere sa kuã tũo*, *hoa*, *kuã basiro sa paperapũ hoatu* ou *dũsarĩrore saiñakeno tiya*, *apĩre saiña*, *todo hĩya hĩ hoawa kuã sa*. *Tebiri professores kã*, *kuã birope boa*, *birope tiro boato mũarẽ hĩ*, *usarã sukã*, *basokapũra wedeko*, *usã birope bomiga*, *anope bosamiga usahã usã ponarẽ hĩ*, *usã hĩwari kuã professorespekã sukã birope bomiyara kuã pakũsumũã hĩ*, *usã boro tiro biro kuã nemũã*, *buemũãya kuã usã ponarẽ*.

Para os professores que vêm de longe nós ajudamos assim, se encontramos comida nós damos para eles e da mesma forma para os alunos. Para os alunos durante o tempo que ficam na comunidade nós oferecemos a quinhapira todos os dias, de manhã e pela tarde, e, também para os professores. Nós comemos juntos. Quando tem a merenda escolar (comida dos brancos) eles almoçam ao meio, quem prepara é alguma mulher da comunidade. Quando não tem merenda escolar os próprios alunos vão pescar, no sábado vão pescar para comer no domingo. As meninas vão pegar verdura (hau) da roça, vão pegar manivara e os meninos vão pescar e fachear paca, assim fazem quando não tem mais comida. Também os professores iam com os alunos. No início quando os alunos não tinham mais farinha a comunidade juntava farinha para eles. Hoje, os próprios alunos têm a roça (roça da escola), por isso, eles mesmos preparam a farinha e também a comunidade prepara a farinha. Aquelas pessoas que querem trocar a farinha com a comida que a escola tem podem fazer, porém a farinha fica para o consumo dos alunos. Em outras questões de estudos fazíamos assim. Antes da pesquisa eles já falavam para nós, falavam em quantas pessoas iríamos. Por isso, quando eles vinham pesquisar, nós falávamos daquilo que nós sabíamos, explicávamos como era, isto eles ouviam,

escreviam em seus próprios cadernos e se eles vissem que faltava alguma coisa perguntavam de novo, perguntavam para outro informante, se viam que era a mesma coisa, escreviam. Também para os professores nós ajudávamos dizendo como é que eles poderiam trabalhar, dizíamos como nós queríamos, o povo que explicava para os professores o que ele queria para os filhos, como queria que ensinasse, e a partir daquilo o povo queria, daquilo que os pais queriam eles iam trabalhando com os nossos filhos.

RAIMUNDO CAMPOS TENÓRIO

Kuã bũtoa, bũtoa numiã kuã buera tiapumiyara, kuã. Kuã bũtoara niya tiapuhamarã kuã buerare ano makarã, Yai-nĩrya makarã, Yoariwa makarã. Apetore usakã usã masirenorẽ biropebiro, hĩ tirukua, kuã bũtoape niya bayihamarõ buerare kuã masĩrena tiapuhamarã. Tetira kuã buera masierã kuãpũre wa, de biri ate hĩ, saiña tiya. Numiã pona terora, ate wepare dero birito hĩ, kuãrẽ saiña, kuã bũtoa numiã ate te tiro tebia, ate wori te tiro wametia, hĩ kuãrẽ bue, kuãrẽ sukã ate buere kuãrẽ tiapuya kuã makarĩ makarã. Te tiapurukuhãya kuãhã, wimaragãre, bũtoa sañurarẽ, buewitirirare.

Os senhores e as senhoras ajudam aos alunos. Os anciãos são os que mais ajudam aos alunos, os anciãos daqui (São Pedro), Onça-Igarapé, Cachoeira Comprida. Nós também naquilo que sabemos explicamos para os alunos, mas os anciãos que ajudam mais aos alunos com os seus saberes. Por isso, quando os alunos não conhecem sobre um tema, eles vão perguntar aos anciãos como é aquele tema. Da mesma forma as meninas, elas perguntam para as senhoras como se faz pintura com as folhas de jenipapo, e, elas vão explicando o sentido da pintura, o nome da pintura, assim que ajudam às alunas. Eles ajudam sempre para as crianças, para os jovens e para aqueles que concluíram os estudos.

QUINTA PERGUNTA

COMO O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM TEM INFLUENCIADO NA SUA VIDA DE TUYUKA? (OU MEMBRO DE OUTRA ETNIA)

JUSTINO

Ato mũ bue masakãse dero ni tũoñase okatiri mũ dikagũ nisere ou ape masũ mũ nisere.

Aquilo que você estuda e aprende aqui, que tipo de sentimentos deu em você Tuyuka ou a você que é de outra etnia?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

Yũreha, ate buere yũ dokapuarayo yũ nirĩ, ãba, yũreha merã wariwũ waropeha, yũ tero nirukuhãga yũha, merãka wariga yũreha.

Para mim, que sou Tuyuka, talvez não tenha acontecido muita coisa diferente, eu continuo sendo o que eu sou, não aconteceu muita coisa de diferente.

JUSTINO

Mũ te boenũkãka beropũre apeye masinemo wetiri mũã nigũ we? Mũ masĩtohakepũta nikãri ne?

Depois que você começou a estudar aqui, não acrescentou mais outros conhecimentos em sua vida? Ou eram coisas que você já sabia?

DIA

Yũ buenũkãri siro, yũ masĩrigebiro biriwũ sa, merã sañuro ano mari buekũtuari marimasĩ sũgerigebiro biriwũ sa, mera sañuro kuã wedemasiortĩ tũo masimũarẽ bũatũ, yũha. Añũrõ niretire makañe, mari katiri bũreko mari niritire makañe, pe bũahãtũ yũha, no yũ bue peti sũgeroreha.

Depois que eu comecei a estudar, o que eu sabia, não continuou tendo o mesmo sentido, na medida em que vamos estudando o que nós já sabíamos, na medida que me explicavam as coisas eu fui adquirindo nova forma de compreensão das coisas. A forma de viver bem, como fazer para viver bem a nossa vida, eu encontrei muitos sentidos, nesta primeira etapa de meus estudos.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Yũha sikato anopũ buegũ heagũ, boborepigũ, daseyado wede, dokapuaraye wederi tigũ bũri bobore pigũ, nirukuwũ. Yũ atitopũreha masĩwa, te dokapuaraye wedesewahã tigũpũha boboriosa, ati Escola yũre buewũ bũri sa. Atitopũreha tere wedese, ate niyu marĩ ñekũsũmũã kiti bue, ma tiñako mari hĩ apetyire norẽ, ti kuã mena dikati kote, biro sinerẽ bũrekorire, ate apetyiri hĩre mũũado ñhare nimiwũrato teha, apetyi, kũa mena beti, kũa masãkũra hĩra apetyi, tebiri kapi sini, tirukua. Ateha yũ buerigũ nigũ, biro tirukuira kũapũha hĩrigere sa, yũ buerigere sa tiñagũda yũ, yũ hĩro nirotia anohãsa

apeyetroha, de ti apeyetimei kūa, tiñagūda yūka, kūā apeyeteri apeyeti, hī tūgeñaro, nirōtia. Te perurige karē kūa būtoara buewa sukā, anonopu bueriwa buerapeha, basa wiseripu masīra na, wa hīgu buere niwū, tekare. Anopureha nokañe niro ku putigu putire hīrerē buenowū anopureha. Būtoana buewu yūha atereha. Professor kū wederige nia sukā, makāpu wagu mu pakusumuarē tiapuya, peyuru sini kūa paderi, padegu waya, mūā te padera mūa, te mūabuerige padeñora tiadaku hī wederikuwi sukā. Marī buegu, padegu wariatā buera paderiya, sunarepi niya, hīre wawu. Teti usahā sa kūā te hīrigere tūorira sa kūā padera wari padeapu, tetiro niero hīri, wa turetia usā, yūha būri. Tebiri sukā, yu pakokāre peka opaḡa ko hīri wa tirikua, nokorōka tiapu tiriga būri yūha. Ko menakarē wese wa, ki omapu tiriga. Ko dutihamaripudo, kibo omagū wa, turetī, nia. Tebiri sukā, ko hamu yure wapuya hīri wa apetoreha, ko manu, aperā koponā tiapura manirī, wa. Tebiri sukā kūā būtoa hīyara norē, yu masirē norē kuarē saiñawa, tia. Tebiri, yu masī ware nia sukā, kūā wimarā buera, kūā buewitiri yu masī tirige, sikatopure usā assembléia warukumiawurā, boborepi nirukutu mena, atitopureha emunukā, birope hī tūgeñaga yūha, yu buegu niorē, tirino basoku, nia yūha sa ati topureha. Ati Escola na masīwa, wakū tutua, wedeseri basoku wa turetia. Tebiri, biro hī wakūga usā bueraha hī wedeserano nia, grupu tihīra, sikū usā besearigu basokapure wede turetī sa. Ati Escola bayihamarō tiapuwu, būri. Marī hōpu bueḡupeha sukā, basoka na wedese tiegu, boborebigu nirē nimiwūra.

Logo que eu comecei a estudar aqui eu tinha muita vergonha, falava somente a língua tukana e não falava a língua tuyuka, por isso, sentia muita vergonha. Hoje eu já aprendi a falar a língua tuyuka e perdi a vergonha. Esta Escola me ajudou muito. Hoje eu falo a língua tuyuka, hoje eu sei as histórias de nossos avós, hoje eu quero praticar os ritos e participo junto com os sábios. Algumas cerimônias tuyuka só os homens é que podem ver e participar. Também, eu participo e depois faço jejum como eles. Participo da dança do jurupari. Eu, também tomo o kapi. Estudando eu fui entendendo como funciona e aos poucos eu vou experimentando. Eu sempre vou despertando para melhores conhecimentos e depois, também eu quero dirigir. Também as músicas e danças de cariço a gente aprende indo para o meio de quem sabe e na escola não aprendemos a tocar. Isto se aprende participando das festas das malocas. O que a gente aprende na escola é sobre o seu significado. Outras coisas que o professor ensina é sobre a ajuda que temos de dar aos nossos pais nas nossas aldeias, no dia que o pessoal da aldeia estiver trabalhando com o caxiri, temos que participar. Participando destes trabalhos estaremos mostrando o que nós aprendemos na Escola e isto é o professor que vai explicando. Quando o aluno não participa destes trabalhos, os moradores da aldeia falam que os alunos não trabalham e são preguiçosos. Sabendo disso, nós participamos de todos os trabalhos desenvolvidos nas aldeias. Em casa quando minha mãe me pede para buscar lenha eu vou, mas eu sei que não faço o que seria necessário, faço muito pouco. Ajudo pouco a minha na roça para ajudar a carregar a mandioca. Quando ela pede mesmo para eu buscar a mandioca mole eu vou. Quando minha mãe me pede para ajudá-la a remar para chegar na roça eu vou e isto quando o seu marido e os outros filhos não vão. Sobre outros conhecimentos dos anciãos, eu vou procurando saber mais e vou consultá-los. Outra coisa que eu aprendi na Escola é saber falar em público, nas assembléias. Eu coloco o meu pensamento. Às vezes nós formamos grupos e discutimos e colocamos a nossa visão de estudantes, alguém fala em nome do grupo. Antes eu tinha medo de fazer isso, tinha vergonha. Com a Escola eu adquiro conhecimentos, fico corajoso e me torno alguém que fala. Nós alunos sabemos formar a nossa opinião como grupo de alunos e alguém escolhido expõe o pensamento do grupo. Esta Escola ajudou demais para nós. Quando nós estudávamos na outra Escola (Pari-Cachoeira) nós não sabíamos conversar com as pessoas e éramos vergonhosos.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

Yureha, ati bueriwiha tiapu masirōpeha tiropeha. Sikatopure ati bueriwi manirī ye masīrimiwū yu, te biri yepekarē wedese masirī, daseayedo wedego nimiwū yu, mena. Tetigo sa, ano ati Escola hōarī sa, yere masī, yere wedesemia yu sa. Tebayiro yure tiapuwu yureha, daseayepedo yu wedesaborigo, ate marīyepere ti bauane nukorō wawu yureha, hī wakūwu yūha. Yu pakusumūā añu nia, hīwa kūā. Marīye ditiborige sa bauanewahā, mūye wedesewahā, mūye masī tia mu, hīwa yureha yu pakusumūā.

Para mim, esta Escola ajudou demais. No início quando não existia esta Escola eu não conhecia as nossas riquezas, eu não sabia falar a minha língua, eu só falava a língua tukana. Por isso, com a abertura dessa Escola eu sei falar a minha língua. Por isso me ajudou muito, para quem estava destinada a falar só a língua tukana, a descoberta da minha língua foi uma grande ajuda, eu penso muito nisso. Meus pais viram que foi bom para mim. Disseram: nossa língua que estava desaparecendo, agora apareceu, você está falando a sua língua e você agora conhece as suas histórias.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Ate, yu buerigea añuro tugeñaro wawu yureha. Yu masirerē masī sukā, yu masī bayerenorē masī bayiri, yu añuro masirenorē añuro masī, ũba masigorā masīga yume hī, tugeñare wa titu yureha te, yu boeatā. Yureha, yu barayo nirokā, ate dokapuaraye hoare masī hīyu, wedese masihā, hoa bauanehā, te dokapuaara kuā biritirigere, būtoa dokapuaara kuā masirerē masihā ti yu, yu k̄a yu ñekusumuā dokapuaara kuā masirerē, hī wakūre tikotu yureha, apego nirorē, ati Escola Tuyuka yu boego heari. Biro hī wakūwu yu, to buego.

Aquilo que eu estudei me trouxe bons sentimentos. O que eu aprendia bem eu sabia bem, o que eu aprendia menos, sabia menos, havia coisas que eu sabia bem, mas com aquilo que eu sabia eu ficava satisfeita. Como eu sou barasana os meus sentimentos eram assim, sentia bem porque eu sabia escrever na língua tuyuka, sabia falar, sabia escrever as histórias dos Tuyuka, eu aprendi os conhecimentos dos anciãos Tuyuka, eu estava conhecendo as sabedorias dos meus avôs Tuyuka, estes sentimentos que foram surgindo em mim quando eu estudava na Escola Tuyuka. Estes eram meus sentimentos quando eu estudava.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Yureha, yu ate buere dokapuarayo yu nirorēha ate yure, tiapuwu. Sikatopurena yu wimagō nigōp̄ha na, hō daseap̄to buewarukumiwu yu na, tetigo daseayedo wedeserukurigo niwū. Siro bukua tigop̄sa ano, ate buere makañere pak̄u wedese nuk̄arukumiwī k̄u, buere wadaro tiasa dokapuaraye, dokapuaraye wedeseya hīrukuwi. Buk̄osañurogā yu niri, tehīgu ũsarē dokapuaraye wedesā bueatirikuwi sa. K̄u tehīri yu dokapuaraye wedesewahā ti buk̄arukuwu yu. Tebi tigosa, ano buere buenkarī sa, sikato buenkarī sa yu dokapuaraye mena bue nuk̄arukuwu, sukā. Tetigo yu sa dokapuarayere peserō wedese masī, daseayedo hīgo nihīgo sa, hoarere hoa nuk̄arukuwu yu. Hoa tigosa te dokapuarayere wedese masiwahā, hoa masiwahā tirukuwu, yu sa. Tigos a, yu bukua te būtoa kuā kiti no wedeseri, kitiri masiwahā, kitire hoa masiwahā, tiwu. Wimarā buera menakarē wedese masiwahā tirukuwu, yu sa. Tetigo yu būtoa kitire apeyere yu t̄sarenorē masiwahā, apeye kuā buerikarē masiwahā tirukuwu, yu. Tetigo, yuha yu dokapuarayo niorehā ate dokapuaraye buere narehā, yu yere wedese masiwahā, ye kitiri masiwahā, ania yawedera nikia, kuā hīre no karē, yawedera niya hī, iña masiwahā tirukuwu. Sikatop̄reha daseayedo wedesego nihīgo, ania yawedera nikia kuā hī, iña masīri tirukuwu na. Mekūtigarē, yu sa iña masiwahā tia sa. Kuā buerekarē masiwahā tia yuhā sa. Tetigo, yuha sa tokapuarayo nia yu hīgo no, nigō t̄ga yuha sa.

Para mim, que sou Tuyuka, os estudos ajudaram para estas coisas. No início, quando eu era criança, estudava perto dos Tukano, por isso, eu falava somente a língua tukana. Depois o meu pai começou a falar sobre a Escola Tuyuka e dizia que iria começar o funcionamento da escola dos Tuyuka e insistia para falar a língua tuyuka. Eu já estava bem crescadinha e ele começou a falar a língua tuyuka. Por insistência de meu pai eu acabei aprendendo a língua tuyuka. Por isso, quando começou funcionar a Escola Tuyuka eu fui uma das primeiras alunas da Escola. Como eu sabia falar um pouco a língua tuyuka e falava mais a língua tukana, primeira coisa que eu fiz foi aprender a escrever a língua tuyuka. Quando aprendi a escrever em tuyuka eu aprendi a falar a língua tuyuka. E, quando os anciãos contavam as histórias eu aprendi as histórias e escrevia essas histórias. Por isso, posso dizer que para mim que sou Tuyuka o que eu aprendi na Escola Tuyuka foi o de saber falar a minha língua, saber minhas histórias, aprender a conhecer e distinguir quem são os meus parentes, antes disso pelo fato de falar somente a língua tukana eu não distinguia quem eram os meus parentes. Hoje eu sei distinguir. Eu aprendi o que me ensinaram. Hoje eu tenho capacidade de dizer que sou Tuyuka.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Tetigu, yu ano bueatigu yu ano yeba-masu nirerē sukā, hō Siririap̄u buegu, yu k̄u niku hīrimitu mena. Ti yu, anope em̄ha masīwu sa. Professores wimarā buera, kuā marī basi padeo, marīya pona makararē padeora no niā, marihā kuā hīri t̄oḡu, yu sa wakū heawu b̄ri sa. Ti yu pak̄u, yure wederukuwi, marī kuā nia, hī wederukuwi. Tetigu yu, k̄u niku yu hī wakū heare niwū, ate yu yeba-masu nirerē sa. Tetigu yu, yu pak̄u, ũsā wedesere karē t̄o, ti masīgu, nigū tia.

Quando eu vinha estudando em Pari-Cachoeira eu não sabia que eu era Yeba-masa. Quando eu cheguei aqui que eu soube. Os professores diziam, devemos nos respeitar e respeitar as pessoas de nossas etnias e aí eu fui entendendo como isso funcionava. O meu pai foi me explicando e dizendo quem éramos nós (Yeba-masa). Assim eu fui entendendo que eu sou Yeba-masa. Por isso, eu entendo a língua do meu pai, nossa língua.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Yureha, Auhĩgurehã ano buere bayiro tiapuw. Yuha, pak manigũ masã tigũ, noa wedeya manigũ, masahãrukuwu. Tetigũ yũ anopũ Escolapũ kuã professores wederi, tũgenã, terora biku hĩ, wakũre wawũ bũri, yureha.

Para mim que sou Yeba-masa os estudos daqui ajudaram muito. Eu como cresci sem o pai, cresci sem que houvesse quem me ensinasse isso. Por isso, escutando as explicações dos professores eu fui pensando que isso era verdade.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS

Yureha tiapuw, apetore usã numia padere makañe wari, te usã numiarehã niro makañe wawũ bũri. Tebiri umũaye mena samipakaro numiayekã sanũkã tiri te niro makañe nihea tiri tũgeña masĩ, atera nia, niromakañe, siropũ marĩ añurõ niretiadare hĩ wakũ tutua tiri, niromakañe waro tiwũ, yureha. Yũ sikato pekasãye buego pero masĩ sietigo buerukumiwũrã mena. Yũ tebie tirira yũre hõpũ paya kuã bueri wiseripũ tikokoada hĩri tabere, ano bueri wiseri hõa, yũ bue nũkã tirukuwũ. Apetore yũ pakũ, yũ pako hĩapurukuwa, bueya, bueya, hĩrukuwa. Haũ hĩ, buero boku, te dokapuaraye wedere ditiwahãdũgaro tia hĩ, wakũre nirukuwu, nirukuga atitopũkarẽ. Sikatopũre, yũ daseayedo wedese tirukuwũ yũ pakũmena, yũ pakomena. Atitopũkarẽ yũ daseaye na, hĩhã, akoe, yũ yũha sukã dokapuaraye bue tiego biro biga hĩ, wakũre nirukuga yũ basirore. Tetigo, ate yũ buetiore añurõ tũgeña tia, tigopeha. Anorehã, yũ dokapuarayo, yo niromena añurõ nirẽtiawũ, tigopeha. Añurõ nireti, kuã sũo paderi wa, pade, apetore kuãye weseri makañe sũo paderi sukã, wa pade. Bueri tabere sukã, sũo paderi wa, pade, kuã mena kuã useniri, useni, ti nihawũ, yũ.

Para mim ajuda, principalmente, quando se ensina sobre os trabalhos das mulheres, isso para nós mulheres são fundamentais. Mesmo quando é ensinamento para os homens entram os ensinamentos para as mulheres, quando eu compreendo isso, eu vejo que é isso vai trazer o bem-estar posteriormente. No início dos meus estudos quando estudei as coisas dos brancos eu não entendia muita coisa. Depois deste estudo inicial os meus pais já estavam para me levar para a escola dos missionários (Pari-Cachoeira), mas nesse tempo que abriu a escola aqui, e comecei estudar aqui. Meu pai e minha mãe sempre me diziam: estude, estude. Eu dizia comigo, está bem, é preciso estudar, para que não desapareça a língua tuyuka, assim eu pensava e penso até hoje. No início eu só falava a língua tukana com o meu pai e minha mãe. Ainda, hoje eu falo a língua tukana, mas penso comigo, parece que eu não estudei a língua tuyuka, agindo assim. Estudando tudo isso, eu me sinto bem. Aqui, como uma mulher tuyuka estou vivendo bem. Quando têm trabalhos eu vou e participo. Quando alguma família convida para o trabalho eu vou e participo. Também na época das aulas, quando organizam os trabalhos eu vou, trabalho, participo da alegria, e, assim eu faço e vivo.

PÕRO, JOÃO TELES MEIRA

Yure, yũ sikato masĩrĩrige, marĩ ñekũsumũã wedeserigere yũ masiwahã tirige nia. Sikatopũreha te wisiohamarẽ biro bihãrukuwũ mena. Kuã pakũsumũapũkã masĩ bayiera biro bihawã kuakã, tetira biro biwũto hĩ masĩriwa. Mekũpũra sa, niri basoka, sũgera basoka kuã hĩra no, wede tiri, mekũpũra masĩ tire niawũ.

Para mim, o que eu não sabia e agora tenho aprendido aqui é falar a língua tuyuka. No início falar a língua tuyuka para mim era muito difícil. Também os nossos pais pareciam não conhecer, por isso, não sabiam nos explicar às nossas perguntas. Agora que, as lideranças tradicionais tuyuka, nossos irmãos maiores, estão explicando como funciona a nossa etnia, por isso, agora estamos começando a entender.

ÑIDUPũ, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

Tetigũ sukã, ano yũ masĩrĩrige, yũ masirẽ bũarige niwũ yureha, kuã bũtoapũ de bimũatirige, kuã pamũrige. Tebiri sukã, apeye kiti masĩwũ yuha to Escola Tuyuka buegũ.

Sobre o que eu não sabia e aprendi na Escola, para mim são as histórias de nossos avôs, a história do surgimento. Com a Escola Tuyuka aprendi muitas histórias.

BUKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE

Yure, yũ buere yũ katirore, ati bũreko yũ kati, bue witi yũ tiari siro yureha tiapua. Yũ ñekũsumũã kuã masĩrigere, kiti, pamũrige kiti, ate apeyetiri makañe, te makañere yũre tiapuw, yũ bue witi tiari sirore. Tetigũ yũ, ate bũrekorire, te apeyeti tirenorẽ, ya makã pũari tiwahãgũ tia, yũha.

Para mim, aquilo que eu estudei está ajudando a minha vida e neste mundo. Hoje eu sei os que os meus avôs conheciam, histórias, história da nossa origem, danças tradicionais, e, depois de ter terminado o estudo eu vejo sua importância. Por isso, nesse tempo, já fizemos duas vezes as danças tradicionais.

ŪTĀDIATA, ALCIMAR SANDER AZEVEDO REZENDE

Tetiro sa ate, yɥ dokapuarayɥ nīrorē te dokapua buere te tiapure nia ate burekorire, yɥ bueriro birora yɥ sukā ate makarīpɥre, apetore ate ote masirō makañere pade, ate wai ekare makañe, terora. Yɥ buerige tiapure nia sukā, kiti buɥtoa masirē yɥ saiñarige te yɥre tiapua.

Aquilo que eu aprendi aqui, para mim que sou Tuyuka, ajuda destas formas nos dias de hoje, assim como eu estudei, na minha aldeia eu trabalho com as plantações, com a criação de peixes. As histórias que eu aprendi perguntando aos anciãos durante as minhas pesquisas me ajudam.

DŪPÓ, ODILON BARRETO REZENDE

Yɥha, yɥ dokapuarayɥ nia yɥ hīrorē, kɥā buɥtoa masirenorē hoarukuwɥ. Apetoreha birora tigɥda yɥ hīrenorē yɥkā kɥarē hī wedeko, wedeseapu tiwɥ.

Eu sabendo que eu sou Tuyuka, eu escrevia os conhecimentos dos anciãos. Outras vezes, quando eu tinha alguma idéia que eu queria fazer, eu também dava sugestões e ajudava nos debates.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA

Yɥ daseayo ni tirore, te mera sañuro wedeseremena, buemɥarē niwū. Tetigo yɥ ate daseaye wedese, dokapuaraye wedese tigo añuro tɥgeña, merā yeripona tigo niwū, yɥha.

Eu sendo uma mulher tukana, eu fui estudando com outra língua. Por isso, eu falo a língua tukana, a língua tuyuka, eu me sinto bem, tenho outros sentimentos bons no meu coração.

ŪTĀDIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE

Ate, yɥ pade wa, yɥ tirore sa bayiro tiapuwɥ. Sikatopɥre wimagū nigū dasea wedegɥ nihārukuwu mena. Yɥ pakopekā daseayo, ko menarā yɥ masā, yɥ pakɥpekā ate dokapuaraye mena nokorōka atepe niato, marī wedesere hī, kū tīrariri siro yɥ daseaye wedegɥ potari, niwū. Tetigɥ yɥ sa mekūgarē daseaye ñemerorē wedese duhā, ya ñemorōpere sukā wedese masīgɥ ni, te menarā kɥā buerare wede, buerare hoa bue, buerare wede masiō, buerare tɥgeñare kū tire niato. Tebiri bayiro yɥre Escola Tuyuka tiapurige nia sukā, sika pona makarā basoka butu makarā te wedesere masīgɥ ni boki, kɥā hīrige nimiato. Tetiro sa ate yɥ tɥgeñare watɥ, birope biri te, marī ñekɥsumɥa ni mɥatirige, ate nite marī ñekɥsumɥā kati mɥatirige, hī wakūre watɥ, yɥre. Tebiri sukā grande processo variro nia, atie buere como professor de ti marī dokapuarare pade mɥa nɥkarō bomito, derope marī nirētiri añu bogarito, ñenope marī buada hīra marī atere buemi marī, hīre heatɥ, yɥre. Tetiro mekūtiga processo nirotia mena, petiwahā marī padetoawū me, hīre me niato. Marī birope timiwū toreha, birope marī tiñari añu bokuto hī tɥgeña ti mɥarē niro tiku. Di filosofia de trabalho marirē newari añu bogarito hī tɥgeñarē bayiro tiapuwɥ apero.

Ao longo dos meus trabalhos me ajudou muito. No início da minha vida, quando criança, falava só a língua tukana. Minha mãe é da etnia tukana, cresci com ela, e, o meu pai não insistia tanto para falar a língua tuyuka, por causa disso eu só falava a língua tukana. Hoje estou deixando de falar a língua tukana e aprendi falar a minha língua, com ela eu ensino aos alunos, ensino a escrever nessa língua, conscientizo os alunos, coloco os pensamentos para os alunos. A Escola Tuyuka me ajudou muito quando disse que os membros de uma etnia têm que saber a sua língua, e, isso me fez pensar muito. Eu comeci a pensar na vida de nossos avôs, o modo de vida deles, modo de trabalhar e de pensar. Um grande processo que aconteceu na minha vida é o fato de eu ser professor e refletir como seria a forma dos Tuyuka trabalharem, como nós viveremos e o que vamos encontrar com este estudo que estamos fazendo. Hoje estamos vivendo em processo, não dá para dizer que já trabalhamos. Pensamos e fazemos um trabalho de uma determinada maneira, mas pode ser feita de outra forma, por isso, é um processo que caminha. Nós pensamos, qual filosofia de trabalho é necessária para nós, esta forma de pensar, nos ajuda muito.

PÓRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Tero wa tiri siro sa, ɥsakā sa, como educador, educandumena sa, ɥsāpekā masī, kɥāpekā masimɥā tiwɥ sa. Mekūtigarē temena ɥsā katia sukā. ɥsā dokapuarado nirā dokapuaraye wedesea. ɥsāye tɥoeramena wara, ɥsāyemena kɥarē hī nemo, kɥāye keo wede, tirukua. ɥsarehā bayiro tiapua, buri,

ini dokapuarayꞵ ni hīya. Terotiro te niku ʻsarē bayiro, tiapure. Tebiri politca pedagógica makañere wedeseri ʻsā masipetihā. Aperā kũā ʻsarē saiñarī birope biwꞵ, hī kiti wederi basoka nia, ʻsā.

Depois que começou a Escola Tuyuka, nós educadores junto com os educandos começamos aprender juntos. Hoje, nós temos vida com isso. Estando entre os Tuyuka falamos a língua tuyuka. Quando estamos entre aqueles que não entendem a nossa língua, brincamos com eles na nossa língua e, também falamos na língua deles. Isso nos ajuda muito, os outros nos reconhecem como Tuyuka. A língua foi uma grande ajuda para nós. Quando falam da política pedagógica nós conhecemos, pois estudamos. Quando outros nos perguntam sobre isso, nós nos tornamos pessoas que os instruem.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Tiapuato yꞵre, sikatorꞵre winte anos idade kꞵogꞵ professor wawꞵ, yꞵha. Tetigꞵ yꞵ ñeno masiegũ nihārukuwꞵ na, ne perurigenogā, biro ti putiro bowꞵto hī masiegũ. Professor wasa, buebuemuā tigꞵ, yꞵ masī heawꞵsa. Sikañe te bimipokari puti wisiogꞵ ni, apeye no baserigenogā kũā wederi, tꞵotigꞵ sa, birobite hī, no baserigenogā, apeyenogā buemuā tia. Tera yꞵre katiri tia buri sa. Apetore ñañahamarō wari sukā, no yꞵ masirogarā puti suape ti, base ti, tigꞵpekā sukā. To Escola menarā yꞵ buea sukā no paderige, apeye no, pekasāye paderige, buemuā sa to, computador hīrenorē, tekare masī tire nia sa ti Escola menarā, yꞵ educador nirorē. Yꞵ masīrerenā wedenemoā sukā wimaranē, birope tiya, birope hīmiwāra kũā hī sukā, timꞵarē, niato. Tere katigꞵra tire nia buemuāgũ, hō mena paisañuro experiēncia newaro nia tigꞵpeha. ʻsarē petiro me tiawũ, petiropeha mena.

Me ajuda, porque eu me tornei professor quando eu tinha vinte anos de idade. Eu não sabia das coisas, não sabia tocar o caríço, e não sabia dizer como se tocava. Sendo professor eu estudei e fui conhecendo como é. Hoje eu já sei tocar um pouco o caríço, comecei a aprender alguns benzimentos, e fui descobrindo como funcionam os benzimentos e outras coisas. É isso que me faz ter a vida. Às vezes quando eu passo mal, eu mesmo faço o benzimento. Com a Escola que eu aprendi a trabalhar, trabalhos dos brancos como a computação e, isso a gente sabe com a Escola, como educador. Com aquilo que eu sei, eu acrescento aos saberes dos alunos, explico como funciona, como é para fazer, relembro como nos explicaram, e, assim nós vamos crescendo. Com aquilo que estudamos nós vamos vivendo e adquirindo experiência maior. Para nós, os estudos não acabam.

WAMURŌ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Sikabꞵreko yꞵre biro wawꞵ, biro wari iñagũ yꞵ anopꞵ heawꞵ. Yꞵha wawahāgꞵ tiwꞵ ne, lauaretē wawahagũda yꞵha, hamũ marī potawahāko, hīwo ko yꞵ nꞵmo. Teti São Gabriel ꞵ heawꞵsa, ye na nipetiro, transferência na, yꞵ koedꞵgari tabere. Yꞵ tetiri tabere Higino heawi. Higino yꞵre hīwī, to wagꞵ tiegꞵ hīri tꞵoawũ yꞵ mũre, hīwi. Wagꞵratiawũ yꞵha hīwũ, kꞵrē. De tigꞵda hīgꞵ wadꞵgai hīwi kũ, yꞵre sa. Kũ tero hīri tꞵogꞵ wawahagũ tiawũ yꞵha, ye nipetiro, ye transferência ne petihāwũ yꞵha hīwꞵ. Dokapuara kũā diaro bohāmahī mꞵhā hīwi sa. Dero bigari sa hīwũ yꞵpesa. Biro hīrarā mꞵā dokapuara diawaharā tiere sa, kũā borobiaro hīre wametiawũ mꞵā hīwi sa. Wawahagũ tiawũ yꞵha hīwꞵ, yꞵre. Tetigꞵ kũ Higino yꞵre hīwi, mꞵkā teroka tiama tirihaña, biro mꞵrē hīawũ yꞵm hīwi, hamꞵ yꞵꞵꞵtopꞵ padegꞵ waya hīwi sa. Terotigꞵ yꞵ ano padea. Tebuemuā tigꞵ yꞵ sikꞵrā tero tigꞵ no, wariku yꞵ, yꞵ hīro heawũ sa. ñate mꞵ, kanꞵ 15 de novembro/2005 nirī heawũ yꞵ lauaretꞵꞵ. Tetigꞵ, to hea birotiya mꞵ hīri, basagꞵ heawꞵ. Yꞵre amawũsa basere, wedere hīre, basamorī amarētiwꞵ. Añuadaku nokañe yꞵ bꞵahari, hī wakũromena nia yꞵ, anorē.

