UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO • FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS • DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA • PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NICODÈME DE RENESSE

Perspectivas indígenas sobre e na internet

ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios no Brasil

(versão corrigida)

São Paulo
2011

NICODÈME DE RENESSE

Perspectivas indígenas sobre e na internet

ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios no Brasil

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Exemplar original disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

São Paulo, 2011

Pesquisa realizada com o apoio da
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

resumo / abstract / résumé

Esta dissertação divide-se em duas partes, dedicadas respectivamente aos discursos indígenas sobre e na internet, por parte de grupos – ou de seus membros – envolvidos em experiências de inclusão digital. Trata-se de entender, pela análise desses enunciados, com quais razões e objetivos o uso deste meio de comunicação interessa, ou não, os agentes indígenas em questão, e de compreender, assim, suas perspectivas sobre as relações que constroem com a sociedade não-indígena e o papel da comunicação nessas relações.

O trabalho aborda em particular as experiências suruí, ikpeng, kuikuro e guarani mbya, entre outros.

A proposta, no título, de ensaio regressivo não remete a uma retrospecção histórica, mas a uma inversão metodológica. Se comumente "etnografar" significa acompanhar processos, proponho aqui fazer o contrário. Na presente impossibilidade de acompanhar processos de comunicação, lido com seus produtos: os discursos. Trata-se assim de proceder de uma forma um tanto reversa, de alcançar e compreender processos a partir de seus resultados.

A análise desse material sugere que a comunicação, nos contextos considerados, consiste menos num esforço orientado para marcar diferenças que para conectar e articular o próprio universo cognitivo com o da sociedade não-indígena, estabelecendo equivalências e complementaridade.

Palavras-chave: rede de relações, ameríndio, conhecimento, comunicação, internet.

Indigenous perspectives on and about the internet
a regressive essay on the use of communication in amerindian groups in Brazil

This work is divided in two parts, dedicated respectively to the indigenous discourses about, and on the internet, by groups – or by their members – involved in so called *digital inclusion* experiences. Through the analysis of such discourses, it seeks to understand the reasons and objectives underlying the interest or disinterest that the indigenous agents have with regard to the use of this means of communication. Beyond that point, it aims to comprehend, in broader terms, their perspectives on their relationships with the non-indigenous society and the role of communication in these relationships.

The work is mainly discussing the experiences of the Suruí, Ikpeng, Kuikuro and Guarani Mbya peoples of Brazil, among others.

The proposal, in the title, of a regressive essay does not refer to an historical retrospection, but rather to a methodological inversion. If, in general terms, "doing ethnography" means accompanying processes, I here propose to do things the other way around. Due to the current impossibility of following the communication processes, I am actually dealing with their products: the discourses. This is therefore about proceeding conversely, reaching and understanding processes from their results.

The analysis of these materials suggests that communication, in the considered contexts, consists much less in an effort directed towards emphasizing differences than towards connecting and articulating cognitive universes, establishing equivalences and complementarity.

Keywords: relations network, amerindian, knowledge, communication, internet.

•

Perspectives amérindiennes sur et à propos d'internet
essai régressif sur l'usage de la communication parmi les groupes indiens au Brésil

Ce travail se divise en deux parties, consacrées respectivement aux discours à propos d'internet et sur internet, de la part de groupes amérindiens – ou de leurs membres – concernés par les expériences dites d'inclusion digitale. A travers l'analyse de ces énoncés, il s'agit de comprendre pour quelles raisons et dans quels buts l'usage de ce moyen de communication intéresse-t-il, ou non, les agents amérindiens en question et au-delà, de restituer leurs perspectives sur les rapports qu'ils établissent avec la société non-indienne et le rôle de la communication dans ces rapports.

Ce travail aborde en particulier les expériences des populations suruí, ikpeng, kuikuro et guarani mbya, du Brésil, entre autres.

La proposition dans le titre d'un essai régressif ne fait pas référence à une rétrospection historique, mais plutôt à une inversion méthodologique. Si "ethnographier" signifie communément accompagner un processus, je propose ici de faire la démarche en sens inverse. Dans l'impossibilité présente d'accompagner les processus de communication, je traite avec leurs produits: les discours. Il s'agit donc de procéder à reculons; d'atteindre et de comprendre les processus à partir de leurs résultats.

L'analyse du matériel suggère que la communication, dans les contextes envisagés, consiste en un effort consacré non tant à marquer des différences qu'à connecter et à articuler les univers cognitifs respectifs, en établissant des équivalences et une complémentarité.

Mots-clés: réseau de relations, amérindien, connaissance, communication, internet.

sumário

introdução 6

I. metadiscursos 17

contexto 17

um simpósio indígena para discutir a internet 21

a incidência do político sobre os projetos de inclusão digital 24

a incidência dos projetos de inclusão digital sobre a organização política 40

II. discursos 49

contexto 49

Ikpeng 56

e outros: kuikuro, yanomami e suruí 95

conclusão 98

referências bibliográficas 101

anexos 103

mídias eletrônicas de acesso público na web 103

pontos de acesso a internet em comunidades indígenas no Brasil 111

ata do I° simpósio indígena sobre usos de internet 127

textos do site Ikpeng, na íntegra 129

introdução

Ao longo das últimas quatro décadas, a etnologia indígena, brasileira em particular, vem acumulando dados etnográficos sobre as sociedades indígenas do continente de uma riqueza e de um refinamento ímpar, cujo ensinamento principal é que o mundo ameríndio consiste num universo de ontologias radicalmente diversas das nossas, onde caducam os nossos referenciais até mais elementares. Aprendemos, entre outras coisas, que categorias que nos parecem necessárias para pensar, como as oposições entre indivíduo/coletivo, natureza/cultura, humano/não-humano, alteridade/identidade, deixam de fazer sentido quando adentramos no campo do pensamento ameríndio, e precisam ser deixadas de lado se ambicionamos entendê-lo. Neste contexto em que tudo requer reformulação, os questionamentos postos pelas problemáticas clássicas da disciplina e pela cultura do antropólogo – questionamentos que tratam precisamente dessas oposições – vêem-se esvaziados e a antropologia precisa, então, redefinir-se como a arte de determinar quais são as questões outras postas por esse Outro indígena (Viveiros de Castro, 2002a).

Tal enfoque acentuado, no tratamento das questões indígenas, na ideia de diferença não é um traço exclusivo da etnologia, nem mesmo especificamente acadêmico. Ao menos no Brasil, ele tem seu pendente na arena política do mesmo período, durante o qual as políticas públicas voltadas para a questão indígena passam, a partir dos anos setenta e paralelamente à investigação crescente da realidade indígena pela antropologia, do paradigma da assimilação ao de autonomia, sustentadas precisamente pela ideia da diferença[1]. Do lado da antropologia, se até então o interesse que esta tinha

1 Me atenho aqui ao período recente, mas seria possível aprofundar a análise histórica e perceber que o conceito de diferença já é, desde os primórdios do período colonial, o viés pelo qual se apreende os índios, amplamente representados pelos observadores europeus como antíteses deles mesmos, seja em versões idealizadas ou diabolizadas (Taylor 1984). Em particular, no interior do antigo espaço colonial, e depois pós-colonial correspondendo ao Brasil, até o período ao qual me refiro acima, esta diferença possuía conotação negativa, buscando-se dar cabo dela por todos os meios: quando não pela eliminação física pura e simples, pela catequese e, mais tarde, pelas políticas assimilacionistas. Com isso, desejo evidenciar o fato de que a atenção privilegiada para a noção de diferença dentro da etnologia contemporânea não é uma característica acadêmica, mas ela integra um fenômeno de mentalidades e em particular, acompanha uma inversão da conotação negativa dada à diferença na sociedade como um todo que, num dado momento, passa a ser vista positivamente. Mesmo assim, em ambos os casos, negativa ou positiva, estas são duas posições pertencentes ao mesmo paradigma da diferença pelo qual se percebeu os índios de forma ininterrupta ao longo da história.

nos índios limitava-se à construção da nacionalidade, isto é, circunscrevia-se a demonstrar a sua contribuição à cultura brasileira, na década de setenta dá-se início a um período de intensa produção etnográfica, pela qual se começa a dar atenção às sociedades indígenas por elas mesmas, desvinculada do propósito de sujeitá-las à construção de uma história nacional (NUTI, 2003). Fora da antropologia, também é a época em que surgem movimentos sociais desvinculados da doutrina assimilacionista das políticas públicas, reclamando para as sociedades indígenas essa mesma alforria no plano político e jurídico, consagrada mais tarde pela Constituição de 1988. À autonomia dada aos índios no plano intelectual dentro da etnologia coincide uma autonomia no plano jurídico e, em menor parte, político, e ambas estão assentadas na necessária noção de diferença, instituída como fato e como valor. Como valor na forma da reivindicação e progressiva aceitação de um "direito à diferença", e como fato no campo acadêmico, no qual as etnografias ocupam-se em fazer seu constato. Evito propositadamente estabelecer entre essas coisas uma relação unívoca de causalidade, bastando aqui a existência de uma relação. O ponto é que a partir do final dos anos sessenta ou do início dos anos setenta passa a prevalecer uma sensibilidade aguçada à noção de diferença, cujos rendimentos políticos para a ideia de autonomia, ou conceituais para a ideia de alteridade, passam a sustentar a abordagem da realidade indígena do país nesses campos.

Quarenta anos após o início do movimento e quase vinte e cinco após o marco que constitui a adoção da Constituição, a noção de diferença está bem instalada enquanto paradigma da etnologia. E, embora se manifeste no acúmulo de dados etnográficos há muitos anos, somente recentemente foi estabelecida dentro de um pensamento teórico mais abrangente que sintetiza no princípio de alteridade o sentido do trabalho feito e a fazer[2].

Mas, paradoxalmente, a realidade do Brasil em campo não é mais aquela que viu emergir o paradigma da diferença, não é mais a dos anos setenta, nem oitenta, nem

2 Penso aqui na obra de Viveiros de Castro. Em particular no artigo seminal *O nativo relativo* (2002a), em que o autor define as marcas do que ele considera ser propriamente a antropologia a partir do sentido da relação a Outrem, apoiando-se na reflexão de Deleuze sobre a necessidade da alteridade do Outro, como princípio, para a existência do si e do mundo. O Outro é tudo aquilo que escapa ao próprio e a antropologia é, então, a ciência da investigação dessa alteridade do sujeito definido como sujeito outro e representa, em última instância, a condição para o conhecimento de si e do mundo. Se tomo este artigo como referência, não é pela razão que constitui uma leitura clássica na formação dos etnólogos no Brasil, mas é porque sua virtude é, penso, de situar e sintetizar com admirável clareza o pensamento vigente na disciplina, o que também é a razão pela qual ele é uma leitura clássica.

mesmo noventa e aos poucos, indícios sugerem que a atenção está se deslocando, prefigurando talvez a entrada em um novo período na abordagem dessas questões, dentro e fora da academia. O fato é que, à medida que caminham para garantir a sua autonomia e o estatuto de sua diferença, os índios não estão se isolando na sua diferença, mas assumindo e reivindicando uma participação na sociedade em um âmbito maior. Estudam, ingressam na universidade, ocupam cargos e funções políticas na estrutura do Estado e utilizam os meios de comunicação eletrônica e outros para tecer relações para muito além do grupo.

Diante dessa realidade, os etnólogos que, a partir da década de 1970, no Brasil, definiram sua disciplina marcando seu distanciamento dos estudos indigenistas ao focalizar a vida dos povos indígenas exclusivamente por suas "dimensões internas" (Lima, 1998 apud Viveiros de Castro, 1999, p. 111), removendo sempre que possível do seu objeto as interferências de elementos não-indígenas, a partir dos anos 2000, passaram a interessar-se cada vez mais por essas dimensões internas a partir de situações em que sujeitos indígenas estão envolvidos em relações com a sociedade não-indígena, buscando ultrapassar a separação progressivamente impraticável entre etnologia clássica e antropologia das sociedades complexas, como bem ilustra a linha de pesquisa do Núcleo de Antropologia Simétrica (NAnSi)[3], embora seja ainda muitas vezes com a ideia de fazer jus, justamente, à noção de diferença.

Haveria, contudo, muito mais a ser compreendido e a ser dito sobre essas situações, que permanecer cultivando a ideia da diferença. Existe alguma ironia em pensar que quando os etnólogos finalmente desvincularam a sua atenção pelos índios da contribuição destes à história nacional, eis que os próprios índios parecem agora andar em sentido contrário, como ocorre por exemplo com os Suruí, que decidiram desfilar no dia da Independência do Brasil para afirmar, justamente, a sua contribuição à história nacional[4]. Se nos situamos – como é o caso – na corrente da etnologia brasileira e aceitamos a lição de que o mundo ameríndio é um universo de ontologias radicalmente diversas, por isso mesmo, o que agora impressiona e requer explicação é muito menos a diferença que a participação, dadas as diferenças. Para abordar essas questões, o

3 Linha de pesquisa apresentada como projeto Pronex sob o título "'Etnologia indígena' e 'Antropologia das sociedades complexas': um experimento de ontografia comparativa" (NANSI – NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA, 2006).

4 Ver notícia no site da Associação Metareilá do Povo Suruí: <http://www.paiter.org/news/2010/09/19/povo-surui-paiter-participa-do-desfile-de-sete-de-setembro/>, acessado em 10/07/11.

paradigma conceitual não seria mais a diferença, mas, em função dela, a relação e a comunicação. Em outras palavras, se a proposta – chamamo-na de clássica – da etnologia formulada por Viveiros de Castro em *O nativo relativo* (2002a) mira, num contexto de relação, a compreensão das diferenças – resultando na importância da noção de equivocação –, seria preciso voltar-se, agora, para compreender, num contexto de diferenças, a relação, resultando na importância dada à noção de comunicação. Em ambos os casos, diferença e relação coexistem de maneira indissociável e o objeto empírico é o mesmo. Não poderia haver um sem o outro e ambas as abordagens consideram essas coisas juntas. Todavia, a luz do interesse que se projeta sobre elas e as sombras resultantes trocaram de lado. A despeito das aparências, isso não é um caminho inverso, mas complementar, ou melhor, uma etapa subsequente pois foi preciso, no interior da disciplina, situar as diferenças para poder, em seguida e em função delas, voltar-se para as relações.

O fato que se manifesta com força de evidência é que diferença não significa incomunicabilidade. A participação dos índios nos vários domínios da vida social além do grupo requer a comunicação permanentemente. Ela acontece por todo lado e não é fruto da tradução do etnólogo. Uma das expressões mais evidentes e apreensíveis disso figura justamente nas produções eletrônicas de autoria indígena na internet, e que constituem o objeto desta pesquisa. No entanto, para prosseguir com a análise desse material de modo que ele seja útil ao estudo da comunicação, é preciso superar o problema essencial que reside no fato de que todas as ferramentas conceituais com as quais aprendemos a tratar as relações são calibradas para dar conta da diferença; elas são boas para medir a alteridade, muito menos para explicar a comunicação. Embora também apreendam as relações, elas o fazem a partir de uma preocupação focalizada amplamente na medição da diferença, seja na investigação sincrônica da alteridade do outro em relação ao próprio, seja na comparação diacrônica entre dois momentos do outro, buscando determinar se a alteridade deste na convivência com o próprio mudou, não mudou ou se transformou, de que maneira e em que medida.

Isso põe, para o caso presente, um problema que talvez fique mais claro à luz de um exemplo. Ao tentar reconstruir, para a elaboração deste trabalho, o espaço das ideias e das posições que marcou o debate entre os participantes indígenas do Simpósio sobre a utilização da internet em comunidades indígenas, realizado no final de 2010 e do qual

fui um dos organizadores[5], percebi que essas posições expressavam um dilema na apropriação das ferramentas de comunicação, marcado ora por sua adoção, ora por sua rejeição, o qual, à primeira vista, parecia colocar exatamente o mesmo dilema relativo à continuidade e/ou mudança pelo qual analisamos comumente a introdução de elementos não-indígenas em contexto indígena, pressupondo, assim, uma oposição inicial indígena/não-indígena a ser conciliada ou não. Por esse viés, a preocupação dos índios presentes acerca da utilização da internet girava em torno da manutenção das diferenças, e as soluções apresentadas por aqueles que tinham se apropriado da tecnologia consistiam precisamente em convertê-la num instrumento a serviço de suas diferenças, produzindo, afinal, uma transformação das formas de expressão tradicional dessas diferenças, a transformação fazendo referência à ideia de uma mudança de formas sem alterar a relação estrutural dessas diferenças. Numa segunda análise, todavia, o dilema expresso naquelas posições, embora erguendo a mesma divisória sobre os mesmos fatos e permitindo tal interpretação, não parecia recobrir para os participantes qualquer noção desse tipo; antes, parecia revestir outra preocupação que somente uma ferrenha obsessão em ver e mensurar diferenças levava a traduzir nesses termos e que, no fundo, podia ser expressa mais apropriadamente na ideia de "articulação de conhecimentos". A problemática posta pela articulação de conhecimentos poderia naturalmente ser formulada em termos de transformação e vice versa. Entretanto, a diferença essencial entre essas duas abordagens é que, a despeito de tratar dos mesmos fatos, direcionavam o olhar para universos de problemas diferentes, sendo que uma estaria dando conta das preocupações do observador não-indígena, e a outra, das preocupações do agente indígena. Se inicialmente a distinção aparece derrisória, seguindo a ideia de que são, no fundo, traduções ou versões de uma mesma preocupação, penso que é o contrário e que há, aqui, um cuidado necessário. É nessa pequena distância que reside toda a dimensão da troca de perspectiva que a etnologia deu-se por missão de operar e somente uma visão etnocêntrica poderia achar que traduz a preocupação do nativo expressando-a por meio da sua. Deus (e o Diabo, dependendo da versão) está nos detalhes, como diz a expressão. A questão não é se há ou não transformação – pode muito bem haver –, mas o que há para quem.