Um dia aconteceu assim comigo, e, por isso eu cheguei aqui. Eu decidi ir embora daqui para Iauaretê e, aí a minha mulher (que é de Iauaretê) concordou comigo em voltar para lá. Nesse período eu fui para São Gabriel da Cachoeira com todas as minhas coisas, com transferência, e, eu estava decidido para voltar para Iauaretê. Enquanto eu fazia isso, chegou o Higino. Ele disse para mim que ele ouviu dizer que eu ia embora. Eu disse para ele que eu ia embora. Perguntou-me por que eu queria ir embora. Eu disse que eu estava indo embora, que eu estava com o todo meu material e minha transferência. Ele disse para mim se eu queria que os Tuyuka morressem. Eu perguntei o que ele pensava. Ele disse para mim, é por isso, que vocês andam dizendo que os Tuyuka estão morrendo e deixem que eles morram. Eu disse para ele que eu estava indo embora. Higino disse para mim, não faça isso, eu pensei assim sobre você, você vai trabalhar comigo. Por isso, estou trabalhando aqui. Ao ensinar/aprender na Escola Tuyuka, penso que eu não serei o único a fazer esse trabalho. Veja que no dia 15 de novembro/2005 em cheguei em Iauaretê. Fui para lá para poder dançar (Tuyuka). Lá começou exigir conhecimento de benzimentos, discursos rituais, conhecimento de músicas tuyuka. O meu objetivo num momento é conseguir aprender estas coisas e, se eu conseguir já me sentirei bem.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

Yɥ kɥarē bue, kɥā bɥtoa masirā kɥarē wederi tɥo tigu, ate masirē biro bimirite, yɥkā te tɥonɥnɥsegɥpɥha ania, ani bɥkɥ tirobiro niribasokɥ, kɥ tiritire no, tiribasokɥ, heahā bogari yɥ tere tɥonɥnɥsegɥha, hī yɥ tɥgeñatɥ. Te bimipokɥ yɥ, apetore kɥā bɥtoanorē añuhamarō saiña hea, tiri tigɥpeha. Bɥr, yɥ interesse kɥomitɥ kɥogɥpeha, bɥri yɥpe apetore, tere sukā te bikuto, yɥ biro hī wakūtɥ tere, yɥkā ano heawahā bokusa hī tɥgeñarigere yɥ, tɥonɥnɥse tiegɥ biro watɥ. Tebiri sukā ania buerapekā sukā apetore kɥakā tere sukā bue timɥāmpakara aperahā ano heaboku ɥsakā sika bureko hīerābiro bire, niwū. Bɥri, ɥsānope sa tere sa birobiato hī, ɥsānope kɥarē buerapere tere biro wa hī, biro tɥoñate hī te iñomɥarī kɥakā, biro waro tite bɥri, biro bireno buerenirite hī tɥgeña heare no, heahā boku hī tɥgeñare niwū anokarē. Apetoreha ɥsānope sukā, hō tɥsaigɥ biro biheare biwɥ, bɥri. Bɥri, tɥsaigɥme birebitu niwū, nirōpeha. Bɥri, tere derobito hī heigɥ ou hī heagɥkā tere tɥoñe heari bimahīgɥ bɥri, atere ano marī wakūrere headɥgaigɥ biro bitu niwū, bɥri. Bɥri hau, tebihāro tiku, heahūda yɥkā, biro hī wakūtā, hearenorā nitu, niwū. Tetigɥ apetore ano kɥā te tiko hīri, kɥā bɥtoanorē bapati, yɥ tigu niwū, tigɥpeha. Bɥri, yɥ añuhamarō tere tɥoñe hea tiritɥ, wisiohamarō tɥgeñari basokɥ nitɥ, bɥri. Yɥ tɥsanitɥ, heahā dɥgamitɥ heagɥpeha, dero bigɥ, bigɥdakura yɥ ano ate kɥmarī niwaropɥre sa.

Quando eu vejo os anciãos ensinando para os alunos eu começo a pensar que se eu continuar aprendendo, eu também posso chegar a ser como aquele ancião. Mesmo tendo esse sentimento, não chego a perguntar diretamente para eles. Interesse eu tenho para aprender tudo isso, mas às vezes me sinto como alguém que não tem interesse. Mesmo os alunos que estão aprendendo tudo isso, alguns deles não põem como objetivo chegar a ser como os anciãos. Mas acredito que se nós professores assumirmos isso e mostrar para os alunos, todas as práticas de nossos avôs, nós chegaremos lá, assim pensamos. Em muitos momentos nós professores parecemos demonstrar para os alunos que não gostamos disso. Não é que nós não gostamos. Ficamos assim, pois nós não chegamos a compreender o sentido disso. Se nós acreditarmos que podemos aprender, dá para chegar lá. Por isso, quando nos rituais, os anciãos me convidam para fazer do grupo, eu faço companhia a eles. Mas eu não chego a entender bem, coloco muitas dificuldades. Eu gosto, queria chegar lá, eu não sei como vai ser daqui para frente.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Yɥ anorē ati escola ɥgeropɥre sikūgā nɥkɥsodeatigɥ nihātɥ yɥ, sikūpitiri, individual hīgɥrā tiayɥ. Mekūtigā escola na yɥ sukā, biro pekasā niropɥ niatā, mais vontade, biro membro mera tɥgeñagū, añurō wadɥgara tiya, ya wedera yɥre iñaya, añurō wadɥgaro timiāto te escolamena, marī ate bueremena, sukā sikāri biro tɥgeñagɥ, sikāri biro nirētiada marī, hīre no atiro tia marirē, sukā, birope marirē neo, sikāri biro neokūre no marirē hearo tia sa, comunidade, coletividade hearo titu nia sukā. Añurō nirēti dɥgara tia, ati Escola Tuyukaha hīro, yɥreha bayiro ti respeito, yɥmena añurō nirēti tire no nitɥ. Te dokapuaraye wedesere terora, te nia bayihamarō yɥ consquistarige. Dokapuaraye voltou a ser mais viva, katiwahaarō tia teha, te nia bayihamarō influenciariige anorehā, ti Escola. Tetigɥ yɥ warukugɥ hīrukua, hōpɥ Assunção makararē, kɥā daseyedo wedera nihārumiwarā, añurō kɥā mena wedese ti masīña maniwū, dokapuarayɥ nimipokɥ sa, daseyede na keowede tiharē nimirarāto tekarē. Mekūtigarē manimiawɥrā sa, te niwū bayiro influenciariige, unidade bɥri lingüísticamente fortipe niato.

Antes de começar a Escola Tuyuka eu vivia muito isolado, sozinho mesmo, vivia individualmente. Hoje com a Escola, como dizem os brancos, tenho mais vontade, sinto como membro, vejo que os meus parentes querem crescer e vêem o que está melhorando com a Escola, com os estudos começamos a pensar juntos, começamos a viver juntos, estamos juntando de novo, formando uma comunidade, uma coletividade. A nossa Escola Tuyuka está provocando o bem estar entre nós, com isso eu me sinto muito respeitado e me faz sentir bem. Da mesma forma a língua tuyuka, a língua foi, a meu ver a maior conquista. A língua tuyuka voltou a ser mais viva, estamos começando a viver, e, Escola influenciou muito para que isso acontecesse. Os moradores da comunidade de Assunção só falavam a língua tukana, não dava para conversar bem com eles, mesmo sendo um Tuyuka tinha falar em língua tukana. Hoje não tem mais isso, a Escola influenciou muito para a volta da língua tuyuka, lingüísticamente tornamos fortes.

SEXTA PERGUNTA

COMO O PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM INFLUENCIA NA VIDA DA COMUNIDADE (ALDEIA)?

JUSTINO

Musa ato bue masi kãse dero we wetamurĩ musa nise makarĩpũre.

Aquilo que vocês estudam e aprendem como de que ajudou na vida de suas comunidades?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

Usahã, usãye makarirehã tero buekutua tiripũreha sa, ate makarirehã añuro buera tiya usãye makarirẽ, buere hõaro tia sa marĩye makarĩ hĩre no makarĩ wari tiwũ, usahã, usã bueripũreha sa, te Escola Tuyuka hĩ, dokapua buero makañe, buemũarĩ pũreha, marirẽ buere wiseri hõawahã, bukũamũarõ tia sa hĩ, tire no makarĩ wari tiwũ, usahã sa.

Nós, quando fomos estudando nas nossas aldeias despertamos a sensação de que estávamos estudando coisas boas nas aldeias, e, as aldeias sentiram que as escolas estavam funcionando nas aldeias. Na nossa Escola Tuyuka, onde estudam os Tuyuka, nós damos o sentido de que as escolas estavam funcionando e que estavam crescendo. Estes sentidos que as aldeias foram adquirindo.

JUSTINO

Yoaro kaharã atira ñenohõpũre iñara na, arã nirõta masirã wema nipari mũ tũoñaka? Musã we baurẽsepe ñenohõ tohabutiari? (em tukano)

Quando algumas pessoas chegavam de longe, o que é que eles viam em vocês para dizerem que vocês estavam aprendendo mesmo, segundo a vossa visão? O que é vocês faziam de algo novo?

DIA

Usarehã usã ti bauane hĩrenohã, hũiri makañe buere, makarĩ añurõ nirẽho hĩ, biro hĩ, lixo, ñañare nia hĩre no, te biri ñe, te buere watoareha buri, te hũiri makañe, te biri ñe ote buere makañe bauawũ usarehã, usã te bue, ti bauanerĩpũreha sa.

O que nós criamos ou que podemos que inventamos foi sobre a importância da limpeza das aldeias e estudo sobre os perigos que os lixos provocam. Outro elemento que consideramos novo foi sobre o estudo e a prática de cultivo de fruteiras.

JUSTINO

Apeye, cultura kahãse, dikahãraye ate niwũ na ni boekepamahã dero ni tohari mũsãye makãripũma? (em tukano)

Outra coisa, a respeito da cultura, sobre o que lhes ensinavam sobre riquezas dos Tuyuka como ficavam em suas aldeias?

DIA

Teha usarehã, biro usarẽ bauawũ teha: bũtoa masirã, biro hĩ ate bũrekori no bũtoa masirarẽ boko, biro wadakuto hĩ wedemasiõri siro, ti ati weti, usã buera numiapeka biro ti, kuã mũmũapeka kũarẽ kuã basa tirĩtabe dikati kote, tiri sa tere ti bauanere biro wawũ te sa, ate mari ñekũsumũarũ kuã ti mũatirigeha sa. Marĩ ate mari ñekũsumũã kuã ti mũatirige petidũgaro tia hĩra sa marirẽ te tiro boku, buerakarẽ, kuã te tiretire nũnũrõboa hĩra sa ti bauanerẽ niwũ teha sa, te bũtoa basa hĩrerehã sa.

Isso para nós, apareceu assim: os velhos sábios, de acordo com o período do ano, convidavam outros sábios, eles nos instruam como ocorreria a cerimônia, depois nós pintávamos com as folhas de jenipapo, tanto as meninas como os meninos, os meninos durante as danças acompanhavam as danças nas pontas (início e fim da fila) e, a partir desta prática, parecia que estávamos criando práticas novas, dentro daquilo que os nossos avôs já praticavam. Os professores vendo que as práticas de nossos avôs estavam desaparecendo, começaram a incentivar o estudo da nossa cultura e incentivar que os alunos participassem e nós seguimos o que eles nos ensinam, assim aprendemos a danças dos velhos.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Yũha nokorõka tiapuriga yũ, yũ buerige menarẽ. Kũarẽ padeapu tireno dore tire tiwũ. Kuã wedeseri tabe birope biawũ buri hĩ wedesemasiõ tiapure no do tirikuawũ.

Eu sinto que não ajudo muito com aquilo que eu aprendi. O que eu faço é ajudar nos trabalhos. Nas reuniões eu ajudo a esclarecer sobre aquilo nós estudamos.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

Usahã usã buerigere tiapuwu, tirapeha. Usã hũiri makañe buemiwũ usã, ano apeto festa wari, usã apeto mumi ya, di kasere kuã debatearigere piseripu saña hĩwu usahã. Te ñañare niro tenohã hĩra te no sã masĩku marĩ hĩ kuarẽ basokare wedemasiõ tira niwu, usahã. Tebiri mari padere birope bi masĩro yureha hĩ pade tiwu usã basoka mena. Festa nirĩ marĩye cultura makañe tiri bayiro tũsatũ yuha. Sikatopũreha ate pekasãyedo basere nirukururo nimiwũto mena. Ati Escola Tuyuka mena sa marĩyepere biro ti masĩboku hĩ ti bauane tire mena, te marĩye basamorĩ nirekã bauamiwũto sa.

Nós ajudamos com aquilo que estudamos. Aqui nós estudamos sobre o lixo e por isso, quanto tem uma festa nós pedimos para que as pessoas coloquem o papel de bombons numa cesta e não espalhar pelo chão. Nós explicamos que o lixo é perigoso e por isso que devemos colocar o lixo no cesto, aqui que nós conscientizamos as pessoas. Nas festas quando fazem nossas danças culturais eu gosto muito. No início só se dançavam as danças dos brancos. Com a Escola Tuyuka que começou a necessidade de conhecer e praticar a nossa cultura e aí que apareceram as nossas danças tuyukas.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Usahã makarĩ warukuraha, usã buerigere makarĩ makararẽ neo dũpo biro hĩ bueawũ usã, biro hĩ bũtoa kiti wedeawã, biro wariro niwu marĩ ñekũsumũayepũ hĩ wedesera no warukuwũto. Apetoreha festa nirĩ pekasãye basare nirĩ aperãye nigarito ate, aperã kuã tirige, pekasã tirigere basara tire nigarito hĩ tũgeñawu. Bũtoa basa watã sukã marĩ ñekũsumũaye kuã basarige tiratire nigarito atere, birora tihĩya bũtoapũkã hĩ, wakũretigo iñawu yuha, kuã bũtoaye kuã basatã, anonorẽha. Yuha bũtoa basa basari, perurige putiri tũsapetihãwu tere, yobasa tũsa ni tiwu, yuha.

Quando nós passávamos pelas aldeias estudando, nós reuníamos os moradores para mostrar para eles o que nós tínhamos aprendido, nós explicávamos o que os anciãos nos tinham contado e contávamos o que aconteciam com os nossos avôs. Quando em alguma festa havia as danças dos brancos eu ficava pensando que estávamos dançando as músicas que os brancos fizeram e que eram as danças dos outros. Nas danças Tuyuka (tradicional) eu via que estávamos dançando as músicas que os nossos avôs fizeram e dançaram, ficava imaginando como eles dançavam e todas as vezes que acontecem estas danças aqui eu imagino isso. Quando eles fazem estas danças e dança do cariço, eu gosto e acompanho dançando.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Yu aperãye makarĩpũ buewarukura biro ania buerara niya kuã, kuã hĩ yã tirenorẽ usahã biro bũtoapũ bue tira nihĩra usahã makarĩpũ warakã, kuã no pũtopũ keoro hea, kuã no paderi tiapu tirukuwu usã. Apetoreha kuã usarẽ wimarã buere weseri padere miniwũrato biro bũtoapũha sa tebiri kuarẽna sikãromena pade, apetoreha kuã wedeseri wedesera no kuarẽ wedeseapu, kuarẽ hĩapu tirukuwa kuã. Apeyereha, usã buera wedere marirẽ aũuro niretiada hĩra marirẽ hũiri makañere birotiro bokuto marirẽ hĩ, mari no boro koãkũ wari, diarige waboku hĩ, usã buerapera kuarẽ sũo wedese tirukuwu usã tirapeha. Keoro wairikarẽ sukã, mũahã keoro tiria, birope bi masĩkuto marirẽ kuarẽ hĩapu tirukuwu. Usã tero hĩri usã pakũsumũape tero biku hĩ tirukuwa usarẽ. Ape makãpũ watã kiosaũu nimiwũrato, mari yawi tiro biro niri miwũto, te tiro kuarẽ tiapu, padeapu tirukuwu aperopũ warukuraha. Apeyereha, yu ano bue nũkãri siropure, atie pekasãye basare, bũtoa basa hĩre, tenorehã biro hĩ iñarukuwu yuha. Usã sikatopũre pekasãyedo tũsarukuwu mena, bayiro usã tũsarige niro tiku teha. Terobi tiari siro sa, tero biato marirẽ, atie basaminia, perurige kuã hĩre, tieresa usarẽ aperã masĩrano bue mũatirukuwa kuã, ne mũmũakã puti tũsarirukuwa kuã, usã mumiapekã yobasa tũsari. Tebi, hõ mena kuã buera sa terobia usã pakũsumũa hĩ netorĩ iña perurigekarẽ dũpoti masĩwahã, puti masiwahã, usã muniapekã tũsawahã tirukuwu. Tebiri pekasãye basere bũrekorikarẽ, pekasã basa perogã basa, apetoreha perurige perogã dũpoti tirukuwa. Kuã te tiri sa, pekasã basape, dianũkã, dia nũkãwarukuwu. Usã bue nũkãri siro, marĩyepere bayiro siotirukuwa. Kanũgã biro festa do padroeiro nirẽ hearĩ sukã, pekasãyedo basare no wahãwu bũri sukã. Marĩye no basari bũrekoekarẽ tede basa tire no, wawu.

Quando nós íamos às aldeias dos outros para sermos vistos como estudantes, como nós já somos jovens, nós chegávamos com seriedade perto deles, ajudávamos nos seus trabalhos. Lá tem também o trabalho das roças dos estudantes, nós íamos juntos para a roça, participávamos das reuniões e quem tinha coragem falava, dava sugestões. Nós falávamos sobre o perigo que o lixo traz para as aldeias, explicávamos a importância da limpeza e como evitar as doenças. Quando nós víamos algo errado nós falávamos para eles e dizíamos como deveria ser feito. Os nossos parentes concordavam com as nossas colaborações. Andar em outras aldeias sempre provoca medo, não é como estar em casa e, por isso, nós ajudávamos as aldeias e nos seus trabalhos. Quanto às danças dos brancos e nossas danças eu vi assim. No início da Escola nós gostávamos somente da música dos brancos. Vendo isso, os músicos da nossa cultura começaram a ensinar a tocar o cariço, só que

nem os meninos gostavam de tocar e dançar e nem as meninas gostavam de acompanhar. Com muita insistência na valorização da cultura tuyuka, os meninos aprenderam a tocar e a dançar e, assim também as meninas começaram a gostar. Ai começaram a dar espaço para cada dança, um pouco para a dança dos brancos e um pouco para a dança tuyuka. A partir dessa prática a dança dos brancos foi perdendo a força. Com o início do funcionamento da Escola começaram a incentivar as nossas danças. Ultimamente com a retomada das festas do padroeiro é que a dança dos brancos começou a ter o seu espaço. Quando é uma festa da tradição tuyuka só tocam as danças tuyuka.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Te usā bue ti m̄arigere sa, kuā wedeseri kuarē wedeseapu, usā t̄geñaro usāka wedeseke tirukuw̄. Tebiri sukā makā makarā te tiya m̄ua h̄rikarē usā kuarē ti inō, ti m̄awū usahā. Ate marī ñek̄sum̄ā tim̄atirige basa wiseri niri tabe, t̄sa niwū ȳha. Perurige puti kote tiḡu nih̄gū t̄sa niwū, perurige puti s̄geḡu nih̄gū tero biw̄u b̄ri. Marīno puti s̄geḡuri bayiro amamiwāra. Tetiḡu puti s̄geḡu nih̄ḡu kuarē puti s̄ge, kuā witiwari kuā mena wa, ti useni nih̄w̄u ȳha. Kuā b̄toa basa basarikarē, kuarē dikati kote nih̄w̄u, te tiḡu tiere t̄sahamaw̄u ȳha. Apetoreha kapi sini, kuā mena bapati tiḡu nih̄gū t̄sa nit̄u tere. Teti ate pekasāye basakā h̄irekā añu niwū tekā usenirē niwū. Apetoreha useni tieḡunohā peyuru sini due niharē, niwū.

Na medida em que vamos aprendendo, nas reuniões nós também falamos, colocamos nosso modo de entender as coisas. Quando os moradores das aldeias nos pedem para fazer as coisas, nós mostramos o que sabemos. Eu gosto de estar na maloca durante as danças. Eu ajudo. Eu gosto porque eu ajudo tocando o cariço, eu sou o tocador principal (primeiro tocador). Os tocadores de cariço procuram mais o primeiro tocador. Por isso, eu dirijo o toque de cariço, vou dançar com eles e isso me dá alegria. Quando tem as danças rituais eu gosto, pois eu também fico ajudando nas pontas (aumenta o número), eu gosto muito disso. Outras vezes eu, também bebo o kapi (bebida alucinógena) e faço companhia de quem bebe (geralmente são dançarinos). Eu me sinto bem com eles. As danças dos brancos, também animam as pessoas, não são ruins. Quem não gosta de dançar pode ficar só bebendo o caxiri.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Kuā comunidade makarā borobiro tiretiro niwū, top̄u waḡukā. Ape makā waḡuha kioni sañu warukure nimiw̄rato. Kuā sioyari ya, kuā tero tiya h̄iri ti, kuā comunidade tiapuro bori, padere tiapu, ti warukure niwūto.

Quando a gente ia às aldeias tínhamos que viver de acordo como a comunidade queria. Quando se vai noutra aldeia tem que andar com seriedade. Quando nos chamam para a comida, comemos, quando eles pedem para fazer algo se deve fazer, assim a gente ajudava a comunidade, ajudávamos nos trabalhos, assim andávamos.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS

Ȳu ano ȳu buewarukure makarī, wiserip̄u heari nimiw̄rāto. Ȳu, ȳu heariwi makararehā tiapurukuw̄, peka sego wa, ki piseri to niawū h̄iri omagō wa tire niwū. To makarā, makā makarā s̄uo paderi sukā, bue witiwa wa sukā, buera nipetira wa kuarē padeapu, kuarē sukā buerige wede, wedemasiō, atere buere niawūto h̄i wedemasiō, atere ti mas̄teri boero marihā marīya ditare mairā h̄i wedemasiō tire, niwū.

Nos povoados em que eu fui para estudar, nós nos hospedávamos nas casas de família. Eu ajudava às pessoas da casa onde estava hospedada, ia carregar lenha, quando dizia que o aturá de mandioca estava em tal lugar, eu ia carregar. Quando os moradores trabalhavam, saindo da aula, todos nós alunos íamos ajudá-los, nós transmitíamos para eles os assuntos que havíamos estudado, esclarecíamos segundo a aquilo que aprendíamos, e, dizíamos o que não deveríamos fazer se amássemos a nossa terra, nós conscientizávamos as pessoas.

PÔRO, JOÃO TELES MEIRA

Usā buerigere pe livruri wionekora timiaw̄rā usā, kuā b̄toa wederigere. Tere iña tira añuhamarō mas̄iya usā pona, h̄ire wak̄ure tikow̄. Apeyereha, kuā professores tikorere añuro usā bueri iñara, usā bobore manirō usā bueretiri, añurō t̄saremena biya kuā bueraha h̄i iñarukuwa usarē. Tebiri sukā hoarere, usā añurō hoa tiri, Escola papera hoatu tiri, hoa masiwaharā tiya kuahā, masiwaharā tiya, mari ñek̄sum̄ā nirigenorē, mari niritirere masiwaharā tiya kuahā sa, h̄i wak̄ure niwū.

Com aquilo que os anciãos nos contaram durante os nossos trabalhos estamos publicando vários livros. Através disso, os nossos pais percebem que estamos aprendendo. Os nossos pais ficam alegres por verem que nós estamos fazendo os trabalhos que os professores nos pedem, sem sentir vergonha. Quando escrevemos frases para colocar na Escola, sobre as histórias de nossos avôs, sobre as nossas histórias, eles pensam que nós já estamos aprendendo.

ÑIDUPU, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

Tetigu ano yu Escola buerigere, ate buṭoapu timuatirigere, ate perurige putire masiawū yuḥa. Tebiri suabuere, artesanato hīrere masiā. Tebiri usā dokapuaraye kiti hoarige, usā sukā anonopu buera atira paderigere, ano makararē basokare neo dupo, usā paderigere wede tirukua usahā.

Na Escola eu aprendi as histórias de nossos avôs e aprendi a tocar o caricho. Também aprendi a fazer o artesanato. Eu sei também escrever as histórias dos Tuyuka e, também sobre o que nós aprendemos, nós reunimos as pessoas da aldeia, para repassar para eles os conteúdos aprendidos.

BUKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE

Biro ti yu bue witi tiari sirere sukā, ya makā makarā mena añuro nihā yuḥa. Atere na buewu hīgu, birope niretire añuadaku hīgu, dekopu wederetia yu sukā. Makarī wariharō boa, marīye dītara nimiato, marītra dita kworira paramera nia marī, hīrerē pade nihāro boa, marīya wi bueriwikarē tiapuro boa, marikā marī basi duti masiā, nia dutire lei, hī wederukua ya makā makararē.

Depois que eu terminei os meus estudos eu vivo bem com os moradores da minha aldeia. Eu penso que para isso que eu estudei, para viver de forma diferente, falo isso em público. Digo que nós não devemos ir morar na cidade, pois nós temos terra, nós somos netos dos donos desta terra, mas precisamos trabalhar e ajudar a nossa escola, nós mesmos devemos dirigir a nossa escola, assim diz a lei, eu falo isso para os moradores da minha aldeia.

UTĀDIATA, ALCIMAR SANDER AZEVEDO REZENDE

Tetiro ate usā bue witi makarirē tiapuharehā dūsasañu nia usarē. Tetira ano buere quinto ciclo hōa sukā. Mekūpura timuarā tia, te makarī mena biro ti tiapuro boa hīrenorehā. Ate otemasirē, waiekare makañe na usā ate burekorireha ano Yai-fīriyapure usā bueriro birora apeto usā pakusumuarē te otemasirō makañere usā kuarē, hō wese bueri wese makañe suo pade, biro tibueere niwūto hī tiapua te ote makañe.

Depois que terminamos o quarto ciclo nos falta aprender como ajudar a aldeia. Por isso, começamos o quinto ciclo. Agora que começamos aprender trabalhos que ajudarão as aldeias. Até agora com aquilo que aprendemos que é a maneira de plantar, criação de peixe, com isso estamos ajudando a nossa aldeia Onça-Igarapé, nós estamos trabalhando na roça da escola e sobre isto nós trabalhamos com os nossos pais e estamos explicando como nós estudamos sobre isto.

DUPÓ, ODILON BARRETO REZENDE

Usahā ate no makarīpore biro tiapua usahā, ate no marī paderi añuadaku hī basokare neokū, suo pade tirukua usā, ateno otere makañe hīrenorē, meio ambiente iña nūnūserere makañere, hūiri, lixo makañere, padere tia usā, usā buerigere sa.

Nas aldeias nós ajudamos mostrando para os moradores o que seria bom para trabalharmos e para isso, reunimos as pessoas e dirigimos os trabalhos, principalmente com a questão da plantação, cuidado do meio ambiente, cuidado com o lixo, é isso que nós trabalhamos a partir daquilo que estudamos.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA

Ano yu nīrorē, ya makarehā yu wesepure ye otereno nīrerē yā nūnūse, tere ote nemowa tire niato. Tetigo yu ate dokapuaraye buere pe masiā masigōpeha, tibuaneriga buri.

Eu estando aqui na minha aldeia quando vou trabalhar na roça cuido das fruteiras e planto mais, ainda. Através da escola eu adquiri muitos conhecimentos, porém, não estou conseguindo colocar tudo em prática.

UTĀDIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE

Usā buere makarīpore tiapuwūto ate kuā usā buera nīrīrasa makarī makarā paderi padeapu kuā tire. Peyuru sinirē burekorire, basori burekorire, kuā basare burekorire, kuā useni tire burekorire kuā bobore manirā, usā tere tirara buewu hī tūo masī hea tiri basoka wawa kuā. Tetiro sa no kuā waro, kuāye makarī nīrakā terora, bueri makapū nīrakā terora, kuā buerigere ti iñōri basoka niya kuā,

mekūtigarē. Tiatopu niriro biro niriassa kuā dokapuara ponarē. Kuā dokapuara ponado me niya nirāpeha, niya au hīra, bara, dasea niya. Tetira kuakā biro tiritite kuā dokapuara hī kuā ape masakā yāñe, kuā mena bapati nukāha ti nirē tiya. Tetira kuā kamerī kioni iñaya kuā. Kū daseayū wedeseri kioni iña, kū daseayūpekā to Escola Tuyuka buegūha kū dokapuarayū wedeseri kioni iña, tiya kuā. Ate makarī wedesera wusaro nihamiarāto, daseaye, winaye, au hīraye nimiarāto. Tetiro sa ape masu kū heari sa, kūye wedeseguti hī kuā kioni iñara no niya kuā. Tenia makarīpūre te ni bokuto kuā hīrige. Tebiri kuā identidadere yū dokapuarayū niga hī tūgeñari basoku nikū. Tebiri sukā, kuā ate padere makañe buerira sukā mekūtīgāpūra pero kuā timuatiya. Ate ote makañere, tetiro cada escola kōkuto oteweseri.

Aqueles que foram os nossos alunos ajudam as aldeias participando dos trabalhos junto aos outros membros. Participam no dia do caxiri, no dia do dabucuri, no dia da dança, nas festas, participam sem sentir vergonha, pois sabem que eles estudaram para isso, são pessoas que entendem sobre isso. Hoje em dia, aonde eles forem, nas suas aldeias, na aldeia onde estão estudando, eles sabem mostrar o que estudaram. Os filhos dos Tuyuka não são mais como eram um tempo atrás. Aqui não estudam somente os filhos dos Tuyuka, estudam aqui os filhos dos Tukano, Bara, Yeba-masa. Os filhos de outras etnias vão vendo como vivem os Tuyuka e constroem amizades com eles. Eles sabem se respeitar. Sabem respeitar quando um Tukano fala, e, o Tukano que estuda na Escola Tuyuka sabe respeitar quando um Tuyuka fala. Nas aldeias estão presentes várias línguas, tukana, desana, yeba-masa. Por isso, quando chega alguém de outra etnia na aldeia falando a sua língua é respeitado, pois está falando a sua língua. É o tipo de respeito que os moradores das aldeias pediram. O Tuyuka tem consciência de sua identidade, que ele é Tuyuka. Também com aquilo que os alunos aprenderam sobre o trabalho agora estão começando a pôr em prática. Cultivo das fruteiras, e, por isso cada escola tem a sua roça de fruteiras.

PÓRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Basoka kuā tiapurige niku, sala de extensão kuā tiapurige, própria comunidade sukā, por exemplo, lixo makañe, hūiri makañekarē sukā biopera boa, teropera katimuarō boa hīrige niku yūreha. Apeye nia ano marīyere tū sare makañe. Sikatopūreha tū saridohārukuwa na, perurige putiko hīrikarē putidugari, birokuwa primeira turma. Ti kuarē wederesa, biro bia, birope marī tiri añuboku, tieretira marī bueratia hīri siropūre tū sawawahā kūahā sa. Te niawū mekūtigarehā sa kuā basiro perurige puti masirādo ni, kuā numiapeka tero bia hī, perurige yobasa tiretiya, kuā. Tebiri pekasāyekarē basamipokara mera sañuro paderetia būri sa, perurige puti sukā, basako hīri basa tiretia usā. Aniāpūhá sa, segunda, terceira turmapūhá sa tere marīyereha tū sanetōnewahā tiya, matā temena masārira niñira keoro newara tiya toreha.

Aquilo que as pessoas ajudaram são: construção das salas de extensão e aquilo que a própria comunidade decidiu, por exemplo, como tratar o lixo para viver melhor. Outra mudança é com relação ao gosto pela nossa cultura. No começo os alunos não gostavam, quando nós convidávamos para tocar o caríço, eles não queriam, a primeira turma era assim. Nas explicações, nós fomos dizendo como era, fomos fazendo propostas melhores, dizíamos que era isso que nós decidimos ensinar, aí eles entenderam. Hoje, todos eles sabem tocar o caríço e também as meninas entendendo o sentido, acompanham as danças. Também dançamos as danças dos brancos, mas trabalhamos de forma diferente, uma hora tocamos o caríço e em outra, tocamos músicas. Os alunos da segunda e terceira turma gostam muito das nossas tradições, pois já cresceram com isso, por isso, com eles funciona bem.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Usā nipetirare tiapuwa usā bue tiri tabere. Tetiri siro, usā tūoñero wa sa. Pekasāyekarē pūnirē hīre, ñañare hūirī hīrerē biro tiada marī hī, añusari makāri yosawū sa. Sikatopūre ñañaro birokuwūna, aperā kūtawidewahā, latakori, de bire, kūtawidewahā tiri siroresa usarē nokōroka kamitireno maniwū sa. Tere usā koā, hūirī manisañuri makāri ni tirakā sukā, kuā buera, pakusūmūā mena, comunidadekā sa keno heawahā tiawūto sa. Tere biro tiada marī hī iña besenukō usā tireha tedo niawū na. Ate usā paderige kenokūre, ate otemasīre hīrerē usā tibuarisañu nihawūna, ti mekūpūra usā primeira turma usā wionekorirapekā biro padedugaira biro bira ni, nihawahā būri na. Tetiro usarē te usā wakū kenokūrige, wai makañekā, ote masirē makañekā usarē hearisañu nihawū na.

Enquanto estávamos estudando todos nos ajudaram. Depois disso nós começamos a compreender. Começamos a entender as doenças dos brancos, começamos a ter cuidado com o lixo, por isso, hoje vivemos nas comunidades melhores (sem lixo). No início estávamos numa péssima situação, uns se feriam nos pedaços de latas, depois que começamos a cuidar do lixo (projeto de limpeza das comunidades), não

acontecem tantos ferimentos. Nós jogamos os lixos, as comunidades ficam mais limpas, os alunos, os pais, as comunidades estão melhorando. O que nós decidimos fazer e conseguimos realizar, por enquanto é só isso. A organização de outros trabalhos, cultivo de plantações, nós não conseguimos concretizar, ainda, também a primeira turma que se formou parecem sem vontade de trabalhar neste sentido. Por isso, o que nós planejamos sobre a criação de peixe e cultivo das plantações, nos falta ainda.

WAMURŌ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Makā makañe niato, merā bire wareha, limpeza da comunidade, añuniwū te. Yure niawū topere, cada sábado coleta de lixo ti noawū, coleta de alumínio, lata, garrafa, plástico, papel atiwū sa. Te niawū melhoriapaha. Apeye usā buerepereha nia, usā saiñarō mena buere. Kū saiñarigūha kūha iñanohā tiriki kūhā. Tetira basa bureko nirī, wedere hīri bureko nirī kū tere newaysa, prática newaysa. Usā saiña masīrigere kū prática neway.

O que existe na comunidade que funciona bem, como uma coisa nova que surge com a Escola, é a questão da limpeza. Aqui em cada sábado nós fazemos a coleta (selecionada) de lixos, alumínio, latas, garrafas, plástico, papéis. Isso foi uma melhoria. Com relação aos estudos nós estudamos com as pesquisas. Quem pesquisou não guarda para si, o que ele pesquisou. Nos dias que tem as danças Tuyuka, discursos rituais ele põe em prática o que ele pesquisou. O que ele pesquisou ele vê e participa na prática.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

Te ano usā kuarē bue tresa makarīpore biro biwū sukā yu iñawū. Apero wagu iñare nia, kuā ano Escola Tuyuka, Utāpinopona buerwi bueraha marī iñari apero mera sañurō tugeñari basoka niwā. Buri kuā buerigere tugeñara birobwū hīra kuā buerigere sa boboro manirō kuā buerigere wedese waruku, no peyuru sinirī bureko nirī, terena atera niwū hī perurige puti wiahā, no muā masirē ti iñohā hīri ti iñohā tiri basoka nirī tire niwū ano buegu. Tetigu atierena bosāre niwū, ania buera wakū tutuwahā sa, kuā bobomirigere bobori tiwahāya, añu nia sa, ania ape escolari buerapeha sukā bobora biro bi, biretīre iñagu sa, ano Escola dokapuarayepe ñe tiwahā, añurōsa tūoñe nukawahā, kuāye marī ñekūsumuā nirigere, atiera niriro niwū añurekā hī, pekasāye birora birenorā niyu marikarē hī tugeña nukāha tiere sukā, ti bauanerī iñagu, nakē bueharē niyu pero, tūoñewahāya, wakū heawahāya sa hī iñarē niwū, tere. Por aquilo que eu vi, o que nós ensinamos aqui, nas aldeias aparece assim. Passando em outras aldeias a gente vê que quem estudou na Escola Tuyuka, Filhos da cobra de pedra, eles têm outros sentimentos. Conhecedores daquilo que estudaram, eles não sentem mais vergonha, eles conversam sobre aquilo que aprenderam, no dia do caxiri, sabem tocar/dançar o cariço, se solicitarem para mostrar o que eles aprenderam, eles fazem demonstrações. Olhando para isso, nós dizemos, era isso que nós queremos. Agora os alunos já têm idéias fortes, já não sentem mais vergonha, está bem agora, enquanto que os alunos de outras escolas parecem que têm vergonha, os alunos da Escola Tuyuka estão crescendo, estão aprendendo os conhecimentos de nossos avôs, nossos conhecimentos são tão bons quanto dos brancos, e, diante disso, nós ficamos alegres por ter ensinado isso, vendo os alunos estão compreendendo, pensando as coisas que estudam.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Yu iñarī ania usā buerira, kuā te marī padere burekorinorē, comunidade siopadere burekorinorē, añurō tūsarona padeapuya kuā. Tenia bayihamarō kuā tiapure. Iñarē niato, pakosanumiarē tiapu, usenirōna tiapu tiya kuā. Paderi burekore kuāpera sūgero hīra ati, tiapu tiya kuā, paderenorē, ne weoriya kuā ano buerira. Tūburekopūha maniwūna. Hōpū bueriraha, akoe yu wapatagura padegu niriku yūha, kuarē tiapugū niriku yūha hīre nihawū na. Mekūtigarē maniato sukā teno tugeñare sa. Tere bayiro iñarē niato. Tutuawaro titu niato, bayi sañurō hīwaro boro titu nia buri sukā, okoborimipokū. Marī okoboatā petireno nihā sukā.

A meu ver os alunos que estudaram aqui, quando são convidados para trabalhar por uma família e pela comunidade, trabalham com muita alegria. É isso que eles ajudam mais. Nós vemos que eles ajudam a suas mães com alegria. No dia do trabalho comunitário eles que chegam por primeiro, ajudam nos trabalhos, nunca faltam ao trabalho. Nos anos anteriores não era assim. Quem estudou em Pari-Cachoeira dizia: eu iria trabalhar com a comunidade se eu estivesse sendo pago, se eu fosse pago iria ajudá-los. Este tipo de pensamento não existe, hoje. Nós percebemos muito isso. Está começando a fortalecer, mas é preciso insistir mais, ainda. Se esquecer será fácil acabar.

JUSTINO

Makarĩpũre festari nikũmiapũbataha, te pekasãye, te dikarãye, tema dero ni iñarĩ musã Escola nukãka beropũre (em tukano).

Nas comunidades têm as festas, danças dos brancos, danças tuyuka, com relação a isto como vocês viram depois que começou a Escola Tuyuka?

HIGINO

Usã nukãdari sũgeroreha ñaña niwũ teha na. Marĩ ano perurige putiape tiri tabere, apewipũ sãkumuhirã música peohĩra basara tirukuwa kũã. Mekũtigarẽ mania sa anorẽ. Ne apĩ masadũgagũ tirisa, to nirĩ todo, to bũtoa basa nirĩ to yobasara, perurige putiopera, wimarã nipetira. Tetigũ yũ bayiro hĩrukũwũ, marĩ basokũha keoro nigũ nikuto hĩwũ kũarẽ. Pekasãye useniri bũrekore nipetira useni, marĩyepekãre suka, te niero hĩrĩ nipetira useni tire nia basokũre hĩwũ. Tũsaegũkã tero ni kote ou marĩ tũsa apetoreheha añurẽno nirĩ hiwũ. Tetigũ ate festarireha keoro nirõtia anohã. Diaretirado maniwã anorẽ apetoreha. Pekasãye basari bũreko ni, peyuru marĩye no niri bũreko ni tire niato. Yũha tero iñaga sa, tũbũrekoopũre maniwũ na.

Antes do começo da escola era muito ruim isto. Enquanto nós tocávamos cariço aqui com a comunidade, os jovens entravam em outra casa, tocavam a música dos brancos para dançar. Hoje em dia não existe mais aqui. Não há quem fica querendo dançar outras músicas, ficamos num mesmo lugar. Quando está acontecendo danças tuyuka, todos estão dançando lá, uns tocam/dançam o cariço, todos os meninos/as. Por isso, eu insistia muito com eles, nós pessoas humanas temos que ser corretos. Quando acontecem danças dos brancos, vamos todos dançar e nos alegrar, se têm danças tuyuka vamos todos participar e alegrar. Quem não gosta, também deve ficar lá, se gostar de alguma música participa. Por isso, as festas aqui estão funcionando bem. Só não vai quem está adoentado. Temos dias para dançar as músicas dos brancos, dias do caxiri e de nossas tradições. Hoje eu vejo assim, antes não existia isso.

JUSTINO

Mũ tũofãkã dero werã tũsanũkãpari tere (em tukano).

Na sua visão por que eles começaram a gostar disso?

HIGINO

Te yũ tũgeñatã ate tũsare hĩre pakũsumũana bitu niwũto. Pakũ kũ marĩye nia, tepera niyu marĩye hĩri nipetira hĩgũra tiayũ. Sikũ famíliapakũ dokorere tihãya niahã hĩtatã, nipetira ponã sukã dokore niero ateha hĩre wahãtu niwũ. Tetira, yũ iñatã bũtoapũ valor kũtu niawã kũã. Escolakã valor kũ, usãpũre iñakora timiawãra kũã, professor kã marĩye nia, hĩro boro tiwũ, pakũsumũã valor kũri, to añurõ watu niawũro yũ iñarĩ.

A meu ver, o fato de gostar de nossas tradições depende muito dos pais. Se o pai mostra que aquilo é nosso e que precisamos valorizar isso, todos de sua família irão gostar. Se um pai de família começa a dizer que as nossas tradições não prestam, todos os seus filhos não irão gostar. Por isso, ao meu os adultos que colocam o valor. A Escola precisa colocar o valor das tradições, pois os alunos estão olhando para nós, por isso o professor tem que colocar como valor a nossa cultura e os pais, também. Parece que assim funciona melhor.

PÓRO, GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO

Ano sa buerara tiya hĩgũ iñare nia. Hõ añurõ saiña nũnũserigũnohã tũgeña masĩgũ watoawi kũhã. Sikatopũreha, ania mamararẽ, mamarã numiarẽ ate marĩye perurige putire, mawaku putire, sikatopũreha ñanãredo watoawũme teha. Niwũ te bũko pũare hĩrẽnohã, tepeha te música bũsũkutũata añure nirõ tiwũ teha. Te boato, perurige putiro boato hĩgũ kamerĩ tutigũdu tinowũ, toha. Higinuhã tenomenarã kamerĩ tuti kōatōhawĩ kũhã. Perurige putiro boa marirẽ sa hĩgũhã, numiahã tũsari petiwahãwa kũahã. Tero bireti, marĩ perurige putiapegũ tiri tabe, witiwa, witiwa peti biwahãwa, tepe pekasãye basape basadũgara. Tetigũ iñare niasa, bũri añusañutu niasa hĩ iñarẽ nia.

Nós vamos vendo se estão aprendendo. Aquele que se interessa e acompanha bem nas pesquisas já se torna um conhecedor. No início aqui, entre os jovens, principalmente, entre as jovens, os instrumentos nossos de cariço, mavaco, para elas eram coisas que não prestavam. Existiam as danças dos brancos, quando se começava a tocar a música era a coisa melhor do mundo. Quando se dizia, agora vamos tocar cariço, neste momento parece que estávamos provocando brigas. Higinu ficava brigando por causa destas coisas. Quando a gente dizia, agora é bom tocar cariço, as mulheres já ficavam tristes. Assim, enquanto nós tocávamos o cariço, as mulheres iam saindo, saindo, porque queriam dançar só a música dos brancos. Hoje a gente vê que está um pouco melhor.

SUNIÃ, ADÃO AMARAL BARBOSA

Kuã atere masĩ m̄arãsa b̄uri h̄o b̄uku ȳkã masĩ niga h̄ĩgũno biro bira tiya b̄uri kuã buera sa. De bireno k̄arẽ saiñari, biro bih̄iyuto h̄ĩ, b̄utoap̄uha pam̄ m̄ãtirigere masirã tiya b̄uri tere sa, marĩ ñek̄ũsum̄ã wedese tiro birora kuã masĩ m̄ãtira tiya kuã atere sa. Tetira kuã makarĩp̄ure nirã ano kuã buerigere, potaharakã sukã k̄ãye makarirẽ, biro ti buew̄ ʘsã h̄ĩ, kuã paderigere pade m̄ã, wiseri iña n̄n̄use, h̄uirĩ manito marĩya makã h̄ĩ, tere k̄arã organizar, biro tiada marĩ h̄uirĩpi niato, merãdo te h̄uirĩre marirẽ soe tiro bokuto h̄ĩ ti m̄arã tiwa b̄uri. Anorẽ nimiarã apeye basara, peyuru sinirẽ, teha biro biw̄. Anorẽ kuã b̄utoa basa basara keoro bi menih̄aya, keoro. Perurigere putire terora, b̄uri wiomasiña manirõ tiwa b̄urisa, apepona, apepona wawa. Te basara terora. Añuhamaw̄ teha, añuhamarõ tira tiwa tereha.

Na medida em que vão aprendendo os diversos conhecimentos, eles se tornam como um adulto que sabe. Se perguntar sobre qualquer tema, eles sabem explicar, principalmente os jovens, sabem as histórias do nosso surgimento, eles estão aprendendo a falar como os nossos avôs falavam e sabiam. Quando eles vão para suas comunidades, eles explicam o que eles estudaram, trabalham o que eles aprenderam a trabalhar, cuidam das casas, cuidam para que a comunidade seja limpa, eles organizam para manter a comunidade limpa, juntam os lixos, separam os lixos e queimam separadamente. Outras coisas muito importantes aqui são as danças Tuyuka, festa do caxiri, isto funciona assim. Os estudantes quando estão participando das festas de danças tradicionais fazem bem certo como os sábios querem. Também quando tocam/dançam cariço fazem certo, participam demais, fica até difícil para outro grupo entrar para dançar, porque vão muitos grupos dançar, e o mesmo acontece quando participam da dança tradicional. É muito bom. Fazem bem bonito.

RAIMUNDO CAMPOS TENÓRIO

Ano wimarã buera sa, te no nem̄ã n̄kã, kuã professores, b̄utoa biro tiya kuã h̄isa, ñearirap̄ niñira sa ate no paderere ʘsã bomiga h̄ĩ, wai ekare makañe, tere ʘsã bued̄uga h̄ĩ padewarukuya buewitirira. Festa niri, reunião niri h̄o wak̄utuarano h̄iapu tiya ʘm̄ã pona, numiã pona. Festa niri, k̄arã sa sioti, wimarã kuã bairapekarẽ s̄uo ʘseni. Apere nipitire tipetih̄aya. Kuã ti iñorenorẽ kuã basi wak̄ure mena, professor h̄irimipokari wak̄u, kuã buerige biro tiro boku h̄ĩ, kuã d̄upoa t̄ugeñarorẽ sa ti bauane, apetore ti eño, no pekasã heari, no paya heari, kuã basiro ti bauane, k̄ãyena wedese, k̄ãye na sukã basa, tiretiya kuã sa mek̄utigarẽ sa, anorẽ.

Os alunos na medida em que vão aprendendo como os professores e com anciãos vão escolhendo o que querem para eles, uns querem aprender a criar peixes e trabalham com isso, principalmente que já concluiu os estudos. Quando tem festa ou reunião, os alunos e as alunas participam dando suas sugestões, explicações. Eles, também preparam as apresentações de acordo com os seus pensamentos, sem a sugestão do professor. Mostram como eles aprenderam, o que está na sua cabeça colocam em prática. Fazem demonstrações quando chegam os brancos, missionários, eles mesmos vão criando, falam em sua língua, cantam em sua língua, assim que eles fazem hoje em dia.

SÉTIMA PERGUNTA

DEPOIS QUE COMEÇOU A ESCOLA TUYUKA COMO VOCÊ SE SENTE COMO TUYUKA? (OU DE OUTRA ETNIA)

JUSTINO

Ato Escola Tuyuka n̄kãkaro berop̄ure dero ni t̄oñaḡnoh̄o Dikaḡ wasari m̄a ou ape kurak̄h̄ũ. Depois que começou a Escola Tuyuka como é que você se sente sendo Tuyuka ou sendo pessoa de outra etnia?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

Ȳha, ȳ dokapuaroyo niro, ano sikato bueriwi h̄õari daseayedo wedesere nimirũto na. Tiere sa, mari dokapuaraye bue, dokapuarayedo bue tih̄ira sa, te mari wedesere wedese, wedesega b̄uri ȳhasa, te dokapuarayedo wedesego merã t̄ugeña b̄uri sa. Daseapere wedeseri, daseamena nigõ daseaye wedese tigosa ȳ, dokapuaroyo niga ȳ h̄ĩ wak̄ũw̄ ȳhasa, atitop̄reha. Sikatop̄reha daseayo biro t̄ugeñaharukut̄. Biro h̄ĩ wak̄ũw̄ ȳha.

Eu, mesmo sendo mulher Tuyuka, antes do início da Escola Tuyuka eu só falava a língua Tukano. Depois, estudando a língua tuyuka, só estudando em língua tuyuka, eu comecei a falar a nossa língua, hoje eu falo a língua tuyuka, falando só a língua tuyuka eu me sinto diferente agora. Eu não falo a língua tukano, mas falo

tukano quando estou com os tukano, assim eu sinto que eu sou Tuyuka, atualmente. Antes eu me sentia como mulher tukana. Assim que eu penso.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Ano sika buerore bue witi tirore biro hī wakūa. Yɥ buewiti toa yɥ sukā, buri bue nemo waguda hīro nitɥ buri sukā, paisañuro masīwaguda yɥha sukā hīro nitɥ. Tetigɥ sikatore pe ñanāro tɥgeñarukutɥ na, de bire piti buegɥ atiri yɥ hīre nirukutɥ na, hōpe merā bimiwūrato, anope ñañaniato, pe wisiore hearukutɥ sikatorɥre yɥre na. Ūba hō mena, hō mema, yɥ kuā mena sa basoka sesa tiwɥ yɥ sa. Ūba, añuadaku, bueguda yɥkā, atepera nia marī kati ware, to pekasāye buerigɥ nigɥkā kuā niretire ni wa tiya maniwū, tepera niku marirē sɥo nirē, makarī sɥo ni tiretire nohā, bueguda hīwɥ. Tetigɥ sa atitore sa waro bokuto, topɥ waro bokuto sa te maniato hīre no maniwū yɥreha sa. Pade, nɥmoti, pade, ponati, bueriwira tiapu waguda yɥha sa, yɥ buerigera sa yɥ ponarē sa bue, maka makarāre sa bueriwire ɥsenirē tiko tiguda hī wakū nihagā yɥhá sa ano Escola bue witiɥ sa. Yɥ hōpe buegɥ niriwɥ ne yɥha na. Buegɥ waguda yɥkā sukā, hō mena, hō mena hōpe newahā dɥgawɥ. Tetigɥ sa ano buegɥhá sa waro bokuto, to yooropɥ waro bokuto hīegɥrā kuā mena peyuru sini, kuā mena bue, haɥ yɥkā biro tiguda hī, hīretire basokɥ niga yɥhá sa, ati Escolana buegɥ. Tetigɥ yɥ ati Escola bue witiɥ bayiro ɥsenirō watɥ, biro wari boeri yɥ, yɥ katiri bɥrekorire, ate no netōirī boeri yɥ, ano bueguda hīririgɥno nigūha, hī wakūwɥ apetoreha. Tetigɥ yɥ sa, ati Escola bue witi tigɥ sukā, buenemo mɥagū tia sukā, paisañuro masigūda yɥkā sa anorehā, anorē yɥ bue petia yɥsa, yɥkā kuā wasoro, wimarā buera wasoro, ati Escola dutira, yānɥnɥsera wasoro wari basokɥ nia yɥkā, kūa bɥtoa katidoarikia, kūa wasoro waguda sa hī wakūremena nigutia sa. Kɥarē yɥ bueriro biro kɥarē tiapuguda sa Escolare, makarē hī tɥgeña, sika bɥreko headaku yɥkarē te no yɥ kuā tirobiro wadare hī wakū ti buereti nihā anorehā sa. Yɥ ano padere bɥagɥha, añuro pade nirē ti, añuro makarī sɥo niri basoka potagɥ no nigudaku yɥkā sa sika bɥreko hī tɥgeña buegɥtia anorehā sa.

Eu penso que já terminei a primeira etapa de meus estudos. Ao mesmo tempo em que penso que já terminei de estudar uma etapa, eu penso estudar mais, quero alcançar uma parte maior. No início eu tinha um pensamento muito negativo sobre esta escola e dizia mesmo como é que eu vim estudar estas coisas, lá em na outra escola (de Pari-Cachoeira) era diferente. Eu entendia que esta escola não era boa e ficava confuso em muitas coisas. Pouco a pouco eu fui me entrosando com o pessoal da escola. Eu me conformei e decidi que ia estudar ai e coloquei na minha cabeça que aqui que se ensinam coisas que nos ensinam a viver, ensinam como viver nas nossas aldeias, aqui que se aprendem coisas importantes da nossa cultura. Assim que eu decidi estudar. Hoje em dia não penso mais em ir embora e eu não fico reclamando sobre o que falta na minha vida. Eu penso em trabalhar aqui, ter mulher, ter filhos, ajudar nos trabalhos da escola, penso ensinar o que eu já aprendi para os meus filhos, para as pessoas da minha aldeia e dar alegria para as pessoas. Estas coisas eu penso depois que já concluí uma etapa da minha formação aqui na Escola. Hoje em dia não fico imaginando ir para longe, mas vivo bem com as pessoas nos momentos de festas do caxiri, estudo com eles, eu sinto que sou alguém que pode ajudar a comunidade. Eu criei este pensamento estudando nesta Escola. Quando terminei a primeira etapa dos meus estudos aqui nesta Escola eu fiquei muito feliz, fiquei pensando que se não tivesse estudado nesta Escola eu não seria o que sou hoje, não seria isso nos meus dias de vida e fico pensando que todas estas coisas eu não teria se não tivesse estudado aqui, penso sempre nisso. Por isso, depois de terminar a primeira etapa estou seguindo os meus estudos aqui na mesma Escola e, agora eu quero saber mais coisas, ainda. Eu penso com o tempo estar no lugar deles, dos professores, no lugar dos coordenadores da Escola, eu quero ser um líder também, pois eu sei que os anciãos morrerão e eu quero ficar no lugar deles. Com estes pensamentos que eu vivo hoje. Com aquilo que eu aprendi, eu quero ajudar na Escola e aldeia. Penso que um dia vai chegar para mim e com estes sentimentos eu vou estudando aqui. Se eu encontrar trabalho aqui eu vou trabalhar bem aqui, eu posso me tornar um bom líder da comunidade e isso chegará um dia, tudo isso penso comigo.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

Yɥha ti bueriwī nɥkāri siropureha sa, biro hī tɥgeñatɥ yɥha, añu nia sa merā bueriwī kɥo ti niadara tia marikā, marī Ūtāpinoponakā sa. Marīyepere añurō nemɥanɥkā tiri basoka niadara tia, marīye nimɥatirige ditiri hīra tiepere, marīyepere ne bauane tiri basoka wadara tia marikā, merā atiwī bueriwī kɥoromena hī wakūtɥ yɥha. Yɥ dokapuarayo yɥ nirorē bayiro tɥsawɥ yɥha. Ye wedesere ditio borigo, ati Escola mena, ye wedeserere wedese bauanewū hīgo bayiro tɥsatɥ, yɥha.

Com o início da Escola Tuyuka eu comecei a pensar que as coisas estavam melhorando, pois agora possuíamos a nossa escola, escola dos Filhos da cobra de pedra (Tuyuka). Nós seremos as pessoas que levaremos para cima as nossas riquezas, por isso, para que as histórias de nossas origens não desapareçam, teremos a força para mostrar aos outros, através de nossa escola. Eu gosto de ser Tuyuka. Eu que era para ter perdido a minha língua, com a Escola eu comecei a praticar a minha língua e isso me dá muita alegria.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Yuha te yu buerige sikato buerige añu niwũto marĩ bueri tiropaha, marĩ masirerẽ masĩ tire niwũto, tusa niwũ yu tigopaha te Escola Tuyuka boego hĩ, wakũrukuato buri yuha. Buri yuha ensino médio pureha buerimiawũra yu sa. Bueada hĩri karẽ añu niwũ, boegoda sukã hĩ, bueria hĩ, buetoawu me hĩ wakũro kũohãtu yuha sa. Yu buerigeaha yureha tiapuha mawũ buri.

Sobre o que eu estudei no início eu vejo que é importante, é bom quando a gente estuda, tem coisas que a gente aprende mais e sabe mais. Hoje penso que eu gostei de estudar na Escola Tuyuka. Agora no ensino médio eu não estudo mais. O estudo é bom quando a gente decide estudar, por isso, às vezes penso continuar estudando, outras vezes penso em não estudar, penso que eu já estudei. As coisas que eu estudei me ajudaram muito.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Yuha ano bue witi tirigo nihĩgo aperã mena iña poteã tiri biro hĩ tũgeñawu yuha, biro merã Escola buerepera añu netõnetu nia hĩ wakũwu yu basiro biro wakũwu yuha buri. Ate no buerepera añua, hõ pekasãye buerapeha tũo masĩ bayiriwa hĩ iñawu yuha, mera bire ti sañura nihawã kũã pekasãye buere buerirapekã. Marinopekã, marinoye bue tira nihirã merã nirẽ tira, ni tire niwũto. Kũãnopekã usã pekasãye buerira nia hĩra sukã, dioko dũgara diokohã ti dũgasañu biwa kũã pekasãye buerapekã. Marĩnopekã niria usahã, usãyere buera nia, usãyere bue tira nia usahã, mũa pekasãye buerapureha, buerabiro biria usahã hĩ wakũ tutua nihãre niwũ marĩnopekã.

Eu que conclui os meus estudos aqui quando eu me comparo com os outros que estudaram em outras escolas de modelo dos brancos, eu sinto que esta Escola deu para mim melhores ensinamentos do que a outra Escola. O que foi ensinado nesta escola é melhor, pois quem estudou em outra, modelo do branco, não vive bem a sua cultura, eles são diferentes do que nós. Nós que estudamos aqui pelo fato de termos estudado a nossa cultura vivemos de modo diferente. Por parte deles, pelo fato de terem estudado na escola do modelo do branco querem nos rebaixar. Diante disso, nós falamos que nós estudamos as nossas culturas, nós estudamos sobre as nossas coisas e para vocês que estudaram as coisas dos brancos parece que nós não estudamos, mas nós temos consciência disso.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Yuha, Yeba-masu nihĩgu mekũtigarẽ sa, ate marĩyepera añure nimirato hĩ tũgeñaga. Marĩ ano poterĩ makarã bueriwipera añure nemũa nukã tiriwino nimirato hĩ tũgeñawũ yuha. Te apeye masirẽ dũsakumena, tere bue masĩ mũa nemorõ boro tia yure hĩ tũgeñaga yuha.

Sendo um Yeba-masa eu penso que as nossas culturas que eram coisas boas. Eu penso que a escola indígena é que ensina coisas importantes e faz as pessoas crescerem. Penso mais, ainda, que tem muitas coisas para serem aprendidas e eu quero aprender mais.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Yu Pariwu bue timiwurã pero. Kũã pekasãye nihirõ nokõroka tũgeñaha ti masiña naniwũ, teha. Teti sukã ati Escola marĩ no wedesere mena bue tiri Escola nihirõ sukã, kũã professores wederikarẽ te hĩgu ti hĩ tũgeña, tũo masĩ hea tire niato anopeha sukã. Yu bue mũatiri yu nirẽtire wasowahãwũto tiropaha. To sũgeropereha merã biretimiwurã.

Eu estudei um pouco em Pari-Cachoeira. Como os conteúdos eram dos brancos não dava para compreender bem. Nesta Escola que se ensina com a nossa língua, as explicações dos professores dão para entender o que eles estão dizendo, dá para pensar e saber o que eles dizem. Depois que comecei estudar aqui mudou o meu modo de vida. Antes da escola eu era muito diferente.

SANÓ, LENILZA MARQUES RAMOS

Yu dokapuarayo ni tirore yuha mekũtigarẽ sa, yu wakũre nia sa. Bueo boku, buerara kũã pekasakã pe masirẽ kũoya hĩre nia. Terobiri wakũre nia sukã, buere watoare niboku sukã, makã makararẽ buerigere wede masiõ atere buewu hĩ sũo pademurãre no. Sũo pade katimurãre. Temenarã sũoni

katiwara niadaku ano siropure. Ate dokapuaraye bue witi, apeye bue nemo tiwarapuhasa, hĩ wakũre mena buewu yuha buegopeha. Siropu yu manuti tirenorẽga biro hĩ wakũretiwu yuha toreha. Yu sika bureko apĩre buawahã ti, kũ mena potawahã ti niwãhagõpũha sa, akoe atere buewu yuha hĩ wakũ, sũo pade, ou makã makararẽ, atere buewu yuha yu nirõpũreha, marikã tere ti yãko, ti buahãdaku marĩ hĩ wakũre mena padeko hĩ, te biri wedemasiõ, ti boku hĩwu yuha. Tebiri pe buere nimiwũto, ate marĩ paderi keoro heaboku, diyepẽ marĩ paderi keoro heabogari hĩ, atere paderi añuro heaboku hĩ añuro wedese kameyo, ti sũo pademũari basoko niboku yu hĩ, apero manutiwa tigokã. Tebiri ku yu manũnokãre, atere buewu usahã, atere mũa anopu paderi hĩ, ti iĩate, yũkã iĩawu, yu numio nirorẽ tigopeha, mũa paderi iĩã, anogã dũsa murẽ to dũsaro te bia hĩ wedeko boku yu hĩ wakũwu yuha.

Para mim que sou uma mulher Tuyuka, hoje, os meus pensamentos são estes. Eu vou estudar, pois os brancos, também estudando que sabem muitas coisas. Eu penso também que nas aldeias deveria existir uma forma de ensinar o que aprendemos e trabalhar o que aprendemos. Dirigir trabalhos para viver. É com estes trabalhos que deveremos viver no futuro. Penso, também que terminando os estudos aqui eu preciso continuar aprendendo. Com relação ao meu futuro casamento eu penso assim. Quando eu for casar com o homem de outra etnia, eu pensaria naquilo que eu estudei, trabalharia com os parentes do marido sobre isso, e, diria para eles que eu estudei isso, vamos tentar fazer aqui, e, trabalharia para a conscientização. Aqui tem muitos estudos, eu proporia uma forma de trabalho que desse certo ou perguntar que tipo de trabalho daria certo, e conversar sobre uma forma de trabalhar que daria certo, eu seria uma mulher que dirigia os trabalhos. Também para o meu marido eu mostraria o que eu estudei, perguntaria se aqui não fazem assim, pediria pra que tentasse fazer e eu o ajudaria como uma mulher sobre o que eu aprendi, eu indicaria o que falta para o trabalho ser bom, é isso que eu penso.

PÕRO, JOÃO TELES MEIRA

Yuha mekũgarẽ sa marĩye wedesere bue, masĩ tiarũgu sa. Yu mena makona nireti, pade, nihãgũtia yuha sa. Padere yu masĩrigere na, marĩ ñekusũmũã kũã paderitirige, pinowa suarenorẽ, terena padereti nihãgũtia yuhã sa. Yu ponagana, kũã yadare, ho niri, use niri, te ote tireti nihãgu tia. Tebiri iye agrofloreteal nirigere, yu buerigere, te pademũa, timũanũkã tigũtia yuha. Aterena buewu, hĩ yu wakũrigere timũa nũkagũ tia.

Hoje eu tenho aprendido a falar a nossa língua tuyuka. Hoje eu trabalho com a minha mulher. O que eu aprendi sobre os trabalhos, trabalhos de nossos avôs, como por exemplo, fazer o tipiti, e é com isso que eu trabalho e vivo. Eu sustento os filhinhos com o meu trabalho, planto bananeiras, cucura, assim é que eu vou crescendo. A partir daquilo que pensei fazer através de meus estudos, agora estou crescendo.

ÑIDUPU, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

Ano Escola Tuyuka buegu yu masĩrigere nia, kũã buũa timũatirige, ate apeyẽtũre kũã hĩre no, atenopu kũã basori, te makañe buegũda hĩ, peyuru siniwaruku, atere na katimũati tirukurira niwa yu pakusũmũã hĩ tũgeñare niwu, yũreha.

Aqui na Escola Tuyuka eu aprendi as histórias de nossos avôs, aprendi a partir dos rituais, prática de dabacuri (festa de oferendas) e nela aprendo aquilo que eu decido aprender, também participo do caxiri (bebida fermentada), penso que isto que sustenta a vida de nossos pais.

BUKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE

Yu ano bue tiari sirore yu masirõ yu tũgeñare nia sukã, yere buewu yũkã, sika bureko aperãpũkarẽ, usãye Ûtãpinopona masirerẽ biro padewu hĩ wede waruku tigũdaku yuha hĩ wakũre kũotũ. Tebiri, atie yu wakũre tiapureno niga yu katire bũrekori hĩgu, paio wakũre kũoro, heawu.

Depois que eu terminei de estudar me vem estes pensamentos, eu estudei o que é meu, um dia eu irei mostrar para os outros os conhecimentos dos Filhos da cobra de pedra e mostrar como nós trabalhamos aqui. Eu penso, também que o que eu estou pensando deve servir para ajudar aos outros enquanto eu estiver vivo, eu penso profundamente sobre isso.

ÛTÃDIATA, ALCIMAR SANDER AZEVEDO REZENDE

Yuha te nũkãriro poteõro te mekũgã mena tũgeña sa, nirorã niro tiyu ate poteri makarã buere, marĩ katiri bũrekore tiapuhã yu iĩarĩkarẽ. Tetiro sa ani marĩ governo tiapurodo dũsa, te tigũ tere marĩ bayi sañuro wedese, birope ti pademũadũgara tia usakã hĩ, marĩ padere iño timũa ti tutuamũa nũkãda sika bũreko, hĩ wakũga yuha te nũkarĩ sirore sa.

Desde que escola começou até hoje eu penso que a existência da escola indígena é uma realidade e vejo que o que aprendemos nela ajuda muito na nossa vida. Vejo também que falta o governo ajudar mais e daí a necessidade de falarmos cada vez mais, mostrar como nós trabalhamos, mostrar o nosso trabalho e ficarmos fortes um dia, é isso que eu penso depois que começou essa escola.

DUPÓ, ODILON BARRETO REZENDE

Yuha biro hĩ wakūga yuhá sa, yu bueriro poteōro te mekugā menarehā. Pairo bukato bukaropeha, buri nemo sañuro bukaroro borotia sa, aũ netōnerō katireti nirētiguda hĩgu sukā, hĩre niga, yureha.

Desde que comecei a estudar até hoje eu penso assim. Já cresceu bastante, mas precisa crescer mais, ainda, para poder conseguir uma forma melhor de viver a vida, isso eu penso.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA

Yuha ate dokapuaraye bue nukāri siropure pe masirē nimāwa yukā bue nemorō bomihĩyu hĩ wakūro waga siropure. Yu ano ensino médio makañe bueri hĩgo bayiro wakū pitiga. Tetigo yu ati Escola Tuyuka wametiri wi buedugami poko, bueigo nihāga yuha.