A noção de transformação com a qual a etnologia vem tratando essa dinâmica relacional dos contextos ameríndios provém do conceito estruturalista com o mesmo

5 Ver capítulo 1, p. 21.

nome. Ele faz referência a uma alteração reversível dentro de um quadro de possibilidades definido pelas variações de uma mesma ideia ou paradigma. Transformação é, assim, simultaneamente alteração (porque muda de forma) e continuidade (porque permanece dentro da estrutura), e integra, portanto, a dialética da mudança/continuidade na posição intermediária de *continuidade com movimento*. Essa característica faz dele uma solução para todas as situações em que é preciso conciliar mudança e continuidade (o que já é quase a totalidade das situações), permitindo preservar a consistência da diferença independentemente das modificações de forma.

O conceito nasceu do projeto estruturalista, a partir dos anos 1950, de descrever e sistematizar o funcionamento do pensamento no mundo ameríndio a partir de uma vasta compilação de dados etnográficos disponíveis na época. Trata-se de um projeto muito bem sucedido a julgar pela sua influência sobre os estudos da região e além. Empreendendo mais tarde um projeto de síntese similar, embora já dispondo de muito mais dados etnográficos, Eduardo Viveiros de Castro (2002b) propôs retomar a noção de transformação como conceito central na descrição desse mesmo pensamento encapsulado agora na ideia de perspectivismo. Sendo o estruturalismo e o perspectivismo os dois principais projetos teóricos da etnologia americanista e, dada a produtividade do conceito de transformação para dar conta das dinâmicas observadas, este último ganhou força como paradigma descritivo do mundo ameríndio.

Há, no entanto, um ponto importante: é preciso ter claro de qual ponto de vista, justamente, tais descrições dão conta, o do antropólogo, o do nativo, ou o de ambos ao mesmo tempo?

O estruturalismo, como método analítico-descritivo, visa sistematizar um modo de pensamento de um ponto de vista externo a este pensamento e, assim, nunca pretendeu "entender" o nativo, isto é, apreender o seu ponto de vista enquanto sujeito. Por mais que o conceito de transformação seja no estruturalismo um paradigma descritivo do mundo ameríndio, ele nunca se ofereceu como um paradigma descritivo *no* mundo ameríndio. Sempre se apresentou como o produto de uma abordagem analítica sem relação necessária com a significação com a qual os próprios sujeitos de suas descrições podem apreender os mesmos fenômenos que trata como transformação.

Se o método estruturalista é claro quanto a sua posição, a abordagem decorrente do perspectivismo é mais complexa. Se podemos, sem equívoco, falar em "método

estruturalista" em referência ao fato de ser um projeto analítico do pesquisador – para Claude Lévi-Strauss (1963), as tais de estruturas não existem, são abstrações metodológicas –, torna-se mais complicado falar o mesmo do perspectivismo pois, se por um lado indubitavelmente o é, por outro, ao definir o papel do antropólogo como o de um tradutor que senta no espaço de equivocação para fornecer uma tradução do problema outro do Outro (Viveiros de Castro, 2002a, p. 117, 2004, p. 10), constrói-se uma posição que pretende ao mesmo tempo dar conta do ponto de vista nativo. À diferença das estruturas no estruturalismo, as perspectivas, no perspectivismo, sob uma forma ou outra, existem para o nativo. No perspectivismo, busca-se dar conta dos dois pontos de vista ao mesmo tempo; o objeto aqui é o ponto de vista do nativo do ponto de vista do antropólogo. É aí que reside o problema, não porque tal empreendimento é impossível, longe disso, mas porque o conceito descritivo de transformação herdado do estruturalismo é impróprio para esta tarefa, justamente porque não é um conceito analítico no mundo ameríndio. Não digo com isso que não possa haver alguma noção indígena de transformação. Não é a ideia de transformação, em si, que não é indígena, mas o problema para o qual a noção é posta para responder. Não é indígena a noção de transformação como resposta a certa problemática, própria aos círculos acadêmicos, que é a da preservação da diferença na conciliação da mudança na continuidade. O que faz a tradução do antropólogo nessas circunstâncias, ao se apoiar em tal conceito, é que ela restitui o problema outro do Outro com instrumentos analíticos, e portanto problemáticas, que são exclusivos ao pesquisador. Ora, dar conta do ponto de vista do nativo é começar por restituir sua perspectiva analítica, o que implica que os instrumentos analíticos utilizados pelo observador devem procurar corresponder aos instrumentos analíticos do observado. Não sendo assim, o ponto de vista do antropólogo sobre o ponto de vista nativo só poderia estar em contradição com este ponto de vista nativo.

O problema, tal como eu o compreendo, não é adotar um ponto de vista externo que seja exclusivo ao pesquisador; é o fato de fazê-lo acreditando incluir o ponto de vista do outro, ou deixando que se acredite nisso. Quando Peter Gow mostra como as profundas perturbações que afetam a vida dos Piro não são rupturas porque seriam transformações do modo piro de ser (Gow 1991), e que *para os Piro* cultura é aculturação, o que tal abordagem revela não é a perspectiva piro, mas sim de que maneira o autor consegue apropriar-se da perspectiva piro para fazer dela algo significativo dentro da discussão

sobre mudança e aculturação que ocupou a antropologia durante a maior parte do século XX, algo que, podemos apostar, escapa totalmente ao sentido que os próprios Piro atribuem a essas mesmas experiências descritas como transformação. Na prática, isto não diz muito sobre a maneira como os sujeitos indígenas implicados nesses contextos apreendem a realidade que nossa caracterização como "transformação", em oposição à "ruptura", permite-nos incorporar à construção de um conhecimento disciplinar que deve dialogar – e é cobrado para dialogar –, antes de tudo, com as preocupações do mundo não-indígena no qual a antropologia se insere. A diferença com o estruturalismo é que, embora a abordagem também denote essencialmente a perspectiva do pesquisador, ela sustenta sua autoridade sobre a ideia de que ela é uma tradução da perspectiva nativa, um esforço do qual o estruturalismo não se embaraçava, evitando essa contradição. Tal problemática não é própria à obra de Peter Gow, trata-se de uma contradição inevitável toda vez que se tenta traduzir o ponto de vista do nativo com conceitos analíticos que lhe são estranhos. Na medida em que os conceitos nunca são totalmente os mesmos, em algum grau, isso é inevitável. Mas, ao mesmo tempo, se – como defendia Geertz (2001) – uma antropologia interpretativa é possível, se o projeto de compreender "o conjunto de significados" no meio dos quais as pessoas levam suas vidas não é fadado ao fracasso, é porque essa antropologia supõe ser possível encontrar conceitos equivalentes e, com tempo, dedicação e cuidado, construir uma compreensão aproximada dos sentidos pertinentes para os sujeitos etnografados. A despeito de não ser uma auto-antropologia, no sentido de Strathern (1987), segundo o qual os preceitos epistemológicos do observador sejam os mesmos que aqueles do observado, estes podem, ao menos, buscar corresponder-se razoavelmente.

A passagem da dialética da continuidade/mudança, à qual pertence a ideia de transformação, para a articulação do conhecimento corresponde precisamente a essa tentativa de evitar conceitos analíticos exclusivos do pesquisador e de operar a partir de conceitos analíticos compartilhados com o nativo. Mudar de paradigma, propor-se a explicar por que existe comunicação no meio das diferenças não é explicar estruturalmente como as diferenças comportam-se na relação – isto ainda é explicar a diferença –, mas é explicar porquê a comunicação faz sentido *do ponto de vista daqueles que a fazem*. Se o que há depende de para quem o há, embora possa haver transformação para o pesquisador, o que é preciso entender é o que há para os índios envolvidos nessas relações. É preciso reconverter as problemáticas pelas quais

discutimos tais contextos, substituindo as ferramentas conceituais feitas para a medição estrutural da diferença por conceitos compartilhados com os sujeitos que pretendemos compreender, e capazes de dar conta do sentido que eles mesmos atribuem a esses contextos.

O que eu proponho neste trabalho é precisamente isso: proponho abordar, em particular, contextos da comunicação criados pela presença da internet em comunidades indígenas buscando compreender por que a comunicação faz sentido do ponto de vista daqueles que a fazem; investigar qual é a ordem de problemas que o fato de comunicar pretende resolver do ponto de vista dos sujeitos e entidades indígenas que a praticam e como, ou por que, ele os resolve ou não.

Os resultados do simpósio indígena sobre os usos da internet e a leitura das mídias indígenas na internet mostram que o conceito de conhecimento é, ao mesmo tempo, central para os protagonistas indígenas e altamente produtivo para essa proposta. O dilema que traduz a ideia de articulação de conhecimentos está no desafio, para os protagonistas indígenas, de abordar as diversas situações contemporâneas de tal modo que a aquisição de novos conhecimentos não invalide outros conhecimentos (conhecimento+conhecimento), e, ao inverso, evitar situações de antagonismo, nas quais a apreensão de determinados conhecimentos implique na renúncia de outros (conhecimentos-conhecimentos). Durante o referido Simpósio, a desconfiança expressa por alguns em relação à presença da internet na aldeia, supostamente centrada na preocupação de manter o tradicional frente ao novo, podia ser compreendida muito melhor pela ideia que o receio era de que os conhecimentos não-índios inerentes à tecnologia, por alguma incompatibilidade, implicassem em renunciar aos conhecimentos que o grupo já possuía. Do outro lado, os grupos que já tinham se apropriado da internet, como os Suruí, faziam-no porque perceberam ao contrário que ela servia de suporte e veículo para os conhecimentos que se colocava nela e, portanto, constituía um conhecimento tipicamente agregador, ou instrumental, somando-se aos outros e a serviço deles. Neste caso, preservar é adquirir o que é novo e juntá-lo ao resto para ampliá-lo. É nesse sentido que os mesmos Suruí declaram resgatar seu sistema político tradicional ao adotar um sistema parlamentar inspirado no modela não-indígena[6]. Tal afirmação, a priori contraditória e que, numa dialética da mudança, requer

6 Ver em <http://www.paiter.org/news/2010/11/20/a-politica-tradicional-e-resgatada-pelo-povo-paiter-surui/>, acess. em 11/2011.

a ideia de transformação para explicar que a mudança de formas recobre uma constância estrutural, faz todo sentido quando traduzida na dinâmica do conhecimento pela qual os protagonistas indígenas parecem tratar essas situações. Saímos completamente do campo semântico da diferença e seus subprodutos – mudança, continuidade, transformação –, embora tratemos das mesmas situações.

Existe, contudo, no tratamento dessas questões, uma lacuna lexical sobre a qual é preciso fazer uma observação. Em muitas situações, recorri à expressão "não-indígena" quando, na verdade, o sentido visado não era este. Dentro e fora da antropologia, ao tratar de assuntos indígenas, o qualificativo tem sido comumente utilizado para designar aquilo que diz respeito à sociedade na qual nos inserimos, todos nós, inclusive os indígenas. Todavia, o termo é problemático, pois alimenta o pressuposto de que um mundo do qual participa o não-índio define-se em oposição ao especificamente indígena, mesmo quando este participa dele. Isto acaba por essencializar os termos aos quais se aplica, retratando qualquer processo de participação dos agentes indígenas ao mundo não-indígena como uma relação entre objetos tidos como distintos e exteriores um ao outro. Nesta concepção, um mundo resultando da interação de todos será sempre não-indígena diante do indígena que se relaciona com ele. Ora, como veremos, todo o esforço da comunicação e das relações que constituem o foco deste trabalho, a começar pela própria ideia de articulação de conhecimentos, tratam, ao contrário, de conceber a participação como um processo inclusivo pelo qual o indígena articula-se como parte de algo mais amplo e compartilhado com o não-indígena. Qualificar este algo de não-indígena constitui certamente uma designação imprópria, mas para o qual, por outro lado, inexiste um termo adequado[7]. O mundo em que vivemos, nós todos, é certamente indígena à mesma altura que ele é também não-indígena. Como se qualificaria o conhecimento que constitui a dissertação de um aluno indígena em antropologia, particularmente quando o objeto de sua pesquisa é o próprio conhecimento nativo e, não bastasse, ainda faz questão de relacioná-lo aos conhecimentos não-indígenas? Indígena ou não-indígena? Ou aquele de um internauta indígena que descreve, em um blog, a própria cultura?

7 Os autores da corrente pós-modernos são os principais provedores de termos que buscam nomear uma realidade compartilhada, acima das divisórias pelas quais ela é tradicionalmente interpretada; termos como "ecúmeno global" (Hannerz 1992) ou mais simplesmente "global", "mundial", "translocal" etc. Entretanto, essas termos são ao mesmo tempo vagos e conotados demais.

A percepção dessa necessidade por um termo que faça referência a uma realidade compartilhada em lugar do "não-indígena" provém dessa reconversão das problemáticas em termos de articulação de conhecimentos, e a dificuldade para encontrar uma solução mostra como os conceitos que usamos são desprovidos de meios quando se trata de abandonar o paradigma da diferença para endossar outra grade analítica. A fim de não gerar incompreensão, a leitura deste trabalho requer, portanto, que se faça a distinção entre os contextos em que a noção de "não-indígena" possui um sentido genuíno – quando ela trata de designar efetivamente proveniências exógenas ao que é nomeado como indígena – e os casos em que ela é empregada por falta de um substituto, para designar processos inclusivos compreendendo o indígena. Embora seja evidente que esta observação não resolve o problema lexical, espero ao menos que ela possa evitar mal-entendidos.

A reflexão que constitui o objeto deste trabalho divide-se em duas partes, ambas as quais visam compreender, por caminhos complementares, por que e para que índios utilizam a internet, a partir de uma atenção para seus discursos: no primeiro capítulo, trata-se de abordar as narrativas sobre a internet, isto é, o que os agentes indígenas envolvidos com o assunto dizem fazer com ela. Essa parte, intitulada *Metadiscursos*, reúne essencialmente o material coletado durante o simpósio já evocado. O segundo capítulo, intitulado *Discursos*, trata de abordar as narrativas publicadas na internet, isto é, o que os agentes e as entidades indígenas que utilizam esta ferramenta dizem com ela.

I. metadiscursos
narrativas indígenas em torno da internet

contexto

No Brasil, o acesso das populações indígenas à internet ainda é um fenômeno limitado, mas em forte expansão. Segundo um levantamento parcial[8], existiam em meados de 2010 cento e onze pontos de acesso à internet situados em aldeias indígenas, a maioria instalada após 2007, principalmente em escolas e organizações comunitárias. Afora os pontos nas próprias aldeias, algumas comunidades dispõem da internet na sede de suas associações na cidade, ou, ainda, têm um acesso limitado às conexões existentes em repartições administrativas situadas em seus territórios, como os Baniwa, que utilizam seus laptops para se conectar à internet pelas antenas dos pelotões do exército, nas áreas de fronteira do alto rio Negro.

Tal expansão não se restringe às populações indígenas. A primeira década dos anos 2000 caracteriza-se como um período em que o computador em rede, isto é, o acesso à informação, de maneira similar à instauração da escola pública no século 19, deixou de ser visto como um produto de luxo e passou a ser compreendido como uma necessidade, fundamentando direitos e instituindo políticas públicas. À medida que a internet consolidou-se como sistema de comunicação, o acesso à rede passou a definir uma condição necessária para a participação aos processos da vida social e econômica e, correlativamente, uma condição necessária para a não-exclusão desses processos. No Brasil, além de ser uma obrigação legal[9], a universalização do acesso à informação e à

8 A compilação das informações quanto a isso é particularmente problemática, em razão da extrema fragmentação dos programas e dos agentes, bem como da dificuldade em ter dados precisos sobre a situação em campo para além das declarações sumárias dos atores institucionais. Assim, existem muitas situações ambíguas em que pontos constando no registro de algum órgão não foram efetivamente instalados, ou não foram completamente instalados e não possuem conexão. O cadastro das instituições geralmente não acompanha o histórico das implantações e não permite saber se um determinado ponto foi aprovado ou instalado, nem até que fase. Além disso, na medida em que parceiros colaboram nesses empreendimentos, os dados que uns e outros fornecem contêm muitos pontos repetidos e não é possível saber em todos os casos se dois pontos na mesma localidade não são o mesmo. Por fim, as situações evoluem constantemente, tanto porque novos pontos são criados quanto porque os existentes quebram ou sofrem rescisão de contratos. Por essas razões, os dados levantados devem ser interpretados com cuidado, eles são essencialmente indicativos. A lista dos pontos levantados está no anexo 2, p. 111.

9 Lei Geral de Telecomunicações, N°9.472/97, do dia 16/07/1997.

tecnologia da informação constitui uma prioridade declarada das políticas públicas, assim como a educação escolar, o acesso à rede elétrica e ao saneamento básico. Na terminologia institucional, a expressão "inclusão digital" figura como "inclusão social", denotando a percepção de que a não-inclusão significa *ipso facto* exclusão, o que é traduzido às vezes pela ideia de "alfabetização digital", equiparando, assim, a importância do domínio das ferramentas de comunicação eletrônica à da escrita.

As populações indígenas são, pois, alcançadas pelas políticas de inclusão digital no contexto genérico do atendimento à populações desfavorecidas. Em nível federal, três programas constituem o principal instrumento dessas políticas e incidem em contexto indígena. O GESAC, criado em 2002 e coordenado pelo Ministério das Comunicações, forneceu até 2010 a infraestrutura para 11.385 telecentros no país[10], entre os quais ao menos 80 estão localizados em comunidades indígenas. Ao lado disso, o Ministério da Cultura financia desde 2004 a criação de telecentros multimídias dotados de terminais com acesso à internet, chamados Pontos de Cultura, para fins de integração comunitária e promoção da identidade cultural. Entre os 650 Pontos de Cultura em operação no início de 2010[11], 30 são Pontos de Cultura Indígena desenvolvidos em parceria com a FUNAI por meio de um programa chamado Mais Cultura e 50 são Pontos de Cultura implementados em comunidades indígenas em parcerias diretas com as comunidades através do programa Cultura Viva. Por fim, o Programa Nacional de Apoio à Inclusão Digital nas Comunidades, também conhecido como Telecentro.BR, lançado em fevereiro de 2010 e coordenado pelo Ministério do Planejamento, é dedicado a ampliar e coordenar as políticas existentes oferecendo equipamentos e capacitação para a implantação ou a modernização de telecentros novos e antigos. Além destes, existe um grande número de programas regionais ou privados que frequentemente associam-se aos primeiros. No Brasil, as secretarias estaduais de educação, não raro em parceria com outras secretarias e o governo federal, são alguns dos principais promotores de inclusão digital em áreas indígenas através da instalação de conexões nas escolas indígenas sob sua responsabilidade. Entre os programas privados, cito o da Fundação Bradesco que conta com uma centena de Centros de Inclusão Digital no país, inclusive 4 em aldeias indígenas[12]. Enfim, diversas instituições e organismos não-governamentais, como a

10 Dados do Ministério das Comunicações. Fonte: <http://www.slideshare.net/ProgramaGESAC/apresentaoinclusaodigitalgesaccean>, acessado em 21/11/2011.