Depois que começou a Escola Tuyuka apareceram muitos conhecimentos, por isso, penso que eu deveria ter continuado os estudos. Eu fico muito pensativa, pois, no ensino médio eu não estou estudando mais. Por isso, eu quero estudar na Escola Tuyuka, mas não estou conseguindo.

UTĀDIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE

Yu tiwi bueriwi hōa tiariro siropuresa biro hĩ wakūa, yu. Añurō warora tia buere hĩa yu. Buri te buere tugeña masiatā peti masierē niro tiato. Tetigu yu ati Escola Tuyukare pade mua, bue tigusa derope ti Escolare kenokū, tutuamuarō bomito te buerere tero nirukuhāro hĩgu, hĩ wakūa yu. Tetigu yu, de birano wa bogari kuā ania usā buera nirira hĩ wakūre nia sukā. Tetigu buere niwūto hĩre nia. Tetiro ti Escola profissionalizante hĩre nimiarā, buri usā mekūtigarē ensino fundamental pe ti tira, marĩ dusatu niato marirē hĩ ensino médio pade nukarā timiarā sukā. Tetiro ensino médiupura kuarē sa añuro kuarē keno masirō pero bokutosa, kuā katiri burekorire, kuakā añuro nirēti, kuāye makarĩpura pade, sūoni, nūmoti, ponati nirētiri basoka niadakia kuā hĩ tugeñare niato. Tebiri ti Escola usā wakūa sukā, derope marĩ professores atie buerere, mari wisiore tugeñarere derope kamerĩ wedese kameyo tiri añu bogarito hĩri preocupação niato yure, atiere usā nipetirapura bayiro wakūa tere. Ti Escolare sa di meio mena tutua nemoada hĩra derope marirē amaware bomigarito hĩ wakūre niato apeye sukā.

Depois que abriu a Escola Tuyuka eu penso assim. Eu penso que os estudos estão indo bem. Se pensarmos bem, os estudos nunca terminam. Trabalhando e ensinando na Escola Tuyuka eu penso como melhorar e fortalecer os estudos para que a escola continue existindo. Penso, também, que tipos de pessoas formamos na nossa escola. Penso que nós ensinamos para eles. Nós chamamos a Escola Tuyuka de escola profissionalizante, como até agora trabalhamos no ensino fundamental, vimos que falta muito para aprender e, por isso, começamos a trabalhar com o ensino médio. Pensamos que no ensino médio que vamos preparar melhor os alunos para que na vida deles eles vivam bem nas suas aldeias, trabalhando, liderando, casando, criando filhos. Na Escola Tuyuka pensamos também, como nós professores podemos estar discutindo e entendendo sobre as questões que sentimos dificuldades e, esta é uma preocupação de todos. Outra preocupação que temos é com quais meios, nós vamos fortalecer a Escola e onde podemos procurar estes meios.

PÓRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Yuha te nukārisiroreha sa yu dokapuarayū nrorē biro hĩ wakūreti nihā yuhá sa. Birora bowu, aporeha kũ Higino diawahā tiri, ti processura marikā newada sukā hĩa usā. Sikū basegno katirikarē, mu tisugeyamena hĩrira parāmerā nia marihā, usakā masĩmiarā masĩrapeha, masĩmipokara usā dutiada hĩ dokatuya mania, katigu kũ tiaromena, kũpore iñakooda marihā hĩri basoka nia usā, tie educação mena. Ate yu biro hĩ tugeñarē, atiwĩ buere mena yu masiā. Te namiatā biro nigūra nihā bohĩyu yuha, nūmoti, wese kitigu wa, yu poteōrogā ya vida sustentar, wai puagu wa, ne potati ya, peyuruti sini nihābohĩyu yuha.

Depois que começou a Escola Tuyuka, sendo um Tuyuka eu penso assim, hoje. É isso que queríamos, se algum dia Higino morrer, nós iremos continuar com o mesmo processo. Na nossa tradição Tuyuka, se um mestre de cerimônias está vivo os nossos avôs o deixa dirigir. Nós somos netos de quem pensou assim. Sobre como levar a escola para frente nós sabemos, porém não podemos tomar a liderança, pois nós pensamos, se ele está vivo deixa que ele dirija os trabalhos. Nós vamos ser pessoas que saibam seguir as suas orientações,

isto nos ensina a nossa educação. Esta forma de pensar eu adquirir com esta escola. Se não tivesse essa escola eu continuaria sendo simplesmente eu, com minha esposa, faria a minha roça, sustentaria a minha vida segundo as minhas forças, iria jogar timbó, traria os peixes para casa para comer, faria o caxiri e beberia, eu viveria assim.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Yɥ masirō tugeña heagɥ yuhá sa yure tugeñare tikoato sa. Te poteri makāraye direitos tugeña heari tikoato sa. Kuā buera, professores kuā wederere hoadui kote tigɥ iñarēnia topure, kuā topure pe citações kūya, leis makañe kūya kuā. Tienorē iña tigɥ sa biro biri te hī wakūre nitɥ b̄risa mekūp̄ure. Yɥ masīririgere, masī heatɥ topɥ kuarē padedui kote tigɥ. Buegukā, bue nemo tigɥ sukā tugeñarē kūwɥ marinorē. Biro ti katire nimiri te hī heawuto sukā, tiato makañepɥ iñapoteō tiatā sukā, marirē merā sañuro ne wasonkōra. Dero sañurō bigɥno nigɥ nibohīyu yɥ, b̄ri pekasāye bueredo buegɥno nigū. B̄ri te ni heari yɥ n̄moti, ponati, vida tiko nemohā yureha b̄ri sa, yɥ temenarā katiga b̄ri sa. Te ya culturale valor tiko timigara yɥ sa pero. Ñeno kapiwaya, baserenogā masītegū nihāborigɥ niwū yuha, teno bi heariatā.

Olhando para mim hoje, digo que eu adquirir muitos conhecimentos. Fez-me conhecer os direitos dos povos indígenas. Quando secretario as falas dos alunos e professores eu vejo que lá, eles colocam muitas citações sobre as leis. Olhando para isso, eu vou descobrindo outra realidade e isso me faz pensar hoje. O que eu não conhecia, acabei sabendo como secretário. Quando nós estudamos e o que nós aprendemos nos dá outros pensamentos. A gente descobre que existia outra forma de viver. Quando comparamos com aquilo que aconteceu no passado coloca em nós outro jeito de ser. Eu não saberia dizer que tipo de homem eu seria, se estudasse somente os conhecimentos dos brancos. Mas eu tenho mulher, tenho filhos, o que eu aprendi me dá mais vida, é com isso que eu vivo hoje. Hoje eu sei dar valor para a minha cultura. Se não tivesse escola aqui, talvez eu não soubesse sobre as danças Tuyuka, não saberia sobre os benzimentos.

WAMURŌ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Yuha biro tenō hōarīra yɥ, padegɥ wagudaku yɥ, yere wakūgūdaku yuha, yɥ wedesere, yɥ wakūre kōariku yɥ hīro mena ano Escola Tuyuka sanukāwū. Te tigɥ yɥ ponapure wakū n̄n̄userona yɥ padegutia. Yɥ ano nigūdaku yusa, hīro mena nia yɥ. Makū, yɥ pona marī ano nirira niwū b̄ri hīro mena padea yuha, dokapuarā Utāpinopona kuā nirorē. Tetigɥ yɥ biro biboku marī hīrona bia bigup̄eha. Tetirara marī, marīye basomorī niwari, te marīye wedesere niwari, tere aman̄n̄segɥ bia yuha.

Quando eu entrei na Escola Tuyuka, entrei com vontade de trabalhar, que eu iria pensar na minha cultura, nossa língua, nossos pensamentos para que isso não fosse perdido. Eu estou trabalhando pensando nos meus filhos. Trabalho pensando em permanecer aqui. Trabalho para mostrar para os meus filhos que nós nascemos aqui, na terra dos Tuyuka, Filhos da cobra de pedra. Por isso, eu penso que nós deveríamos ser assim. Por isso, há necessidade de aprender as músicas tuyuka, discursos rituais tuyuka, é isso que estou buscando.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

Ate yɥ tugeñarē niga. Ate biro wadarere, wedesenukā, kenonukā, kenokū tire niritō, hīa tugeña yɥ. Te kenokūrigesa ano heawahā sa, heawahā, sikaro terowaro usā hīriro, ti bauanehā b̄ri, b̄ri ano siropure sukā, apero pademūā ti bauanerē no heawāhadaro tito sukā hī yɥ tugeñatɥ. Tetigɥ ano yɥ hīrorē, yūkā dokapuaraye wedehā, no yɥ waro, daseayena keowedeboarigɥ, dokapuaryena hīhā tia. Sikatopure birora birito, b̄toapɥ birora kuāyere wedese tutua tiri basoka niri kuā, atib̄rekorī heawahā sukā kuā b̄toa niriro biro biwahrē nia sa, dokapuaraye wedehā, tirenia. Daseayunorē iñagū keowedero manirō dokapuaraye wedehā tire no niwahā. B̄ri na ate biro bireno nimirige petiwahrō timiwūto, ano sukā keno n̄kawahā sa, añuwaharorā tia, tie usāyekā tutuwahā, tiritia atie bueremena hī tia. Aterena bora basokā neokū ti wedesenukarē niwū atere, biro waro hīgūrā hī tugeñarē niwū.

Os meus pensamentos são estes. Para ser assim é que nós começamos a conversar, nós começamos a planejar e organizamos. Eu penso que o que nós planejamos está acontecendo aqui, a primeira coisa que nós planejamos já concretizamos, mas vemos que depois outras coisas serão criadas. Hoje eu consigo falar em língua tuyuka a onde eu for, mesmo com vontade de falar em língua tukana, eu falo a minha língua. Eu penso que assim era no passado, nossos avôs falavam a sua língua, eram pessoas fortes, também nestes últimos tempos já estamos chegando a isso, falamos em língua tuyuka. Encontrando alguém da etnia tukana, falamos com ele com a nossa língua e não na língua dele. Mas estas coisas importantes estavam quase desaparecendo, mas aqui já está melhorando, está bem, nossas coisas estão se fortalecendo, é com a Escola (com os estudos)

que acontecem estas coisas. Para ver estas coisas acontecerem que nós começamos a reunir o povo tuyuka e o nosso pensamento era este mesmo.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Yɥ anorē seis anos sirore yɥ basi iñagũ biro hĩ iñaga yɥ. Yɥ tugeñarige keorora warotia, tibɥaharē niato ate, añuato hĩga. Yɥ ate padere yɥ tugeñarige ya wederare yɥ, tugeñarē kūhatɥ, yɥ tetigɥ yɥdoka yɥ wakũrigere padebɥahã, yɥ sikũ me padebɥa buri, yɥmena makarã professores kɥã tiapu bayiri, comunidade kɥã tiapu bayiri, atere tibɥagɥ biro bitɥ, hĩ tugeñaga, yɥha. Aperãpɥha hĩra dero hĩra hĩkia kɥã, yɥha yɥ basi hĩgɥhã, yɥha tibɥahãga, tere tibɥahã pero seis anos siro, buri nemo sañuro wakũ tutuawaro boro tia sa, ũba tutuawaro hĩra paɥ yɥmena makarã bueratiya, aperã universidade bueratiya, nemorõ tutuare niadaku yɥ siropɥreha sa, nipetira tutua nɥkaharē niadaku. Yɥ sikatopɥrehana, yɥ borogã hĩama, apĩre ou aperarē biro tiro boku hĩrige tibɥahã yɥ, ya wederakã masĩkia kɥã hĩ wakũa, yɥ.

Depois de seis anos eu me vejo assim. Eu estou vendo que o que eu pensei está saindo corretamente, é sentimento de que acertamos e fico feliz porque está bem. Eu vejo que sobre o que eu havia pensado, concretizamos e deixei pensamentos para os meus parentes, eu acertei trabalhar com isso, não sozinho, mas com a ajuda dos meus colegas professores e com a ajuda das comunidades acertamos tudo isso, penso comigo. Eu não saberia dizer como pensam os outros, mas eu penso que acertamos, mas depois destes seis anos é necessário ir fortalecendo os ideais, mas digo também que vai ser fortalecida porque muitos estão estudando, outros estão estudando na universidade, seremos mais fortes posteriormente, todos seremos fortes. Penso comigo, no início, eu andava falando sozinho, o que eu dizia para alguém ou para os outros, agora está concretizado, e, os meus parentes sabem do que já existe.

PÓRO, GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO

Biro bi dɥgamiwũ yɥ iñarĩ, te biadaku marĩyekarē masĩ, marĩ baserige, dero bireno masĩpetihã, tireno wadaku hĩre nimiwũrato sikatopɥre. Te hĩari sirore sa, buri te biato, marirē biobia, derope tiadari marĩ, dero sañuro wimaranē buera hĩadari marĩ, birope hĩada marikã masĩgɥno hĩ, wedemasiõgɥno, añurõ masĩgɥno sa, sikãro mena heanuha, biro tiadaku marikã, hĩ wedemasiõgɥno buri manisañu nihawĩ. Tero sikañe marĩ masirenogarē sa, te biato hĩ, kɥarē wimaranē wedegɥra, akoe de bitawɥ hĩ tugeña, birope bitawɥ buri, hĩ tugeñarõ tikowɥ, biro bukɥ sañurorē. Te maniatã te buere tero biero hĩriatã, terora ñeno tugeñarõ manirõ, tero bigɥra niharē niwũ buri na. Kɥã sa te bia hĩrĩ tɥogɥ biro bitawɥpa buri, hĩ tugeña, pero tugeñare nia, te baserigegã, ate basagã, tegã tugeñare nia sa. Te maniatã te nikuto, basara nikuto, basere nikuto hĩrõ manirorã nihãdɥgatɥ yɥ tugeñarĩ.

A meu ver aqui daria para saber a nossa cultura, saber os benzimentos e outros elementos da nossa cultura, é isso se pensou no início deste trabalho. Aqui há falta de algum sábio para nos explicar, esclarecer, que nos reúna para dizer por onde vamos começar a trabalhar, como fazer para ensinar melhorar os alunos, alguém para nos ensinar o que nós vamos ensinar. O que está acontecendo é que com alguma coisa que nós sabemos, vamos dizendo como é uma realidade, como somos obrigados a explicar aos alunos, ao mesmo tempo nós vamos lembrando o que e como nos ensinaram, mas isso é possível para quem já é um adulto. Através da Escola há promoção de muitas coisas e nós vemos, ouvindo e vendo, vamos lembrando os ensinamentos de nossos pais, os benzimentos, as danças. Se não tivéssemos a Escola Tuyuka, nós não preocuparíamos se existem as músicas tuyuka, se existem os benzimentos, viveríamos sem nos preocuparmos com estes elementos.

SUNIÃ, ADÃO AMARAL BARBOSA

Yɥ, ati escola indígena diferenciada kɥã hĩrorē yɥ ape masũ aɥ hĩgũ yɥ nirorē biro ni tugeñagũ nia anorē, ania yɥ teña pɥto. Tetiro ati Escola sikato nɥkãri yɥ nirukuwɥ, ɥsarã tere hĩ monekoruku, hĩ monekoruku, hĩ moneko ɥsã consegui miwɥrã. Buri yɥ iñarĩ, colégio interno petiwahã sa, externato nihãtu niwũ, te tiro pakɥsumũã mena nipetira boykoro wahãwũ to Pari, yɥkãre sika tempo biwɥ biropeha. Tebiri iña sa, to waria todokare, te tira sa marirehã topera matriculapetihãrõ boku marĩ ponarē, añu nia buri, topera marĩ kũri añuadaku hĩ ɥsã wakũwɥ. Tetiro sa, ɥsã topedo tiatã sukã ate, ɥsã ano padere kɥoregã petiwahãdɥgawɥ. Ati Escola añu niadaku buri tepɥ pekasã dutirepɥ tero waro hĩrigepɥ atiro timiarãto, marirã ti bauanerã tia tirapeha, buri sikabɥreko dero wari iñada marikã hĩ kũrukuwɥ anorē sa. Anopera añuwũ buri sa, marĩ ponana nihã, sikãri marĩ pona marĩ pɥtora bue ni, potaha tireno sa, anopera añuwũ.

Eu que sou da etnia Yeba-masa, estou aqui no meio dos meus primos, assim eu vejo a Escola indígena diferenciada. Eu estava presente quando esta escola estava começando, nós que começamos a discutir, discutir e conseguimos concretizar. A meu ver, quando o colégio interno terminou em Pari-Cachoeira, começou o externato e, isso exigiu que os pais dos alunos também fossem para Pari-Cachoeira, comigo também isso ocorreu por um tempo. Diante disso, vimos que não estava dando certo e decidimos matricular os nossos filhos todos para cá, sabendo que aqui iria ser melhor. Se nós fôssemos todos para Pari-Cachoeira os trabalhos que temos aqui iriam acabar. Eu disse, também, essa escola vai ser boa, também ela vem garantida pelas Leis dos brancos (leis da educação), porém nós que vamos criar, depois nós veremos como será, assim decidimos deixar os nossos filhos nesta escola. Para nós, esta escola é melhor, pois nós vivemos junto aos nossos filhos, os nossos filhos ficam conosco, vão estudar e voltam para casa.

OITAVA PERGUNTA
COMO ACONTECEM AS INFLUÊNCIAS DE MULHERES NÃO-TUYUKA (TUKANA, DESANA, BARASANA, MAKUNA...) NA EDUCAÇÃO ESCOLAR DE JOVENS TUYUKA?

JUSTINO

Ape masa numia Dasea numia, wirã numia, bara numia, aꞑ nira numia dero we wetamuri mꞑsa mamapiha buerãre.

As mulheres de outras etnias Tukana, Desana, Barasana, Yeba-masa como é que elas ajudavam a vocês jovens estudantes?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

ꞑsarehã, ꞑsã mena bueraha, bara, aꞑhĩra buemikũa ꞑsã menarehã. Tebiri ꞑsã dokapuarã. ꞑsã kꞑã bara, aꞑhĩra, ꞑsã dokapuaraye bueri sukã kꞑãka ꞑsã mena bue masĩ tiwa kꞑã. Tebiri kꞑã, to buaharige makañe kꞑã bueri ꞑsãpeka sukã, kꞑã basoka no wederi ꞑsãpeka kꞑã wederi tuo ti buewꞑ ꞑsahã. Tebiri barakã terora tetira ꞑsã, te ti buera sa kꞑãye kiti pero masĩ, kꞑãpekã ꞑsãye, marĩ dokapuarã dero tirige masĩ ti mꞑawũ ꞑsahã, bueraha. Kꞑã biro ate no makarĩ makañepꞑreha te biya kꞑã hĩriwꞑ ꞑsã bueraha, buera basi do topꞑ, dentro da salapꞑ dore, biro ti masĩretiwꞑ ꞑsahã, kꞑã apemasã mena bue duiraha, kꞑãpekã terora.

Para nós, quem estuda conosco são barã, yebamasa. E, nós Tuyuka. Quando nós estudamos conteúdos Tuyuka, os barã e os yeba-masa aprendem os mesmos conteúdos conosco. E, nós, quando eles estudam a história de sua chegada e nos contam, nós aprendemos com eles também. Com os barasanos acontecem da mesma forma, nós aprendemos as suas histórias e eles aprendem as nossas histórias. Nós não nos metíamos com os problemas das aldeias, mas dentro da sala de aula, entre os alunos, nós aprendíamos a trocar os conhecimentos, assim nos aprendíamos a conviver com as pessoas de outras etnias e eles conosco.

JUSTINO

Na mꞑsã pakosanumiãpe na kãra topꞑ mꞑsarẽ professora nitimirã, mꞑsarẽ bue dekotikãri? (em tukano)

E, as suas mães, também elas, mesmo não sendo professoras continuavam ensinando?

DIA

Ñenopere? Sikato buere nukãriatã mena, marirẽ buego birora wedemiwõ ko, marinorẽ, marĩ no buere masierĩ, bueya makõ buera masĩro bowꞑ hĩ wedemiwõ ko, marirẽ buego biro kokã. Tetigo, atitopꞑ mari buerikarẽ sukã, mꞑ bue tiegoha añuro niri tiriego daku makõ, hĩ wedemasĩo miwã kꞑã marinorẽ ati topꞑkãre mari buemi pokari. Hõnopꞑ wederiwo tereha, mera marĩ sesaro wede, timasiowõ sa marinorẽ, añurõ niretiaro hĩgo buri.

Sobre o quê? No início, antes de iniciar a Escola Tuyuka, minha mãe já me ensinava como se fosse uma professora, quando eu não estudava direito ela dizia: estude bem, filha, pois quando a gente estuda a gente sabe. Assim ela assume o papel de professora. Também, hoje, quando já estou estudando nesta escola ela diz: se você não estudar, você não vai viver bem, minha filha. É assim que ela vai me ensinando também, mesmo quando estamos estudando. Ela não ensina em público estas coisas, ela me ensina em particular, me dá instrução pessoalmente, para que eu possa viver bem.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Numiatōha biro nokorōka wedeapu tiriya tirapeha. Ati Escolare kuā tiapuya kūaye wuaberī, kuā pade buarena usarē tiapuya kuā. Anopureha pekasāye yarige nokorōka yanoña manimiawūrato, arusu, feijão nokorōra yanomiawūrato anorehā. Te kūa tiapuyasa sena, oho, ñamu, kanu, dutu te kuā tiapuya usā pakosanumiahā. Biro tere ya niharō hīra. Topu nimiwū yarige ha kūapū hīri hīra tiapuya, añuro nirē ti bue tiaro hīra, añuro bosarā tiya buri usarē. Tebiri sukā, atere buero boga usāha usā ponarē, atiere kuāre sūoni boku hī kuā sukā sika tema, projetu biro kūya kuā sukā buetoa numia, usarē bosarā timiyara kuā atere usā ponarē bosāga usahā, atere kuā bue añuro nireti bokia hī, hīapuya kuā muniahā.

As mulheres não assumem tanto o papel de falar. Elas ajudam a Escola com os beijos e com os frutos de seus trabalhos. Assim que elas nos ajudam. Aqui, nós não alimentamos da comida do branco, apenas arroz e feijão que comemos aqui. Elas nos ajudam com abacaxi, banana, cará, cana-de-açúcar, batata, é com isso as nossas mães nos ajudam. Elas fazem isso para que comendo isso fiquemos para estudar. Essa forma de agir evita que os alunos de outras aldeias reclamem que ninguém deu comida para eles. Elas fazem isso para ajudar nos estudos, elas querem o bem dos alunos. Também elas dão suas propostas de temas para sejam ensinados para os seus filhos, elas fazem isso como um projeto, sempre visando a nossa aprendizagem. Elas dizem esses temas nós queremos que ensinem para os nossos filhos, dizem que estudando isso, os seus filhos podem viver melhor. Assim elas nos ajudam.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

Yureha yu pakoha (daseayo) tiwi yu bueatā añu nia makō hīwo yureha. Muāye bue muā tira tia mukā merā hīwo. Muāye masirē, mu ñekusumuā masirē nimuatirige mera bue muā tigo tia mukā hīwo yure yu pakoha.

A minha mãe (tukana) quando eu estava estudando na Escola Tuyuka achou muito bom. Ela disse que nós estávamos estudando as riquezas da nossa cultura. Ela disse que eu estava estudando os nossos conhecimentos, crescendo no conhecimento das sabedorias de nossos avôs, que eu estava fazendo um estudo diferente.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Yu pako biro hīrukuwo, bueya makō apego (barayo) nimipoko mukā bueya pero. Yu mu pako dokapuarayo nia, mupū apego niasa, aperā dokapuara kuā masirerē, dokapuara puto bueya mukā pero makō hīrukuwo yureha yu pako sikato yu bue nukarī, buero burekorire yure wedego.

Minha mãe dizia: estude, filha, mesmo sendo de outra etnia (barasana) estude alguma coisa. Eu, sua mãe sou Tuyuka, você é de outra etnia, aprenda os conhecimentos dos Tuyuka, estude com os Tuyuka, assim me mãe dizia quando eu comecei a estudar e ao longo dos meus estudos.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Ano usā mena buera wusawa peora, au hīra, bara, dasea wusawa. Tetira kuā usā mena buera nihīra, usā dokapuarayedope nūnūwā kuāha. Biro usāyepedore hoa, usāye wedese tiwa. Tetira kuāyepekarē wedese tiwa, kuāyere okobo masīropehā tiriwa tirapeha. Kuāyepekarē wedese, hoa tiwa sikañera. Kuā wedeseha marē, kuā hoahā marē dokapuarayedo niwū. Daseapekarē terora biwū. Dokapuaraye bueriwi nia hīra, dokapuarayepedo wedese netōwahā tiwa kuā. Usāpe duti nukāha tiriwū tirapeha. Te bueriwi nia hīra te tiwa buri. Yu pako daseayo nimiawōra ko, tetigo te yu bueatā, bueya, muayera nia, muā ñekusumuā, muā pakusumuāpura ate dokapuarayere wedese muatirira niwā, buri muāye okobowā daga muā, mukarē muāye masī muā, wedesero niro tia, usā daseayepedore wedesehā muahā dasea pona numia nihīra, hīwo. Ko yu pako te hīmipokari, daseayedo wedeseawū ko mena. Yu pakū mena, yu pako mena wedesegopeha dokapuarayena hīrukuawū.

Os nossos colegas de estudos são da etnia hupda, yeba-masa, barasana, tukana. Pelo fato de estudarem conosco eles só seguem falando a língua tuyuka. Eles escrevem e falam a nossa língua. Também falam a língua deles, não esquecem a língua. Alguns falam e escrevem na sua língua. A língua que falam mais é nossa língua tuyuka. Também os Tukano falam a nossa língua. Eles falam demais a língua tuyuka pelo fato de estudarem na Escola Tuyuka. Eles sentem que é uma escola onde se aprende a língua tuyuka. A minha mãe é Tukana, ela me incentivou muito dizendo que eu tinha aprender a língua dos meus avôs, dos meus pais, dizia que os meus avôs já falavam a língua tuyuka, vocês que estão querendo esquecer, é necessário que vocês saibam a língua de vocês para falar, vocês só querem falar a língua tukana, pelo fato da mãe ser da etnia tukana. Mesmo assim com a minha mãe falo em tukano. Quando falo com minha mãe e meu pai, eu falo em tuyuka.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Yꝑ pako dokapuarayo nihĩgo yꝑre Siririapꝑ bueri sukā, kuā anopꝑ buerere tꝑohĩgo, tepere añuro buemꝑa tira tiera hĩri yꝑ pako mukā tope bueya makũ, tepe añure niku marĩyepe, marĩyepe buemꝑa, masĩ mꝑaña mꝑhā, yꝑ pako hĩ yꝑre anopꝑ kũwo yꝑreha. Tetigꝑ yꝑ ano buemꝑa, bue witi tiwꝑ, yꝑ biro hĩ ko wede tiri. Ano buegꝑha tꝑsa nitꝑ yꝑha, bꝑri hõ dokape bueatā yarige maniwꝑ bꝑri. Anorā ni, marĩye yarige nirõra ni ya, bue nihāro boku hĩgũ yꝑ tꝑsa niwũ. Tetigꝑ ano bue tiwagꝑ tia sukā mekũtigarẽ.

A minha mãe sendo uma mulher Tuyuka, quando eu estava estudando em Pari-Cachoeira, ouviu dizer aqui estava começando a Escola Tuyuka e disseram que aqui estavam estudando coisas boas, ela disse para eu estudar para cá, pois aqui iria aprender o que é da nossa cultura, ela viu que eu deveria aprender e saber sobre isso, por isso, ela me colocou para estudar aqui. Por causa disso, eu comecei a estudar aqui e concluí aqui, atendendo o desejo da minha mãe. Eu gostei de estudar aqui e quando estudava em Pari-Cachoeira eu não tinha comida. Morando aqui, tive comida e estudei, por isso, eu gostei. Até hoje continuo estudando (está no ensino médio indígena).

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Pakosā numia hĩrahā tiapuwa ne bueriwire. Dasea numia bayiro kuā ponarẽ mꝑāye wedeseya mukā, ɯsāye wedesera tia ɯsahā hĩrukuwa.

As mães ajudavam à escola. As mulheres da etnia tukana, insistiam muito com os seus filhos (Tuyuka) para que falassem sua língua e diziam que elas falam a língua delas.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS

Yꝑreha kuā daseya, bara, aꝑhirā, kuā buere yꝑ iñata añuro wawꝑ. Apetore kꝑarẽ, kuāye mena hoaro hĩ, ɯsā tiri, kuāka kuā tꝑgeñaro poteõro, wakũro poteõro, kuāye mena hoa, kuāye mena wedese tiwa kuā. Te bihĩro yꝑreha añu niwũ. ɯsāpeka dokapuaraye mena hĩ, tikori añu niwũ. Bꝑri terobiro watoare kuā dasea, bara, aꝑhirakā, te ɯtāpinopona wedeserere wedesere ti, sikarõ mena ɯtāpinopona birodo tꝑgeña bue masĩmꝑarẽ, niwũ. Yꝑre pako daseyoha biro hĩwo, bueya, te mꝑāye ɯtāpinoponayeha atitore tutuamꝑarõ tia sa, ano siropꝑre te niro makañe niwadaro tia, bueya tera nia mꝑāye, wedeserere bue masĩmꝑarā timia mꝑā, hĩwo yꝑreha yꝑ pako.

A meu ver os estudos dos Tukano, Bará, Yeba-masa, caminhou bem. Em alguns momentos se permitia que eles escrevessem na língua deles, eles escreviam o que pensavam e o que lembravam, também falavam na língua deles. A meu ver estava bom. E, nós falávamos com eles com língua tuyuka. Por isso, nesse meio, os Tukano, Bará, Yeba-masa, aprendiam e falavam a língua dos Filhos da cobra de pedra (Tuyuka) e pensavam como Filhos da cobra de pedra, e, aprendíamos juntos. Minha mãe da etnia tukana dizia para eu estudar as coisas dos Filhos da cobra de pedra, pois elas estavam tornando-se fortes e que posteriormente seriam importantíssimas, dizia que estas coisas eram nossas, vocês já estão falando a língua tuyuka, dizia minha mãe.

PÔRO, JOÃO TELES MEIRA

ɯsā pakosanimiā padere bolsapori tire no ti dua, ɯsā sāyadare ne bosa, tiwa. Tebiri sukā masĩrano kuā pona numiarẽ biro ti suaro bowꝑ, biro ti sua wapata tiya mukā hĩ bueretiwa kuā. ɯsā ɯmꝑapekā terora, ɯsā pakɯsɯmꝑā ate pinowꝑri, te yꝑkɯsori nireno, wꝑ batiri sua bue tirukuwa. Tebiri ano Escolapꝑkäre terora, ɯsarẽ sua iño de bire niri padebue, tiwa. Tetigꝑ yꝑ perogā sua buewāha, pade buewāha tia yꝑha sa. Te tigꝑ yꝑ basiro ti pade, dua tia apetoreha, yꝑ Escolapꝑ buegꝑ. Yꝑ suarigenorẽ sukā te kꝑarẽ dua, ti Escolakarẽ tiapu tia, yꝑha.

Nossas mães faziam e vendiam as bolsas de tucum para comprar as nossas roupas. Para as filhas ensinavam a fazer as bolsas para que elas fizessem e vendessem para conseguir o que elas queriam. Também para nós homens, o pai ensinava a fazer o tipiti, fazer canoa, fazer balaio. Também na Escola nos ensinam a trabalhar com artesanato. Assim que aprendi um pouco mais a fazer o artesanato e trabalho com isso. Eu trabalho e vendo durante o tempo eu estudo na Escola. O artesanato eu trabalho e vendo, assim eu ajudo a Escola.

ÑIDUPꝑ, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

ɯsā pakosanimiā ano dokapuaraye bue tirore tiapura, biro ofinarĩ wari, ɯsā ponarẽ tere buenemoña, te literatura tuyuka hĩrerẽ ɯsā ponarẽ bayiro hoa bueya hĩ tiwa. Aperoreha, kuā pona numiarẽ

ñukāpori tirere sua bue tiwa, usā umuapekarē terora tiwa. Biro marī tiri padere masībokia marī pona hīra te tiwa.

A forma como as nossas mães nos ajudam durante o tempo em que estudamos na Escola Tuyuka é sugerindo alguns temas que elas consideram importantes para a vida para nós, durante as oficinas, principalmente, que seja ensinado a literatura tuyuka. Para as meninas elas ensinam a fazer bolsas de tucum e, também para nós meninos. Elas fazem assim para que com isso nós aprendamos a trabalhar.

BUKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE

Usarē butoa makarī makarā wedewa mamarā nirā pademuatirigere, biro ti basoka na useniri añuwu, mwa mamarā nia mena, kenoheara no nia hī wedewa. Tebiri kuā pade masīrenorē butoa, umuā, numiā, no sitoriwa, sugoa, pinokañe tirenorē birope tiri añuwuto hī wedemasiōwa wiseripw. Tebiri numiakā terora, wedewa numiakarē atera biro ti padero boww hī, biro tiri añure waww hī wedeko tiwa. Wiseripw terora tiapu, makarī makarā usā buewarukuri terora tiwa, biro tiri añuro waww, ate biro ti nukāriro niwū hī wedekora no niwā, butoa, umuā, numiā.

Os anciãos das aldeias nos explicavam a forma como eles trabalhavam quando jovens, formas para animar as pessoas, diziam que nós éramos jovens e poderíamos acertar muitas coisas. Homens e mulheres ensinavam o que eles sabem fazer, peneira, balaio, tipiti e explicavam tudo. As mulheres ensinavam para as meninas a forma certa para trabalhar, davam muitas orientações. Nós éramos ajudados pela nossa família e pelos moradores das aldeias, ensinavam como iniciar um trabalho e desenvolvê-lo, tanto os homens como as mulheres nos ensinavam.

UTĀDIATA, ALCIMAR SANDER AZEVEDO REZENDE

Kuā numiā tiapure nia ate, buere watoare otera biro ti otero bowwto, usā pona, biri tiri keoro waww, birope tiatā keoro wariwū hī wedewa kuā apetore. Kuā tiapuhamarē, usā bueri tabe biarw kuā ekare nia. Sikatorwre wu pako pekasā kuā buerepere kūmirigo niwō, tetigo keoro wariwuto makū teha, ate mwa dokapuara buere tepera nitu nia, tepere añurō buemiarā mwa, mwaye katirere bueratia mwañā, tepera añua, bue nemoña, makū hīrukuwo yureha.

O que as mulheres ajudavam era ensinar a plantar, mostrar a forma correta para plantar e mostrar como não deve ser feito, isso elas faziam. O que elas mais ajudaram no tempo de estudos foi oferecer a quinhapira para nós. No início dos meus estudos a minha mãe tinha insistido que aprendesse as coisas dos brancos e ela viu que não deu certo para mim e, por isso, dizia o que os Tuyuka estavam ensinando parecia muito bom, dizia que isso que nós estávamos aprendendo melhor, dizia ainda, que estávamos estudando o que é nosso, pedia que aprendêssemos mais.

DUPÓ, ODILON BARRETO REZENDE

Kuā butoanumiā hīranohā usarē wedekorukuwa kuā, kuā padere tirenorē usā masīdugari. Biro ti padere tire niwūto hī, tiatorw nirige, atitorw nirē tirenorē wede tire tirukuwa kuakā usā bue tire burekorinorē.

As mulheres senhoras, nos ensinavam, explicando sobre os trabalhos que elas sabem fazer. Ensinavam como trabalhar, explicavam como se trabalhava antigamente e explicavam sobre os trabalhos atuais, isso elas faziam durante nosso tempo de estudos.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA

Kuā numiahā usarē tiapuwa, naikumuripwre kuā buaregā ti eka tia tu, tirukuwa. Tetira kuakā, usā kuarē saiñari kuā masirēnorē usarē wedeko tiri basoka, niwā.

As mulheres nos ajudavam todas as noites elas traziam comida e bebida para nos oferecer. Também durante as nossas pesquisas elas nos explicavam de acordo com o que elas sabiam dos temas, assim elas também eram orientadoras.

UTĀDIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE

Kuā usā numosanumiakā bayiro tiapuya kuā. Kuā dokapuara numia buerareha tera nirō tiato sukā, kuā pakosānumiā tirobirora kuā, añuro pade niretiaro hīrerē kuakā kūya. Kuā kūya kuā masirē, weseri padere, weseri oteretirere, dero ti yā nunuserere tiena kuāka tiapuya bueriwire. Tebiri, ko numiō wimakō nigō tiyo, ko manw useniri kokā kuna sikāri niyo ko. Peyuru siniri bureko, paderi bureko, burekorikañe koya wi, wi dokapwre, terodo. Teniato, ko bayiro tiapureha ko numiorehā. Dokapuara numosanumiakā kuā manwsumwarē hīapuya kuakā. Tero pera marirē tiretiro boku, hīya.

Nossas esposas nos ajudam muito. Para as meninas estudantes, o que as suas mães trabalham é muito importante e as mães ensinam a trabalhar bem para as filhas para que com isso elas possam viver bem. Elas ensinam os seus conhecimentos, como trabalhar na roça, como plantar a roça, como cuidar da roça, é com isso que elas ajudam aos estudantes. Ela, a mulher é pessoa importante da casa, ela se alegra junto com o marido, está com ele no dia do caxiri, no dia do trabalho, todos os dias está na sua casa, dentro da casa. Com estes modos de ser que ela ajuda na educação escolar. As esposas dos Tuyuka ajudam aos seus maridos. Elas dizem qual o melhor jeito para fazer as coisas.

PÔRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Yɛ sikatore, atigo mɛ buimagore numiã tiri siro koha, sikatore te bigɛ no nia yɛha hĩri ne tɔoridohãrukuwo, koha. Yɛ, kore wedese, kusaropɛ, paderopɛ, komena wedese naiõgũ wederukuwɛ birobia, iñagõdaku mɛ, usã biro tiadareha wahãdaku, sika bɛreko usã useniadaku, kɛakã buera useni, makarĩ makarakã useniadaku hĩri sa, ko tɔo hearukuwo sa. Yɛ pako ko bayiro hĩapurige niku sukã, yɛ pona mɛã biro birere padeadarare masõiri yɛ, aũ nia birobire mɛã yɛre ti iñorĩ hĩwo, ko. Yɛ sowũka terora sukã, ti família wedese naũo tira, terora nia birobire tia hĩrehã. Tetiro usarehã teha aũrẽdo nia. Noãpera sikato biririgere, biriya mekũtigãre, keno heawahã tiya kɛã sa, tanto a comunidade, usã numosaumiakã. Kɛãpera mekũtigãre kɛã mena makararẽ usã wamemena wederetiya sa, aũ niwũ teha, hĩya.

Logo que eu casei com esta sua cunhada, ela não aceitava quando eu dizia que eu era professor Tuyuka. Eu conversava com ela, no banho, no trabalho, conversa no final do dia, e, explicava como isso funcionava, dizia para ela que o que nós programamos iria acontecer um dia, assim nós iríamos encontrar alegria, os alunos ficariam alegres, pessoas das comunidades ficariam alegres, ouvindo isso. Ela foi compreendendo. Minha mãe ajudava dizendo, quando eu criei vocês não sabia que vocês iriam trabalhar assim, está muito bom o que vocês estão mostrando para mim. Meu irmão maior dizia a mesma coisa, a família inteira conversando no final do dia, dizia, o que nós planejamos é assim mesmo. Por isso, para nós tudo é bom. Hoje todos já mudaram as comunidades e as nossas esposas, não são mais como foram. Elas que agora falam para as suas colegas, em nome nosso, dizendo que é isso é bom.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Sikatopɛre mekũohãmarukuwa kɛãna, dasea numiã. Dasea numiã bayiro numiãtire nimiawũrato tore. Dokore buedɔga mɛahã, ñañare buedɔga mɛã hĩrukuwa. Dokapuarayeha pai wari tiria, duturu wariya dokapuarayereha hĩrukuwa kɛã. Mekũtiarẽ tɔoñewãha, kɛarã niya usarẽ hĩapura sa. Tɔoñewahã, marĩ poteri makũ nirepera aũtu niyu, sikatopɛreha buegɔkã, bueñarirado nimiãwarã kɛã sukã, biro tiada marĩ hĩri tɔoya mani, wedese masiegũ nihã tire niwũ, keorora hĩtu niyu mɛã hĩrapɛhá, hĩwa. Mekũpɛra aũrõ tɔoñebuatiro tiawã sa. Biro kẽnopea masirõpeariawũ na. Aperahã ti preconceito nihãwũna, dokapuaraye ñañare nia, hĩro biro bihãwũna apera numiarehã, bɛri. Aperahã usarẽ hĩapu, aterena padeada marĩ hĩapuya kɛã numiakã sa. Participação kɛoyasa, usã no política wari, no buere makañe wedeseri, wedeseapu tiretiya.

No início as mulheres tukanas estavam muito confusas. Na nossa aldeia, a maioria de nossas esposas, é mulher tukana. Diziam que nós queríamos estudar coisas desprezíveis e feias. Diziam que os estudos tuyukas não levariam alguém se tornar padre e nem tornar alguém doutor. Hoje elas já compreenderam o significado nosso e elas mesmas nos ajudam. Hoje elas admiram que os nossos estudos indígenas que são bons, todas elas já têm experiência de estudos, no passado nós não entendíamos quando alguém nos propunha um trabalho, nós não sabíamos falar, o que vocês falam de vossos estudos está certo. Agora que estamos compreendendo melhor. Não está bem esclarecido, ainda. Algumas mulheres, ainda mantêm o preconceito dizendo que os estudos tuyukas não são bons. Outras mulheres já nos ajudam nas falas, propõem que tipos de trabalhos podem fazer. Elas têm sua participação se nós vamos à política e tratamos os assuntos da escola elas nos ajudam falando.

WAMURÕ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Yɛ pawaray nũnotia yɛha. Koha yɛre mɛ biro tia mɛ, yɛha paderia yɛha, biro tiria hĩriwo yɛ nũmo yɛre. Mekũgarẽ koha tiapugo nihĩgõsa, koha bueriwipɛ tiapuwõ bɛri sukã. Koye nirimipokari ko dokapuarayena padeawõ sa. Kɛã dasea numiã, aperã numiã kɛã usarẽ tiapuyasa kɛã padere mena. Birope tiboku mɛahã hĩya usarẽ. Hoare mena, wedesere mena tiapuya dasea numiã, bara numiã, dokapuarã numiã, no nirã numiã.

Minha esposa é da etnia tariana. Ela não me reclama sobre eu faço na escola, também não diz que não vai trabalhar, e não diz que não vai fazer daquela forma. Ela ajuda a escola como professora. Mesmo que a língua tuyuka não seja a língua dela ela trabalha com a língua tuyuka. As mulheres da etnia tukana e outras mulheres nos ajudam com os seus trabalhos. As mulheres da etnia tukana, barasana e outras, nos ajudam com a escrita e com as explicações.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

Anorē ano nirā ou apeye makarī nirā iñatu niwā, aperā añurō tugeñare mena, biro warotito, biro wadarere kuā tero hī wedese nukārukuiiri kuā, yoari wedese nukārukuwara kuā atere, kuā tero yoari wedese nukā tirigere sa, biro ti bauanekūhīte kuāhā sa, hī iñatu niwā aperā, aperā basoka tiere añurō tūoñe heara no. Sikatorpūre, buri tero waro tiato hīyā manirē biro, te tihāra tiya kuāhā hīre biro nukahā miwūra na, atena. Ate burekoripūresa tieresa, aperākāsa te tihāra tiya kuā, ti buarikia kuāhā hīrirakā sa, usā pona buearosa, ania baranumiā kuā ponarē, aperā au hīranokā kuā ponarē tora buearo, keoro nirōmakañere bueratimiyara kuā me, marīyere bueratiya, basoka punarī makañere bueratiya kuāhā hī tugeña ti buearo, hīwa. Tere na bueroboa, tera nia marīye, tere buerara añurō nirētia daku, marī pe ditiooarira niwū me, ditiomipakari marirē niā na, marī katiri niana sikañe, marīye kiti nirige, basa, baserekā niā, tere na marī ti bauanekū añurō niwāhadaku, hī iña heatu niwā sa basoka ate burekorire. Ano yawipūre biro wawu, yu ponamuniā buemiawarā. Sikatore ko yu nūmo añuhamarō tūoñe hea tiya manirō biro heamiwūrā. Biro birena tero heawu tiropeha, poteri makarāye buero nierō hīri sa, de bieri poteri makarāpitiri nihādara nieri sukā, hō wasoro yosari basoka nihādara nieri sa, hīreno heamiwūrā, biro tūoñeri heawu na. Tetiri siro sa, siropu tiere añurō wedemasiō, niriku poteri makarā biro biriku marihā, pekasā tirobiro marikā bue, suti sañari basoka niadaku hīrīpu sa, terope bierite, hī tugeña heari heawu atekā. Tebirisa kokā sa usā mena ni tihīgō sa, ko pona mena ni tihīgō, kuā ko ponanumiārē dokapuarayena hī, temena kuārē hīko, wedeseko tiwo. Biro kanu sañurōpūte biro waite, hī tugeña nukahā, añurō sa keoro tugeña nukā heare, heawu.

Sobre esta escola, algumas mulheres que moram aqui vêm de forma positiva, eles olham como está acontecendo, começam a ver que antes de acontecer isso, muito se falou sobre isso e por longo período, depois de muito tempo começou a concretizar, assim olham com um olhar positivo. No começo ninguém dava atenção para isso e diziam que isso não iria dar certo. Atualmente, também aquelas mulheres (bara, yeba-masa) que não acreditavam e diziam que não daria em nada, começam a dizer que os seus filhos devem estudar aqui (na Escola Tuyuka), porque estão ensinando coisas profundas, estudando nossas coisas, estudando sobre as etnias. Dizem que é bom estudar essas coisas porque essas coisas são nossas, estudando essas coisas que os nossos filhos viverão melhor, nós já perdemos muito, mas enquanto estamos vivos temos algo para ensinar, nossas histórias, nossas danças, nossos benzimentos, se nós trazemos de volta, nós os teremos. Na minha casa as minhas filhas estudam. No início minha mulher (tukana) não compreendeu bem o que isso significava (Escola Tuyuka). No início quando se falou de escola indígena (ensinar/aprender coisas indígenas), diziam para nós, para que nós iríamos estudar isso, diziam que nós estávamos querendo a ser índios como do passado, usando a tanga, esta forma de interpretação circulava no meio do povo. Depois, nós começamos a esclarecer e aprofundar mais e dizíamos que não seríamos como indígenas do passado, o que nós queremos é estudar como os brancos estudam, nós vamos usar roupas e só depois disso que chegaram a entender. Por isso, a minha mulher vivendo conosco, vivendo com as filhas, hoje, ela fala, conversa, dialoga em língua tuyuka com as filhas. Faz pouco tempo que as pessoas entenderam o sentido da Escola Tuyuka e interpretam-na de forma mais positiva.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

Ania usā nūmosānumiā sikatorpūrena dokapuaraye doktorere bueduga mūahā hīrukuwa. Siro ano Escola siropūre sukā, mūāye bueratia mūahā, hīya kuā sa. Kuāyere wederukuhāya kuāhā buri, usāyepere wede masīriyana, kuā dasea numiāpeha. Buri te hīmipokara mūāye wedera tia, mūāye nirōtia mūarehā hīapuya kuā. Terora borotia mūarē, mūā ñekūsūmūāye nirō tia. Usā ponarē añurō bosarā titu niya kuā, kuāyena wedese, kuā masirē padere añuro padereti niduhirā. Añurō bosarā titu niya kuā, te tira kuākā apethereha buera waya, mūāye nirōtia, añurō bueya buri, hīya kuā. Wakūtutuaya yu pona hīya kuā. Tēnia, kuā tiapure. Apethere kuā dasea numiārā tiapuya sukā, apethere masirā numiā, kuārē saiñarā heari kuā masirerē wedeya kuā, biro biwu hī tiya. Tepadere makañere birotiro bowu, hīya kuā. Hō tūorirano sukā, biro hī wedesewi yu pakūha hīya kuā. Kuā bara numiāpeha niriya sukā, kuā dokapuarā biro wedeharā timiyara kuāpeha, marīyere tūsanetōnetu niya. Ani auhīrā terora.

Nossas mulheres tukanas no início perguntavam, por que, nós queríamos estudar as coisas detestáveis dos Tuyuka. Depois que começou a Escola, elas falam que nós estamos estudando o que é nosso. Elas (tukanas) continuam falando a língua delas, mas não sabem falar a nossa língua tuyuka. Mas mesmo assim ajudam dizendo que nós estamos falando a nossa língua, que são coisas nossas. Elas dizem que é isso que vocês precisam fazer, são riquezas de vossos avôs. Elas dizem que querem o bem dos seus filhos, que falem na língua deles, que aprendam a trabalhar e vivam bem. Elas querem o bem dos filhos, dizem para os filhos estudarem, dizem que é de vocês, estudem bem. Dizem para os seus filhos não desanimar. Com isto elas ajudam bastante. Outras vezes, as mulheres tukanas ajudam. As mulheres sábias, quando vão pesquisar com elas, elas informam sobre o que sabem e dizem como é. Sobre os trabalhos, elas dizem como se deve trabalhar. As mulheres que ouviram conhecimentos do pai, dizem, o pai me falou assim. As mulheres barasanas são diferentes das tukanas, elas falam só a língua tuyuka, parece que elas gostam mais da nossa língua. Da mesma forma as mulheres yebe-masa.

JUSTINO

Ato to waterota apero serĩtiāguti yɛ. Sō nikatero mɛ atiro Escola Tuyuka nimikā pehe kurari kaharā buema, to mehekā tɔoña, educação intercultural kahāsere tɔoñano taha mɛ ni wemiwūba, dero ni iñati mɛā tema (em tukano).

No meio desta realidade vou fazer uma pergunta. Um dia desses, você me disse que, mesmo que esta escola seja uma Escola Tuyuka, pessoas de diversas etnias estudam aqui nesta Escola, e, você disse também que está pensando noutra realidade que trata da educação intercultural. Como você está vendo essa questão?

HIGINO

Atere, ano paɛ mena padere, mekūtigarē perogāra ɛsā padere kenokūiro nihā. Birogā kuarē mɛā buera, kɛāye okobori hīrā, sika espaço (tempo) mɛā tiko, kuarē kɛāye wedese duhi tiboku mɛahā ou kɛāya wedegɛ nigū sāti, kuarē kiti wede, kɛāye kiti wede tiboku kɛā aɛ hīrā ponarēha, bara ponarē terora, hīre nihāto. Birora ti ɛsā padere nihā buri. Buri ɛsā te hīmipokara ɛsā añuhamarō biro ti buero bowɛ ate interculturalidade mena hī, te kenokūrehā bɛaya manīato mena, wisio niato ɛsarē. Anopɛra biro newagɛpɛra sukā wakūware niadaku sukā te ti buereniadari hī ou mera kuarē wioneko, sikawiri nimipokari kɛāyere okobori hīrā, etnocídio waboku hīra sa. Tora nia ɛsā coordenador nigūpere kurosa ou vamos estar repetindo a mesma coisa da educação ocidental. Na Escola Tuyuka, só a língua tuyuka que vai ter primazia, supremacia, superioridade hīgɛrā tiayɛ, desrespeitando apeye linguapere sa. Tero hīatā to nia risco que futuramente pode ocorrer, kɛā siropɛre te tiro to Tuyukaha hīrīkioro, bobo niawū anohā. Te biawū masirē nia masīgūpeha, añuhamarō ɛsā método biro ti padeboku hī ɛsā bɛahama tiria na.

Aqui, a respeito de trabalhar com as pessoas de diversas etnias, atualmente temos pouca coisa preparada. Falamos para os professores que durante as aulas, para que os alunos de outras etnias não esqueçam suas línguas, devem dar um espaço (tempo), peçam para que eles falem nas suas línguas ou quando chega alguém de sua etnia pedir que entre na sala, que conte suas histórias e que conte em sua língua, para quem é yebe-masa e barasana. Esta é a forma com a qual trabalhamos, por enquanto. Mesmo pensando assim, nós ainda não conseguimos uma forma melhor para trabalhar com a questão da interculturalidade, não conseguimos preparar, ainda, está difícil para nós. Quem sabe daqui para frente (com ensino médio) é que vamos pensar melhor, como ensinar nessa situação ou dividir em grupos por etnias, mesmo estudando na mesma escola, para que eles não esqueçam suas línguas e evitar o etnocídio. Essa realidade que preocupa para quem é coordenador, dá medo, pois nós pensamos em estar repetindo a mesma coisa que fez a educação ocidental? Na Escola Tuyuka, somente a língua tuyuka vai ter a primazia, supremacia, superioridade, desrespeitando outras línguas? Se pensarmos assim aqui está o risco que futuramente pode ocorrer, levando a outros dizerem que a Escola Tuyuka fez isso com outras etnias, isso pode causar vergonha para nós. Está assim no momento, nós nos preocupamos com isso, mas não temos um método que nos ajude a trabalhar melhor com esta questão.

PÓRO, GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO

Anorē bara numiā, aɛ hīrā numiā, dokapuara numiā, dasea numiā nimiawarā. Tetira kɛā, kɛā aɛ hirā numiahā dokapuraye wedera nihamiawarā sa, bara numiā terora. Daseyoha dokapuraye keo wederiwo koha. Buri ko ponarē hīgō daseayena hī, hī tihāwō. Tetira wimarāpeka sukā aperā ponā sukā, ɛsā dokapuraye wedera ponakā, kɛā mena wa kameyo, wederipowahātu niwā kɛā sa.

Aqui há mulheres barasanas, yebe-masa, tuyukas, tukanas. As mulheres yebe-masa elas só falam a língua tuyuka, da mesma as mulheres barasanas. A mulher tukana ela não fala a língua tuyuka. Ela fala em língua tukana com os seus filhos. Por isso, as crianças, outras crianças de quem fala só tuyuka, indo e misturando com eles acabam falando a língua tukana e vice-versa.

SUNIÁ, ADÃO AMARAL BARBOSA

Tiapura tiya hĩ iñahamarẽ ate poka, sinirẽ, wuaberi, ñumukuno niwũto bayihamarõ kuã tiapure.

A ajuda mais visível que as mulheres fazem para a escola é com farinha, com bebida, com beiju, mingau, com estes trabalhos elas ajudam demais.

NONA PERGUNTA

QUAIS OS ASPECTOS QUE DIFERENCIAM A ESCOLA TUYUKA DE OUTRAS ESCOLAS, PRINCIPALMENTE, DE MODELO OCIDENTAL?

JUSTINO

Pekasãye buese ato kãse buese mera iña poteõka dise nohõpe mehekã bahuse niri.

Se compararem os estudos dos brancos e os estudos daqui onde está diferença?

DIA, MARIA APARECIDA MARQUES TENÓRIO

Yu Siririapue buewu sika kuma, 2000 niri. Tetigo, topu buego, biro merã nirẽ niwũ buri Paripureha, biro materia, biro matemática, geografia, história, ciências. Matéria kañe buero bomiwũto topureha sukã. Teti yuha topu buerigo sa, anopu buego heago merã tugeñatũ yuhã, sukã. Tero matéria kañe bueya manimiãto anopureha. Marĩ dokapuaraye hoare makañe bueratia hĩra, te do bue biro merã cadernu pũri do tiya maniwũ, sukã. Sika pũra hoa, tireti buero bowu, anopereha Escola Tuyuka bueraha. Tero hĩ iñatũ yuha anopu buego atigo sukã, mera tugeñatu sa. Biropu biri te, merã sañuro bueretire nite, ano Escola Tuyuka bueraha, hõ Siriria buegoha merã sañuro buewura yu hĩ wakũwu, sukã. Biro kuã professores pekã, to Paripureha, mua dokapuarã nia mua hĩ masiña maniwũto, biro daseyedo wede, biro pekasã kuã tire tiredo wedehãmivã, kuã, Paripu marino bueatã. Anopure nirimiwũto, anopu bueatã sukã, mari ñekusumua kuã de tirige, mari de tiretire wede petihã miwa kuã, merã sañuro nimiwũto ano bueatã sukã. Tero hĩ, tugeñatũ yuha ano buegoha sa. Merã sañuro bia anopekã sukã, hõporeha nokõroka tugeñarimipokora buetu yu hĩ wakũwu yuha, ano buego.

Eu estudei em Pari-Cachoeira durante um ano, ano 2000. Por isso, eu percebia que lá em Pari-Cachoeira as coisas eram diferentes, estudávamos por matérias: matemática, geografia, história, ciências. Nós íamos estudando os assuntos de cada matéria. Por isso, tendo estudado lá, quando cheguei aqui eu vi muito diferente. Aqui nós não costumamos estudar por matérias. Para dizer que estamos estudando a língua tuyuka nós não temos um caderno só para isso. Quando a gente estuda aqui nós usamos somente um caderno. É isso que eu percebi aqui, comecei a pensar de modo diferente. Comecei a dizer comigo mesmo: é assim que funciona aqui na Escola Tuyuka se estuda de modo diferente. Também eu pensava comigo: quando eu estudei em Pari-Cachoeira eu estudei de modo diferente. Em Pari-Cachoeira, também os professores não nos consideravam como Tuyuka, todos falávamos a língua tukana e lá nos ensinavam somente as coisas dos brancos. Quando a gente estudava em Pari-Cachoeira era assim. Aqui não é como era lá, aqui se ensina como os nossos avôs viviam, aqui explicam tudo o que nós fazemos, a forma de ensinar e aprender aqui é diferente. Assim que eu pensava quando estudei aqui. Dizia: aqui é diferente e lá eu estudava sem entender muito bem o que eu estava estudando. Assim pensava quando estudei aqui.

JUSTINO

Mu pakusumape dero ni ñari mahã tere, Escola Tuyuka buesere? (em tukano)

E os seus pais como viam quando você estava estudando na Escola Tuyuka?

DIA

Usã pakusumuaña, biro hĩ iñawa: mari ponarẽ dokapuarayedo bueroboa, marĩye añuro nirõtiri, mari dokapuarã bue masĩ mua, tutuamuada hĩra, marĩka bueroboa, mera Escola ti tihĩra, hĩ iñawa kuã anorehã. Te hĩ wedewa buri. Tutua mñarõboa marirẽ, mari ponarẽ ne daseyede wedeserihãroboa, dokapuarayedo wedeseroboa, hĩwa kuã anorehã, ano makarã pakusumuahã buri. Terotiro usarẽ sa, usã bue petiri saha mari pona añuro buemua dugara tiya, marĩ atera bosãwu marĩ ponarẽ, hĩ wedewa kuã sukã.

Os nossos pais viam e diziam: é bom ensinar só as coisas dos Tuyuka para os nossos filhos, nossas coisas boas, nós vamos aprender e crescer; vamos estudar para ficarmos fortes, por isso, precisamos fazer uma Escola nossa, era assim que eles diziam. Assim eles falavam. Diziam: precisamos ficar fortes, nossos filhos não precisam falar a língua tukana, precisam falar somente a língua tuyuka. Assim diziam os pais da nossa aldeia. Por isso, quando nós concluímos os estudos disseram: nossos filhos querem seguir estudando, é isso que queríamos para os nossos filhos. Assim que explicaram.

DUPÓ, MARCOS REZENDE BARBOSA

Sikato yu buegu paipato buerukumiwura yu, payanumiã mena, bati torora mena buerukuwu yu. Payanumiã buerukuwa aporeha, kuaã cada tema buera timiwarã kuaã sukã. Topure biro bueretiwa kuaã apĩ buegu quarenta cinco minutos, apĩ sukã quarenta cinco minutos bueretiwarã, kuaã. Biro potokõ buera biro biretinhã miwarã kuaã sukã. Koya ti matéria buegoda hĩ ko besearigere buemiwõra ko marirẽ, depeo, depeo, depeokohã, ti página hõaña hĩri hõakohãri nimiwũto, perguntare hoaneña hĩkorohãmiwõko. Añuro biro biku to, exemplo tikoña sukã, biro bihĩro ateha biro potayu hĩrimipokara sa, kuaã tugeña wakũro poteõro hĩ kutua wahã miwarã kuaã sa marirẽ buera. Tere sa kuaã pekasã bueri sa nokorõka pekasãye tõe tiritu buri yuha. Tebuegu tiku yu hĩro manirõ buri decorare bauro decorahãrukuto, ate biro tiro te wairito hĩro manirõ decorahãrukutu, oito, nove ñekorohã tihãrukutu. Yu mena makarã karẽ añurõ bapati tirirukutu, kuari basoku nihãrukutu. Topureha biro bire tiwu sukã, apĩ marĩ hoaritabe marinorẽ pahã tihawã, marĩya papera pũre wasiãpeha tihãwa, aporeha kuaã te ti kuama hĩgura kameri kewa ti netõtu yuha buri. Marĩ no masirĩ wasiãpeha tihãmiwarã torehã sukã. Ti Escolare kameri kioni iñanoña maniwũ buri, aperã no boro tihãmiwarã. Ti Escolare sukã marirẽ educação buera tia hĩmipokara sukã, biro bire tiwu murehã, murehã biro biku, murehã dero biri hĩ tiriwa buri kuaã sukã. Tebiri ate ñaña niato, tirihaña mura atenorẽ, biro tigũ mura makarẽ añuro sũonigũ daku mu hĩreno buenõña maniwũ buri. Koã makũye, sikato kũ ati dita buarige, bureko biro sodeakuto hĩre buenomiwũto torehã. Buri sukã, mari poteri makupeha buri nihãmagũ potawi. Ati wi buegu heagu masiwũ poteri makũ kũ nire tirere. Pekasã bueraha, ati ditare pekasũ bueigu hĩmiwarã. Ati Escolape heagu mera pũti tugeñatu buri sa. Poteri makarã matã nitoarira niwã me, pamu mũatitoa, ati burekore pamu mũati tira, ati ya hearã pamu mura nukã tira, mari matã ni mũatitira nia hĩ buenowũ anopereha sa. Topereha mari masirĩ pamiwã kuaã sukã, paia nimi pokara sukã, mureã añure tikora atiwu usahã, educação tikora atiwu usahã hĩmi pokara marirẽ pamiwã kuaã. Marĩ no siropu sã heari, ano deko nukũgu waya, hĩ biro tiapemiwã kuaã sukã, paia nimi pokara, Koã makũye wedera nia usã hĩmi pokara sukã. Biro tiri pecadu nikuto, birotire wãtiye niku hĩra nimi pokara, kuaã marirẽ te tiapenhã miwarã kuaã, professora payanumiã. Yu tero netõwu buri to buegu. Yu sika kuma poteõro buemiwũrã tore, quinta série buegu, 2000 nirĩ bueawũ yu topure. 2001 nirĩ sa yu pako anopu hoã turigo niwõsa. Yure saiñawa buri, nopu buegũdari anorã buegũdari, hõpu buegũdarite hĩwa. Ũba, yu borimitu na. Ti sukã, ũba, torã buehũda añua daku buerera niku tokarẽ, hĩ hoã tuya hĩwu sa. Tetiari siro yu anopu bue nukãwusa 2001 nirĩ. Matã me bue nukãwu bue nukãgũpeha, outubro nirĩpu buenukãwu. Ti sa wisiore warotiwu buri yuresã, daseyedo bayiro wedeserukuwu, ano heagu dokapuaraye wedese masĩri, boborepi ni, wakũtutuarõ mani, tire tigũ nirukuwu sukã. Topu yu bueriro biro biku hĩ wakũa mahãtu, livru nokañe yu ñegu daku sukã hĩ wakũrukutu. Topeha Paripereha nokañe livru ñehĩgu tani kutua wawahã nomiwũto. Anopere maniwũ sa. Caderno depeokohã, caneta nokorõra. Apeye atia daku mari hĩri tabe maniwũsa. Ati tema buea daku mari hĩwa sa. Hõpe kuaã bueriro yu yãripowã miwũrã yusa, yu keno hea dugari wisio niwu buri sa, bukũka nigũ timiwũrã yusa, wimagũka matã kenohea masĩri miwirã kũ terora. Teti, ati Escola buenukãgu wisioro tugeñawusa, kuaã pesquisa hĩri tugeña masĩri, saiñagu waya hĩri de ti señagu dari yuha, livrupu pergunta yãrigu sa, hoã ne tirore wakũhatu, pesquisa ti masĩri, mekũga te tiada hĩri ti masĩri, bobo ni, basa dugari, ate no wekarẽ tidugari. Te no ñañare nia hĩ wedesãrigu nigũ timiwũrã yu. Sika kuma añuhamarõ keno heariwu, hõ mena, kanugã sañuropu, oitava série buegũpu keno hearukuawũsa. Biro wedese masĩ hea, masĩ heawu sa. Teti kuaã anorẽ pe buewasa. Pari buegũha tieno bueya maniwũ buri sukã. Marĩ biro bia marĩ, mu biro biku, kuaã pekasã biobire tikia kuaã hĩre norẽ buenõña maniwũ topereha. Añuro bapatiya mu, añuro tiapuya mu hĩre buenõña maniwũ buri topeha. Anope merã biwu sukã, anope niwu buri marirẽ añuhamarõ wede masirõpero, boborihã mu, añuro wa wedeseya hĩ wedewa buri yureha anorẽ. Tebiri kuaã professores livrupu yãrimiwã kuaã anorehã, kuaã masirõ poteõro wedewara nimiawã kuaã. Anorehã sukã mari wisitari siro nimi pokari, mu wisiwãhayu hĩ soãri daka tu tiriwa buri anorehã, sukã. Añua daku, biro sañuro ti

hoaya sa kuā hīri, hoa keno, ti yōri, añu nia hī, tire tiawā anorehā. To Pari buegūha livru karē wionekori, mari buearigekā padeoya mani tihāmiwūrā, kuā livru wione korigepū buegū tinomiwūrā toperaha. Anopereha nirimiwūto, mari masirē, marī būtoare saiñarige, marī tūoarigere, marī hoarigere hoa bauane wioneko tire nimiawūrāto anopereha merā sukā. Tere na sukā, yū siro bue mūatira nia dakia usā diarigere añuro hoa bauane ti wionekorahasa te livru bire norehā sa, bueñari putiri wionekoraha sa. Yū sikatopūre buenūkāgū biro tigūno wagūda yūkā, biro tirara masirā waya kākā hīre no manitū, yūre. De bire piti buegū atiri yūha, topuha merā bimiwūto, anohā ñaña niato hīrukutū. Usā bue nūkarī bayiro būsūro tirukumiwūto mena, topūre wasoro yosara tierā hīre tūogū wakū putirukutū sukā, de biriwipiti atiri yūha, tienotō netōgū daku hīritū yūha hīrukuwū. Te hīharā tirira niwā. Wisiore wari, yū pakore, mūrā yūre ano kūwū hī tutiamaharukuwū. Añu nia sa. Yū bapari kumari buemiawūrā anorē. Anorehā por ciclo buenomiawūrā, kumarī kañe passavaya tiya manimiawūrā anorehā sukā. Te karē wisioro tūgeñarukutū, de waisa, quinta sériera niwū yū yūha hīwū. Nokorō nierō mūa bue wītiro hīwa, siro yūre wedewa wimarā buera sukā, birobia to, sika ciclo nimi pokaro pūa série sañato hīrukuwa sa. Anorē buegūha ñami sañuro, ñamikape buenomiato. Sikato bue nūkarā pū nirukuwū, hō mena, hō mena aperā desistiwa, de biro buegū atiri yūha hīre menarā tero wawa. Wakū bayi bue wīwahawū yūha sa. Bue witi tiarigū, padegūda yūkā hīre niga yūreha sa, wisioriga sa.