11 Fonte: <http://www.cultura.gov.br/cultura_viva/?page_id=9>, acessado em 04/03/2010.

12 Fonte: <http://www.fb.org.br/>, acessado em 04/03/2010.

Associação de Cultura e Meio Ambiente, o Instituto Socioambiental, o Comitê para Democratização da Informática e outros detêm seus próprios programas, mesclando recursos oferecidos no âmbito dos programas mencionados acima com financiamentos de outras fontes.

Para além dos números, o dado importante é que a inclusão digital representa um largo consenso, tanto nas instâncias da administração pública, nas quais desperta o interesse de um amplo espectro de competências nas áreas de comunicação, cultura, educação, desenvolvimento econômico, políticas sociais, integração nacional, meio ambiente e outras, como fora, na cadeia de realização dos projetos, em que diferentes setores da sociedade civil acham-se reunidos por interesses convergentes em torno desses projetos. O GESAC, por exemplo, é coordenado pelo Ministério das Comunicações e, apenas a nível federal, associa 13 ministérios[13], alguns dos quais têm seus próprios programas de inclusão digital desdobrando-se em outras numerosas parcerias, como é o caso do Ministério da Cultura ou do Ministério do Planejamento. Tais parcerias envolvem agentes externos ao governo, associando frequentemente o setor privado atuando como patrocinador, um ou vários órgãos do poder público estadual ou municipal cofinanciando os projetos ou fornecendo uma contrapartida em espaços ou serviços e, comumente, organismos não-governamentais operando junto às comunidades na qualidade de proponentes e coordenadores dos projetos, envolvendo muitas vezes ainda outras entidades, nacionais ou estrangeiras, no financiamento.

Embora as situações sejam muito diversas, tais empreendimentos apresentam uma característica em comum: eles são armações complexas. Tais projetos envolvem tipicamente uma nebulosa de agentes representando múltiplos setores da sociedade, cada qual com intenções e objetivos próprios. Nesses empreendimentos, os diversos parceiros colaboram em função de pressupostos quanto às necessidades das populações beneficiadas, os quais são determinados muito mais pela própria posição como agente na sociedade que em consideração àquilo que podem dizer ou pensar essas populações. As secretarias de educação, por exemplo, oferecem a internet nas escolas como ferramenta de pesquisa, visando à educação e à aprendizagem segundo padrões

13 Ministério da Defesa (MD), do Desenvolvimento Agrário (MDA), do Desenvolvimento, Indústria e Comércio (MDIC), do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), da Educação (MEC), da Integração Nacional (MI), da Cultura (MinC), da Justiça (MJ), de Minas e Energia (MME), da Pesca e Agricultura (MPA), do Planejamento, Orçamento e Gestão (MPOG), da Saúde (MS) e do Turismo (MTur). Fonte: <http://www.mc.gov.br/inclusao-digital/gesac/parceiros>, acessado em 05/03/2010.

escolares; o Ministério da Cultura, como meio de fortalecer a identidade cultural das comunidades; o Ministério do Meio Ambiente, como auxílio à proteção do meio ambiente; a Fundação Bradesco, como projeto pedagógico orientado para estimular o empreendedorismo; o Comitê para Democratização da Informática, como instrumento de desenvolvimento e combate à pobreza, e assim por diante. Participando, contudo, de uma mesma visão que podemos qualificar como desenvolvimentista, essas propostas, embora divergentes, são complementares e podem ser facilmente associadas dentro de um mesmo projeto, criando agenciamentos permitindo dividir os custos e as responsabilidades sem afetar, necessariamente, os objetivos. Os índios, segundo esta lógica, ao disporem da internet, podem muito bem utilizá-la para proteger o meio ambiente e para fazer pesquisa, para se afirmar culturalmente e para se desenvolver economicamente, uma coisa não depreciando a outra, muito pelo contrário.

Nessas sinergias com numerosos intentos e intervenientes, os quais são, na maioria, agentes de peso como ministérios ou grandes entidades corporativas que praticam políticas macrosociais definidas dentro de uma estrutura hierárquica, os índios, isto é, a comunidade indígena no fim da cadeia, estão claramente em situação de minoria para influir nessas políticas e expressar seus pontos de vista[14]. Se os objetivos dos demais parceiros são geralmente explícitos e bem documentados por uma produção de discursos institucionalizada e amplamente divulgada, as razões pelas quais as comunidades indígenas participam e se interessem pelos mesmos projetos – se é que se interessam –, em contrapartida, são bem menos claras. Raros são os espaços de expressão dos pontos de vista indígenas sobre a tecnologia e sua introdução em suas sociedades. Embora, como veremos, o tema seja objeto de polêmicas e intensos debates dentro das comunidades, o conteúdo dessas discussões raramente é conhecido fora delas. Na prática, todo o conhecimento em circulação sobre a relação dos índios com as tecnologias informáticas é produzido por terceiros, por protagonistas exteriores aos grupos concernidos e cuja percepção é orientada pelas próprias motivações. Ainda que o teor da proposta seja precisamente de inclusão, as populações visadas ocupam uma

14 Com a exceção notória do Ministério da Cultura, que tem buscado obter um retorno sobre suas políticas, promovendo os Encontros Nacionais dos Pontos de Cultura onde representantes dos grupos beneficiados se encontram com representantes do Ministério para expor suas experiências, bem como tem procurado incluir nas suas decisões a participação de representantes da sociedade civil, instituindo o Conselho Nacional de Política Cultural, no qual diversos delegados indígenas têm assento. Esta fórmula, contudo, sofre pela falta de representatividade dos delegados escolhidos para integrar o Conselho, que são nomeados pelo Ministério em vez de serem designados pelas comunidades.

posição completamente marginal na elaboração de conhecimentos sobre a inclusão digital que lhe diz respeito. Ora, se a internet é um instrumento que constitui para os diferentes parceiros um meio para realizar seus próprios objetivos junto às populações indígenas, não há razão para que isso não valha também para os índios envolvidos, ou, pelo menos, que a possibilidade de realizar seus próprios objetivos não seja também uma condição de sua participação no processo. Ainda que as populações indígenas utilizem a internet para proteger o meio ambiente e fazer pesquisa ou outras coisas que lhes são oferecidas, isto não é suficiente para compreender porquê o fazem. É mais que provável que, ao praticar essas atividades, respondam a outras prioridades, outras dúvidas e outras necessidades que implicam o ato de comunicar, de suas próprias perspectivas. Como afirma Geertz (2001), para compreender a significação que as pessoas dão a suas ações e a suas vidas, é preciso prestar atenção ao que eles dizem.

um simpósio indígena para discutir a internet

Foi com a intenção de prestar atenção ao dizem os índios sobre a internet e a fim de produzir um campo para esta pesquisa que decidimos organizar um encontro dedicado ao tema, o *1° Simpósio Indígena sobre Usos da Internet no Brasil*[15]. Para a ocasião, em novembro de 2010, convidamos e reunimos, ao longo de três dias, num local desocupado da Faculdade de História da Universidade de São Paulo, vinte e quatro representantes indígenas oriundos de treze estados, para que expusessem e debatessem a presença da internet em suas comunidades. A proposta tinha como primeiro objetivo a criação de um espaço para a formulação das preocupações indígenas sobre a questão, no qual os participantes pudessem trocar suas experiências e evocar possíveis caminhos, dificuldades ou soluções relativos à utilização dessa tecnologia. O segundo objetivo consistia em dar visibilidade aos pontos de vista expressos ali sobre a relação com a tecnologia, para a comunidade acadêmica e além. No contexto de minha pesquisa em particular, tratava-se de criar um campo de discursos sobre a internet de forma a contextualizar os discursos publicados por agentes indígenas na internet, e que

15 O Simpósio ocorreu na Universidade de São Paulo, nos dias 24, 25 e 26 de novembro de 2010, realizado pelo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP), em parceria com o Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA-USP). A coordenação do evento foi feita por mim e Paula Morgado, sob a supervisão da Professora Dominique Tilkin Gallois. Maiores informações, incluindo a integralidade dos debates em vídeo, estão disponíveis em <http://www.usp.br/nhii/simposio/>.

constituem o material do capítulo a seguir. Devido à abrangência nacional da pesquisa e à impossibilidade de ir a campo em todos os lugares, nem mesmo em poucos deles, reunir os agentes num mesmo local constituía uma saída ideal. No mais, os debates eram públicos e transmitidos ao vivo pela internet.

Os participantes convidados eram membros de comunidades indígenas e envolvidos em projetos de inclusão digital em suas aldeias ou regiões, ora em nível da articulação política e financeira dos projetos ou programa, ora em nível técnico ou administrativo, ora ainda como usuários. Conduzimos a seleção de forma a compor, na medida do possível, um grupo heterogêneo étnica e geograficamente, com níveis díspares de experiência, de tal modo que pessoas menos experientes ou envolvidas em projetos incipientes pudessem conviver com pessoas mais experientes ou envolvidas com projetos mais consolidados. Em alguns casos, participantes foram convidados nominalmente pela trajetória pessoal, como Almir Suruí, Maurício Yekuana ou Raimundo Baniwa; outros foram indicados a partir de uma chamada que encaminhamos às comunidades onde sabíamos que havia sido instalado algum ponto de internet.

Considerando que o simpósio tratava precisamente de discutir as preocupações dos convidados e não dos organizadores, surgiram inicialmente uma série de interrogações sobre a maneira de proceder para que essas preocupações viessem à tona e sobre como orientar a discussão em torno delas. Cogitamos em um primeiro momento não fixar pauta para que os participantes se apropriassem do espaço como quisessem, pois parecia evidente que, ao propor de antemão um programa de temas a serem discutidos, induziríamos para nossas preocupações. Por outro lado, colocar essa decisão em prática era problemático. Para muitos convidados, se não para todos, a ideia de debater o tema apenas entre índios e fora da relação institucional com algum parceiro de projeto era inédita e gerava algumas dúvidas. Em relação à internet, o não-índio sempre assume a posição do provedor da tecnologia e do conhecimento sobre ela, de modo que vários participantes chegaram preparados para receber um curso ou uma formação, uma fórmula com a qual estão mais acostumados. A proposta de inverter os papéis e fazer dos índios os provedores do conhecimento uns para os outros, bem como para não-índios, pareceu-lhes, de fato, estranha. Além disso, os participantes não se conheciam, não sabiam nada uns sobre os outros, de forma que era impossível que emergisse um consenso espontâneo sobre o que deveria ser discutido. O mais provável era que o

espaço oferecido sem compromisso resultasse em silêncio constrangido e incompreensão. Concluímos, então, que essa apropriação não poderia se dar de uma vez, mas seria construída ao longo do encontro e esta seria a pauta.

Avançamos por etapas: o primeiro dia foi dedicado às apresentações. Cada participante apresentou-se perante todos, relatando os projetos em andamento em sua comunidade ou região, sua experiência e a razão pela qual foi ao encontro. Dessa rodada emergiram alguns temas recorrentes que serviram de proposta para os debates do dia seguinte. No segundo dia, propusemos quatro eixos temáticos que pareciam dar conta das diversas preocupações evidenciadas:

1) a questão do patrimônio imaterial na internet, tratando das contradições entre as necessidades de divulgar e as necessidades de preservar informação e conhecimento;

2) as formas de controle, pela comunidade, no acesso e utilização da internet por seus membros;

3) a relação da internet com a vida comunitária, debatendo as condições segundo as quais sua presença favorecia ou desfavorecia a vida comunitária dos grupos, evocando conquistas e decepções;

4) a sustentabilidade dos pontos existentes a partir de um levantamento das dificuldades e dos problemas encontrados na implantação, manutenção e utilização da internet pelos grupos.

Dadas as muitas conexões entre esses temas, eles não constituíram sessões autônomas e separadas, mas se encadearam, voltando alternadamente ao longo do dia e, ocasionalmente, conduzindo para outras questões. Os debatedores intervinham sem ordem pré-estabelecida, os assuntos acompanhando as preocupações levantadas pelas situações apresentadas. A interação foi gerando uma dinâmica que culminou perto do fim com a ideia de criar uma rede das redes entre os povos indígenas, capaz de unir todos os presentes e prolongar o intercâmbio de forma permanente no âmbito virtual.

No terceiro e último dia, foram exibidos alguns vídeos, antes que o grupo decidisse retomar a discussão sobre o projeto de rede das redes, aproveitando o último dia da presença de todos para tentar consolidá-lo. Por fim, o simpósio foi encerrado com a redação da ata do encontro, elaborada pelos presentes[16].

16 Ver reprodução da ata nos anexos, p. 127.

Quanto ao conteúdo das discussões, o aspecto marcante do encontro foi, sem dúvida, revelar de maneira absolutamente clara o caráter sumamente político do tema da comunicação para as sociedades indígenas, assim como de todo ato e decisão relativos a ela. Em todas as questões abordadas, o debate sobre a internet foi constantemente o campo de expressão de questões de ordem política que afetam os grupos de maneira central. Para a clareza da exposição, essa relação ao político pode ser dividida em dois aspectos que descrevo a seguir, a partir dos quais tentarei recompor algumas experiências apresentadas e as relações que se desenharam na discussão.

Esclareço ainda que me refiro neste trabalho ao termo de "político" num sentido largo e muito próximo de sua acepção literal, do *πολῖτικός*, isto é, daquilo que é relativo à gestão das relações e não especificamente em referência a uma noção de poder ou de autoridade instituída, como é comumente entendido e utilizado na antropologia política. A noção é, portanto, mais ampla e concerne virtualmente toda prática ou decisão motivada por uma ideia de destino comum, por parte de qualquer sujeito. Se, enfim, ele tem suas manifestações mais evidentes na atuação das lideranças, não é porque o político é seu atributo, mas porque estas constituem por seus atos e seus discursos, situações de visibilidade e atualização do político.

a incidência do político sobre os projetos de inclusão digital

Os relatos das diversas experiências sugerem que a configuração da organização política própria a cada grupo possui uma incidência determinante no curso e no destino dos projetos de inclusão digital nas comunidades. Os casos são variados, mas desenham, em linhas gerais, uma demarcação bastante nítida entre duas tendências. De um lado, as situações representadas por grupos desprovidos de plano de governança incluindo uma gestão dos meios de comunicação, em que a chegada da internet, em consequência, limitou-se a preencher a agenda externa dos parceiros de projetos e, assim, chocou-se com a organização do grupo, gerando conflitos com as lideranças tradicionais que viram o instrumento na mão dos jovens como uma ameaça para sua autoridade, para a ordem social e para o próprio grupo[17]. Do outro lado, as situações representadas por grupos

17 Ao usar os termos "grupo" e "comunidade", não estou tomando essas noções como representativas de algum objeto unitário e fixo, apenas faço referência a um conjunto de relações complexas com geometria variável. Da mesma maneira, a noção de "ordem social" certamente não remete aqui ao sentido funcionalista da palavra, o qual faz referência a um todo social. Se admitimos que existe, para

cujos agentes políticos envolveram a gestão dos meios de comunicação num projeto político, nos quais a implantação da internet levou não a conflitos, mas, precisamente, à busca de um consenso dentro da comunidade para que o novo instrumento estivesse a serviço das decisões e do projeto político do grupo, fortalecendo dessa forma os papéis de liderança e, na opinião da comunidade, o próprio grupo. Essa demarcação é esquemática e apresenta muitas nuanças, mas corresponde contudo a tendências muito perceptíveis.

No primeiro caso, como sugere o relato das experiências ikpeng e kuikuro, ou entre os Xakriabá e outros, vemos a presença da internet na comunidade reduzida a um contexto formal, geralmente relacionado ao âmbito escolar ou administrativo, e que parece render poucos benefícios para a comunidade, da qual recebe, inclusive, uma avaliação ambivalente, sendo foco de desconfiança ou hostilidade por parte das gerações mais velhas. Nessas condições, se a situação não evolui, os projetos tendem a periclitar devido às inúmeras dificuldades de manutenção e gestão. Em contrapartida, quando a internet é integrada a um projeto político que é objeto de um consenso na comunidade, como entre os Suruí ou entre os Kaiowá da aldeia Te'yikue, ela é potencializada, gera novos projetos e se torna uma plataforma de atuação e relacionamento importante para o grupo, sendo, então, julgada muito positivamente. Se o consenso figura aqui como um elemento chave do processo, como um divisor de águas, veremos que ele próprio aparece condicionado à existência de um projeto político para se constituir.

Antes de entrar em detalhes, é importante situar o contexto específico que marca a realidade do acesso à internet em grupos indígenas. O primeiro aspecto é a dificuldade de transporte e a distância entre as comunidades e a cidade sede dos municípios onde estão localizadas[18]. O exemplo do Xingu representa um caso mediano de dificuldade: para ir à cidade mais próxima, os Ikpeng, habitantes do médio Xingu, precisam fretar

os povos ameríndios, uma noção de ordem cosmológica em oposição à uma noção de desordem, e se o universo é povoado por seres vivos, a ordem cosmológica é portanto uma ordem social. A noção de ordem social denota assim a qualidade das relações dentro de um sistema que, ao contrário da acepção funcionalista, não é fechado. É neste sentido que uso essa noção, que é importante porque contém, ao menos como uma possibilidade constante, a ameaça implícita de uma desordem das relações. Embora a expressão não pertence ao vocabulário das etnografias ameríndias em parte por causa do seu passado funcionalista, não vejo uma outra forma de expressar adequadamente essas ideias de forma tão concisa.