No início de meus estudos eu estudava perto das irmãs (salesianas), com os Tukano. Algumas vezes as irmãs (salesianas) davam aulas e elas davam aulas pegando um tema por aula. A forma de ensinar era por tempo, um ensinava quarenta e cinco minutos e outro quarenta e cinco minutos. Elas pareciam estar ensinando às pressas. Ela para nos ensinar já escolhia um tema e chegando na sala de aula jogava livro para nós, pedia para abrir tal página, nós abríamos a página e, logo dizia para copiarmos a pergunta do livro. Não explicava bem o assunto, não dava exemplo, não explicava como e por que dava aquele resultado, mas explicava rapidamente do jeito que ela entendia. Assim que nos ensinavam. A estes ensinamentos dos brancos eu não entendia bem. Eu não sabia o que eu estava estudando, por isso, vivia decorando, não sabia entender porque aquele assunto era assim, apenas eu decorava e, assim eu conseguia nota oito, nove e estava bom. Outra coisa que eu não consegui fazer foi criar amizades, vivia sempre com raiva. Lá enquanto a gente estava escrevendo, outro vinha e puxava o papel ou riscava. Muitas vezes eu briguei por causa disso. Quando a gente sabia um pouco mais, outros vinham e riscavam tudo. Na escola não havia respeito para com outros, havia outros que faziam qualquer coisa. Lá naquela escola, mesmo dizendo que vieram para nos educar, não explicava sobre a nossa cultura, não explicavam sobre o nosso jeito de ser, não nos consultava sobre nada. Não ensinavam a evitar o que é mal, se alguém fazia o mal não diziam que não era para fazer e não nos ensinavam as coisas que nos serviriam para cuidar bem das pessoas de nossa aldeia. Lá a gente estudava sobre Jesus Cristo, como ele veio na terra, nos ensinavam para qual lado o mundo girava. A nossa cultura indígena ficava sem ser valorizada. Quando eu comecei a estudar nesta Escola (Tuyuka) eu entendi a história indígena. Ensinaram que os indígenas já estavam aqui, eles surgiram aqui, surgiram com este mundo, também surgiram neste rio, ensinaram que nós já existimos há muito tempo. Lá na outra escola quando a gente não sabia de alguma coisa elas batiam, mesmo sendo irmãs (salesianas), mesmo considerando-se como pregadoras da Palavra de Deus. Mesmo dizendo que bater era pecado, é coisa do diabo, ela nos batiam. Lá eu passei assim. Eu estudei apenas um ano lá, no ano de 2000, fiz a quinta série. Em 2001, a minha mãe me matriculou nesta Escola. Antes ela me consultou se eu queria continuar estudando lá ou aqui. No início eu não queria estudar aqui. Depois decidi estudar aqui, pois eu achei que aqui também é lugar de aprendizagem. Assim pedi para a minha mãe me matricular aqui. Depois disso, em 2001 comecei a estudar aqui. Não comecei logo a estudar, comecei no mês de outubro. Senti muitas dificuldades aqui, eu só falava a língua tukana, não sabia falar a língua tuyuka, por isso, sentia vergonha, não tinha coragem. Eu pensava que aqui fosse como na outra escola, pensei que iria receber vários livros. Lá em Pari-Cachoeira recebíamos muitos livros, não agüentávamos carregar. Aqui já não tinha mais. Só colocaram um caderno e uma caneta. Eu ficava esperando outros materiais, mas não vinha mais. Ai, eles diziam nós iremos estudar este tema. Eu já estava acostumado com outro jeito de estar na aula e estava sendo difícil eu mudar para o novo modo de estar na aula, eu já estava bem crescido, também a criação não muda tão rápido. Assim quando comecei estudar nessa Escola eu senti muita dificuldade, eu não entendia o que significava a pesquisa, quando pediam para ir perguntar, não sabia como fazer e ficava perguntando, eu não sabia de qual livro tirar a pergunta, pois eu já estava acostumado com o jeito de outra escola, não sabia fazer pesquisa, quando eles propunham um tema de estudo não sabia desenvolver, tinha vergonha, não queria dançar, não queria pintar com jenipapo. Eu fui ensinado por outra escola que aquelas coisas eram coisas más. Assim eu demorei um ano para consertar o meu modo de ver as coisas, faz pouco tempo, quando eu já estava fazendo a oitava série que consegui me mudar. Ai já sabia falar a língua tuyuka, já sabia das coisas. Eles me ensinaram muitas coisas aqui. Lá em Pari-Cachoeira não estudávamos essas coisas. Lá não nos ensinavam como nós somos, como eu sou, como o branco é. Lá não nos ensinavam fazer

boas amizades, não nos ensinaram a ajudar a trabalhar. Aqui é diferente, aqui nos ensinam muita coisa mesmo, nos ensinam a vencer a vergonha, nos ensinam a falar. Muitas coisas me ensinaram aqui. Os professores daqui não usam livros, eles vão ensinando de acordo com aquilo que sabe. Aqui, mesmo que a gente erre na escrita, eles não passam um risco vermelho. Quando a gente erra, eles mostram como se deve fazer e a gente conserta, e, depois é aprovado o nosso texto escrito. Lá em Pari-Cachoeira nós não produzimos livro, os nossos escritos não são valorizados, pois lá nós usamos os livros que o branco já produziu. Aqui não é assim, conseguimos pôr por escrito os nossos conhecimentos, aquilo que pesquisamos com os anciãos e aquilo que nós escutamos. Assim as turmas que vêm vindo depois, estudando os textos irão complementando o que faltou nos escritos da primeira turma, assim produzirão livros para o uso de outros estudantes. Quando eu comecei a estudar eu não tinha um objetivo para aquilo que eu queria ser através do estudo. Ficava pensando comigo: aonde eu vim estudar? Lá em Pari-Cachoeira era diferente. Aqui não presta. Quando nós começamos estudar aqui se falavam muito. Diziam que nós estaríamos voltando para usar as tangas. Esses comentários me preocupavam muito e eu dizia: aonde eu vim parar? Nunca pensei que ia passar por isso. Esses comentários eram falsos. Mesmo assim quando eu sentia dificuldades eu discutia com minha mãe, culpando-a por ela ter matriculado nesta Escola. Agora está bom. Eu já estou estudando quatro anos aqui. Aqui nós estudamos por Ciclos, não passamos a cada ano para uma série diferente. Até com isso eu sentia dificuldades em entender, dizia: o que está acontecendo? Dizia que eu já estava na quinta série. Eles me explicaram quando nós terminaríamos o estudo e os professores me explicaram que dentro de um ciclo estão incluídas duas séries. Aqui nós estudamos de manhã e tarde. Quando nós começamos estudar aqui eram muitos alunos, mas depois foram desistindo, pois eles não aceitavam estudar neste tipo de escola. Eu criei coragem para estudar e terminei os meus estudos. Já tenho terminado os meus estudos, eu penso em trabalhar, não sinto mais dificuldades.

KAMO, ISAURA CONCEIÇÃO MARQUES MEIRA

Hõpe Pariꝑꝑ ꝑꝑ buego heatã kuã professores sikañe matéria buemiwã kuã, matemática apĩ, português apĩ buemiwã kuã. Kuahã apetoreha leituragãdo, lê duhi sukã, lê masĩ tiegure sukã, lê masĩria, lê nemoña hĩ miwã kuã. Tiwa kuahã buri. Anopereha merã biwꝑ sukã, kuã professores paderere tiko sukã, iñako sukã tiwa. Tiapu sukã tiwa anopereha. Anopere usã livru iñawꝑ tirapehã, anopere usã kuã keno kūrige sikato ate buere wiseri nukãri kenorige livruri nimiwũto. Te pũrirẽ iña sukã, tierena usã bue, tere na pesquisa tiwawꝑ usahã sukã. Hõpereha nirimiwũto, te livrure iña, ano biro bi masĩ boku hĩre no manimiwũto, te livrure iña sukã, bue kutꝑa tigꝑnodo masĩgꝑdo netõwa sukã, ape livru ñe buere nimiwũto. Hõpereha prova tiadari sugero buero bomiwũto mena, tũofero bowꝑ buri, bue, siro kuã tere kuã neatiripureha sa buearigꝑnohã peaya maninomiwũto hoara. Anopereha manimiwũrãto prova hĩrenorẽ tirimiawã kuahã. Prova hĩre norẽ na anopereha marĩ nirẽtire, marĩ bueriwipꝑ marĩ dero nirẽtirere iña bese miwã kuã, ani aũu ni, anirẽ dũsahã mena kũ masirõ hĩrenorẽ iña besewa anopereha, prova tiriwa. Biro kuã tire marinorẽ tiapuwꝑ, marĩ hoa bauane mũagũ ti no miarãto.

Quando eu fui estudar em Pari-Cachoeira, os professores davam aulas por matérias, um lecionava matemática, outro português. Eles pediam muita leitura, quando alguém não sabia ler, mandavam ler de novo. Assim que eles faziam. Aqui é diferente, os professores mandam fazer trabalhos, mas eles acompanham e ajudam a fazer os trabalhos. Aqui também usamos o livro, livro que foi preparado quando a Escola começou. Nós estudamos a partir desse livro e este mesmo livro serve como livro de pesquisa. Lá em Pari-Cachoeira nós usávamos o livro, mas não havia possibilidade de modificar o conteúdo. Lá o melhor aluno é aquele consegue ficar com as idéias que estão nos livros. Quanto às provas, em Pari-Cachoeira, antes da prova eles mandavam estudar, a gente memorizava e quando chegava a hora da prova quem havia decorado mais fazia rápido a prova. Aqui nesta Escola não existe a prova. Em lugar da prova, eles nos acompanham o nosso jeito de ser, como nós nos relacionamos na escola, se somos bons, o que falta para nós. Esta forma de avaliar nos ajuda a escrevermos, criar textos originais.

TÓDIO, ODINEIA MEIRA BARBOSA

Escolinha ꝑꝑ bueritore mera biwꝑ. Livruri iñahirã leiturare, mari leitura lealigepure amahirã yure niwũ hĩgo tia ꝑꝑ, pekasãye bueraha. Ano Escola Tuyukape ꝑꝑ buego heari merã biwꝑ sukã, pesquisa netõwahawũ anopereha sukã, pesquisa ni sukã, prática tire ni, tire no netõwahawũ anopereha ati Escola Tuyuka pereha sukã. Mera do bitu niwũ, te pekasãye buerekã merã, dokapuaraye hoarepekã merã biwũto, ꝑꝑ te iñawꝑ. Dokapuaraye buerekã mera biri te, hĩ wakũre heawꝑ yure. Escolinha pũre ꝑꝑ mekũra buerukuwi, topũre buegũha kuahamarukuwi, ano Escola Tuyuka buegũpeha bayiro kuamipokꝑ tũgeñarukutꝑ niwĩ kũ, biro wederedo wede, tebia mũahã hĩ tihãrukuwisa ano Escola

Tuyuka buegɔpeha sukā, To escolinha buegɔpeha biririkuwi, mena marĩno masierĩ pahā, kua ni tirukuwi. Yɛ kũ menarā bue witihāwɛ ati Escola Tuyuka pekarē sukā. Avaliação kuā hĩrekā merā biwɛ. Avaliação tira merā tiwa ano Escola Tuyuka pekarē sukā. Escolinha yɛ bueritoreha provare tiwa bayiro, bue duhiwa mena, bueya hĩ, mari masirerē hoa ti tikore niwũto, Anopereha mera bitu niwũ sukā, mari nirē tirepɛ yātu niwā sa, wedego boboro manirō wedeyo hĩ, ko wakũro añuro wedeyo hĩ, biro tiya hĩri añuro yɛawō ko hĩrepɛre iñawa anopereha sukā. Yɛ wakũropeha biro tirepera añuwũ, yɛreha.

Quando eu estudei na escolinha era diferente. Nós líamos nos livros, procurávamos respostas no livro e respondíamos. Assim era estudo dos brancos. Quando eu cheguei para estudar aqui eu vi que era diferente, aqui existem mais as pesquisas, havia momento de pesquisa e momento de prática. É isso que tinha mais na Escola Tuyuka. Todas as escolas são diferentes. O modo de estudar as coisas dos brancos é diferente. Por isso que eu pensei comigo, é diferente o modo de estudar na Escola Tuyuka. Na escolinha o professor era o meu tio. Quando ele ensinava na escolinha ele era muito bravo. Aqui na Escola Tuyuka mesmo muito bravo ele controla e só fala sobre como nós somos. Quando ensinava na escolinha quando a gente não sabia, ele nos batia. Com ele mesmo concluímos, os meus estudos aqui na Escola Tuyuka. Também a maneira de avaliar o aluno é diferente. Aqui na Escola Tuyuka é diferente. Quando eu estudava na escolinha, para avaliar o aluno faziam as provas, mandavam estudar o assunto e no dia da prova escrevíamos o que tínhamos estudado. Aqui a forma de avaliar a aprendizagem do aluno é muito diferente, os professores olham como nós somos, se não temos vergonha quando estamos falando, se sabemos expressar os nossos conhecimentos, se somos obedientes. A meu ver esta última forma é melhor.

DIA, DULCE MARIA BARRETO TENÓRIO

Ano ativi bueriwi, hōpe pekasāye na bueriwi yɛ iña poteārige biro biwɛ, yɛreha. To pekasā pɛtopereha sukā keoro kuā kũrigeɛ nipetihā miwũrato kuā pekasā pɛtopereha. Buere sāwara keoro sāwa, biro nokōrorē kũ buegɛ daki, matemática, português, kuā tikũriro nimiwũto topereha. Tetira topereha sukā apeyere perogā buebukurehā sukā, apeyere perogā bue sukā, masĩrimipokara apeye buekohā sukā, biro ti wisio nukōhawā topereha. Tebiri apeyereha, daseyedo marinorē wedese duti tiwa kuā. Marĩye no marĩ wedeseri tiapenhā, apetoreha pekasāyedo marinorē hĩ, marĩno pekasāye wedese masiērikarē sukā, mɛ masĩri doha, poterimakō nia mɛhā hĩrukuwa kuā marĩnorē. Poderimakō mɛ nirerē duhāña pekasāye, ɛsāyepere wedeseya hĩwa payanumia hĩranohā. Tebiri marĩ masiērikarē masĩri dohā mɛhā, marĩno pakɛsumɛapɛre sɛoko, mɛ makōha masĩri dohāyo, bueri dohātu niyu, mɛahā marĩ no pakɛsumɛapɛrena hĩha sukā, tirukuwa kuā topɛreha. Tebiri topɛre keoro sāharo ni, keoro yaro ni tire no nimiwũto topɛkarē sukā. Topɛreha dinheiro kɛogɛ makũdo añuro netō, mogũ makɛgahā tero papera mogũ, hoare yɛkɛ mogũ nihā, biro pekano sebayigɛ, numionopekā ako wabayigo papera pũga iñare niwũ topɛreha. Te biri siropɛ heagɛnokā sukā marĩnorē boeri tihā sukā tirukuwa kuā. Yoari buerimipokara wiseripɛ nihā tirikarē marĩnorē kōa winokohā tiwa. Apĩ masiēgũnorehā sukā, mɛhā masĩri dohā hĩ pahā timiwā kuā masiēgũnorehā. Yɛha tienotōrehā netōñaritɛ tigo peha, kuā tero tirukuwa ɛsarē hĩri tɛowɛ. Biria anopeha sukā, anorē ɛsā buedɛgaga hĩri bueariro sika módulure buepetihā, to dɛsari sukā trabalho intermediário, wipɛ marĩno wari sukā tere mɛa padere tia daku mɛa hĩrigere wiseripɛ wara pade, marĩ topɛ petieri koerapɛ sukā escolapɛre peotiya, hĩwa. Teti padere no niawũto anopereha sukā. Sika tema marĩ beseariorenā pade piti tire niwũ. Iña besere pũpɛ ani pade tɛsa nikɛ, pade tɛsaeigũnorē anihā pade tɛsa bayiri mena, kɛrē mɛa kũ pakɛsumɛa bayigi sãñuro wede nemoña, hĩ iña besewa kuā. Maisēgũnokarē pariwa anorehā, bayigi sañuro buenomorō borotiato, mɛ pakɛna, mɛ pakona buenemoña hĩ wedemasiō. Yarigekarē añuredo ya tire niawũ. Wiseripɛ kani, buera wa tiro nihĩro, perimakāga nihĩro añu niawũ anopeha. Yoaro makarā buera atirakā, bueriwi pɛto kani, ñami sañuro ya wakā, wedese wakā, bue tiwa. Tebiri sukā yerisāri bɛreko nirĩ digano ape, ɛsā buerara sukā comité de esporte keno tiwɛ, ɛsā buera masĩrorā sukā. Quinta-feira nirĩ buemi pasti, diga apera nia dakuto hĩ kenokũ tirukuawũ. Biro tire ti nihāwɛ ɛsāha anopereha. Marĩno basi biro ti bueada hĩ kenokũ bue, ape dɛgara ape, padedɛgara pade tiware niwũto anopereha. Tebiri ɛsā bueraha ote masĩro makañere buera ni, wai ekare makañere, karēkeā ekare pade timiwũ buerapɛha, basoka menarā sukā, makā makarā menarā pade, nokōro marĩ paderira añua daku hĩ pade, peyuru ti, sini, pade nihawũ ɛsā, anopereha.

Aquilo que eu vi nesta Escola em comparação com a escola do modelo dos brancos é da seguinte maneira. Naquela escola do modelo dos brancos tudo já vem preparado. Tem horário certo para entrar na aula, já vem determinado quanto tempo se vai ensinar a matemática, português e, tudo já está programado. Tem matérias que ensinam um pouquinho, outras menos ainda, mesmo que a gente não sabe de um assunto, já introduzem outro e, assim confundem tudo. Lá permitiam que só falássemos a língua tukana. Se nós falássemos a nossa

língua eles gozavam de nós ou só falavam o português conosco. Quando nós não sabíamos falar o português, diziam que nós não sabíamos nada, diziam que éramos índias. Diziam que tínhamos que deixar de ser índia, seja branca, como nós diziam as irmãs (salesianas). Quando tínhamos dificuldades em aprender, diziam que nós não sabíamos nada e falavam para os nossos pais e, até eles recebiam chamada de atenção, por causa da filha não aprender e, diziam também, que os nossos pais não estavam nos ensinando. Lá havia horário de entrada na escola e horário certo para comer. Lá só passava bem o filho de quem tinha dinheiro e filho de quem não tinha dinheiro não tinha nem caderno nem lápis. Carregando lenha e carregando água para alguém se ganhava algum caderno. Para quem chegasse atrasado não queriam que estudasse. Mesmo ensinando pouco, nos mandavam para casa. Para quem não conseguia aprender chegavam até bater. Eu não cheguei a apanhar assim, mas eu escutei outros narrando como eles maltratavam. Aqui (na Escola Tuyuka) não funciona assim. O que nós escolhemos para estudar, estudamos durante um módulo (quinze dias), se durante o módulo não estudamos tudo, os professores passam trabalhos para o período intermediário (quinze dias com a família), e, se até esse período não damos conta no retorno à escola os professores acompanham até a gente terminar de estudar aquele assunto. Na avaliação (parecer descritivo) os professores os colocam se gostamos de trabalhar, se ainda não conseguimos trabalhar bem e os nossos pais recebem a tarefa de ajudarnos. Também a comida aqui é boa. Aqui a gente mora aqui, perto da escola e no lugar pequeno. Quem vem de longe, também ficam perto da escola, bem cedo tem comida, conversam com outros e estudam. Aos domingos nós jogamos a bola e quem organiza é o comitê esportivo, organizado pelos próprios estudantes. No meio da semana (quinta-feira) quando cansamos de estudar, organizamos o esporte. É assim que nós fazemos aqui. Nós que organizamos a vida, como nós vamos estudar, o que vamos brincar, o que vamos trabalhar. Nós aprendemos a cultivar as fruteiras, aprendemos a criar peixes e a criar as galinhas. Isso trabalhando enquanto estudamos, junto a pessoas das aldeias, determinamos o tempo de trabalho, preparamos o caxiri para beber, é assim que trabalhamos aqui.

PIDÓ, GABRIEL PRADO BARBOSA

Hõ doka Siririapereha wimarã buera, kuã pekasã hoakoarigepɛ iñahirã buemiwarã kuã. Tepɛ iña marĩ norẽ wedemiwã kuã, wede, atie padegɛ daku mɛ hĩ marirẽ tiko timiwã kuã. Tebuegɛ marĩ no bayiro decorare nimiwũto sukã. Kuã wederi hoane tire nimiwũrato. Anopeha niriwɛ sukã, mera biwɛ sukã. Hoarige putiri manimiwũto anorehã. Tetigɛ marĩ basi, kuã bũtoare saiña, hoatu, te kitire hoane, tihĩgũ sukã, sika puti wioneko tire niwũ anopereha sukã. Ate marĩye buerepere tɛsatɛ yɛha tepe yɛre añuro tɛoñhehari titɛ buri. Hõ pekasãye mena hoarigepereha, añuro tɛoñhe hea tiegɛ biro bihĩgɛ, keoro biri sañuro biro bihãtu tepeha. Ate marĩyepe keoro heatɛ yɛre, te tigɛ marĩ poterimakarãyepe bayiro tɛsatɛ, yɛha. Ate niwũ anorẽ merã bire, marirẽ buera masĩ kũ ani hĩada hĩra marĩ nairẽtirepɛre iñaya, marĩ no paderetirepɛre. Apetoreha marirẽ wipɛ padere tikomiwã kuã, marĩ saiña masirẽ, tepɛre tieri kũ ani hĩ iña besewa kuã sa. Tebiri apĩ tirimiwirã sukã, anihã paderi hĩ hoatumiwã kuã parecer descritivo kuã hĩrepɛ, tepɛ sa hoatu tihĩra ani buegɛ biro bireti hĩ tire tiwa kuã anorehã. Hõ Siririapereha atenopereha iñarimiwã kuã. Kuã te llivru makañe buearigepɛre, quadrupɛ hoatu ate yɛya hĩmiwã kuã. Tetigɛ marĩnopeha sa masiegũ sa yɛmasĩri tiharẽ nimiwũto, wisiwahã perogã notagã ñe, ti kōwaharẽ nimiwũto apetoreha. Apetoreha bayiro decora masigũ netōwaharẽ niwũ, sukã.

Lá em Pari-Cachoeira, os professores dão aulas olhando nos livros que os brancos escreveram. Olhando nestes livros eles nos explicam e dizem o que temos que trabalhar. Quando a gente estuda isso, é necessário decorar muito. A gente copia o que eles explicam. Aqui não é assim, é diferente. Aqui não existem livros já escritos. Por isso, nós mesmos temos que perguntar aos anciãos, escrever o que eles nos contam, as histórias, e assim produzir livro. Eu gosto mais os temas estudados aqui e a eles eu compreendo mais. Os temas escritos pelos brancos, pelo fato de eu não entender bem o português, parecem não fazer sentido para mim. Aquilo que nós estudamos aqui me dá mais sentido, por isso, eu gosto. Uma prática diferente aqui é a avaliação dos alunos, aqui os professores olham para o nosso modo de ser, como nós desenvolvemos os trabalhos. Outras vezes eles nos dão trabalhos para serem pesquisados e eles observam se estamos trabalhando. Têm alguns que não fazem e isso aparece no parecer descritivo, se o aluno é trabalhador, se precisa melhorar. Lá em Pari-Cachoeira, os professores não olham para estas coisas. Eles olham mais para nota que conseguimos através de provas que passam a partir do assunto que explicaram do livro. Na hora da prova, se a gente não entendeu o assunto ficamos sem saber responder e acabamos errando, pegamos uma nota baixa e às vezes ficamos reprovados. Quando a gente consegue decorar muito dá para passar de ano.

BADE HUDE YEORO, GUSTAVO AMARAL BARBOSA

Paripɔ buegɔha matéria ka ne buere nimiw rato. Tetigɔ final do mês dero bi k  sa h ra prova ti y miw  k . Ti i a nota tiko timiw  k  top reha. Tetira suk  anopeha tenor  tiria b ri suk  Escola Tuyukapeha. B ripe parecere tiya k , mar  bire tirepe, comportamento, mar  paderep  i ahig , mar  bire tirep  i a, tep  hoatuwa b ri. Nota pitaha mania sa.

Em Pari-Cachoeira quando se estuda, estuda-se por matéria. Para saber como o aluno está indo, ao final de cada mês fazem as provas. Olhando as provas eles dão notas. Aqui a Escola Tuyuka não faz isso. Aqui usam o parecer descritivo, eles olham o nosso jeito de agir, nosso comportamento, nossos trabalhos, o que eles observam colocam no parecer. Não existe a nota.

SANO, LENILZA MARQUES RAMOS

Y reha ate pekas ye bueraha, ate k  pekas  hoa tiko koarige putirip re, ne tihir  marinor  bueya, livruri depeo tihir  atere bue a a, ti página h a tihir  bue a a, h  buerukumiw , k . Tebiri k  hoaturigep ra tarefakar  y re nimiw to, te pekas yereha. Y  i at  ate Ut pinoponayeha mer  sa uro nihamaw to. Ut pinoponaye buera tia h rah  livrurito sepeo tihir  bue tiya maniw  b ri. Ate pesquisapere bayiro ware nimiw rato. B toa mena wa, sai a, hoa, hoane, hoanetoa hoakeno, ti wiyare no nimiw rato. Apetore te livruri i a d garak  suk , te dokapuaraye hoarigere na, sepeo, ate d sayo h , hoas  nemo ti pade m ar  nimiw to. K  pekas ye birobiri miaw to ate dokapuarayep ha, y  i at . Pekas yep reha masig ra tiyo h ada h ra tarefari duti, wisiari siro zero, 5,5, tumiw  k . Meni net neg r  dez, pero menig r   timo, tu kut amiw  k . Atepe y  i at  visto tureno maniw  b ri. Paderep re y miw  k , mar  hoarigep re, mar  t ge are p re, mar  wedesere tirep re t o tihir , atigore a u nia suk  h  h ra papera p rip  hoatuwa b ri. Atiereha a uro t sayo h , atiereha t sa bayiriyo atigo h  hoane timiw  k  tekar  suk . Y  menamakar  h  Parip  buerira mena y  i a pote ri n kar  biro biku y reha. K  peha pekas yere mas mikia k , y ha suk  atie sikato mar   ek sum  bim atirigere, apeye pekas yero pero mas  timiku y . K  peha pekas ye kitire wedera y re diokoh kia k ah . Y peha suk  ate mariyere, pam rige kiti, kiti dero bim atirige,  m aye kiti, numiaye kiti wederopereha k  pe din k wamikia k . K  pek  pekas yere mas , y pek  ate mar ye, mar  niretiromaka ne mas  tire no nikuto.

Para mim quando ensinavam a coisas dos brancos, pegavam os livros escritos vindos de fora, pediam que nós aprendêssemos; colocava-se o livro, o assunto, a página para estudar.  s vezes tínhamos que responder as tarefas dadas. Ao meu ver os estudos dos Filhos da cobra de pedra são diferentes. Estudando as coisas dos Filhos da cobra de pedra não colocam livro para nós. Trabalha-se mais com as pesquisas. A gente vai aos anciãos, perguntamos, escrevemos, rescrevemos e entregamos. Quando se usa livro, usa-se o livro escrito pelos Tuyuka, só que nós completamos o que faltou escrever neste livro. A meu ver os estudos dos Tuyuka não são como os estudos dos brancos. Eles para avaliar a aprendizagem do aluno davam tarefas, depois davam notas, para quem errou davam zero, para outro 5,5. Para quem era melhor davam nota dez e para quem era menos, davam  timo. Aqui não tem esta forma de dar visto. Aqui olham mais para os nossos trabalhos, para aquilo que nós escrevemos, aquilo que nós pensamos e falamos e, a partir disso, eles dizem se estamos aprendendo bem e, isto vai escrito no papel. Neste papel fica descrito o que gostamos e o que gostamos menos. Quando eu me comparo com os meus colegas que estudaram em Pari-Cachoeira, eu vejo assim. Eles estudaram e sabem as coisas dos brancos, eu estudei sobre nossa cultura, sobre as histórias de nossos avós e por isso, sei pouco dos brancos. Se eles forem falar dos brancos para mim eles estarão acima de mim. Eu, também se eu for falar das nossas coisas, como nós surgimos, sobre a nossa história, histórias dos homens e história das mulheres, eles vão estar abaixo de mim. Assim, eles sabem as coisas dos brancos e eu sei aquilo que   nosso, como nós vivemos, cada um sabe o que aprendeu.

P RO, JOÃO TELES MEIRA

H  Parip  buerepeha mer  niw . B ri pesquisa ti, b toare sai a tire no maniw  torehã. B ri pekas  k  hoariget , iye livro h re no, tep re i a, bue tihig  sa, ate no b toayep ha sa te biku to, biro ti i ako mar  h re no maniw , pekas yet do bue masihar  niw . Tetig  masieg  biro potat  y ha Parip reha. Ano pereha mer  s nuro niw  mar  wedesere mena bueriw peha. Anopera a u net new , mar  sai a mari pak  niri, mar   ek sum  niri, sai a mas  ware niw  anopereha. Atepe nimiyuto bayiro h , wak , bue tiw  y ha. Atepe nimas ropeyu mar ye, mar   ek sum aye h , bayiro y  wak rige niro tia, teha.

L  em Pari-Cachoeira   diferente. L  não tem pesquisa com os anciãos. L  se estuda o que os brancos escreveram, chamados livros, como se estuda somente o que está no livro, nós esquecemos de aprender os conhecimentos dos anciãos, s  sabemos as coisas dos brancos. Por isso, que eu sentia que não estava

aprendendo nada em Pari-Cachoeira. Aqui na Escola que se ensina, com a nossa língua, é diferente. Aqui é muito melhor, pois a gente pode pesquisar com o pai, com os avôs. Cada vez eu fui descobrindo que isso que era importante para nós. Estas coisas são nossas, conhecimentos de nossos avôs, me fizeram pensar muito sobre os seus sentidos.

ÑIDUPU, JOÃO BATISTA MARQUES MEIRA

Yu ano escolinha bue, pekasāye bue tirigemena ano poteri makarā bueriwi mena iña poteōri sukā, ate pekasāyeha kuā kenokūrige buere niwū, matemática, português, geografia hīrerē. Ano Escola Tuyuka pereha saiñare mena paderi ate poteri makarāyepa añu netōnewū.

Comparando com aquilo que eu estudei na escolinha, os assuntos que os brancos preparam e vendo o que se ensina na Escola Tuyuka, uma diferença que eu vi é que na escola do modelo do branco, se ensina o que já estava preparado como matemática, português, geografia. Aqui nós estudamos mais com as pesquisas e, esta forma é melhor.

BUKAYAI, RENATO BARRETO REZENDE

Ate buere, pekasāye bueriwi makañe mera niwū. Kuā buere keno kuārigepu, hoarigepu iñahigū hoare niwū kuāye menarā sukā. Tiekarē tugeña heaharē niwū tigupeha. Tugeñamipokpu, añuro tugeña hea tiya manirē niwū. Tebiri ano Escola Utāpinopona Tuyukaha merā biwpu sukā. Ati wipereha niwū sa, usā basirora duti, kū usā buere makañe iña nūnusegūpekā biroti padero boa hīrerē, merā iñatpu ykā. Pekasāyepureha añuhamarō bueha tiriwpu yuha tigupeha. Ano ati makā Yai-ñiriya buearigpu, yu 2001 niri bue nukawū Poanippu. Tetigpu 2005 niri witiwpu sa. Kuā menarā ni mera sañuro padere menarā bue, masīwa tire niwū. Niriwpu pekasāye bueripeha, wigāra dui, livrura iña mekū dui tire niwū. Ano usā bue wiritigeha niriwpu, kū masigūpurena saiña, masī nemođugagpu saiña nemo tire niwū. Masirarē kure nihāyu marīya ditapureha hī iñare niwū sa. Merā sañuro wakūre kura niwā makarī makarā usā buewarukura usā iñari.

As matérias que se estuda na escola dos brancos são diferentes. O livro já vem preparado por eles e nós tínhamos escrever olhando para esta escrita na língua deles. Também dá para entender. Mesmo entendendo não dá para compreender bem. Aqui a Escola dos Filhos da cobra de pedra (Tuyuka), também é diferente. Nesta Escola nós mesmos dirigimos e o diretor da escola ele consulta sobre o que vamos estudar, é isso que eu vejo como diferente. Na escola dos brancos não estudei por muito tempo. Daqui desta aldeia Onça-Igarapé, em 2001, eu fui para a Escola Poani. Eu terminei o estudo em 2005. Fiquei trabalhando, estudando e aprendi muitas coisas. Na escola dos brancos, o aluno fica em casa e fica doído olhando para o livro. O que eu acabei de estudar não é assim, aqui a gente pergunta diretamente do sábio, se quiser saber mais pode perguntar de novo. Eu fiquei vendo que nós temos sábios na nossa terra. Estudando pelas aldeias eu vi que os sábios são possuidores de saberes diferentes.

DUPÓ, ODILON BARRETO REZENDE

Marīye mena hoa, bue tirenorē te niato mera bire buegutia hirēnohā hī wedeboku yuha. Marīyena hoa bue, marī ñekusumūā masīrigere, de birenorē hoa bauanekū tire niku anorehā merā bire.

Escrever e estudar na nossa língua tuyuka eu vejo que é algo novo. Escrever e estudar na nossa língua, escrever os conhecimentos de nossos avôs e outros conhecimentos, isto eu posso dizer que é novo.

DUHIGO, MARIA NEIDE LIMA PENA

Yureha ate buere wiseri merā nirēdo nimikuto. Tetigo yu pekasāye buegopeha masīriwpu, ano Escola Tuyukape bayiro tugeñare hea, te tigo atie Escola Tuyuka makañe dokapuaraye hoarere mera hoare tiri basoko ni tigo, tia. Pekasāyepere merā tugeña tiri basoko nihātpu. Keoro hearitpu tieha pekasāye buereha buri. Tugenā hearimipokara masirā biro nihāre niwpu. Atie dokapuarā kuā wedesereha merā yeripona ti, bue, pade masī mēa tire niawū.