18 Com alguma exceção das regiões Sul e Sudeste onde as distâncias são menores, e em menor grau, da região Nordeste. Entretanto, a maioria da população indígena no Brasil está localizada nas regiões Norte e Centro-Oeste.

um barco para descer o rio Xingu até o limite do Parque Indígena, uma operação na qual gastam em torno de trezentos litros de gasolina, correspondentes a vinte e oito horas de navegação, ida e volta. Deste ponto, ainda estão distantes 450 quilômetros da cidade de Canarana, percurso que fazem pela estrada, alugando um serviço de transporte particular. Em 2010, o trajeto entre uma aldeia do médio Xingu e Canarana, ida e volta, custava em torno de mil e oitocentos reais, ou aproximadamente o valor de dois computadores. Nessas condições, os custos da expedição de técnicos e equipamentos em todas as fases dos projetos, desde a instalação até a manutenção, são extremamente onerosos. A situação ainda é mais complicada na região Norte, onde vive metade da população indígena do país. Para ir até o povoado indígena de Iauaretê, onde funciona o Centro de Inclusão Digital da Fundação Bradesco, é preciso fretar um barco que sai da cidade de São Gabriel da Cachoeira, localizada em um afluente do rio Amazonas a 850 quilômetros de Manaus. De São Gabriel, sobe-se pelo rio Uaupés por um dia e meio. O administrador do Centro, Elizeu Pedrosa, conta que para chegar ao povoado "tem que embarcar, depois chegar ao ponto que tem cachoeira intransponível, desembarcar, depois embarcar de novo, chegar na aldeia, e desembarcar. Então esses equipamentos que são frágeis acabam danificando; quando enviam seis equipamentos, só chega funcionando três ou dois". Assim, quando chegam, os equipamentos já necessitam reparos ou trocas, isto é, novos fretes e mais custos, algo impraticável. Para complicar, muitas vezes, além do problema logístico e financeiro inerente à viagem, os equipamentos eletrônicos acabam danificados porque, devido ao alto custo do frete, ficam encalhados durante meses em condições precárias na sede dos municípios à espera de uma solução para sua expedição, e quando finalmente são levados e instalados, descobre-se que já não funcionam. De acordo com Elizeu, o Centro de Inclusão Digital de Iauareté foi inaugurado em 2008, "mas só que não conseguiu instalar o equipamento de internet; para poder chegar os materiais que estavam em Manaus, demorou um ano e meio, devido à dificuldade de transporte". A internet foi instalada em 2009, mas a maioria dos computadores está quebrada. Em Demini, na Terra Indígena Yanomami, há um Ponto de Cultura funcionando na comunidade desde 2008, mas até a data do Simpósio a antena não havia sido enviada e não havia conexão à internet. Para chegar lá, explica Maurício Yekuana, que cuida da informática na associação yanomami, é preciso fretar vôo, o que é extremamente caro. Outro exemplo: para chegar à comunidade do próprio Maurício, em Auaris – onde um ponto está em

planejamento – são necessários 45 dias de barco, ou quatro horas e meia de avião, ida e volta, em vôo fretado a partir de Boa Vista; isto sai em torno de cinco mil reais.

Se muitas vezes as verbas dos diversos programas associados à realização de um projeto já são insuficientes em tais circunstâncias para cobrir os gastos de instalação, necessitando de mais parcerias, é evidente que nessas condições as comunidades tampouco têm capacidade de arcar com os custos de manutenção uma vez o ponto instalado. Como os índios não são capacitados para solucionar configurações ou resolver outros problemas técnicos aos quais as máquinas estão sujeitas, resulta que, na maioria dos casos, os equipamentos param de funcionar após algumas semanas e assim permanecem por muito tempo. No Acre, um dos estados mais contemplados por projetos de inclusão digital em áreas indígenas, Jean Jaminawa, liderança indígena envolvida nos projetos da região, conta que só no território do vale do Juruá foram criados onze Pontos de Cultura Indígena, mas "desses onze pontos que era pra ter sido instalada a internet, só foi instalada em cinco; e desses cinco, só dois estão funcionando agora". Ele relata ainda que nas aldeias onde foram implantados esses pontos "foi cedido cinco computadores pra cada comunidade, mas tem comunidade que está com um computador só funcionando; outras não têm mais porque nem painel solar não está mais funcionando nem nada". Essas situações são comuns. Embora seja difícil fazer estimativas acuradas, as informações coletadas por ocasião da preparação do Simpósio sugerem que em torno de 70 a 80% dos pontos em áreas indígenas ora não funcionam por avaria ou desconfiguração, pela implementação incompleta das instalações ou pelo vencimento dos convênios, ora não são utilizados por falta de usuários capacitados na comunidade. Isto porque, antes mesmo das dificuldades com transporte, a ausência generalizada de conhecimentos no uso do computador torna a sua utilização impraticável sem um acompanhamento que raramente existe.

Entre as comunidades indígenas, a aquisição desses conhecimentos revela-se extremamente difícil, pois articula-se a uma longa série de outros conhecimentos embutidos na utilização desses equipamentos, que em outros contextos são incorporados no convívio da sociedade não-indígena ou no quadro escolar, mas que são muito diversos das habilidades desenvolvidas no contexto da vida e da socialidade em grupos ameríndios. Como ressalta Jean Jaminawa, entre as comunidades do vale do Juruá, as únicas pessoas que sabem um pouco "mexer" com computador são aquelas que saíram

de suas comunidades e tiveram algum convívio com a sociedade não-indígena. De fato, o uso do computador requer uma aprendizagem social e cultural específica que ultrapassa em muito o simples uso do computador, de modo que as capacitações oferecidas são totalmente insuficientes. Ainda segundo Jean, na aldeia jaminawa Buritizal, no rio Bagé, o tio dele é a única pessoa que sabe precariamente utilizar um computador, isto é, ligar a máquina e acessar e-mails; no entanto, após a instalação do ponto na aldeia, "o índio usou, acho que um mês e quinze dias e daí esculhambou tudo já", por manipulações inadequadas. Já entre os Kuikuro, os computadores instalados não duraram vinte e quatro horas[19]. Em outros casos, receosos de provocar estragos, os índios preferem não mexer nos equipamentos que ficam simplesmente abandonados, como aconteceu inicialmente com os Guarani da aldeia Sapukai, em Angra dos Reis. As dificuldades de transporte e capacitação representam respectivamente características marcantes dos contextos de inclusão digital em grupos indígenas, mas ainda se agravam em conjunto, pois os problemas gerados pela ausência de capacitação têm suas soluções comprometidas pelas dificuldades de transporte, e as dificuldades de transporte passam a constituir um problema premente no contexto da falta de capacitação, ambos fatores contribuindo para criar um quadro de grandes dificuldades no acesso à internet.

Esses exemplos mostram a magnitude do desafio que representa a aquisição dessas ferramentas para as populações indígenas e a dimensão da luta que precisam empreender para manter tal estrutura funcionando e tirar algum proveito delas. Diante dessas dificuldades, é preciso compreender como o devir dos projetos de inclusão digital é fundamentalmente dependente da natureza dos interesses dos grupos e do contexto político em que esses interesses podem emergir, contexto caracterizado no nível mais elementar pela existência ou não de objetivos envolvendo o tipo de comunicação oferecida pela informática.

Entre as situações representadas no Simpósio, os Suruí constituem o caso mais explícito da inclusão de um projeto de comunicação dentro de um plano de governança a longo prazo e, sobretudo, da importância central do papel da liderança indígena no processo. O caso foi relatado durante o encontro pelo próprio líder do povo suruí, Almir Suruí.

19 Ver abaixo, p.36.

Sob a iniciativa de Almir, os Suruí criaram em meados dos anos 2000 um plano de ação intitulado *Plano Suruí 50 Anos*, cujo objetivo é assegurar à comunidade "o protagonismo de suas ações dentro do seu território pelos próximos 50 anos", o que significa, em outras palavras, preservar a Terra Indígena Sete de Setembro das invasões e da destruição a partir de um controle operado pelos próprios Suruí. O Plano integra uma diversidade de ações e projetos, cuja meta é mostrar que a preservação das florestas sob seu controle beneficia não só aos próprios Suruí, mas a toda a sociedade, gerando recursos econômicos, sociais e ambientais amplamente redistribuídos. Através das diversas ações do Plano, os Suruí estão engajados no diálogo com uma multiplicidade de atores para criar o que Almir chama de "consciência verde" e, assim, conquistar aliados na realização de seus objetivos. Em sua base, o Plano é um vasto projeto de comunicação destinado a entrar em relação com a maior quantidade possível de interlocutores de maneira a ganhar o seu apoio.

Seguindo essa estratégia, os Suruí têm conquistado o apoio de uma quantidade e uma variedade impressionante de parceiros, grandes e pequenos, entre os quais consta – não por acaso – um gigante da comunicação, a Google. A colaboração entre os Suruí e a Google iniciou-se em 2007, quando, em uma viagem à Califórnia, Almir apresentou o Plano Suruí à equipe de coordenação do Google Earth. Naquele encontro, solicitou à empresa o fornecimento de imagens satélite do território suruí em alta resolução para que eles pudessem detectar a presença de invasores, uma demanda inspirada em projetos similares desenvolvidos pela ONG Amazon Conservation Team com outros grupos da região[20]. A proposição incluía, ainda, agregar aos mapas uma série de informações visuais fornecidas pelos Suruí sobre eles mesmos, seu território e sua história – a localização de suas aldeias, de suas áreas de caça e de seus sítios sagrados, bem como os limites de sua terra e os locais onde haviam encontrado atividades ilegais – para que essas informações se tornassem públicas e acessíveis ao mundo. Os Suruí propunham, segundo fórmula da ACT, parceira do projeto, compartilhar sua visão do território com milhões de usuários daqueles mapas, permitindo que acompanhassem sua luta e sua história. Para os Suruí, tratava-se de uma ampliação considerável de sua audiência e de sua capacidade em atingir possíveis interlocutores.

20 Desde o início, a relação dos Suruí com a Google foi intermediada pela ONG americana Amazon Conservation Team, que já era um parceiro antigo dos Suruí e vinha trabalhando o mapeamento de território com outros grupos, inclusive em parceira com a Google.

Entretanto, o ponto importante almejado naquela ocasião, mais que uma demanda precisa, era o potencial existente no fato de iniciar uma relação duradoura com um novo parceiro de peso no campo da comunicação. Uma vez instaurado o diálogo, como esperavam, a parceria evoluiu trazendo outros projetos. Funcionários da Google passaram a visitar os Suruí uma vez por ano na sede de sua associação em Cacoal, em Rondônia, para oferecer formação na utilização de diversas ferramentas na internet. Almir resume a importância da colaboração ao dizer que a Google "manda os técnicos deles pra ensinar aos Suruí como *fazer a informação acontecer*", uma formulação cunhada na linguagem corporativa anglo-saxã, em referência à ideia do poder da informação enquanto ação. Fazer a informação acontecer é operar um controle da comunicação de tal modo que ela se reverta em benefícios para os Suruí. Assim, um dos campos de aplicação no qual "a informação acontece" é o projeto Carbono Suruí, pelo qual os Suruí venderão créditos de carbono pela conservação de suas florestas. A Google capacitou os Suruí a fazer a medição da biomassa de seu território, convertê-la em equivalente-carbono e enviar instantaneamente os dados pela internet numa ferramenta de monitoração em tempo real chamada Google Earth Engine, tornando os Suruí praticamente autônomos na gestão dos créditos de carbono de suas florestas. Havia, na ocasião do Simpósio, certa excitação em relação ao projeto, pois faltavam poucos dias para o lançamento do Fundo Suruí, um mecanismo financeiro destinado a receber os fundos provenientes da venda dos créditos de carbono[21]. De acordo com Almir, a Google cogitava fazer uma doação ao Fundo num valor de um milhão de dólares pelo período de dois anos, ainda em negociação. Seja como for, de diversas maneiras, a empresa tornou-se um aliado estratégico para os Suruí, cujo papel Almir sintetiza: "A contribuição do Google é pra divulgar o Plano 50 Anos". Divulgar, no caso, significa realizar. Além dos benefícios auferidos pelos recursos financeiros, essas ações contribuem para a realização do Plano Suruí ao demonstrar de maneira muito concreta que, sob seu controle, a preservação da floresta gera efetivamente benefícios para toda a sociedade: benefícios econômicos, sociais e ambientais. Por essas iniciativas, Almir figurava, em 2011, entre as cem pessoas mais criativas nos negócios

21 O fundo foi lançado uma semana depois do Simpósio, em 3 de dezembro de 2010, durante a COP-16, a 16a. edição da conferência da ONU sobre as mudanças climáticas que aconteceu em Cancún. O Fundo é gerenciado pelo Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (Funbio), uma organização civil sem fins lucrativos, segundo um pacto de boa governança estabelecida pelos Suruí, em seu próprio benefício.

no mundo, ocupando a 53ª. posição segundo classificação da revista econômica Fast Company[22].

Apesar das dificuldades, a importância da comunicação no projeto político suruí colocou a internet no centro dos interesses do grupo e gerou um efeito multiplicador sobre a sua utilização pelos Suruí. Além da sede da associação suruí em Cacoal onde funciona o Ponto de Cultura Maloca Digital, eles contam, ainda, com quatro pontos de acesso à internet nas aldeias da Terra Sete de Setembro. Desses, dois resultam de uma parceria com o governo de estado de Rondônia e outros dois – na época, ainda em fase de instalação – com o coletivo Rede Povos da Floresta. No Ponto de Cultura Maloca Digital, aberta a todos os Suruí, os jovens aprendem a desenvolver diversas atividades na internet e criam seus próprios blogs. Segundo Chicoepab Suruí, que cuida da comunicação da associação e também participou do Simpósio, a maioria dos jovens tem seus blogs e muitos colaboram com o blog do Ponto de Cultura Maloca Digital[23], no qual eles divulgam notícias de interesse geral. As informações de caráter mais explicitamente político relativas aos Suruí são publicadas no site oficial da associação Metareilá do Povo Suruí, administrado por Chicoepab, cuja divulgação também é feita pelo Twitter[24]. Chicoepab notou que ultimamente o site da associação estava sendo fonte de notícias de outros sites, atuando como um formador de opinião. Aos poucos, segundo uma fórmula de Almir, os Suruí estão conquistando espaço dentro e fora do seu território, e "as ideias que os povos indígenas têm em relação a como utilizar e pra quê usar essa internet, prá nosso caso Paiter [Suruí], têm trazido grandes avanços". Na prática, é evidente que essa declaração diz respeito, em primeiro lugar, a ele mesmo, pois sob a sua governança a internet tornou-se uma das principais ferramentas na atuação dos Suruí sobre sua própria realidade, o que resultou em retorno na consolidação dos projetos de inclusão digital junto às comunidades.

O relato do caso suruí e o empenho de Almir como liderança despertaram a atenção dos demais participantes do Simpósio, pois a relutância de algumas lideranças no uso dessas tecnologias é justamente o ponto crítico enfrentado pela maioria dos presentes. Foi assim que Jonesvan Xakriabá, provavelmente interessado na comparação com a

22 Fonte: <http://www.fastcompany.com/most-creative-people/2011>, acessado em 05/2011. Almir já tinha sido escolhido também em 2009 entre as cem personalidades brasileiras mais influentes no mundo, segundo a revista Época.

23 Fonte: <http://www.pcmalocadigital.blogspot.com/>

24 Fonte: <http://www.paiter.org/> e <http://www.surui.org/>

situação de seu povo, perguntou se houvera muita resistência por parte de outras lideranças suruí, ao que Chicoepab respondeu: "Acho que teve mais iniciativa mesmo". Fato notável, a utilização da internet é objeto de consenso entre os Suruí; mas um consenso construído a duras penas em torno de um projeto político elaborado ao longo de anos, constantemente renegociado e atualizado.

Em contraste, as experiências entre os Ikpeng e os Kuikuro são bem diferentes. Ambos os grupos compartilham a área do Parque Indígena do Xingu, mantêm relações frequentes e integram alguns projetos comuns. Em vários aspectos, suas situações em relação à internet são parecidas e os seus representantes usaram algumas vezes o "nós" para se referirem aos grupos do Xingu como um todo, que lhes pareciam naquele contexto um conjunto homogêneo na diversidade do Simpósio. Os Ikpeng contavam com dois representantes: Kumaré Txicão, liderança e presidente da associação Moygu de sua aldeia, e Karané Txicão, cineasta e responsável pela Casa da Cultura da aldeia, um novo espaço destinado a receber informações e materiais existentes sobre os Ikpeng, dedicado à pesquisa sobre sua história e a sua cultura. Quanto aos Kuikuro, estavam representados por Takumã Kuikuro, cineasta e blogueiro.

A internet chegou entre os Ikpeng através da Funai, em 2004, no posto que fica próximo à aldeia. O ponto, que hoje não funciona mais, era reservado à administração da Funai e da Funasa, e seu acesso era restrito aos funcionários dessas instituições, entre os quais havia alguns Ikpeng. Karané conta que

> quem usava mais era enfermeira, médico, dentista, só pessoas grandes, como o chefe do posto. [...] Até que um dia, eu acho que o contrato acabou e ficaram sem a internet.
>
> Agora quem tem internet na aldeia é a Seduc.[25] Mas até computadores a Seduc não dá. Eles só instalaram a rede sem computador; o professor tinha que comprar seu computador com o próprio dinheiro e botar para os alunos usar. Não levou nem 15 dias: estragou. E comprou mais um: mesma coisa. Então os funcionários da aldeia compraram seus próprios computadores para usar.

Assim, quando o ponto da Funai deixou de funcionar, a aldeia ficou sem internet até recentemente, quando a Seduc, a Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso, instalou um ponto na escola. No entanto, a situação não é muito diferente do que era

25 Seduc - Secretaria Estadual de Educação.

com o ponto antigo da Funai, porque como não há computador no local, os únicos usuários são os poucos Ikpeng que ocupam algum cargo de funcionário e conseguiram comprar seu próprio laptop, como Karané, Kumaré[26] e alguns professores. Como explica Karané, estes se recusam a emprestar seus computadores porque, na sua grande maioria, os Ikpeng não sabem utilizá-los e acabam danificando os equipamentos. A situação evidentemente se perpetua, visto que, sem computadores, os Ikpeng tampouco podem aprender a utilizá-los. Embora há vários anos a primeira conexão tenha sido instalada e essa tecnologia seja conhecida por alguns usuários na aldeia, na prática, a comunidade como um todo não tem acesso à internet. Assim, Kumaré, que além de presidente da associação também é coordenador da Funai na aldeia, usa a internet principalmente para fazer certidões de nascimento e outros serviços administrativos para as pessoas da comunidade, poupando-as de ir até a cidade. Se para os Ikpeng a internet tem algum impacto positivo, é por minimizar os aspectos negativos atrelados ao preenchimento das exigências da administração não-indígena. Entretanto, a ferramenta não se reverte em iniciativas protagonizadas pelos próprios Ikpeng. "Estamos lutando ainda pra conseguir outros meios de levar internet para a comunidade, porque tem muitos jovens querendo aprender a usar a internet", diz Karané.

A mencionada "luta" para conseguir a internet não é, em primeiro lugar, uma luta dirigida para fora, envolvendo eventuais parceiros externos; é, antes de tudo, uma luta com os mais velhos da aldeia. As lideranças tradicionais veem a internet e seu uso pelos jovens da comunidade com extrema desconfiança. Apesar da vontade destes – ou talvez precisamente por conta dela – várias demandas foram vetadas. Esse fato colocava os Ikpeng numa situação totalmente diferente daquela apresentada pelos Suruí e pelos demais participantes provenientes da região amazônica, um ponto que Kumaré comentou com certa emoção:

> Eu vejo na palestra de cada um, dos jovens aqui, a credibilidade que eles ganham das lideranças. Ao contrário, nós, lá do Xingu, de 14 etnias, é muito fechado; a cultura é muito viva ainda. Eles têm medo desse avanço da tecnologia, de que forma que nós jovens vamos usar isso. [...] Então a gente não tem essa liberdade, como todas as lideranças têm, como na pessoa do Almir, Maurício, e demais aqui presentes, que estão aqui. Acho que vocês estão de parabéns! Mas nós jovem do Xingu, nós temos limites até onde podemos falar pelas nossas comunidades.

26 Além de ser presidente da associação, Kumaré é o coordenador da Funai e da Saúde Indígena na aldeia.

O fato notável salientado por Kumaré é que ele próprio é uma liderança, tal como Almir. Presidente da associação, coordenador da Funai e da Saúde Indígena na aldeia, ele faz parte dessa geração pós-contato que aprendeu a falar português e assumiu responsabilidades na articulação de sua comunidade com a sociedade não-indígena. Mas, ao contrário dos Suruí e outros, isso gerou desconfiança por parte dos mais velhos:

> Politicamente também, somos vistos, as pessoas que dominam um pouco o português, somos vistos como ameaçadores [pelos velhos]: "essa pessoa aí vai levar a gente pro mau caminho!"

O contexto de desconfiança generalizada em relação ao contato e à comunicação com o mundo não-indígena já designava a priori a internet como objeto natural de suspeitas por parte dos mais velhos. Entretanto, no caso ikpeng, a situação foi agravada por uma experiência nefasta que os indispôs profundamente contra essa tecnologia. Kumaré conta que

> a história começou assim. O museu de Goiânia, ele tem a história nossa desde o contato, desde 1964, até 1977; do contato até a transferência do meu povo pro Xingu. Aí, tem alguns trechos que não são permitidos, mostrando a imagem, até não é permitido botando fotos. E esse museu, ele inseriu [no site do museu] todos esses detalhes que... na nossa cultura, os homens, as mulheres não podem ver. Aí viram. No site desse museu, viram a história do contato, dos povos Ikpeng e tal, e viram aquela cena que é... nem pra nós era permitido a gente fotografar ou filmar. E aparece lá. Isso tudo virou uma drama para as lideranças velhas, verem suas famílias na imagem; que na nossa tradição, quando a gente perde a família, a gente não pode nunca mais ver nenhuma lembrança, não pode ficar nada. E de repente o homem branco vai lá e coloca no... né. Então isso tudo, parece que virou um drama para os mais velhos.

A isto sucedeu outro episódio que complicou a situação. Quando instalaram a internet na escola, uma equipe do Instituto Socioambiental deu aulas de capacitação para alguns professores da aldeia. Ao aprender a pesquisar na web, em uma das primeiras buscas que fizeram sobre eles mesmos, o grupo descobriu a existência de uma banda de música chamada Ikpeng, o que causou polêmica porque o fato foi interpretado como roubo de nome, uma ofensa grave para os Ikpeng. Após mais pesquisas, o roubo foi finalmente

relacionado a um prêmio que Kumaré recebeu por um filme sobre os Ikpeng[27], e os velhos acabaram culpando os jovens por expor a imagem e o nome do grupo pelo mundo.

> Aí, o quê que aconteceu: pra gente criar site [...], pra convencer eles foi muito difícil. Hoje a gente vai lançar o site nosso agora, dia 10 de dezembro. Então, mas pra chegar até ali foi um desafio. A gente... tínhamos que explicar para os velhos o que significa, de que momento podemos usar essa internet; como podemos usar. [...] Então tudo isso foi entendido, mas tem certos dias que a gente realmente... é difícil eles entenderem. É difícil a gente dizer que isso é importante, a gente mostrar qual é a importância de usar essa tecnologia.

O acordo referido por Kumaré é o seguinte: as lideranças tradicionais concederam uma utilização da internet voltada para usos educativos, "disso, realmente, abriram mão". Aceitaram, em parte, porque entre os Ikpeng o contato dos jovens com a sociedade não-indígena representa uma fonte de intensas preocupações para os velhos, para quem os jovens se desinteressam pela sua própria cultura e de sua comunidade quando convivem com outras realidades. Como exemplo, Kumaré narra casos de jovens que saíram para estudar na cidade e não voltaram, provocando dramas. Assim, um dos argumentos que conquistou os velhos a favor da internet para fins educativos é que ela permitiria a formação dos jovens na própria aldeia, sem precisar sair. No entanto, a proposta também trouxe preocupação porque significava a possibilidade de um contato com o mundo na própria comunidade. Dessa forma, o uso educativo refere-se essencialmente, se não de maneira exclusiva, à pesquisa sobre si próprio, sobre a história e a cultura do grupo. Para isso, foi projetada a criação de um banco de dados e de um site ikpeng, nos quais seriam reunidas as informações sobre esse povo. Kumaré e alguns professores foram encarregados de empreender as buscas das informações existentes sobre os Ikpeng para alimentar o banco de dados.

Após a história com o museu de Goiânia, as lideranças ikpeng decidiram que a comunidade devia adquirir de volta todas as imagens e os materiais existentes sobre o grupo mundo afora, de forma a concentrar essas informações em um único banco de dados na aldeia com a intenção de manter o controle sobre elas. O banco de dados,

27 Antes de ser presidente da associação e assumir outros compromissos, Kumaré realizou dois filmes, em colaboração com Karané: "MARANGMOTXÍNGMO MÏRANG, Das crianças Ikpeng para o mundo" e "Moyngo, O Sonho de Maragareum".

situado na Casa da Cultura, foi lançado como previsto no dia 10 de dezembro de 2010, duas semanas após o Simpósio. Mas, ao contrário do que anunciou Kumaré, o site não foi lançado naquela ocasião e os computadores da Casa da Cultura tampouco foram conectados à internet. Como disse o Karané, "ainda estamos lutando". A situação é inversa àquela dos Suruí: na ausência de um projeto de governança envolvendo a comunicação, a internet, em vez de ser precisamente um instrumento de comunicação, interessa e é considerada somente como ferramenta de introspecção – a busca sobre si e a possibilidade de permanecer na aldeia – e ocupa, por consequência, um papel totalmente marginal pois, para a realização de tais objetivos, a existência do banco de dados local é muito mais relevante que a possibilidade de conectá-lo à internet, que gera outras preocupações – como o roubo de nomes ou a utilização imprópria das informações – e continua causando polêmica.

A situação entre os Kuikuro é parecida. A internet foi instalada na aldeia Ipatse em 2007, na Casa da Cultura. Distintamente dos Ikpeng, os Kuikuro receberam um kit completo de computadores, mas o resultado foi aproximadamente o mesmo. Takumã conta o que sucedeu depois da instalação:

> Aí, eu lembro quando eu estava lá e um monte de jovens estavam lá querendo já usar; depois que eles instalaram, acharam legal: o computador estava funcionando, era a primeira vez que eles estavam vendo como é internet. E eu mesmo fiquei querendo usar logo. Aí, depois que [os instaladores] saíram, a gente tentou ligar. Não sei o que eles fizeram, desmontaram depois que eles foram embora. Colocamos lá no dia seguinte: estourou todos os computadores que estavam lá. Porque falta explicar, né. Porque a gente tem que ter, formar, os jovens indígenas, pra eles entender como é que usa computadores e internet, tudo isso. Aí [...] não tem mais lá computador, nada. Só tem os próprios computadores dos que estão usando. [...] Deixamos aqueles computadores que eles tinham deixado e tudo jogado no lixo, porque não tem recurso pra manutenção.

Como acontece entre os Ikpeng, atualmente, somente se conecta à internet quem tem um computador próprio. Como outros, Takumã tem insistido em particular sobre a falta de formação que caracteriza os jovens kuikuro. Por ser cineasta, ter convívio com não-índios e alguns recursos financeiros, ele é uma das poucas pessoas na comunidade que sabe utilizar a internet e possui um laptop. Recentemente, criou um blog intitulado

Coletivo Kuikuro de Cinema[28], no qual divulga vídeos e notícias sobre os Kuikuro e os povos indígenas do Xingu: "Pra todo mundo ver o quê que os índios estão fazendo. Porque muitos brancos falam 'os índios não é de nada, não sabem de nada, só nós somos mais sábios que os índios', os brancos falam. Então, melhor a gente mostrar também o quê que a gente tem, o quê que a gente sabe também". Reagindo em relação a isso, Kumaré comentou ter presenciado uma reunião em que Takumã fora criticado justamente por expor no blog, dentre outras coisas, a imagem dos Ikpeng e perguntou: "o cacique sabe disso?", ao que Takumã respondeu que sim, que ele precisava informar as lideranças mais velhas, senão "eles ficam em cima de mim". "Eu mostro pra eles, eles chegam [...]... Todo mundo fica assim em volta de mim como se fosse assistindo televisão".

Embora a situação entre os Kuikuro pareça menos conflitante, a mesma divisão se dá entre jovens desejosos de aprender a manusear o computador e a internet – mas globalmente sem condição de fazê-lo – e as lideranças mais velhas refratárias à questão, por temerem que os jovens se desinteressem pelas atividades comunitárias e deixem de praticar as danças e de se pintar para ficar no computador. Nessas circunstâncias, ainda que Takumã possua um blog, este dificilmente pode vir a ser um projeto agregador que se reverta em relações e novos projetos para o grupo, essencialmente porque esta intenção não existe por parte das lideranças; os ganhos que ele poderia eventualmente colher da publicação do blog não são reaproveitados dentro da comunidade. Em consequência, eles se tornam benefícios exclusivos do Takumã na sua relação, também exclusiva, com o exterior, o que por sua vez gera desconfiança. Neste caso, como entre os Ikpeng, a internet não é potencializada e os projetos de inclusão digital não se desenvolvem por falta de interesse ou mesmo por hostilidade.

Os grupos do Xingu não eram os únicos nessa situação entre aqueles representados no encontro. Um caso emblemático é o dos Xakriabá, pelo fato de serem um dos primeiros grupos indígenas no Brasil a receber uma conexão, ainda em 2003[29]. Entretanto, em 2010, persistia como um dos maiores problemas a falta de capacitação porque, segundo Jonesvan Xakriabá, ainda não havia sido organizado nenhum curso. Os três pontos em funcionamento hoje na Terra Indígena Xakriabá são utilizados somente pelos

28 Fonte: <http://coletivokuikurodecinema.blogspot.com/?zx=eab220600e91439c>.

29 Ponto situado na aldeia Brejo Mata Fome, na Terra Indígena Xakriabá, em Minas Gerais. O ponto é um projeto da Rede Povos da Floresta, em parceria com o Comitê para a Democratização da Informática (CDI).

professores e presidentes de associação, bem como por um número limitado de alunos no contexto do ensino formal. O caso é similar entre os Guajajara. Numa troca de mensagens eletrônicas durante a preparação do Simpósio, um representante do Conselho Indígena Missionário do Maranhão escreveu sobre a situação dos projetos entre os Guajajara:

> "Na aldeia Zutiwa há uns computadores com internet (que fica mais tempo desativada que outra coisa...). Mas eles nunca tiveram quem os ajudasse num curso e tal. Então, eles tem computadores, internet, mas está sub-utilizada, por enquanto. Na aldeia Bacurizinho havia 05 computadores, com internet, inclusive. Agora só funciona 01, também lá não há monitor.."

Paulo Guajajara, professor da escola na aldeia Zutiwa onde ficam os computadores, participou do encontro e confirma essa situação: "a internet pra nós [...] também lá, parente, não foi diferente. Chegou de parcela: primeiro chegou os computadores, e mais de um ano depois a antena. Quando foi instalada, os monitores estavam todos com problema, danificados." O problema, diz ele, agrava-se porque não há ninguém na aldeia capaz de fazer manutenção, nem há recursos para consertar.

Se a falta de capacitação é um problema geralmente apontado por todos como responsável por essas situações de descaso, ela tem suas próprias causas que ficam evidentes numa explicação dada por Paulo. Ao expor qual era o interesse dos Guajajara na internet, ele explica que "infelizmente, a gente tem que se apropriar dessa ferramenta porque a necessidade requer, devido aos contatos...". Em outras palavras, na percepção de Paulo, não é que os Guajajara se interessam pela internet, mas precisam saber lidar com ela não porque representa um potencial de atuação para os membros da comunidade, mas porque representa o efeito inevitável do contato, isto é, do protagonismo do mundo exterior marchando sobre os Guajajara. Isso é praticamente equivalente a dizer que não há interesse nenhum por parte dos Guajajara. E, de fato, embora o ponto na escola exista desde 2006, Paulo, assim como um aluno que o estava acompanhando, são das poucas pessoas na aldeia que sabem utilizar o computador, e mesmo assim, com dificuldades. Entre os Guajajara, a internet incide apenas como o instrumento de agências externas, não dos próprios Guajajara. A falta de capacitação aparece aqui como uma consequência da falta de projeto dos próprios Guajajara na utilização, não propriamente da internet, mas, em geral, da comunicação em si como instrumento político a serviço do grupo. Pode-se dizer dos casos guajajara, xakriabá e

outros que na ausência de objetivos e mais comumente de uma intenção por parte da comunidade[30], a tecnologia de comunicação passa a ser o instrumento exclusivo das intenções dos parceiros externos que trouxeram o projeto, gerando, evidentemente – e com razão –, a desconfiança das lideranças tradicionais que passam a se opor sistematicamente ao seu desenvolvimento, levando a sua subutilização.

Para não haver mal-entendido, esclareço que não se trata de insinuar que o benefício da internet para as comunidades é função da quantidade de seus membros que a utiliza, e que se todos dominam a ferramenta, seu efeito será necessariamente positivo. Ao contrário, no Simpósio, todos condicionaram os usos profícuos à existência de formas de controle no uso e no acesso. O fato da internet poder ser ou não um instrumento a serviço da comunidade gerava a compreensão unânime de que havia usos positivos a serem incentivados e usos negativos a serem evitados. A noção de capacitação, então, se de um lado fazia referência à formação técnica, por outro, nunca era desvinculada da ideia de capacitação *para os usos positivos*, isto é, aqueles que servem aos objetivos dentro do projeto coletivo da comunidade.

Apesar de a internet ter chegado em 2003 entre os Xakriabá, ou em 2006 entre os Guajajara, a persistente falta de capacitação até hoje pode ser vista não como o resultado de problemas diversos, mas, antes, como uma impossibilidade de capacitar, em decorrência da impossibilidade lógica de determinar usos positivos na ausência de um projeto em função do qual existam usos positivos. Por isso, o acesso à internet fica restrito a professores ou presidentes de associação, especialistas encarregados de mediar a relação com a sociedade não-indígena, de prestar os serviços de administração, como inscrições ao INSS, solicitação de registros de nascimento e outras tarefas. O fato de poucos usarem ou saberem utilizar a internet numa comunidade não constitui a razão da tecnologia trazer-lhe poucos benefícios, mas muitas vezes a consequência da avaliação de que não é útil à comunidade na ausência de algum projeto que define o que é útil.

30 Sem substancializá-la nem encerrá-la em contornos fechados, assumo aqui que a comunidade existe e é dotada de um nível fenomenológico pertinente para falar em "intenção da comunidade", pois seria incorreto falar em "intenção de seus membros" ou "de suas lideranças" (quais delas?), na medida em que, no complexo de relações operantes no qual ela ocorre, a intenção de um integrante nunca é exatamente a própria intenção deste sem conexão simultânea com as de todos os outros. É preciso levar em conta as dinâmicas coletivas. Assim, a intenção ou os objetivos da comunidade seriam aqueles resultantes do consenso emergindo das inúmeras dissensões, alianças, conspirações, influências, conciliações, enfim, todos aqueles processos que caracterizam as tomadas de decisão entre um número razoavelmente grande de pessoas diferentes. A ideia de comunidade não deve ser entendida, portanto, como oposição ou negação da de pessoa, mas como complementar e simultânea a ela.