A meu ver todas as escolas são diferentes. Quando estudava na escola dos brancos eu não aprendia e aqui na Escola Tuyuka adquiro outros sentimentos, por isso, com a Escola Tuyuka eu aprendi a escrever a língua tuyuka. A aprendizagem das coisas dos brancos dá outros sentimentos. Para mim, as coisas dos brancos não deram bem na minha vida. A gente não entende nada, mas dizemos que sabemos. O que se ensina na Escola Tuyuka gera sentimentos diferentes no coração, a gente estuda, aprende a trabalhar, assim vamos crescendo.

UTĀDIATA, JOÃO BOSCO AZEVEDO REZENDE

Yureha yu tugeñarorēha niato grande novidade, ensino via pesquisa niato. Tetiro escola diferenciadaha diferente do que escola tradicional padere niato. Saiñare na buere niato. Kū buegū masirō kū, atere na yuha masīdugaga hī besei kū, kū masīgūda hī tugeñarērē. Teniato Escola Tuyukareha biro kiti kūre no. Tebiri ano nia apero, kū yu dokapuarayū niayū hīrorē kuoķī. Pekasāye buerepeha mera wakūre kūre niriro nimiwūrato. Paka makarīpū, pekasā kuā paderepūre buere nimiwūrato. Tetiro, ano dokapuaraye bueriwipereha, kūye kitira masī, wedeserere masī, kū ati būreko katiretirere masī tiwamirā kū. Tebiri sukā dokapuara nīrerē ti butu makararē añuro masī tīretīgū waikū ti escola buegūpeha sukā. Kūya culturare añuro masī hea ti waikū, hōpe mena, hōpe mena kū buerena masī mūaī kū. Atere kūrē tugeñaro kūro boku hī kū mūato ti escolaha. Tebiri nia sukā, ani masīgūrati hī iñatire. Kū buegūre yāre niato to bueri tatiapū. Būri pūaro niato, ani masīgūrā ti hī yā besereha. Sikato buerera merā sañuro iña bese, ania sukā terceiro ciclo, quarto ciclo buerapere sukā kūya trabalho, kūya interesse, kūya vontade, kūya capacidadepūre iñare niato. Tiatopū tiro biro, ani hoa meni ni, ani añure hoai hī kuā nota añuro tikorukumiwāra kuā. Niriatō ano Escola Tuyuka pereha sukā. Kūya pesquisa, kūye conteúdopūre iñare niato. Kū hoa, kū kiti hoarepūre, biro hī kū tugeñaro mena kū hoairi te hī kūrē iña besere nia. Tebiri kū basoka watoa kū niwarere iña bese noa, basoka mena añurō niretigūra nimikū hī iña besere niato. Tebiri sala de aulapūre saiñari basokū nikū, professores mena wedeseri basokū nikū, aperā mena añurō padere sūo tigūno nikū hī iña besere nia. Tebiri kū mena makarāre kū tugeñare kūgūno nikū, wedese kameyogūno nikū hī iña besere nia. Te iña besereha cada professor iña besei kū, kūya aulapūre, kūye produtore, kūye discussão, kūye criatividade, kūye espírito crítico nirepūre iñare niato. Ano Escola Tuyukare nia sukā ensino modular kuā hīre, quinze dias na sala de aula e quinze dias como trabalho intermediário nimīawūra teha. De tira ūsā tere beseiri. ūsā wakūri, bueriwipūdo, yūsupūdo bue dui tigū kū ne ñepere sa, kū pakū, kū pako padere no peresa tiapueigū biro pota boki hī wakūre niwūto. Tero wariro nimiwūra ano pekasāye buere wiseri marī bueritore, bueriwipūra dui nayōwahā tīretire nimiwūto. Te tiarīgū sa anonopū potahagū buegū nia yuha hī padedugari, kū pakūkarē padeodugari tigū wahārigū nimiwī kū sa. Tere ūsā boeresa quinze dias bueriwipū ni, quinze dias kū pakūsumūa pūto nigūdaki hīre niwū sa. Tetiri sa kū pakūre tiapu, kū pakore tiapu, kūya makā makararē tiapu tiri basokū potaro hī tugeñanowū. Tebiri, topū nigūrā te kū buerere saiña keno, wisioro kū tugeñarērē siaña ti hoa, bueriwi koe potaha tigū sukā tere kūrē buerare iño, iña tiari siro kū basira tere bue iño tiri basoka, niya.

Segundo o meu pensamento a grande novidade é o ensino através da pesquisa. Aqui na escola diferenciada trabalha-se de forma diferente do que a escola tradicional (ocidental). Nós aprendemos perguntando (pesquisando). O próprio aluno escolhe o tema que ele quer aprender. Esta forma de trabalhar é a novidade da Escola Tuyuka. O Tuyuka que estuda aqui vai criando a consciência de que ele é Tuyuka (identidade). Os estudos dos brancos tinham finalidade de colocar outros pensamentos. Lá nós estudávamos os trabalhos dos brancos nas cidades. Aqui na Escola Tuyuka, o aluno aprende as suas próprias histórias, aprende sua língua, aprende a viver nesta vida. O aluno Tuyuka aprende como é formada a etnia e sabe qual grupo que ele pertence. Vai aprendendo a sua cultura, pouco a pouco vai aprendendo mais. A Escola, também sabe o que precisa ensinar para o aluno Tuyuka. Outro elemento é o tipo de avaliação para ver a aprendizagem do aluno. Nós observamos o aluno na sala de aula. Aqui existem dois tipos de avaliação. Para quem está iniciando existe um tipo de avaliação e para quem está no terceiro e quarto ciclo é outro, para estes nós observamos nos seus trabalhos, seus interesses, sua vontade, sua capacidade. Não é como no passado (na escola do branco) que via quem escrevia bem e quem tinha letra boa e davam uma nota boa. Aqui na Escola Tuyuka é diferente. Nós olhamos como o aluno faz suas pesquisas, os conteúdos que vai construindo. Nós vemos as histórias que escreve e como escreve os seus pensamentos. Observamos como o aluno constrói o entrosamento com o seu grupo, com a comunidade, como ele convive com o grupo. Observamos se na sala de aula está sendo um questionador, se sabe discutir os temas com os professores, se sabe trabalhar com o grupo. Observamos se no grupo de trabalho contribui com as suas idéias, se está aprendendo a dialogar com os membros do grupo. Na sala de aula cada professor observa o aluno quanto aos produtos que ele faz, suas discussões, sua criatividade, seu espírito crítico. Outro elemento que adotamos aqui na Escola Tuyuka é o ensino modular, isto é, o aluno fica na sala de aula durante quinze dias e outros quinze dias com a família (trabalho intermediário). Por que adotamos esta forma? Ao nosso modo de ver, se o aluno ficar só na escola e na sombra, ele esqueceria dos trabalhos que seu pai e sua mãe fazem. É isso que aconteceu com a escola dos brancos, ficávamos dia inteiro na aula. Por isso, o aluno quando voltava para a família, sentindo como aluno, não queria trabalhar e não respeitava o pai. Não querendo que se repetisse isso, nós decidimos que daríamos aula na escola durante quinze dias e outros quinze dias ficaria perto dos pais. Assim ele continuaria sendo alguém que ajuda o pai, a mãe e aos trabalhos de sua comunidade, este foi o nosso pensamento. Nesta permanência com a família ele

aproveitaria para fazer a sua pesquisa, perguntar sobre o tema que ele escolheu, sobre o que sentiu dificuldade perguntar de novo e escrever, e, voltando para a sala de aula mostraria o seu trabalho para os professores e depois expor para os seus colegas o tema pesquisado.

PÓRO, CARLOS MARQUES MEIRA

Ano Escola Tuyuka merā bire, primeira coisa niku, usā dokapuarado usā pade tiro. Siro niku sukā currículo própri, usā k̄ore, projeto político pedagógico usā k̄ore, gestão escolar usā basi k̄ore, te niku usarehā usā basi usā k̄ore, no usā waro iñorēno. Apeye nia sukā, ani bueḡu masiḡurā ti hīada hīre k̄u niretirep̄re iña usahā sa, tere b̄uri hoa usahā, masīḡurati, atiegā k̄ure pero d̄usa, anogā k̄ure keno hearoboa sa.

Uma das primeiras novidades que existe na Escola Tuyuka é o fato de trabalharmos somente os Tuyuka. Outra novidade é o fato de termos currículo escolar próprio, projeto político pedagógico próprio e gestão escolar próprio, essas coisas formam base do nosso trabalho e o que podemos mostrar para os outros. Outra novidade é o modo como nós avaliamos a aprendizagem do aluno, nós observamos o aluno e colocamos no papel (parecer descritivo), colocamos dizendo que ele está aprendendo. O que lhe falta, ainda, e o que precisa melhorar.

ÑORO, GERALDINO PENA TENÓRIO

Ȳre nia ate, disciplina hīre buerukumiwāra sikatop̄rena. Tere usā t̄ria sa, tiritira usā padea por temas. Tere usā conteúdo padera, baserige hīre tira usā, top̄ra usāya wai nipetiro. Tetira usā temena sika temarē padera, padepetihā, tere hīra interdisciplinar hīmiaw̄ra usāpeha. Usāya projeto político pedagógicop̄ usā k̄urige, nipetire mena padeada marihā sika tema padera usā hīrige niw̄. Tetira wimarakarē pari, k̄ā livri k̄ā, no usā waro usā mena niya k̄ā. K̄ā livri k̄ura, k̄arē acompanhar, wedeko tire ti nihā sa. Sikatop̄re niriw̄na, ti tatia san̄heariḡu te witiwaḡup̄, hō merenda tiḡudo witiware niw̄.

A meu ver, no início (em Pari-Cachoeira) se estudava por disciplinas (matérias). Esse modo nós não fazemos aqui na Escola Tuyuka, mas trabalhamos por temas. Os conteúdos dos estudos são os benziemntos, tipos de peixes etc. Quando estamos trabalhando um tema nós introduzimos várias disciplinas (matérias), a esse modo de ensinar nós chamamos de interdisciplinar. Dentro de nosso projeto político pedagógico já ficou definido que trabalhando com um tema estaríamos trabalhando com outras disciplinas. Nós não batemos nas crianças, as deixamos livres, as crianças nos acompanham onde nós estivermos. Nós deixamos as crianças livres, porém existe um acompanhamento, explicações. No passado (em Pari-Cachoeira) não era assim lá entrávamos na sala e só saíamos na hora da merenda.

WAMURŌ, JOSÉ BARBOSA LIMA

Ȳha material escolar na paderia. Ȳha ano makañe mena padea. Dero wadarito marirē, de tiadari marī hītoa, saiñarē mena padenoā ati Escolap̄re. Atepere añumihīyu hīro biro ȳre ñapea sa. Aperoreha por módulos usā padere niku usarē. Ate curriculup̄ nirekarē flexível k̄uhaw̄, ape b̄reko mera waboku hīra sa. Ate nota k̄ā hīrekā mania. Tiatop̄ usā bayiro keōrukuw̄, bayiro usarē tutiri t̄ow̄, palmatória mena buerira niw̄ usahā, ȳha marca de chave k̄oane, k̄ā yure doteriro. Ano usā bueriwip̄reha, ani masīḡūti hīada hīra b̄uri iña besea sa, noa hoa masī k̄, noa wedese masī, noa keoro sañuro tiḡu no nik̄. Ati Escola Tuyuka padeḡu ȳ wimarakarē bueḡu por matéria bue masīriku, te tira usahā interdisciplinariedade k̄ā hīre na padea usahā. Sika tema padeḡu, nipetire matéria na padeḡu tiro biro paderetiku ȳ. Tera nia k̄ā temas transversais k̄ā hīre.

Eu não trabalho com o material escolar (didático). Eu trabalho com os assuntos daqui. Aqui nesta Escola, nós combinamos com os alunos sobre o que nós iremos estudar, como vamos fazer e depois de combinado saímos para a pesquisa. E, vou percebendo que esta forma de estudar é melhor. Aqui nós estudamos por módulos. Também, o que está escrito no currículo fica flexível, pois achamos que a qualquer momento pode mudar. Aquilo que nas escolas tradicionais (ocidentais) chamam de notas, nós não temos. Antigamente nós já apanhamos muito, ouvimos muitos xingamentos, estudamos com palmatórias, eu, ainda tenho as marcas da chave do cascudo que eu levei na cabeça. Nesta nossa escola, para dizer se o aluno está aprendendo nós fazemos as observações, quem/como está aprendendo, como está falando, como está vivendo. Aqui, também, eu não posso ensinar ao aluno por matérias (disciplinas), nós trabalhamos de forma interdisciplinar. Quando estou trabalhando um tema, dentro deste tema tenho que trabalhar com várias matérias que estão presentes num tema (disciplinas). Estes temas nós denominamos de temas transversais.

POANI, JOSÉ BARRETO RAMOS

Tetiro ano mera bia n̄kahā sa h̄ironohā, ʉsā tere pademʉā, tibuawahā ʉsahā sa. ʉsā padebuawahā ʉsā tiri aperāp̄k̄ā, k̄ā niya añurō padera, k̄āyere añusañurō pademʉā tirap̄ niya k̄ahā h̄i, buk̄uawāha h̄irōp̄re t̄okoḡ ʉ, biro atere na boreniw̄ h̄iw̄ ʉ mena makararē. Tetira sa, ano sirere sa añurō, marirē paʉ pekasā, aperā basoka, h̄ōdokari niwara, marirē añurō padeya k̄ā h̄imiyara, tetira marikā sukā, k̄arē buera, wimarā buera nia marī h̄irorē, añuserō marirē pademʉā tiro boato, tetira marī sukā paizerō kiti tiwara tiadaku marīya bueri makarē, k̄ā pade masīhamaite, k̄ā t̄ugeñarē ti bauanekū masihāmaite k̄ahā, h̄i wedeputi norira niadaku marī h̄i t̄ugeñat̄ anorē. Tetiḡ ate pekasāye bueḡ te tiato h̄iyā manirē bimiw̄ra atie pekasāye buereha. Ate dokapuaraye buerepeha, kiti, h̄ō atib̄rekore kiti sesawahā, biro tiya k̄ahā h̄iri sa, terora biku, ano sukā bayi sañurō wakū tutuamʉā, añu sañurō te buerere bue, wimrarē bue, pai sañurō kiti añurē wari ti m̄arō boku sukā ano sirere sa, añurō k̄ā padere iña t̄toa mikiarame, h̄i ʉ t̄ugeñat̄ atere. Tetiḡ, ate paya pekasāye mena buerepeha tetira niya k̄ā h̄iyā manirē nihaw̄. Te marīye dokapuaraye buerepera sa aperā iñakori basokap̄ sa, tetira tiya h̄i, aperā pade n̄karānokā sukā saiña, iñad̄gara nia ʉsā h̄ira ni, de ti pade n̄kām̄iri k̄ā h̄ira ni tire no niri, biro waite atie marīye mena paderepeha, atie pekasāye no paderepeha, de ti k̄ā h̄iyā manirē niw̄. Atiepera añurō pademʉā tiri añurō aperā iñakori basoka biro tiri bomia ʉsakā h̄i ou to makarā buero bomia ʉsakā h̄ire, heito atie menarā h̄i ʉ t̄ugeñā.

Aquilo que eu posso dizer que é novidade é o fato de estarmos trabalhando na nossa escola e acertando. Com os acertos conseguidos os outros nos dizem que nós trabalhamos bem, que estamos valorizando a nossa cultura, que estamos caminhando bem e isso nos leva a dizer que era isso que nós queríamos. Por isso daqui para frente, nós professores precisamos trabalhar melhor como professores e com os alunos, pois os brancos e os nossos parentes indígenas nos falam bem, só assim estaremos fazemos mais história sobre a nossa Escola, nossos estudos e outros dirão que nós sabemos trabalhar e pôr em prática o que nós pensamos. No tempo em que nós estudamos as coisas dos brancos ninguém sabia de nós. Com a Escola Tuyuka, as nossas notícias se espalham pelo mundo e isto nos leva a querer melhorar os nossos estudos, ensinar melhor aos alunos, fazer mais história boas, já que os outros conhecem o nosso bom trabalho. Quando nós estudamos na escola dos missionários brancos não nos conheciam. Com a nossa Escola Tuyuka funcionando, os nossos assessores divulgaram o que nós fazemos, outros que estão começando os trabalhos nos perguntam, tem pessoas que querem conhecer como nós trabalhamos na Escola Tuyuka, nós ficamos admirados como o funcionamento da nossa Escola provoca curiosidades, coisas que não existia quando estudávamos nos colégios dos brancos. Esse tipo de trabalho que desperta para que os outros povos peçam para os nossos assessores os ajudarem ou pedirem que os professores da Escola Tuyuka os ensinem nas suas escolas, estas coisas chegaram para nós com a concretização da Escola Tuyuka.

POANI, HIGINO PIMENTEL TENÓRIO

ʉsarē ʉsā novidade h̄ire, ʉsā basi política educacional decidiro nia ʉsarehā. ʉsā basi, professores, comunidade k̄ā decidiro, atere buero boku h̄iriro. Ape novidade nia sukā ʉsā dokapuaara sesaro nirorē, dokapuaara sesaro professores ni, ap̄ire siokora sukā ʉsāye wedese masiḡrē professor ʉsā k̄ūro nia ʉsarē. Apero novidade nia sukā nota ʉsā tikoria. Freq̄uenciakarē ʉsā tikoria. ʉsā buera ne sikab̄reko weoriya, freq̄uência manimipokari, ano nia añuhamarōpeha. Escola ocidental pereha faltare kuiḡ ware nimiw̄rā. Niria ʉsarehā, kuiya ʉsarehā, falta mania ʉsarehā. Escola t̄sarere k̄ā ʉsahā, añurerē. T̄sarero mena, m̄ā buera atiya, m̄ā masīadare nia h̄ia ʉsā, te tira k̄ā atiya. Notakarē ʉsā tikoria b̄ri, nipetira masīḡdo nirē nimiarā. Ap̄i ba masīḡ, ap̄i wai we masiḡ, k̄ā masirā nimipokari te notaha masirēpere iñariw̄ b̄ri, biro k̄ t̄iarigeḡdo iña tihāmiw̄rā. K̄ ap̄eyeno pademasīḡ b̄ri niḡ potahamiw̄ra te notapereha.

Para nós, o que podemos dizer que é novidade é o fato de termos decidido e construído uma política educacional. Nós mesmos fizemos isso, professores e comunidade, eles decidiram o que deveria ser ensinado. Outra novidade é fato de estarmos trabalhando somente com professores Tuyuka, se queremos admitir o outro, ele tem que ser alguém que fale a nossa língua. Outra novidade trata sobre a nota. Nós não temos a freq̄uência (chamada dos alunos). Nossos alunos não faltaram nenhum dia de aula, mesmo que não tenha a freq̄uência, este é o melhor modo que temos. Na escola ocidental nós íamos para aula com medo de levar falta. Aqui é diferente, os alunos não têm medo, não existe a falta. Nós ensinamos a gostar da Escola, ensinamos coisas boas. Nós falamos para eles, venham estudar com gosto, pois nós vamos ensinar para eles o que será para vida deles, por isso, eles vêm. Nota nós não damos, pois sabemos que toda pessoa é conhecedora das coisas. Um sabe nadar, outro sabe pescar, ao nosso modo de ver a nota não olha para a

questão do saber do aluno, mas somente aquilo que ele fez naquele momento (prova, trabalho). A nota exclui outros conhecimentos que a pessoa possui.

JUSTINO

To newaropɥ, atiro werā mari porarē tere na bokakā webosa marīa musā nike watito mɥ iñakā, ate primeira turma na wihaka berore (em tukano).

No início, vocês pensaram uma forma para ensinar aos seus filhos, para que eles conseguissem aprender certas coisas. No seu modo ver, depois dessa primeira que terminou, pode se dizer que vocês atingiram o objetivo?

HIGINO

Usā atere bayiro, marīye wedesere marirē tutuaro boku hīrigeha, usā diarotia hīrigeha tibɥa masirōpeharē nia tereha. Usā mekūtīgā teno tierā nirā, marīye petiwahā bohīyuto ati kumarē. Tenia bayihamarō usarē bayihamarō dokapuara nia usahā, marīye wedeseri basoka nia marihā, hīrohā ano nia sa. To do niā usā katiwahā, hīrohā sa.

Para nós, o que nós queríamos muito era fortalecer a nossa língua, aquilo que nos deixava como mortos, já conseguimos concretizar, acertamos mesmo em fazer esse trabalho de recuperação da nossa língua. Se nós não tivéssemos feito isso, nesse ano já não existiria mais a nossa língua. Essa conquista é que nos dá prazer de dizer que somos Tuyuka, falantes de nossa língua tuyuka e podemos dizer que falamos a nossa língua. Com isso podemos dizer que estamos vivendo de novo.

JUSTINO

Aperā masā kurari, sōpɥ ape região kāharāpɥ, pekasā na tere masī bɥɥa weroma dero ni tɥoñasari mɥā (em tukano).

Quando as pessoas de outras etnias, pessoas de outras regiões, quando os brancos vão conhecendo os vossos trabalhos como você pensa sobre isso?

HIGINO

Biro ti padeya mɥakā hī iñori basoka nihawū usā buri. Iñate mɥ, usā wakūrige, usā ano padereme wawaharō tiame hō Pirapɥ. Usā ano paderigere newaya kɥahā topɥre. Mɥā tirobiro usā tiadara tia hīya. Biro hī wakūga yɥha, usā padere ti iñori sika bɥreko poteri makarā hīrira eñoadari kɥā pekasāre sa, usā masīrige biro biriro niwū usakarē, iñori basoka, tutuari basoka, kɥā pekasā padeori basoka niadari hīrō biro biga yɥre. Ania pekasarā ti iñorēkā sukā padeora tiya kɥāha hīrō nia, masīmiyara kɥā, bɥri marīpe tɥomasīridoharā nihāya kɥahā, ñaña niya kɥāha masirē morā niya kɥahā hīre nimiwūto iñate mɥ biro ti heahāmiyara kɥakā, hīapureno niku, ate añurō tira tiya kɥā wedebatere, hīrukuawū yɥha.

Nós estamos servindo como referências de trabalho nesse campo para os outros. Veja você que o que nós pensamos e o que trabalhamos já está indo para Pirá (Pirá-Paraná/Colômbia). Eles levam para lá o que trabalhamos aqui. Dizem que vão trabalhar como nós trabalhamos aqui. Diante disso eu penso assim, se mostrarmos os nossos trabalhos, um dia será que os indígenas vão mostrar para os brancos os seus trabalhos, seus conhecimentos, mostrarão que são fortes, que são respeitados pelos brancos? A partir do que nós mostramos para os brancos, eles nos respeitam, eles dizem que nós sabemos, antes eles diziam que nós não sabíamos nada, diziam que éramos pessoas sem sentimentos, que éramos ruins, que nós não tínhamos conhecimentos, mas agora eles vendo o que nós fazemos e espalhando as notícias de nossos trabalhos estão nos ajudando, eu penso assim.

PÔRO, GUILHERME PIMENTEL TENÓRIO

Sikatopɥre marī Paripɥ buerigɥ iñarīpere biro bia hīrēnohā, yɥ iñatā anorē hīgɥ tiku yɥ, hī tɥomasīrodore iñatɥ yɥha. Marī português mena leitura hīgɥ, biro hīgɥ tiku yɥ, hī tɥegeña masīrimipokɥ, leitura kɥā hīyā hīri hī tiharē nimiwɥrā. Anope, biro kɥā wimarā buera sa, bue tere leitura hīrā sa biro hīgɥ tiku yɥ hī tɥegeñawā sa. Toha añu nitɥ. Tebiri hoaro niwū mera bire yɥ iñare. Leitura tira tɥo masī, pesquisa tira tɥo masī kɥā tire añuwɥ.

Para quem desde início estudou em Pari-Cachoeira o que aparece como algo novo aqui é a questão da compreensão daquilo que se está dizendo, isto eu vi como algo novo. Quando nós fazíamos a leitura em português, líamos sem compreender o que se lia, quando eles mandavam ler, nós líamos. Aqui, os alunos que estudam aqui fazendo a leitura na sua língua, compreendem o que estão dizendo. Este é o ponto muito bom.

Outro elemento novo é o fato de escreverem em língua tuyuka. O que é bom agora é que quando fazem a leitura entendem, quando fazem as pesquisas entendem.

SUNIÁ, ADÃO AMARAL BARBOSA

To Pari mena iña poteōri saha niwūto yu iñarī. Paripure buegaha livruri kuā tiarigepure iña buemuarē nimiwurāto. Kū masiriatā bueyana hīmiwirā kū. Anopere teno maniwūsa, buri pesquisa ti, kū wedearigere biro hīati hī hoa tire no makañepe nimuaro tiwūto anopereha sa. Tetiro anopera sa añuhamarō biwū buri. Toha pekasāye nihīro, teha wisio sañu nihamiwūrato tiropeha. To buegano te livrupu tiarigere iñakū tiarigu kū masimiwirā. Tebiri kuā professores pekā terora, to livro pekasāye tiarigepure iñakūhirā masīhamaya kuā professores hīro biro ni heariro niwūto topeha. Anopereha kuā professores kā livru mo, professores bueada hīrā diyere bueadari hī, diyere buedugai muā hī saiña, atere buedugaga, atere masīdugaga usahā sa kuā hīarigepure, hau hī kuā menarā buemuarā tiya buri kuā professores. Colégiopeha nirimiwūrato, kuā professor hīriguha tiaripūpure iñakū tihīgu biro tiya muā hīrukurige nimiwirā kū. Anorē mania sa, anorehā añurō wederi tuo, kū basirosa hoa, kū masirerē masōmuā nukō muagū timiawīra kū basi sa.

Comparando a Escola de Pari-Cachoeira e aqui eu vejo assim. Estudando em Pari-Cachoeira a gente estuda o que já veio feito no livro. Quando alguém não aprendia o professor dizia para estudar mais. Aqui não existe isso, o que tem é a pesquisa, o aluno ouve e escreve. Aqui é muito melhor. Lá como é coisa do branco é mais difícil. Lá quem estudou o que está livro é que sabe. Também os professores olham o que está no livro e nós dizíamos que eram muito sabidos. Aqui os professores, também não têm livros, eles conversam com os alunos o que é que vai estudar, o que os alunos querem estudar, os alunos dizem o que querem estudar, o que querem saber. Depois disso, os professores e os alunos aprendem juntos. No Colégio de Pari-Cachoeira não era assim, o professor olhava no livro e dizia para o aluno fazer o trabalho. Aqui não é mais assim, aqui o aluno escuta, ele mesmo escreve o que ouviu, e vai construindo o seu próprio saber.

RAIMUNDO CAMPOS TENÓRIO

Tetiro te ano merā sañuro bueretirenohā sukā, marīye na hoa, marīye na sukā kiti wede tirepera añu masīropehātu niriro niwū. Tetira kuā ano buera, kuā añuhamarō tugeñarorē sa, ano añuhamarō birotia hī iñare nia. Tetiro hōpe Siriria no bueri wisio niwū. Tetira kuā buera pekasāye wede masīri, no bapakeorekā masīgūnorē keoro wa timiawūrato. Tetira kuā professores pekā pekasāyena hī, marīnopekā pekasāye wede masīrihīgu kuisañu biro biretire niwū. Anopeha sukā biria, kuāye na wedese, kuāye na hī bauane, kuā wakūererē kuarē saiña, kuro manirō kuāye na wedese tihirā sa ate marīye dokapuaraye, mera sañurō newasomuā bueretire nimuarōtia, hī iñaga yu.

A meu ver, esta forma diferente de estudar, escrevendo na nossa língua, contando histórias em nossa língua, é muito melhor. Vendo que os alunos estão bem satisfeitos com os estudos feitos aqui, eu digo que estamos trabalhando bem. Os estudos em Pari-Cachoeira eram difíceis. Lá os alunos tinham dificuldades para falar em português, também na matemática quem sabe mais, progride melhor. Também os professores falavam em português e os alunos por não saberem falar em português tornavam-se medrosos. Aqui não é assim, falam em sua língua e, por isso, com a língua tuyuka surge uma nova forma de estudar.

POANI, PEDRO LIMA: tem sessenta e cinco anos de idade; é baya(mestre de dança), basagu (dança, danças tradicionais); é basegu (benzedor); é kamoanumia basegu (benzedor do rito de iniciação feminina); é wai base ekagu (benzedor de peixes para a criança que vai comer o peixe pela primeira vez); é yarige base ekagu (benze os alimentos); é diarige basegu (benzedor das doenças/cura as doenças); é wedere hīgu (faz discursos cerimoniais); faz outras práticas tradicionais Tuyuka.

JUSTINO

Mu ato daratumsere karō yure wereya. Atiro ni tuoñasa yua nisereta ni yu (Pergunta em Tukano). Fale um pouco sobre como você ajuda nesse trabalho. Eu falando sobre o que você.

PEDRO

Yu tetigu, añuro tugeña monekogū ate kuā buere makañerē, añurē dokasañuro makañere, añurō wedesere dokapuarayere nokorō añuadaku yu hī monekorigere añuhādaku yu hīro biro kuā mena yu padegu tiadarore, nokorō umuarē, numiarē kuā ya wederare añuadaku tiatopu te ditiwahāriro niwū, buere maniriro niwū marī dokapuarare hīmahīgu yu atere añurō wedegūda yu ponarē, umuarē, numiarē terora hīwū. Tuoya yure kuā yu pakusumuā wederige, marī ñekū kū sikato timuatirigere.

Añurerē kuā nemuatira tirira niwā, ate pito makañe wiserire, wametirere, te burekori wametirere, ñami wametirere, nokorō baso bauane muatirigere, pamurī basoka kuā timuatirigere, ate baserige, ate wederige, ate basa, kitimo, kuā timuatirige tuoya muā. Kū yu sōwū makū buegu Higino, Poani wametiḡu hīrorē yukā tiapugudaku, añurō yu kuā mena hī nemokūri añuhādaku yu professor, yu bukū nirō, tiere tiapuya hīra tiya kuā hīmahīḡu atere wedeserige niwū, yubai makū. Añurē kūḡu, tire nimiarāto, yubai ponato. Tetiḡu hīhūda yukā, kuā mena yu añurō paderi añuhādaku, bueri wiseri, marīye baserige hoare, wederige hoare, basa hoare, ati makurukuri makañe, kōa makū kū bauanerige, nokorō kuā hoari añuhādaku, tiya manirē tiwagū nokorōra niku ate kuā hīrige nimiwū, tuo masihārō boa, ate buere pekasāye nokorōra petibuatiro tiku, terora hīrira niwā me sikatopure, petiwahādaku teha, dokapuarayena hoare, daseayena hoare, ani barakā, barayena hoare, ania winakā, winayena hoare, hīrira niwā, ania au hīrakā teroka tedo nemuatira tikia kuā hīmahīḡu yu atere hīwū, yubai makū. Yu bukū niorē, yu pakure tuorigū nihīḡū, biro biwū ate wadaku, mu ñekūnigūpū tuotoarige nimiwī kū me, tetiḡu añurerē yu wadaku hī wedesewu, escola wari añuhādaku anorē, tiya hīwū kū sōmakurē, yu mure tiapuguda hīwū, añuadaku, tutuadaku hīwū, ania paya kuā marīya wedera kuā sāri, kūka terora sukā, wedere niadaku hīwū, wedere niadaku hīwū, de tiḡu yu tere maīriku hīwū. Te petiwahāiro niwū, masīña manirō petiwahāiro niwū, dokasiro makañe, dupure dutiro, marī dupuri masīro niato hīmahīḡu, añurē niadaku yu hī wedesewu tere.

Quando eu comecei a pensar sobre Escola Tuyuka eu pensei em ajudar em diversas questões tais como, os temas de estudos, temas fundamentais dos Tuyuka, os discursos (rituais) importantes dos Tuyuka, pensei em trabalhar junto com os outros para ensinar para os homens e para as mulheres, pensei comigo que muitos elementos nossos já haviam desaparecido, por falta de uma escola nossa, e, por isso, eu decidi ensinar para os meus filhos, homens e mulheres, o que eu sei. Escutem-me sobre o que os meus pais me ensinaram, o que os nossos avôs vinham fazendo desde as origens. Eles vinham trazendo coisas boas, sobre as casas de origem do rio abaixo, sobre os lugares sagrados, sobre o conhecimento dos dias, sobre os nomes das noites, sobre quando surgiram as danças, sobre o que faziam as primeiras gerações, sobre os benzimentos, sobre os discursos rituais, sobre as danças, sobre as histórias, escutem o que eles vinham fazendo. Ao ouvir o projeto do filho do meu irmão maior, professor Higino, Poani, eu decidi ajudar, somar com eles como um professor, sendo um ancião, pois percebi que estavam precisando da minha ajuda, assim eu pensei, filho do meu irmão menor (Justino). Nós estamos deixando coisas boas, filho do meu irmão menor (Justino). Eu, também vou falar, vai ser bom se eu trabalhar juntos com eles, nas escolas, fazer escrever sobre os benzimentos, sobre os discursos rituais (cerimoniais), sobre as danças tradicionais, sobre o que existe nas florestas, sobre o que as divindades criaram, se escreverem isso já vai ser bom, para quem faz pela primeira vez é suficiente já diziam os antigos, porém, é bom saber também que os estudos dos brancos estão começando a diminuir, já diziam no passado, diziam que isso acabaria e, viria a época de escrever em língua tuyuka, escrever em língua tukana, em língua barasana, em língua desana, em língua yeba-masa, todos estão começando a fazer isso, pensando assim eu decidi contar o que eu sei, filho do meu irmão menor (Justino). Eu sendo um ancião, tendo ouvido do meu pai, disse que seria assim, seu avô já tinha ouvido falar, por isso, eu falei que acontecerão coisas boas, vai ser bom se fizermos a escola, eu disse para o filho do meu irmão maior (Higino) construa a escola, eu disse que irai ajudá-lo, disse que isso será bom e seremos fortes, e, eu disse, também que se os nossos irmãos se tornarem padres, da mesma forma ensinaremos para eles, falaremos para eles, por isso, eu não sovinarei os meus conhecimentos. Os nossos conhecimentos estavam acabando, acabaram porque não sabíamos mais, mesmo assim ainda existem coisas da profundidade, conhecimentos da cabeça, nossas cabeças sabem, e eu disse que isso será bom para nós.