Não sendo útil, todos os usos tendem a serem nefastos. Dessa forma, se o intento dos programas de inclusão digital é encorajar a apropriação desses meios pelas populações indígenas, é preciso reconhecer que essa apropriação passa pela elaboração de uma perspectiva própria e dotada de intenção acerca do tipo de comunicação para o qual os meios eletrônicos podem ser úteis, antes de passar pela questão estrita da inclusão digital enquanto disponibilização do acesso a esses meios. Isso depende, para começar, da capacidade dos parceiros não-índios em mostrar caminhos para a utilização da internet que possam efetivamente interessar aos grupos.

Por definição, situações não são definitivas. Os Ikpeng têm sido muito ativos na defesa do território do Parque Indígena do Xingu. Hoje em dia, uma das utilizações da internet caucionada pelos mais velhos é precisamente a localização de áreas degradadas graças ao Google Earth, um trabalho que, pelas razões que vimos, poucos Ikpeng, além de Kumaré e alguns outros, têm condição de empreender. Essa atuação específica vem sendo reconhecida como positiva pelas lideranças. Um dos projetos, em colaboração com outras organizações que reúnem os grupos do Parque, é a criação de um cinturão de pontos de acesso à internet em sua volta para facilitar a fiscalização. Cientes do caso suruí, alguns Ikpeng e outros gostariam de fechar uma parceria com a Google para obter mapas atualizados dos contornos do Parque. Entretanto, o êxito deste e de outros projetos implicando o uso da internet vai depender essencialmente da capacidade das lideranças ikpeng que atuam na intermediação da relação com agentes não-indígenas e que conduzem esses projetos, como Kumaré, para demonstrar aos mais velhos o efeito positivo de seu trabalho e, sobretudo, incluí-los e obter a sua adesão em torno de uma proposta mais ampla que envolva os meios de comunicação como um instrumento para protagonizar as decisões do grupo.

a incidência dos projetos de inclusão digital sobre a organização política

Assim como a configuração política detém uma incidência determinante sobre o destino dos projetos de inclusão digital, o mesmo acontece em sentido inverso. Esses projetos e as questões de comunicação como um todo têm um impacto fundamental sobre a organização política dos grupos. Isso porque as posições de chefia, liderança ou

outras não procedem de modelos estáticos pré-existentes, acionados mecanicamente para enfrentar situações que requerem um processo decisório conforme se apresentam; essas posições são elas próprias questionadas e reavaliadas no processo. Não raro, as questões colocadas pela chegada da internet na comunidade reconfiguram esses papéis. É o que mostram os exemplos a seguir.

No caso da ausência de plano claro e de consenso sobre as finalidades do uso da comunicação em prol do grupo, na medida em que a introdução da internet gera posições divergentes ou até mesmo conflitantes, a configuração política é abalada porque as lideranças tradicionais (que frequentemente pressionam contra o uso desses meios), ainda que estejam provisoriamente em condição de impor sua posição, acabam perdendo aos poucos a legitimidade aos olhos das gerações mais novas que as criticam justamente pela ausência de visão e projeto nessa questão. Assim, por exemplo, Kumaré, que se queixava dos limites que lhe eram impostos no trabalho de divulgação e comunicação, questionando a proficuidade dessa restrição, estabeleceu um paralelo com as decisões das mesmas lideranças em outros assuntos e que lhe pareciam nitidamente equivocadas:

> A gente vê acontecer e não podemos dizer nada. Eu no caso, eu trabalho na Funai como coordenador, coordeno a saúde, sou presidente da associação e faço umas 3 coisas. E até onde eu posso mandar? Até onde eu posso dizer "não" para as lideranças?

E Takumã:

> Na minha comunidade, os mais velhos, eles não entendem o quê que é divulgar os trabalhos, porque os jovens, nós jovens é que está entendendo como é que faz pra divulgar os trabalhos. Porque eles, quando você explica as coisas pra eles, eles não entendem muito as coisas. Aí, eu mesmo, eu pensei criar esse blog pra divulgar o nosso trabalho, o Coletivo Kuikuro de Cinema.

No primeiro trecho acima, Kumaré questiona o desempenho das lideranças tradicionais colocando na balança a sua própria posição e atuação enquanto liderança: os benefícios que eu trago para minha comunidade não me permitem me opor às más decisões deles? Kumaré explicou, contudo, que não podia enfrentar seu cacique que era ao mesmo tempo seu parente de terceiro grau. Entretanto, se esses conflitos não são resolvidos e a situação não evolui para algum consenso, os mais velhos arriscam efetivamente a perder

a sua legitimidade para a geração mais nova que, desejosa de aprender a usar a internet, acaba empoderada pelo controle dos meios de comunicação, concentrando, de fato, o poder: o de travar parcerias, angariar fundos, fazer projetos etc. Nesse sentido, a desconfiança manifestada pelos velhos em relação àqueles que falam português e mediam a relação com a sociedade não-indígena não é totalmente desarrazoada.

É o que vem acontecendo em algumas comunidades guarani mbya, no Sudeste do Brasil. Na ocasião do Simpósio, Ataíde Vilharve era, aos vinte e quatro anos, o cacique – representante político – da aldeia Tenondé Porã, em São Paulo[31]. Ele aprendeu a utilizar a internet muito cedo e aos treze anos começou a atuar como jovem liderança, buscando parcerias e tentando fazer alguns projetos para a sua comunidade. A aldeia Tenondé Porã recebeu em 2001 uma primeira conexão na escola estadual, destinada aos professores, e possui desde 2005 um ponto de acesso aberto à comunidade, instalado na escola municipal, além de um segundo ponto para alunos na escola estadual, desde 2008. No encontro, Ataíde ressaltou a importância da internet na sua trajetória política:

> Eu acho que se a gente não tiver essas ferramentas, a gente eu acho que estaria meio perdido [...] porque eu como liderança, eu dou importância de conhecer o que é a política do Juruá [branco], pra mim estar defendendo os direitos da população indígena. Só que pra isso, eu tenho que conhecer. E muitas vezes, eu conheço essas legislações através dos sites, então é um instrumento fundamental. Pra mim principalmente como líder, tenho que estar conectado, tenho que estar bem por dentro da situação, o que é que está se passando no Brasil, e no mundo.

Entre os Guarani, como entre os Ikpeng ou em muitos outros grupos, a ascendência política cabe tradicionalmente, assim como a ascendência espiritual, aos membros da geração mais velha, cujo domínio das coisas os legitima como responsáveis pela ordem social e espiritual. Até recentemente, era comum o velho cacique, que nem sempre tem o domínio do português e da escrita, receber auxílio de jovens lideranças na mediação das relações entre a comunidade e a sociedade não-indígena. No entanto, com a importância crescente das ferramentas de comunicação para as relações fora da comunidade, a capacidade de organização política passou de fato para a mão da geração mais nova, que acabou assumindo o pleno exercício do papel de cacique. Na visão dos jovens guarani, o entendimento de que os mais velhos detêm um domínio que justifica

31 Até a redação deste capítulo, Ataíde tinha se mudado para o Paraná, deixando o cacicado para Timóteo Werá Popyguá, o antigo cacique.

sua ascendência na esfera política caducou diante da falta de domínio do principal instrumento político na configuração atual da relação com a sociedade não-indígena, a saber, a tecnologia de comunicação. Quando Ataíde afirma que

> a gente vê a importância do acesso à internet porque de hoje em dia [...] nós líderes jovens, a gente tem comunicação com líder que mora lá em Mato Grosso, lá no Rio, Espírito Santo, através do celular, através do e-mail, MSN,

trata-se de um poder de articulação inacessível às lideranças tradicionais, que não sabem utilizar um computador e estão marginalizadas. Lucas Xunu-Miri, o representante guarani da aldeia Sapukai, no litoral sul do estado do Rio de Janeiro, conta que entre os Guarani Mbya,

> hoje, as lideranças são mais jovens. Cada lugar que vocês chegam, o cacique, as lideranças são os jovem. Enquanto isso os velhos que têm ali é abandonado. Então é uma preocupação porque aquele jovem que está ali, se ele tivesse formação dentro da formação cultural, formação espiritual, ele respeitaria aqueles. Mesmo que o cacique, o mais velho está ali, em volta da fogueira, tem que ser respeitado. Então com isso, a gente vem perdendo muitas coisas.

Embora as lideranças jovens sejam ativas e tragam melhorias para suas comunidades, sua atuação não resulta, necessariamente, no fortalecimento da comunidade tal como concebem os mais velhos. No mais, ao negligenciar a autoridade dos anciões, a percepção destes é que os jovens desrespeitam precisamente a ordem social que sua função tem o papel de garantir, levando a comunidade para caminhos inapropriados. A legitimidade política fica, então, partida, pois os jovens têm os mais velhos como incapazes de atuar na relação com a sociedade não-indígena, enquanto os mais velhos consideram estes últimos incompetentes para garantir a ordem do grupo. Seja como for, a forte apropriação dos meios de comunicação em algumas comunidades guarani mbya teve aparentemente uma incidência profunda na organização política e social da comunidade, provocando uma reconfiguração que gerou mais dissensões do que uniu os grupos em torno de um projeto comum[32].

Na aldeia Sapukai observe-se precisamente um exemplo contrário: houve, ali, uma inclusão ao menos parcial das lideranças tradicionais no processo. A internet chegou à

32 Na sua dissertação de mestrado, Nuno Nunes (2009) faz um retrato diferente da situação prevalecente entre as comunidades guarani do estado de Santa Catarina, nas quais a relação com a tecnologia não parece gerar dissensões entre as gerações. Por isso, esses contextos precisam ser considerados caso a caso, não sendo possível fazer generalizações.

aldeia em 2003 através de uma parceria com a Rede Povos da Floresta e o Comitê de Democratização da Informática. Lucas, que é responsável pelo ponto de conexão na aldeia, conta que após a instalação, o equipamento ficou abandonado: "As pessoas instalaram numa sala, aí ninguém sabe mexer, então em vez de mexer e quebrar, a gente deixou quieto no lugar". Após alguns anos e por demanda dos jovens da comunidade, com o apoio das lideranças, buscaram capacitação junto a alguns parceiros, entre eles, o próprio Comitê e o Museu do Índio que ofereceu um acompanhamento durante quatro anos. Graças a esse suporte, os Guarani descobriram que a internet podia trazer benefícios para a comunidade e fortalecê-la culturalmente. Como o acesso era inicialmente livre, sem uma forma de controle, descobriram ao mesmo tempo que alguns usos traziam problemas: os jovens mantinham, por exemplo, relacionamentos em redes sociais que não traziam nenhum benefício para a comunidade, passavam horas no computador e "não prestavam mais para nada". Foi então necessário estabelecer regras e definir objetivos, o que foi designado como sendo o papel das lideranças da aldeia:

> A liderança tem que saber o quê que ele está querendo dessa informática, da internet. Porque a gente sabe também que o homem branco não leva só por levar lá e deixar, alguma coisa ele tem interesse também. Só que isso não pode partir das pessoas de fora. Eu acho que tem que... a liderança tem que ter um objetivo!

Em outras palavras, à medida que se fazia mais precisa a compreensão de que a internet constituía uma ferramenta, isto é, um meio para algum fim, tornava-se maior a consciência da necessidade do exercício de liderança política para que esta finalidade fosse definida, ou seja, para que a ferramenta servisse aos interesses do grupo e não aos de atores externos, seja qual fosse a intenção que esses depositaram nela. A partir deste momento, na história da internet na aldeia Sapukai, a tecnologia passou a ser encarada como um instrumento político, requerendo não apenas o domínio técnico do instrumento – que os jovens estavam adquirindo – como também que fosse enquadrado pela sabedoria e autoridade legítmia que cabia às lideranças tradicionais no processo de preservação e fortalecimento da ordem social e espiritual do grupo.

Na aldeia Sapukai, foram considerados como usos negativos essencialmente as atividades de jogo, entretenimento e relacionamento social. Entre os presentes no Simpósio, Lucas não foi o único a condenar as mídias sociais. A crítica sustenta que os relacionamentos nesses contextos não têm utilidade para a comunidade e,

consequentemente, são prejudiciais. Em termos próximos aos de Lucas, Maurício Yekuana, representante da associação Hutukara do povo Yanomami e Ye'kuana e administrador do site da associação, declarou que, embora ainda não tenha internet nas comunidades da Terra Indígena Yanomami[33], ele observou que em outras localidades, os jovens ficam viciados e não querem mais participar das atividades comunitárias. No mesmo sentido, Jean Jaminawa comentou o seguinte:

> Uma das coisas que eu tenho observado muito no território lá do vale do Juruá é que os jovens que sabem acessar um pouco a internet, a gente nunca repassou que existe Orkut. Porquê? Porque o Orkut, pra mim, no meu ponto de vista, as pessoas utilizam não como uma ferramenta de comunicação, de troca de ideia, mas sim pra conquistar as pessoas. Eu criei o meu faz muito tempo, mas está inativo eu acho já que de tanto não olhar.

O fato é que as relações operadas nas mídias sociais não são transitivas fora deste espaço, isto é, não se revertem em relações para a comunidade. Ao contrário, são relações exclusivas que extraem o usuário da comunidade, um dos motivos de grande preocupação para vários grupos presentes, inclusive os Guarani. Sobretudo, segundo Lucas, o jovem que entra nas mídias de relacionamento social o faz sem ter objetivo, o que representa uma inversão do uso correto orientado para fins conscientes. É nessas circunstâncias da ausência de objetivo que se perde o controle sobre a ferramenta e que ela deixa de ser o instrumento dos interesses da comunidade e se torna o das agências externas. Ao contrário, o trabalho de pesquisa é incentivado na aldeia porque constitui uma atividade direcionada a determinados fins conscientes por excelência. "Eu falo pesquisa, não é pesquisar a cultura do outro. Eu acho que tem que pesquisar alguma coisa que faz parte da nossa história" acrescenta Lucas. A regra para acessar à internet na aldeia Sapukai é ter objetivos, porém objetivos que fortaleçam a comunidade segundo a concepção das lideranças tradicionais. Aqui, procurou-se incluir as lideranças tradicionais no processo e, segundo Lucas, "hoje, a gente mais jovem, a gente tá conseguindo espaço através do nosso chefe mais velho da aldeia, mas a gente não pode querer ultrapassar ele. Eu acho que a gente tem que tentar respeitar nossa base".

33 Além do Ponto de Cultura na comunidade Demini, que ainda não está conectado à internet, outros pontos estão em projeto. Porém as lideranças pelas quais passam esses projetos – entre eles Maurício – vêm tratando o assunto com muita cautela, buscando precisamente, primeiro, definir um projeto e capacitar índios dentro de objetivos determinados antes de prover a implantação nas comunidades.

Nesse caso também, quando o uso da internet é submetido a um projeto de governança que o potencializa a favor do grupo, embora não há conflito, as posições de autoridade e poder são alteradas porque a busca de um consenso obriga as partes a redistribuir esses papéis de forma a dar conta do projeto político. Na aldeia Sapukai, a partir do momento que a internet passou a ser percebida como uma ferramenta, ela passou a requerer uma governança por parte das lideranças, pois ficou evidente que em função dos objetivos que estas podiam definir, ou eventualmente da falta de objetivos na ausência de governança, os usos podiam ser positivos ou negativos para o grupo. Se, portanto, viu-se nascer entre os Guarani a consciência da influência determinante do exercício de decisão política sobre a função do instrumento e seus resultados, a questão para eles não era apenas como administrar os resultados em função da configuração política existente, mas, antes, como administrar a configuração política em função dos resultados almejados. Lucas, ao falar da responsabilidade da liderança, explica: "Então, em relação à internet, às vezes ajuda muito, mas a maioria das coisas atrapalha também. Dependendo da organização que vai estar acontecendo dentro da aldeia." Um pouco mais adiante: "Então hoje a gente está discutindo a relação da organização social indígena guarani." Ou seja, a introdução da internet na aldeia Sapukai obrigou os Guarani a repensar o seu sistema de organização social e política.

O caso suruí é mais claro. O Plano Suruí 50 Anos, que consiste em formar uma ampla rede de parcerias para garantir que os Suruí mantenham o controle sobre as ações dentro do seu território nos próximos 50 anos, e que envolve na sua base um vasto projeto de comunicação, levou-os a resgatar e adaptar o modelo político tradicional do povo suruí, porque isto era, segundo Almir, a única forma de organização capaz de garantir um consenso para as decisões envolvidas no Plano. "Pra ter unidade do povo, é outro trabalho", diz ele. Os Suruí, sob iniciativa de Almir, utilizaram a noção de *consentimento prévio informado* que está na Convenção 169[34], disposição que se aplica em princípio aos governos, e aplicaram-na a si mesmos, iniciando um processo de negociação entre todas as partes para ver "se realmente todo o nosso povo queria [o Plano]; ou só liderança, ou só algumas comunidades". A partir de um longo e difícil trabalho de diálogo e convencimento, chegou-se a um consenso sobre a necessidade do Plano e seu formato. Para colocá-lo em prática, no entanto, os Suruí, tradicionalmente

34 Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, sobre os direitos dos povos indígenas e tribais, e da qual o Brasil é signatário.

muito desunidos e envolvidos em recorrentes brigas entre aldeias e em rivalidades políticas, precisaram se unir e reorganizar-se politicamente. Eles optaram, então, por uma espécie de federalismo suruí fundamentado na estrutura tradicional da autoridade, mas com novas instituições. Nesse "novo modelo tradicional", criou-se um cargo de líder maior do povo suruí, o *labiway e saga*, que é o representante dos Suruí perante a sociedade não-suruí e o responsável pela articulação da política com os atores externos. O *labiway e saga* é designado pelo conselho dos velhos incluindo os chefes de clãs e aldeias, os *labiway-ey*, que continuam exercendo a autoridade política na vida da aldeia e são os detentores legítimos da autoridade entre os Suruí. Almir ocupa a posição de *labiway e saga* e, como tal, cuida das relações internacionais e, globalmente, das relações externas. De modo geral, os Suruí vêm debatendo e repensando intensamente a sua organização política em função da configuração atual em que, pelo empoderamento resultante de suas políticas no plano externo, têm de assumir coletivamente responsabilidades cada vez maiores. Neste, como em vários outros exemplos nos quais a presença da internet integra um projeto maior de comunicação, chega-se a um consenso mantendo uma distribuição dos cargos em que lideranças jovens atuam em meios e projetos de comunicação e detém de fato bastante poder, porém invariavelmente procuram envolver as lideranças tradicionais e submeter-se a suas decisões, de forma que se cria uma especialização. Os mais velhos são responsáveis pela integridade do grupo e a conformidade da ordem social, qualquer que seja ela, enquanto as lideranças mais novas se dedicam às relações externas e tratam de angariar recursos – parcerias e fundos – que permitem viabilizar este modelo caucionado pelos mais velhos e dispõem nessas funções de bastante autonomia, resultante de uma necessária confiança mútua nas competências de cada um para exercer suas funções. Se essa divisão do poder não é alheia a uma forma de organização tradicional das sociedades ameríndias, não há dúvida de que a chegada de um instrumento de comunicação no seio da comunidade fortalece esse modelo e leva a atualizá-lo, como no caso suruí. A compreensão desses processos de acomodação no exercício da comunicação tem muito a nos ensinar sobre política ameríndia e os modos de participação dos grupos no mundo contemporâneo, e desafia a ideia de que podemos compreender a inclusão digital pelo prisma do que é veiculado pelos programas institucionais ou seus agentes. É por esta razão que a atenção dada aos discursos indígenas é tão importante.

Os Suruí não constituem o único exemplo de apropriação de uma tecnologia de comunicação a serviço de um projeto político de longo prazo, mas talvez ele tenha sido o mais explícito. A partir das experiências relatadas, tentei restituir o espaço de ideias dentro do qual evoluíram os debates, e que evidenciou não apenas como comunicação e política são interdependentes, mas ainda como – em decorrência disso – os projetos de inclusão digital são o foco de intensas polêmicas no seio das comunidades. Essas materializam desafios que fazem com que a percepção específica que os índios constroem da internet é um elemento determinante para o destino desses projetos. O que está em jogo é a aptidão de alguns, geralmente aqueles mais à frente na relação com a sociedade não-indígena, em enxergar a internet como uma ferramenta, isto é, um conhecimento instrumental destinado a servir e ampliar os outros conhecimentos do grupo, e conseguir mostrar isso definindo um projeto para sua utilização que ganhe a adesão de todos, particularmente das lideranças tradicionais. Quando a tecnologia de comunicação inscreve-se na visão das lideranças como um meio renovado de inscrever, produzir e fortalecer as práticas e o saber do grupo, e não como um fator de ruptura com elas, ela então é utilizada. Em suma, quando os conhecimentos não-indígenas embutidos no uso da tecnologia são feitos e percebidos como compatíveis com os conhecimentos que o grupo já detém e são articulados com estes de forma a fortalecê-los, eles são apropriados; quando, ao contrário, as práticas e conhecimentos implicados no uso da tecnologia são vistos como incompatíveis com os próprios conhecimentos e as próprias práticas, quando sua adoção apresenta-se ao grupo na forma de um dilema que demanda que se opte por uns ou por outros, eles são rejeitados. O que é feito exatamente com a tecnologia quando ela é apropriada e em que consiste a produção dessa articulação é o tema do próximo capítulo.

II. discursos
narrativas indígenas na internet

contexto

Em levantamento feito até a redação deste trabalho, tenho listado a existência de 77 mídias eletrônicas indígenas brasileiras[35]. Refiro-me com isso a páginas ou conjuntos de páginas eletrônicas de acesso aberto, dispensando a identificação, das quais pessoas, entidades ou grupos indígenas situados no Brasil assumem e ostentam explicitamente a condição de titular.

Antes que se transformem em polêmicas, é necessário esclarecer dois pontos sobre a autoria indígena dessas produções. Devido às dificuldades já referidas bem como por outros motivos ligados à concepção de autoria, os conteúdos dessas mídias nem sempre são efetivamente produzidos ou compostos pelos agentes indígenas em questão, muito menos inventados por eles. Na sua condição de titulares, estes últimos aparecem, antes, como os responsáveis pela mediação desses conteúdos, quer se trate de divulgar conhecimentos ditos "do grupo", quer repassando notícias de outros veículos. Seguindo concepções ameríndias de que todo conhecimento é adquirido e não inventado (Saez 2003), a expressão é sempre um caso de mediação. O sentido da noção de *autor de mídia* deve ser entendido literalmente como *autor da mediação* ou ainda, segundo outra concepção da relação ao conteúdo, como o autor do conteúdo por ser autor de sua mediação, isto é, em virtude de ter autoridade sobre ele naquele contexto de circulação, e não por ser seu criador. A autoria das publicações – relação de autoridade reconhecida sobre – é vinculada aqui ao ato da mediação, da transmissão, da circulação, e não ao da criação ou da invenção[36]. Em segundo lugar, a declaração, por parte dos titulares

35 Levantamento feito até o início de 2011. Ver lista no anexo 1, p. 111.

36 Ao lado dessa concepção que é própria ao contexto indígena, a mesma ideia de autoria como mediação também vem emergindo como uma tendência genérica na internet, em que não tanto a produção original de conteúdos mas o repasse de informações copiadas de outras fontes constitui uma prática corrente dos autores. Entretanto, no caso das produções indígenas, o princípio é especialmente pertinente e produtivo para abordar tais produções, nas quais ele aparece explorado de forma mais franca. Um indício disso é que embora os autores na internet ganhem prestígio e notoriedade ao consolidar seu papel no repasse de informações, isto somente pode ser porque em contrapartida, a ética vigente sobre a qual se funda toda a circulação do conhecimento e que embasa, por exemplo, licenças como as do Creative Commons e outras formas de compartilhamento intelectual, requer – e é um ponto central – que os criadores originais sejam citados, pelo motivo que a não citação é julgada como plágio, isto é, como usurpação de autoria. Isso mostra a ambiguidade da autoridade sobre um

indígenas, de que as mídias são *suas* não significa que eles sejam os únicos envolvidos ou que eles sejam autônomos no processo de gestão e de elaboração dessa mediação. É comum que sites e páginas indígenas sejam produzidos ou administrados com ajuda ou mesmo por iniciativa de parceiros não-indígenas; não obstante, qual seja a configuração dessas parcerias, o titular declarado, por ser precisamente este o estatuto de quem assume a autoridade sobre a comunicação, é assim inevitavelmente o autor da mediação.

A abordagem semântica proposta na introdução repousa no pressuposto epistemológico de que apreender as perspectivas dos sujeitos indígenas é começar tomando suas proposições no exercício da comunicação pelo seu valor de face, isto é, considerar que o que eles dizem que pensam é mesmo o que eles pensam, por oposição a abordagens que preferem ver os enunciados como estratégias de comunicação, algo inadequado aqui na medida em que tal viés, no melhor dos casos, ignora, e no pior, recusa o valor da palavra como meio de saber o que o outro pensa. É disto que se trata aqui, ao tomar literalmente as afirmações dos titulares indígenas quando significam que as mídias são suas, independentemente da atuação efetiva de outros parceiros. No mais, apenas a título de referência, vale observar que não existe blog ou mídia eletrônica qualquer que, para além do contexto indígena, também não requeira por parte do seu autor o emprego de conhecimentos já embutidos nessas tecnologias, resultando de parcerias entre outros colaboradores (programadores, designers etc.) que jamais pensaríamos em incluir como co-autores dessas mídias, por mais criativo e determinante que tenha sido seu papel sobre o resultado final. Isto porque que tais colaboradores não reivindicam esse estatuto. A situação dos parceiros não-indígenas na criação das mídias indígenas não é fundamentalmente diferente. Mesmo que a exibição de autoria dos sujeitos indígenas resulte em parte de um esforço deliberado, por parte desses parceiros, de esconder a sua própria participação no processo, já que é assim, é preferível tomar a situação como ela se apresenta e considerar que tal atitude cria efetivamente autores

conteúdo que permanece apesar de tudo fortemente associada à pessoa que o produziu originalmente, mesmo quando esta abre mão de uma compensação material pela circulação. Em compensação, no conjunto das mídias indígenas analisadas, a maioria das quais pratica de forma intensiva a republicação de artigos, textos e vídeos, as fontes podem ou não ser citadas: não parece haver aqui uma noção de usurpação de autoria na apropriação dos conteúdos transmitidos. Ao serem mediados, eles são mesmo apropriados no sentido em que a autoridade recai naquele contexto sobre o mediador imediato. Da mesma maneira, a menção das fontes, quando ocorre, não parece destinada a devolver a um criador a autoridade legítima sobre sua criação, mas a restabelecer a sequência da circulação, e desta forma, bem diferentemente, a incluir o discurso e a autoridade deste de forma explícita no próprio discurso, num processo que se assemelha mais a uma somatória de autorias/autoridades. Esse fenômeno de *mise en abyme* pela inclusão recursiva de outros discursos e agentes no próprio discurso é um mecanismo comum que é discutido mais adiante.

indígenas e confere simultaneamente à intervenção dos colaboradores não-indígenas o estatuto de conhecimento embutido, em vez de julgar tais afirmações de autoria como ilusórias. Autoria – ou autoridade – sobre é uma questão do estatuto admitido para os fatos, e não dos fatos diretamente.

Na internet, o conjunto dessas mídias indígenas representa um volume de material muito extenso, do qual as publicações analisadas neste capítulo representam uma seleção que precisa ser explicada. O fato de limitar o levantamento às páginas abertas, acessíveis a todos, significa excluir dessa categoria a grande maioria das redes sociais e concentrar o foco, em vez disso, sobre um tipo de material relativamente homogêneo que são as publicações, isto é, os conteúdos publicados no sentido literal de "feitos públicos". Embora se agrupam nessa categoria – essencialmente blogs e sites –, mídias diversas, assumo que elas são um conjunto coerente tanto quanto suas circunstâncias são similares: suas mensagens não surgem numa rede de relação particular em função de interlocutores predefinidos, prolongando uma seqüência de enunciados específica, mas representam, ao contrário, narrativas autônomas nesse aspecto, ocorrendo todas no mesmo contexto genérico de mediação com agentes indefinidos do mundo contemporâneo, dentro dos mesmos limites da internet. Em consequência, o intercâmbio ao qual pretendem essas mídias não é determinado por relações preexistentes, mas, ao inverso, cria ele mesmo as relações ao estabelecer a possibilidade de comunicação com interlocutores desconhecidos[37]. É nisso que reside o aspecto relevante da noção de publicação. Essas mídias, diríamos, operam a comunicação segundo o modelo da troca generalizada, por oposição à troca restrita que prevalece nas redes sociais: as relações não são prescritas, mas livres, sendo o papel da comunicação produzi-las[38].

Do ponto de vista prático da pesquisa, uma característica notável dessas publicações é que elas são auto-explicativas e em certa medida auto-suficientes, ou pelo menos tendem a sê-lo comparativamente com outras formas de interação na internet. Desvinculadas de um contexto de comunicação explícito afora o da própria web, dirigidas a interlocutores não-especificados e possivelmente estranhos, elas

37 O que não é incompatível com o fato de visar igualmente alguns interlocutores definidos, geralmente os parceiros e financiadores de projetos, a web sendo um meio de demonstrar-lhes a realização dos projetos.

38 O plano da comunicação ao qual Lévi-Strauss (1949) referia-se com essas noções, o da circulação das mulheres, era evidentemente outro. Não busco levar a analogia muito longe, senão para lembrar a importância do princípio de distinguir entre contextos de interação prescritivos (as relações são predefinidas e preexistem ao intercâmbio), e livres (o intercâmbio é que instaura as relações), devido às implicações que esses princípios induzem para a definição das relações e de seus contextos.

providenciam todo o referencial para a sua legibilidade. Narrativas em si mesmas, independentes de trocas circunstanciadas, elas são propícias a desenvolver enunciados longos, expositivos, que correspondem mais propriamente àquilo a que nos referimos ao falar de "discursos". É nesse sentido que Jean Jaminawa, por exemplo, afirmou durante o Simpósio se desinteressar das redes sociais porque, de acordo com ele, estas não são ferramentas adequadas para veicular ideias[39]; em compensação, ele mantém um blog de acesso público no qual ele repassa matérias e documentos de cunho político[40]. Da mesma maneira, para Lucas Xuni-Miri a atividade de pesquisa na internet, prezada por ele como um meio útil de adquirir conhecimentos, exclui freqüentar as redes sociais que ele não considera como um lugar onde se encontram tais conhecimentos[41]. Tal discernimento entre modos fundamentalmente divergentes de interação e de enunciação respectivamente na rede aberta e nas redes fechadas não é próprio aos usuários indígenas; a mesma distinção aparece frequentemente enunciada por blogueiros e outros usuários da internet, com os mesmos argumentos, às vezes em discussões acaloradas: os conteúdos mais consistentes estariam na web aberta, é ali que ocorrem os debates de ideias mais substanciais[42]. Espaço público de discursos e narrativas, a web aberta é amplamente conceituada como o lugar na internet onde o internauta tem maiores chances de conhecer novas ideias, ou, em sentido inverso, para quem publica, de ser lido e formar a opinião de pessoas que lhe são totalmente estranhas.

39 Ver capítulo anterior, p. 45.

40 Shãwãdawa-Arara. Blog da Etnia Shãwanawa-Arara do Rio Bajé, Município de Marechal Thaumaturgo, Acre. <http://shawadawa.blogspot.com/>, acessado em 10/2011.

41 Ver capítulo anterior, p. 45.

42 A discussão sobre a distinção entre rede aberta e redes fechadas é assunto de polêmicas que não se restringe à web pública e à web privativa das redes sociais, mas inclui o vasto mundo das APIs, as aplicações diversas que usam a internet de forma opaca e fechada para transportar dados em plataformas específicas, e constituem a maior parte do tráfego na internet. Com o declínio da web pública frente ao sucesso espetacular das diversas formas de mediar as informações de forma organizada e restrita, seja na web das redes sociais, seja em aplicativos diversos de comunicação vocal, e-books, podcasts e outros, a tendência vem sendo denunciada pelos defensores da web aberta como ameaça para o futuro da internet, mais especificamente, para o princípio de liberdade de troca e comunicação associada à filosofia original da rede (The New York Times 15/05/2010; Wired 17/08/10a, 17/08/10b). Nesta oposição, a web aberta é tida como pública, livre, anárquica, diversa e interconectada, ao passo que as redes fechadas são denunciadas como opacas, proprietárias, controladas e bem menos diversas (ver a título de exemplo a matéria mostrando o Facebook ocultando fotos de intervenção policial sobre os manifestantes do movimento Occupy Wall Street, Wired 07/10/2011). Em boa síntese sobre a questão, discutindo mais especificamente a relação entre blogs e redes sociais, um artigo do New York Times (20/02/2011) sustenta que, apesar do engodo maciço pelas mídias sociais, os conteúdos mais substanciais permanecem o privilégio dos blogs, isto é, da web aberta. Com o surgimento das redes sociais, se uma maioria de internautas, mais interessada em entreter relações, postar comentários ou compartilhar fotos, efetivamente migrou para elas, tal movimento revela apenas que o comum das pessoas não encara sua participação à internet como uma ocupação intelectual pesada; todavia, isto continua a ser o caso de uma minoria que prefere então publicar na rede aberta.

A significação prática e a importância estratégica disso no contexto indígena podem ser facilmente ilustradas a partir do caso das mídias publicadas pelos Suruí. O Plano Suruí 50 Anos, que encabeça as diversas ações graças às quais estes lutam para preservar suas florestas, pode ser visto na sua totalidade como um plano de comunicação educativa visando a mostrar para a maior diversidade possível de interlocutores, e de todas as maneiras imagináveis, que estes precisam apoiar os Suruí nas suas ações de proteção ambiental, porque tais ações beneficiam a todos, inclusive aos não-suruí. Posto que a eficiência dessa política depende de abranger constantemente novos interlocutores, as ações de comunicação no contexto do Plano visam não o círculo de amigos ou conhecidos mas, justamente, todo os outros: estranhos e segmentos da sociedade tradicionalmente opostos aos índios, que o diálogo tem precisamente por missão converter em aliados e fazer passar para dentro do círculo de parceiros, efetiva ou potencialmente. O site oficial dos Suruí[43] deve ser compreendido exatamente como um instrumento dessa estratégia: dedicado quase integralmente a noticiar o que os Suruí vêm fazendo no contexto do Plano, ele expõe no domínio público, para interlocutores além do seu círculo de relações, suas ações e seus resultados, algo que as redes sociais não poderiam fazer. Estas não expõem no domínio público e nem mesmo expõem, pois não constituem o espaço de enunciação suficiente para os argumentos e as narrativas por meio das quais os Suruí pretendem formar opiniões e angariar novos aliados. Afiguro ser o que Jean Jaminawa percebeu e denunciou quando afirmou que as mídias sociais não lhe serviam. Para os Suruí e para os titulares de outras mídias indígenas, a publicação na web configura um espaço de discursos orientado para a possibilidade concreta de fazer aliados entre estranhos[44].

Essa estratégia não é própria aos Suruí; ela sustenta e caracteriza também as outras mídias indígenas analisadas aqui, bem como, até onde pude perceber, as demais, não abordadas. Os Suruí distinguem-se entretanto por serem especialmente didáticos no

43 <http://www.paiter.org/news/>, acessado em 12/2011.