JUSTINO

Marī ñekūsūmupūba umurē, wimagurē toho nikā wimagō, numiō makorē dero weronohō mera were masōpari na nigū we? (em tukano)

Nossos avôs com o qual objetivamos educavam um menino e uma menina?

PEDRO

Ate kuā numiarē hīra padere, kusa wākādare, bia wīadare hīya kuā numiarēhā. Kuā manūtira wara tuomasīadare, basoka kuā hearī iña, biarū kuā dūpodare, atiarī muā ya wedera hīadare. Marī umupere niyu sukā, basere tuoya hīyi, bia wīña hīyi, oko usotiya hīyi, ate marīye nia hīyi, basoka hearā saiña hīyi, basere niwū yu pona hīyi. Tetiḡu añurē kū sioniadare nirō tiyu, wākarī iña basokare wākokū, kusagū hearī mu hī, kusa wākarī muā hī, sioniadare wedeya kuarē. Añuro kuā sioti niadarere wedera tiñya kuā, tuo masiña hīra.

Marĩ ʘmʘpere pe nia, baya wagʘnorē kuā basamo wedeada hĩra wedeya. Wese tanaña hĩmiya kuā, wese kitiya hĩmiya kuā, wai wegʘ waya hĩmiya kuā. Tera nirō tia marĩ padere. Marĩ tʘo masĩ moneko, tʘo masĩwahā, nokorō kuā wāsorĩ tanā, kuā kamoati tirira niwā marĩ ñekʘsʘmʘapʘ. Atemenarā tʘo masigʘnohā, tʘo masihō mʘagʘ timiwirā kʘ, kʘ pakʘ wederi tʘorigʘ. Hō peyuru sinimiyara sukā, ne akaribiro mania kʘre, ko numiokāre akaribiro mania. Mʘrē dutiriawĩ, yʘre dutiriawĩ añuada marikā, hĩrihaña ñañare nia, bʘkʘkā kʘ kamerĩ tutiri sukā, hĩrihaña mʘkā pakʘ hĩya. Kuā niya basoka añurā, tʘomasirano.

A educação da menina visava ensinar a trabalhar, a tomar banho de madrugada, inalar o líquido de pimenta. Ensinava-se a se comportar bem quando fosse casar, ensinava-se a acolher as pessoas, saber oferecer a quinhapira, saber cumprimentar as pessoas. Na educação do menino insistiam para que aprendesse os benzimentos, inalar o líquido da pimenta, fazer abluções com água (vomitar água), mostravam o que é da etnia, ensinava para que cumprimentasse as pessoas que chegam, conscientizava sobre a existência dos benzimentos. Estas coisas eram importantes que lhe ajudaria a liderar as pessoas, quando as pessoas acordassem fosse capaz de cumprimentá-las, cumprimentasse quem fosse tomar banho, perguntasse se já tinha tomado banho, estavam ensinando elementos que lhe ajudariam a viver. Estavam ensinando coisas que lhe ajudaria a viver, ensinando a ser uma pessoa sensata. Para o homem tem muitas coisas, para quem vai ser baya (mestre de danças) quando queriam ensinavam as músicas. Insistiam para que o homem roçasse a roça, derrubasse a roça e insistiam para que aprendesse a pescar. Esses são os nossos trabalhos. Pouco a pouco nós vamos entendendo, crescendo em saberes, e neste momento realizam o rito de iniciação masculina surrando com os caniços, e, introduzindo ao jurupari, assim que faziam os nossos avôs. Com estes elementos um jovem sensato, já vai se amadurecendo, aquele que ouvia as instruções do pai. No dia do caxiri, ele não anda gritando querendo brigar e nem a menina anda gritando querendo brigar. Eles dizem, ele não mandou fazer isso, nem para mim mandou fazer isso, vamos ser bons, não queira brigar que é coisa ruim, se o pai está brigando, os filhos dizem para o pai não falar assim. Quem pratica estas atitudes boas são pessoas sensatas.

ANEXO II – ENTREVISTA COM O PROFESSOR JOSÉ RIBAMAR BESSA FREIRE

Entrevistador: JUSTINO SARMENTO REZENDE: aluno do Mestrado em Educação, da UCDB, Campo Grande - MS

Local: Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), no dia 21 de setembro de 2006.

ASSUNTO: ESCOLA TUYUKA

JUSTINO: Professor Bessa, me fale sobre a sua visão sobre a Escola Tuyuka. Professor, eu estou trabalhando com a Escola Tuyuka. O processo de ensino-aprendizagem da Escola Tuyuka como construção e fortalecimento da identidade tuyuka. Você que esteve lá com eles, ajudando e contando a história, como eles me disseram lá, a história sobre como aconteceu com outros povos. Como é que você viu lá esse processo que a Escola está fazendo? Que perspectiva traz essa experiência e prática educativa tuyuka, para você que tem uma visão mais ampla sobre a educação?

BESSA: Bom. Eu acho que a Escola Tuyuka é um dos exemplos do que eu falei lá embaixo [no auditório quando se tratava de escolas indígenas]. É uma coisa nova que está acontecendo na história da educação brasileira. Eu estive entre os Tuyuka duas vezes. Uma vez para avaliar a escola. Eu fui como avaliador dos projetos FOIRN/ISA [Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro/Instituto Socioambiental] no Rio Negro. E, um dos objetos da avaliação era a Escola Tuyuka. Depois eu fui convidado para dar uma Oficina de História, ensino de História. E, na primeira vez eu estive nas escolas, estive com João Bosco [João Bosco Azevedo Rezende – professor], que você falou na sua palestra, a casa dele tinha sido incendiada. Depois eu estive com a Gorete [Maria Gorete Campos Tenório] que estava como professora lá e depois com José [José Barreto Ramos – professor], observando como é que dá uma relação professor-aluno dentro da sala de aula, o que é que rolava lá dentro, como é que se dava ensino e eu fiquei fascinado por várias razões. Em primeiro lugar pela proposta da Escola Tuyuka. Os Tuyuka não estão fazendo, tecnicamente, aquilo que está sendo chamado de Educação Bilíngüe.

Primeiro: a organização [da Escola] eu achei fantástica! Você passa quinze dias numa aldeia. Os alunos de outras três [duas?] vêm, assistem as aulas. E, voltam para casa. Passam quinze dias em casa, pesquisando etc. Depois vão se reunir numa outra aldeia. É rotativo. Isso é muito legal. Permite o convívio entre eles, maior exercício da solidariedade. Eu assisti, por exemplo, uma aula dada por uma professora, numa sala multi-seriada, onde tinha alunos de cinco e seis anos que estavam aprendendo a ler; alunos de sete, oito, nove e dez anos que já tinham uma prática de leitura e escrita. O que é que nosso Sistema Nacional de Educação e como é que ele encara isso? É impossível trabalhar, você tem que separar. Por quê? Porque a diversidade é vista como obstáculo para o processo de ensino-aprendizagem. Então, você não pode colocar pessoas que não são alfabetizadas com pessoas recém-alfabetizadas e com outros que já estão lendo e escrevendo que são maiores porque são muito diferentes. Tem de agrupar de acordo com as características comuns de cada grupo. De repente, eu vejo essa diversidade que a gente vê como obstáculos, os Tuyuka usando como recurso pedagógico. O que é que eles fizeram? A professora pediu para as crianças que não sabem ler e escrever, que estavam aprendendo, para entrevistarem os velhos para trazerem histórias, narrativas dos velhos. As crianças vieram no dia seguinte e contaram as narrativas que elas tinham ouvido. Enquanto elas estavam contando, quem sabia ler e escrever escrevia as histórias que as crianças estavam contando. A professora pegava e corrigia a escrita, e usava este texto para alfabetizar os alunos. Então, digamos que há uma relativa harmonia naquela forma de trabalhar a diversidade dentro da sala de aula. Isso é achei fantástico! Depois nós ficamos muito emocionados! Eu estava com Eva que era uma norueguesa que, também, veio como avaliadora, com o próprio Projeto Político Pedagógico. Por quê? Porque, como já disse a Escola Tuyuka não se enquadra dentro do que chamamos de Escola Bilíngüe. Ela é uma Escola Monolíngüe. Que lindo! Meninos de cinco e seis anos, lendo e escrevendo em tuyuka fluentemente. Na oficina que eu dei depois, foram alunos de nove e dez anos que fizeram registro. Você precisava ver a capacidade de escrever tudo em tuyuka! E, depois eles pegavam aquilo ali e falavam em tuyuka e alguém traduzia para mim, pois eu não domino a língua [tuyuka]. Mas eles estão insistindo na questão da língua. Eu perguntei do Higinio [Higinio Pimentel Tenório – diretor da Escola Tuyuka]; mas quando essas crianças terminarem aqui o Ensino Fundamental e quiserem sair para fazer Segundo Grau, por exemplo, como é que elas vão fazer, se vocês não estão trabalhando muito a língua portuguesa? Aí ele [Higinio] me disse uma coisa que eu achei fantástica, uma coisa que deveria estar presente na maioria das escolas indígenas: *o objetivo da Escola Tuyuka não é formar pessoas para fazer o Segundo Grau. O objetivo da Escola Tuyuka é ensinar a trabalhar com a vida tuyuka, ensinar as crianças a viverem*

bem aqui entre os Tuyuka. Como eu sou chato e gosto de provocar, eu estava vibrando com aquilo, mas eu fingi que não, que eu estava horrorizado e digo: mas, Higino, e se a criança quiser fazer o Segundo Grau? Ele disse: *nós já pensamos nisso! Nós vamos fazer uma espécie de vestibulinho aqui. Pega seis meses e trabalha os conteúdos com quem quiser ir mais adiante.* Porque eles disseram, também que acham importante um Tuyuka dentista, Tuyuka médico, Tuyuka historiador. Eles sabem da importância. Porque nós brancos, podemos estar solidários, mas o exercício desta nossa solidariedade é limitado porque nós não conhecemos a língua e não conhecendo a língua 99% da cultura dançou! Então, eles estão trabalhando corretamente. A questão da língua, inclusive. Eu fiz outra provocação e digo: Higino, o Município de São Gabriel reconheceu o Tukano, Baniwa e o Nheengatú como línguas co-oficiadas ao Município, qual a política a Escola Tuyuka vai ter, por exemplo, em relação ao Tukano que uma língua co-oficial? Ele me deu uma resposta que eu achei genial! Disse: *nós estamos esperando para ver o que é que os Tukano vão fazer com tuyuka nas escolas deles. E, nós vamos fazer exatamente com o tukano! Enquanto eles não fazem nada nós, também, não fazemos nada!* Eu achei, também, interessante por causa daquela tukanização daquela área. É uma tentativa de preservar o elemento língua e da identidade. Então, eu acho que no Projeto Político Pedagógico, Higino é um sábio na área de educação porque ele acumulou tudo aquilo, que é da tradição tuyuka e, também, aprendeu nesse contato com o mundo lá de fora. Pois, eu acho que não é de desprezar esse contato. É uma troca e acredito, também, hoje para o Guarani-Kaiowá que falou lá [no II Seminário Internacional]. Eu acho que é uma troca. Eu acho que os índios têm muito que ensinar pra gente. Eu aprendo demais! Mas nós temos alguma coisa para ensinar, também. Eu acho que é uma relação de assessoria. Ela não pode ser nem prepotente nem arrogante: Ah! Eu vou ensinar e vocês aprendem! Mas não pode ser demagógica, também: Ah! Eu tenho só que aprender com vocês! Não! É uma troca de conhecimentos. Houve um encaminhamento por parte do projeto da FOIRN, do ISA e da equipe que foi constituída para dar assessoria. O Aloísio [Cabalar] que é um 'Tuyuka'. Ele se tuyukaizou, né! A Flora, a Carmem que agora está lá, Melissa. Eu acho que tem uma equipe que está com uma visão boa e do lado de lá tem o Higino, tem Zezinho [José Barreto Ramos] e o pessoal que está trabalhando.

Segundo: do ponto de vista de Formação de Professores, eu tive a sorte de ir para os Tuyuka depois de ter começado de trabalhar com os Guarani. E, os Guarani me ensinaram uma coisa que no primeiro módulo, eu já dei 360 horas para esse curso dos Guarani. No primeiro módulo de 60 horas eu comecei mostrar a importância de valorizar a oralidade. As pedagogias indígenas estão centradas na oralidade. A oralidade, como alguém disse ontem, é mais do que um simples repertório dístico. A oralidade é o modo de pensar, modo de ser, é o modo de guardar a memória e veicular esta memória. Eu, por exemplo, entre os Guarani, pedi que fizessem um levantamento de livros vivos. Foram levantados mais de cem velhos, com uma biografia de cada um, onde tinham vivido etc. Eu pedi e fizemos um roteiro para entrevistar os velhos. No segundo módulo, já veio o velho de 96 anos, Sr. Alcindo e dona Rosa, vieram para compartilhar o curso comigo. Nós dois entramos na sala juntos. Eu vou falando um pouco do que eu conheço dos arquivos, da documentação. Eu procuro ensinar para os Guarani as mutretas, as trapaças, as sacanagens que o branco fez com eles. As armadilhas que foram sendo colocadas durante a história que a gente aprendeu e assim por diante. E, o Sr. Alcindo entra com coisas a nível oral. E, tem dado tão certo que ele me disse: tenho 96 anos e a gente se dá tão bem, que eu acho que a gente nasceu no mesmo dia! A gente tem trabalhado compatibilizando aquelas informações que estão nas documentações, do papel, escrita no arquivo feita pelos portugueses e o que ficou na memória do velho sábio. Então, com isso eu já fui para os Tuyuka pensando comigo: eu tenho que chamar os velhos! Chamaram o Laureano [Laureano Ramos – faleceu em 2005] e o Emílio [Emílio Tenório]. E, um deles morreu agora, Laureano. Eram três ou quatro velhos que ficaram sentados. No primeiro momento, como era uma coisa de um branco e de índio fora, eles ficaram no banquinho meio afastado. Pouco a pouco eles foram e ocuparam o lugar central. Foi muito legal! Por quê? Porque o meu papel ali era, na verdade, mais estimular, instigar. Muitos índios estão perdendo a sabedoria de consultar os velhos. No curso Guarani tem um professor do Rio [de Janeiro] que foi entrevistar o pai dele, seu Agostinho, porque ele faz o curso comigo. Chegou lá disse: *eu queria conversar com você sobre a História.* Ele olhou para ele e disse: seu vagabundo, você vive há 28 anos comigo e nunca me fez uma pergunta. Agora só porque o branco está dizendo que tem que entrevistar você quer me entrevistar? Eu não vou entrevista nenhuma! Mas acabou dando entrevista. Ficou muito feliz desse reconhecimento. Então, a gente vê que nós, às vezes, é um coisa meio doida, acabamos sendo um agente de transformação para aqueles jovens índios que estão perdendo esta noção da importância desse saber que os velhos têm. Eles são livros e eu disse isso no curso: eu acho que, hoje, tenho de 8 a 9 mil livros na minha casa. Eu não abri nem a metade! Não adianta eu ter um livro lá se eu não leio, eu não tenho conhecimento. Aquilo, eu tenho que abrir o livro e ler. Então não adianta ter um velho na aldeia se você não pergunta! Tem que ir lá, perguntar e se apropriar deste conhecimento. Bom. Isso foi uma coisa. Nós discutimos lá com os Tuyuka uma outra coisa que é a terceira questão que queria falar com você, também.

Terceiro: nós começamos discutir uma coisa que, também, entre os Guarani começou a surgir uma contradição. Eu observei isto bem de perto com os Guarani, mas entre os Tuyuka, não: ele, o professor e o velho sábio. A situação é que quando chega um agente do Estado, da Secretaria, da Funai, da Funasa, etc., na aldeia procura logo o professor. Professor que fala bem o português, professor que acaba sendo um interlocutor e acaba detendo um poder que leva a desprestigiar o velho, sobretudo se o velho não é chamado para participar destas tarefas educativas. E, aí nós estávamos discutindo o papel do professor indígena. Aí nós encontramos uma imagem junto com os Guarani que achei muito legal: a cultura é como uma árvore. Para viver a árvore da cultura ela precisa tirar alimento de dois lugares. Um de suas raízes. Ela tem que se alimentar de suas raízes. E, outro lá de cima: do ar, do sol, da chuva... Então, nós fizemos uma relação dialética entre a raiz e a antena. Agora, às vezes o ar está poluído e faz mal para a árvore. Às vezes, o solo está pobre e faz mal, a árvore morre. Então o solo tem que estar rico de elementos nutritivos e o ar tem que estar limpo. Bom. E, aí o que é que acontece? Nós discutimos: a cultura tuyuka, menos que a cultura Guarani, porque está muito mais afastada, graças a Deus, da cidade. Mas ela está antenada, também. Tem energia solar, vê televisão! Então o que é que a gente disse? Qual é o papel da escola? Nós pegamos a árvore, fizemos isso dentro daquela maloca com os Tuyuka, aquela árvore da cultura tuyuka. O que é que tem na raiz? Os velhos foram colocando, as tradições, os Kumu, benzimentos, a língua, a oralidade e fomos colocando aquela riqueza toda! E, lá em cima a Escola que é um elemento que vem de fora, a televisão, o vídeo, o gravador, língua portuguesa, etc. E, aí colocamos a Escola como filtro que deveria filtrar as impurezas porque tem muitas merdas que vêm lá de fora! Filtra essas impurezas para não deixar passar! E, a gente estava discutindo essa dialética da raiz da antena que deu para compreender o papel do professor indígena. Ele é esse articulador que vai, junto com a comunidade, filtrar essas questões. Foi muito bom! Eu passei um filme de 1930, porque ela tinha uma placa solar. Laureano estava lá e foi emocionante! O filme feito pelo cineasta Thomaz (...), equipe de cineasta do Rondon. Eles subiram de Manaus foram até lá, maloca dos Tuyuka, São Pedro. E, filmando, filmando... Então, eu passei este filme de 1930, que eu peguei do Museu do Rio. Fui vendo as malocas tradicionais, as danças, caixas de adornos e, aquela coisa toda aparecendo! Chegou um momento que o velho Laureano disse: pára, pára! Paramos! Volta, volta! Voltamos! Congela, congela! Congelamos! Aí ele se levantou, foi lá e disse: esse aqui sou eu! Era ele em 1930. Ele dizia: esse aqui é fulano de tal! Ele foi identificando. Aí a gente discutiu com os Tuyuka sobre as fontes históricas. Como é que a gente pode fazer uma história Tuyuka? Em primeiro lugar os velhos saber incorporar as narrativas míticas que é outro tempo diferente do tempo história, mas tem que ser incorporada. Os velhos, a narrativa oral, os escritos para estes últimos séculos de contatos. Onde é que estão estes documentos? Em qual arquivo estão? Qual a importância de um documento? Como é que o branco trabalha este documento? Como é que ele foi produzido? Como é que o índio pode trabalhar este documento? Como é que pode cruzar este documento com a oralidade? Os Tuyuka perceberam a importância de ter um Tuyuka historiador, por exemplo. A fotografia, a imagem, o vídeo, o cinema como documentos que podem, também, trazer elementos para entender a história dos Tuyuka. Foi, então assim, uma discussão muito rica! A maloca, aquilo ali! Olha só, o Severiano Porto, um dos maiores arquiteto brasileiro, prêmio nacional e internacional de arquitetura, o cara que fez o Campus da Universidade do Amazonas, ele disse o seguinte: eu aprendi a arquitetura na Universidade Federal do Rio de Janeiro, mas aqui no Amazonas eu aprendi a construir vendo os índios construir! Uma maloca tuyuka é uma contribuição enorme de civilização! Aquilo lá é uma coisa emocionante! Você entra, eu não estou exagerando porque eu fiz isso, você bota o braço meio-dia para fora, você está em baixo da linha do Equador. Você bota braço para fora, queima, queima o braço. É agradável isso! O pé direito [da maloca] altíssimo. O material que trabalha palha e madeira. O chão de barro batido. É uma sabedoria! Não é qualquer indivíduo, não é qualquer cultura que chega a conceber essa forma de construção! Nós não tivemos no Amazonas aquelas construções, aqueles monumentos que teve no Machu Picchu [Peru], de pedra e aquelas pirâmides do México, mas nós tivemos uma coisa que o tempo pode acabar com a palha e madeira, mas não acaba com a forma de construir. Isso é uma sabedoria que, infelizmente os amazonenses não estão aprendendo como Severiano que veio do Rio de Janeiro e aprendeu. Como é que a gente constrói Manaus? Você conhece aquelas porcarias, daquelas casas, aqueles caixotes que viram um forno de microondas. Como é possível os Tuyuka, eles estão aí há séculos e séculos, olhando e observando o que é melhor. A maloca tuyuka é uma catedral. Você entra e vê aquela coisa magnífica! Eu juro que eu estive no Vaticano. Você entrar numa maloca tuyuka dá, também, aquela sensação de que você está na frente de uma civilização! Eu acho que essas coisas são importantes. É importante o Tuyuka ter consciência disso para começar a educar e informar a sociedade regional, nacional de que esses conhecimentos são conhecimentos que não se podem perder, pois são contribuições da civilização. Outra coisa: os etnoconhecimentos, também, estão entrando na escola. Eu vi a filha do Higinio de 15 anos [Dulce Maria Barreto Tenório, hoje com 17 anos], tinha lá uma oficina de formação de agentes agro-florestais. Estava lá o Renato do Acre dando oficina. Eu estava com Pieter [Pieter van der Veld – agrônomo], o holandês. A gente estava lá fora. Veio a filha do

Higino e chegou ao quadro e ela foi listando 68 variedades de mandioca que ela conhece. O nome termina com – kirikë. E, o Pieter que estava comigo, olhou para mim e disse: pelo menos duas ou três variedades nem a tua Universidade nem a minha, nenhuma Universidade do mundo conhece. E essa menina de 15 anos tem um saber que não é pessoal, mas um saber coletivo. É desesperante você ver o descaso, às vezes do Estado Nacional, dos governantes e Universidades com relação a esse saber que está aí que tinha ser reverenciado, respeitado, promovido. Eu fiz uma pergunta para o Higino: Higino, daqui há duzentos anos terá alguém falando a língua tuyuka? Ele não teve dúvida e disse: Claro que vai ter. Porque nós não vamos deixar. O Aryon Rodrigues [Aryon Dall' Igna Rodrigues] disse uma coisa que é acho muito importante: nós tínhamos 1.200 línguas no Brasil e mais de 1000 desapareceram. Os Tuyuka estão aí. São 1000 pessoas que falam a língua, 500 na Colômbia e 500 aqui. O que é que o Aryon diz: enquanto a língua está sendo falada existe como língua. Ele diz que as línguas faladas são como peças de quebra-cabeça. Quando desaparece uma língua é como se desaparecesse uma peça desse quebra-cabeça, e depois você tem dificuldades para recompor os termos do conhecimento humano. Então, a língua Tuyuka, ela não é importante para os Tuyuka só, ela não é importante para os índios do Brasil só, ela é importante para a humanidade! Por isso que hoje, UNESCO e organismos internacionais estão preocupados com aquilo que eles chamam de línguas em perigos. Eles sabem que se desaparecer a língua tuyuka, desaparece um pedacinho da humanidade. E, você não deve deixar desaparecer isso! Eu acho que a Escola Tuyuka está apontando para isso. O que eu vi na Escola Tuyuka me emocionou muito, porque me deu a dimensão do que os índios podem fazer com a escola, que é outro dado. Você tem essa instituição escola que os índios não tinham. Os índios tomam emprestada esta instituição, fazem outro tipo de escola e quando eles devolvem para gente e olha para nossa e diz: ih! Tem montão de furo aqui. Eu acho que a prática que os índios estão tendo com a escola indígena está fazendo com que a gente raciocine e reflita um pouco sobre o Sistema Nacional de Educação. Eu acho que os índios têm coisas para dizer para o Sistema Nacional de Educação, por exemplo, eu não sabia disso, mas eu vi agora com o pessoal de Cochabamba [Bolívia]. Luis Henrique tem um trabalho mostrando que não existia no Sistema Nacional de Educação do Peru e da Bolívia, a educação ambiental. No Brasil, também não existia. Surgiu a partir de um momento. No Peru e na Bolívia, não sei no Brasil, precisaria ser investigado, mas no Peru e na Bolívia quando é que surgiu a educação ambiental como uma disciplina e matéria dentro da escola do Sistema Nacional? Surgiu quando decidiram fazer uma escola indígena e disseram para os indígenas: vamos fazer uma escola indígena. Os índios disseram: Ah, vamos fazer uma escola indígena? E, a educação ambiental foi primeira coisa que escolheram. No Peru e na Bolívia eles reconhecem que, se o Sistema Nacional de Educação hoje, tem a educação ambiental, que é fundamental para que essa vida viva na harmonia. Educar as pessoas a viverem nesse planeta, isso se deve aos índios! Eu acho que a gente não fez ainda, um inventário da contribuição que os índios deixaram para este país. Eu acho que a Escola Tuyuka pode contribuir para gerar políticas públicas e já está contribuindo, porque eu desci, por exemplo, lá em baixo no Uaupés. Eu paro lá e me parece que era Cunuri [em Uriri, a Gorete lecionava]. Lá estava professora alfabetizando em tukano, a professora era Gorete que tinha sido professora na Escola Tuyuka e tinha levado isso para lá. Os tukano estão aprendendo com os Tuyuka. Aos Tukano lá de São José [Escola Tukano – Yupuri, Rio Tiquié], eu dei uma oficina um ano depois. Eles olharam a Escola Tuyuka e disseram: nós queremos isso, também. Então aquela experiência piloto começa a se alastrar um pouco e servir de modelo para outros trabalhos. Assim como o trabalho piloto dos Baniwa.

JUSTINO: na Escola Tuyuka existe aquela outra realidade: existem os Barasana, Yeba-masa, Maku (Hupda) e Tukano. Então, Higino estava preocupado. Ele estava fazendo aquela comparação com o internato de Pari-Cachoeira que o tukano sobressaiu e acabou dominando outras línguas. E, numa das entrevistas ele expressava isso: nós estamos com receio que os Tuyuka acabem dominando outros aqui e os outros nos digam que contribuimos para enfraquecer a língua dos outros. E, nessa realidade de várias etnias, membros de várias etnias estudarem na Escola Tuyuka, eles estavam discutindo sobre a questão da interculturalidade, penso que os assessores contribuíram para isso. Você viu que é possível discutir sobre a interculturalidade na Escola Tuyuka? Porque aqui [no mestrado/UCDB], um tempo diziam que na escola indígena não existe a questão intercultural. A questão intercultural existe só quando houver uma relação entre índio e não-índio. Eu dizia para eles que a meu ver, existe, pois os Tuyuka não casam entre si, casam com as pessoas de outras etnias. Eu entendia que a interculturalidade começava por ali. Como é que você compreende essa questão?

BESSA: do ponto de vista mais técnico, a antropologia fala de interetnicidade. Claro que e eu acho que a Escola Tuyuka é um espaço intercultural na medida em que existe um território onde se dá certa troca de conhecimento e saberes. Mas essa preocupação é legítima, também. Por exemplo, os Maku estavam lá. A gente sabe como o Maku é visto na área. Mas, eu acho que a Escola Tuyuka, ela está ajudando a repensar esta relação, a tratar com um pouco mais de respeito. De repente, aquilo que o Higino diz: será que nós estamos

tratando alguém com a mesma forma como nos tratavam e a gente criticava? Eu acho que o balanço da Escola Salesiana, eu falei com o Pe. Cânio Grimaldi [da Faculdade Salesiana Dom Bosco/Manaus]. Ele disse: a gente estava querendo fazer aqui um curso sobre a educação indígena. Eu disse: os salesianos estão com dívida histórica com os índios. Eu acho seria legal fazer isso, seria uma forma de reparar o dano. Uma vez eu ouvi um angolano e achei muito interessante, ele disse: eles estragaram e agora tem que ajeitar o estrago! Eu acho que os salesianos agiram, eles agiram não foi por maldade, pois nenhum salesiano enriqueceu pessoalmente e nem viveu melhor por causa disso. Era porque puseram na cabeça dele aquela visão antiquada, atrasada de que o índio está nu e está atrasado, tem maloca, queime a maloca, esse é conhecimento tradicional, etc. Eu discuti um pouco sobre isso. Por exemplo, quando eu fui para São José [Escola Yupuri/Tiquié], com os Tukano, o bispo [Dom José Song – da Diocese de São Gabriel da Cachoeira] vinha crismar logo depois de uma oficina que nós fizemos e que terminou num grande caxiri [bebida fermentada]. E, aí o pessoal estava pouco preocupado. Eu vi que o pessoal tinha catequista lá. Vendo a preocupação dele eu disse: rapaz, você não é bilíngüe? Ele disse: sou. Eu disse: você não fala Tuyuka, Tukano aqui quando estão entre vocês? E, quando vocês estão com a gente não falam português? Ele disse: é! Pois, então, quando você vai para lá você é católico, você já foi batizado, catequizado. Você é católico viva plenamente a tua religião católica. E, quando voltar aqui [maloca/tradição tukano] viva isso aqui porque uma coisa não é incompatível com a outra. Porque senão, imagina a imagem de Deus que diz assim: vocês aqui estão excluídos! Eu acho que não pode! Da mesma forma que existe um bilingüismo, duas línguas podendo conviver uma com a outra, existe a possibilidade de bi-religiosidade. Eu acho que os Tuyuka estão menos ou foram menos salesianizados do que os Tukano. Essa realidade faz parte da história e não há como negar isso, também. Seria bobagem querer negar o passado recente, faz parte da história tuyuka. Temos que ter uma visão crítica dela. Não é para condenar e colocar os salesianos na fogueira, mas para saber que nós não queremos mais que sejam cometidos esses erros. Nós, eu sempre digo, eu que trabalho com a educação indígena todo dia que eu vou para uma ação educativa com os índios, eu paro e medito: será que isso é o correto? Eu acho que a gente tem que duvidar todo dia. Tem que duvidar todo dia porque se a gente olhar historicamente, os jesuítas se sacrificaram e teve mártir; teve salesiano mártir, teve Pe. Rodolfo [Lunkenbein], o sangue dele se misturou com o do Simão Bororo. Está ali defendendo a terra. Então, esse sangue ajuda a redimir o erro cometido, mas a gente não pode esquecer esse erro, não é para botar na fogueira ninguém nem condenar. A gente tem que ver a dimensão. A gente tem que ter essa visão crítica de não repetir esse erro. Eu acho que foi um erro, por exemplo, tocar fogo nas malocas que estão sendo reconstruídas com outros objetivos. Foi um erro colocar fogo nos adornos e naquelas caixas de adornos. Aquela cerimônia tão linda! Não tem maior espiritualidade, comunhão com Deus do que você entrar na maloca e viver aquela coisa. Eu fui seminarista, em certo sentido nunca deixei de ser padre. Eu sai dos 10 às 14 anos. Eu fiquei com raiva de Deus, fiquei com ódio dessa coisa de Deus porque coisa da Igreja bancando tanta injustiça e quem me aproximou de Deus foram os índios. Eu estou chegando a Deus outra vez através dos índios porque eu vejo, por exemplo, os Guarani: rapaz, eles têm uma profunda religiosidade. Como também os Tuyuka e qualquer grupo indígena são de profunda religiosidade. Ai eu vou com eles. Eu sinto a possibilidade de me comunicar, e eu acho a religiosidade é outra coisa. Nós estamos falando da pedagogia, de resgatar os conhecimentos que os índios têm de ensinar e aprender. Eu acho que outro campo de saber é o campo teológico, que é o teu campo, teologia indígena. Os Guarani, acho que são os teólogos da floresta porque eles têm um metadiscorso, eles têm uma reflexão sobre a prática religiosa. A religião Guarani está tão bem amarrada com tudo e que Deus está presente em todas as coisas, em cada respiração do corpo, etc. Essa coisa e essa plenitude que eu acho que a gente tem que retomar. Eu acho que aí está uma reflexão de teologia. Eu sinto a necessidade, também de começar a trazer ao diálogo. Da mesma forma que não existe uma teologia universal ocidental, existe várias teologias indígenas. Vamos trazer para conversar, dialogar e construir um instrumento mais universal. Deus, você só pode chegar a Ele como figura universal, se você propiciar esse diálogo. A própria Igreja católica com o Ecumenismo, a grande figura de João XXIII [Papa] começou a compreender isso, com as grandes religiões. Mas nós precisamos pegar as religiões afro-americanas. Aquelas coisas que foram desprezadas como macumba e como coisa do diabo. As religiões indígenas, aquelas espiritualidades, aquilo tem que voltar para dentro e dialogar com a gente. E, aí sim você constrói um Deus universal. Esse Deus é uma síntese de todas essas religiões e todas as culturas. Esse diálogo precisa ser aprofundado pra gente chegar a Deus. Eu acho que o reconhecimento dos etnosaberes passa por um reconhecimento do saber teológico dos índios. Eu acho que da mesma forma como nós temos que dizer que existe a pedagogia tuyuka temos que dizer que existe a teologia tuyuka, teologia dos índios do alto Rio Negro. Tem uma teologia? Tem, porque tem uma concepção de Deus, da relação com o divino, sobrenatural. Tem o processo do xamanismo. Sacanagem o que fizeram com o xamanismo, de considerar como coisa do feiticeiro. Enquanto ela é uma manifestação maravilhosa de espiritualidade. Eu acho que o diálogo impede os fundamentalismos. Aquela coisa de dizer o meu caminho, aquela coisa do catolicismo guerreiro, o meu

caminho é único verdadeiro e vocês têm que ser convertidos para cá. Eu gostei muito da sua colocação ontem, quando você [Justino] falou sou salesiano, sou Tuyuka. É isso mesmo! Quando precisa assumir a identidade salesiana eu assumo. Quando tenho que assumir a identidade do meu povo eu assumo, quando é possível e quando é necessário, também, não é? Eu gostei porque você revelou uma sabedoria que eu acho que essas sabedorias que permitiram a sobrevivência dos grupos que sobreviveram. Essa capacidade de fazer avaliação de correlação de forças, de saber quando recuar para poder avançar, sem fundamentalismo. Eu achei muito legal.