44 Preciso que a aliança – retomo o que entendo ser a concepção dos Suruí ou pelo menos de Almir quando ele fala em "construir diálogo com milhares" – advém não necessariamente de uma relação direta do interlocutor com o titular em si, mas com suas ideias. Quando os Suruí empreendem de divulgar suas ações por inúmeros canais de comunicação, não é na expectativa de estabelecer efetivamente relações com todos, o que seria não apenas insustentável, mas inútil; é com a percepção de que quanto mais gente no mundo estiver convencida de que as florestas que os Suruí preservam são necessárias, maior o seu poder político e as chances de ver realizados seus objetivos. É neste sentido da aliança – aliança com ideias, com um ponto de vista, e não diretamente com a pessoa que o representa – que uma publicação eletrônica pode efetivamente constituir um meio plausível de fazer aliados entre estranhos.

assunto: seu Plano fornece uma autêntica teoria da comunicação pela qual eles nos explicam para que lhes serve a comunicação e o que fazem com ela, motivações presentes mas implícitas nas produções dos outros, e que essas considerações ajudam a compreender. Sem dúvida, os Suruí também usam as redes sociais – e muito. Como é comum entre as populações indígenas, as mídias sociais arrasam na busca de relacionamento amoroso ou amizades fora da comunidade, com índios de outros grupos e de outras regiões. O próprio Almir me apresentou como sua mulher uma índia xukuru-kariri de Palmeira dos Índios que ele conheceu no Orkut. Todavia, entre a mídia social e a página pública, o registro, o formato e a finalidade da comunicação são nitidamente diferentes. Mais que uma oposição, o que emerge é uma distribuição dos papéis: se as redes sociais viabilizam as relações ao nível daquilo que emerge como uma esfera de endogamia máxima nas relações de afinidade[45], as páginas públicas – sites e blogs – garantem precisamente que a comunicação, no domínio político, ultrapasse esta mesma esfera, assegurando o que seria o equivalente de uma exogamia mínima e necessária nas relações políticas. Essas divergências não são incompatíveis. Na internet, mídias sociais são frequentemente utilizadas pelos usuários para divulgar nas suas redes de relações os conteúdos publicados na web[46]. Mas esses modos de interação não são equivalentes e não poderiam ser confundidos, pois recobrem registros de relações e de comunicação profundamente distintos, inclusive – o que importa – segundo a percepção dos agentes indígenas dessas interações. Enfim, como o objeto deste trabalho é a compreensão da comunicação em meio às diferenças, de porquê a comunicação faz sentido da perspectiva dos usuários indígenas nas relações que constroem com a sociedade não-indígena, são naturalmente essas práticas discursivas na web pública, com interlocutores potenciais situados além do círculo de relações, que interessam e estão em foco aqui.

Ainda assim, as 77 mídias indígenas levantadas representam um volume de material muito maior do que seria possível tratar nessa dissertação. Algumas delas são curtas, incipientes ou descontinuadas, outras, porém, são muito extensas, como o portal Índios Online que possui mais de três mil e quinhentas entradas publicadas. Optei então por limitar a análise às mídias relacionadas às pessoas que participaram do Simpósio ou a suas comunidades, sobre as quais eu dispunha de informações que permitiam

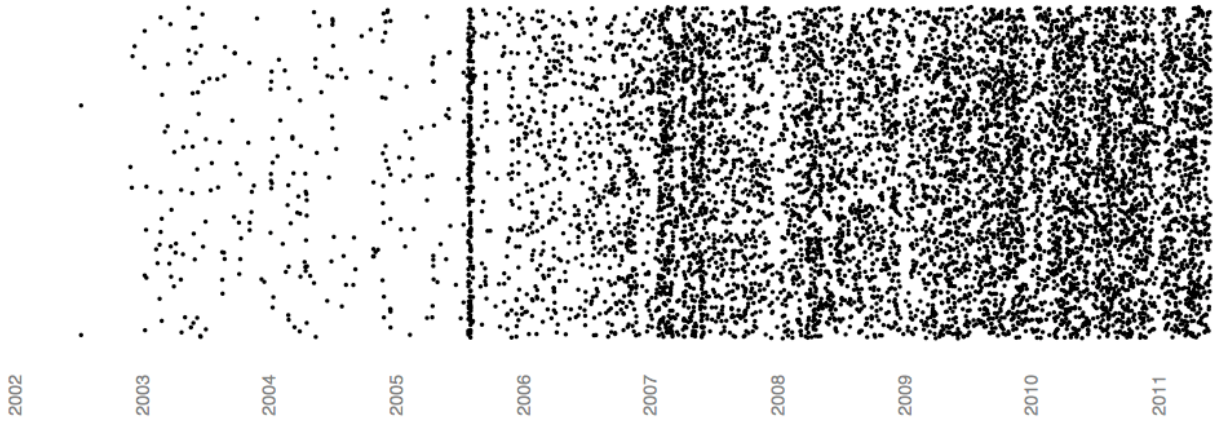
45 A endogamia tem aqui um sentido ampliado às relações de afinidade *em geral*, e não especificamente às relações de afinidade matrimonial, que elas obviamente incluem.

46 Essa prática é comum entre usuários das mídias sociais. Entretanto, ignoro se ela é atestada entre os usuários indígenas.

contextualizá-las e eventualmente traçavam uma relação com os dados apresentados no capítulo anterior. Entre aquelas – ainda eram 34 –, eu tinha escolhido inicialmente um grupo de 4 mídias – ikpeng, kuikuro, yanomami e suruí – das quais, dada a sua riqueza, somente pude desenvolver a análise da primeira. A fim de situá-la em relação às demais, apenas faço menção das três outras na parte final deste capítulo. Embora não foi possível desenvolver a análise para estas, um exame preliminar sugere, contudo, que a mídia ikpeng apresentada é bastante representativa, inclusive nas suas respectivas especificidades.

Fig. 1 Cronologia do surgimento das mídias indígenas brasileiras na web — 76 mídias (Ikpeng não inclusos).

Fig. 2 Cronologia de entradas publicadas em mídias indígenas brasileiras na web — 8171 entradas em 73 mídias (Ikpeng, Web Rádio Brasil Indígena, Web Brasil Indígena e Aldeia Brasil Indígena não inclusos).



ikpeng

A razão pela qual o site ikpeng[47] não aparece na cronologia representada acima é que sua publicação é posterior à data em que eu encerrei o levantamento dos dados e, a despeito da expectativa criada por Kumaré, ao anunciar, no Simpósio, que ele estava para ser lançado em breve, eu acabara desistindo de inclui-lo neste trabalho. Até o final de junho, sete meses depois, o domínio ikpeng.org continuava exibindo um lacônico "Site aguardando publicação de arquivos", quando finalmente, em julho, o site foi ao ar. Tendo em vista o testemunho e o envolvimento dos Ikpeng ao longo dos debates que promovemos, especialmente as dificuldades narradas por eles na apropriação deste instrumento e relacionadas à forte sensibilidade no que concerne a divulgação das informações a seu respeito, inclusive na web, pareceu-me justificado e em certo sentido necessário inclui-los aqui. A criação do site marca um desenlace ao menos provisório dessas questões, pois é efetivamente a partir do que foi dito por Kumaré sobre as experiências passadas e traumáticas dos Ikpeng no seu contato com a web que se faz interessante compreendê-la, como uma virada de jogo para recuperar a iniciativa sobre a circulação das informações nesse meio particular no qual eles se viam, de início, como as vítimas. Lembrando o quão difícil Kumaré afirmou ter sido convencer os mais velhos da utilidade de ter um site[48], podemos deduzir que essa mudança advém, em particular, da capacidade de persuasão de algumas lideranças mais novas, cujos argumentos, num dado momento, fizeram prevalecer a opinião de que os problemas que o grupo vinha enfrentando na perda de controle sobre seus conhecimentos não seriam resolvidos senão pela ocupação daquele espaço de comunicação e não equivando-se dele. Como fica claro pelo teor do próprio site, os Ikpeng não se desfizeram do objetivo pelo qual se opunham inicialmente a investir este meio – evitar a perda de seus conhecimentos –, mas prevaleceu a percepção de que essa mesma postura seria melhor defendida pela jogada inversa.

*

47 <http://ikpeng.org/>.
48 Ver capítulo anterior.

Fig. 3 Organograma das páginas do site *ikpeng.org*.

home

quem somos **nós** **história** contato **organização** decisões **associação**
língua **nomes** **moyngo** **tatuagens** **mitos** **arquitetura**

território **espíritos do ecossistema** ramos para flauta espírito do mato **origem do tempo**
calendário **gestão** manejo coleta de sementes fiscalização
movimento jovens **território tradicional** **TI Xingu** **intercâmbios** **equipe**
agente ambiental Furigá Ikpeng agente de saneamento Pyta Ikpeng

educação **aprendizagem tradicional** **escola ikpeng** história da escola escola hoje
projeto político-pedagógico **atividades** **formação de educadores** **produções** Ga
Ikpeng agïngpïnpe itomo Irwa Orempanpot Pintura corporal Brinquedos e brincadeiras ikpeng
Ikpeng ungwopnole Orong **educadores** Korotowï Maiua Pitoga
Pomekenpo Wawana Kapiuka Payata Matare Kawiago

audiovisual **nossos filmes** Yumpuno Moyngo Marangmotxingmo mïran Pïrinop
Som tximna Yukunang **CDs** Yumpuno eremrï **equipe**
realizadores Karané Txicão Natuyu Txicão Kumaré Txicão Kamatxi Ikpeng
áudio Tapampo Ikpeng Oreme Ikpeng Opoté Ikpeng

projetos **Mawo casa da cultura ikpeng** produção de filmes e CDs centro de documentação ikpeng
documentação das línguas e culturas indígenas **cooperação técnica mixta**

pesquisa

parceiros

participe

lojinha **filmes** Yumpuno Moyngo Marangmotxingmo mïran Pïrinop
Som tximna Yukunang **CDs** Yumpuno eremrï **faça seu pedido**

contato

Realizado e administrado sob a coordenação do instituto Catitu[49], o site do povo ikpeng, tal como ele se apresenta, é o instrumento legítimo por meio do qual este povo

49 Os créditos do site mencionam: coordenação, Instituto Catitu (Mari Corrêa, com assistência de Renata Guidon); webdesigner, Tania Anaya; desenvolvedor, Sérgio Mendes; edição e revisão de conteúdos, Mari Corrêa e Maria Cristina Troncarelli com os colaboradores ikpeng Pytha, Maiua, Yakuna, Bebeto Kauan, Furiga, Kamatxi, Karane, Nautuyu, Marite, Viola, Waige (fonte: <http://www.ikpeng.org/parceiros/>, acessado em 10/2011). Nota-se a ausência, na lista, de um autor dos conteúdos, já que este não é uma pessoa, nem uma lista de pessoas, mas assumido como sendo os Ikpeng coletivamente enquanto grupo.

divulga informações sobre ele na web. Denominado simplesmente "Ikpeng", uma palavra que aparece em destaque no cabeçalho de todas as páginas[50], o site dá voz nos textos a um narrador coletivo na primeira pessoa, "nós", que é o próprio grupo incluindo todos os Ikpeng. Ele contém, ao todo, quase uma centena de páginas cobrindo uma variedade de aspectos de sua realidade. A cada página corresponde um assunto particular, contido geralmente num texto acompanhado de uma ilustração. Com a exceção de cinco textos assinados por um grupo de Ikpeng, o sexto por uma colaboradora na área de educação e o último cujas fontes mencionadas são a Wikipédia e o Instituto Socioambiental, os demais são anônimos e evocam, assim, a autoria coletiva do grupo, sugerida por sua presença como narrador. A linguagem é simples e didática, acessível a um público amplo e notavelmente não instruído sobre as questões indígenas. Deixando de lado as páginas funcionais como *contato*, *home*, *parceiros*, *participe* e *lojinha* e considerando apenas aquelas que formam o corpo da informação, são ao todo 75 páginas e um número equivalente de tópicos, com textos e imagens que, em conjunto, fazem uma apresentação resumida e de fácil compreensão, ainda assim bastante rica e panorâmica do que são os Ikpeng ou, mais exatamente, do que eles querem que saibamos que são.

Essas páginas estão distribuídas por temas em sete rubricas principais: *quem somos*, *território e meio ambiente*, *educação*, *produção audiovisual*, *projetos*, *pesquisa*, e *parceiros*, além das já mencionadas *home*, *participe*, *lojinha* e *contato* (ver figura 3). A página raiz que serve de introdução à rubrica *quem somos* fornece a descrição mais clara e mais sintética deste programa, oferecendo em duas linhas uma representação condensada do conteúdo de todo o site:

50 Para quem conhece a história, este fato não poderia deixar de lembrar o espanto original dos Ikpeng ao ver inicialmente aparecer na web seu nome como título de uma banda de rock. Neste caso, a exibição ostensível da palavra "Ikpeng" em letras grandes no cabeçalho de todas as páginas – em vez de fórmulas mais comuns como por exemplo "site do povo Ikpeng" – é uma ênfase tanto mais forte que ela aparece como uma inversão daquela situação e sugere de forma manifesta a intenção de reafirmar a posse legítima sobre o próprio nome naquele espaço de divulgação e de reverter o prejuízo. Isto dá a ver como os Ikpeng concebem o site como um meio de enfrentar a perda de controle sobre seus conhecimentos neste espaço, o que eu prefiro interpretar como uma perda de condição de sujeito-agente na circulação do conhecimento. Isto porque como meio propriamente de controlar informações, o site dificilmente representa uma solução, porquanto o único controle que oferece é sobre as próprias informações que produzem, não sobre as dos outros que estão justamente em foco nos problemas relatados. Em compensação, o site cria, isso sim, sujeitos-agentes da comunicação na circulação das informações que lhes dizem respeito. Por essa razão, a noção de "controle" parece-me inadequada.

quem somos

• UGWAWÏTPOT – QUEM SOMOS

Ugwawïtpot significa quem somos, como pensamos, como fazemos as nossas coisas, como vivemos, falamos e vemos o mundo. As histórias, as festas, os nossos conhecimentos fazem parte de ugwawïtpot.[51]

Os elementos dessa definição ikpeng de ser, *ugwawïtpot*, fornecem a síntese de todos aqueles que constituem o assunto das demais páginas e rubricas do site, de modo que é possível reconstituir por dedução a ideia implícita de que "*este site mostra* ugwawïtpot – quem somos, *isto é, mostra* como pensamos, como fazemos nossas coisas, como vivemos, falamos e vemos o mundo, nossas histórias, nossas festas e os nossos conhecimentos".

Se o site, como um todo, mostra quem são os Ikpeng, a rubrica *quem somos* faz exatamente isso de forma condensada e constitui uma excelente introdução ao site, oferecendo dele um resumo. Particularmente eloquente é a primeira página da rubrica, intitulada *nós*, que formula uma auto-definição de "quem somos nós", o povo ikpeng, compondo com elementos de linguística, história, política e outros que são os assuntos específicos das demais páginas e rubricas do site:

quem somos > nós

• TXIMNA – NÓS

Somos o povo Ikpeng, falantes da família lingüística Karib. Também aprendemos o português. Somos cidadãos do mundo lutando por manter nossa identidade, mas abertos ao diálogo com outros povos e com os brancos também. Trabalhamos muito para recuperar nosso território original e para manter viva a nossa floresta, a língua, as festas, aliás, coisas inseparáveis para nós.

Temos uma longa história desde nossas origens no Pule, Amazonas. Éramos nômades, mudávamos de território conforme os recursos naturais que precisávamos. A guerra com outros povos fazia parte do nosso ser, e ainda faz.

Já tínhamos visto brancos aqui e ali, mas nosso primeiro contato com eles ocorreu em 1964. Vivíamos nessa época às margens do rio Roro Walu (Jatobá), ao sudoeste do Parque Indígena do Xingu. Os irmãos Villas Bôas vieram ao nosso encontro e nos convenceram a mudar para o Xingu porque chegavam intrusos no nosso território.

Quando nos transferiram cabíamos numa balsa. Imagine uma balsa com os últimos 56 sobreviventes de um povo. Era tudo muito diferente e foi duro nos adaptarmos ao território dos nossos inimigos. Alguns anos depois mudamos pra outra área do Xingu e hoje somos 406 pessoas!

Temos nossa própria organização social e a Associação Moygu para representar nossos interesses lá fora. Temos também nossos professores, agentes de saúde e cineastas ikpeng. Hoje produzimos nossos filmes que viajam pelo mundo inteiro.

Costumamos ouvir dos brancos. "Mas como, falando português, usando celulares e makintóshes estes 'índios' se acham 'índios'?" Se não nos apropriarmos de ferramentas estratégicas para lidar com os demais brasileiros, de que forma poderíamos hoje lutar pelos nossos direitos?

51 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/index.php>.

> Somos Ikpeng: guerreiros, pescadores de timbó aos sábados, jogadores de futebol aos domingos, carinhosos com crianças, tinhosos com brancos, vorazes por beiju com peixe e por conhecimento.[52]

O que impressiona de início nessa definição que os Ikpeng nos fornecem de si, é que ela é totalmente relacional e diverge neste aspecto de um padrão de descrição etnográfica, não pelo registro coloquial da linguagem, mas porque eles não se definem pelo que têm, diríamos, de tipicamente próprio, mas por sua relação com elementos alheios e não-indígenas. O texto todo é construído da aposição sistemática de elementos indígenas e não-indígenas, não para contrastá-los, mas para conectá-los. Ao apresentar os Ikpeng, o texto define-os inicialmente como "o povo Ikpeng, falantes da família lingüística Karib" porém acrescenta, logo em seguida, que também aprenderam a falar português. Na terceira frase, diz que lutam por sua identidade, mas que estão ao mesmo tempo abertos ao diálogo com os brancos. Os três parágrafos seguintes contam a história do povo Ikpeng, mas é justamente a história de seu encontro com o homem branco, produzindo a mesma aposição no plano da diacronia: no primeiro, diz-se como viviam, para explicar, no segundo e no terceiro, como encontraram o branco e se adaptaram. Segue um parágrafo de três frases sobre a situação atual, em que o motivo se repete. Na primeira delas, à afirmação de que têm sua própria organização social corresponde, na segunda oração, a de que também têm uma associação (modelo de organização, este, proveniente da sociedade não-indígena) para representá-los no exterior; a frase seguinte prossegue com uma caracterização da sociedade ikpeng, explicando que têm seus próprios especialistas – professores, agentes de saúde e cineastas quando poderiam citar anciões, pajés e caciques –, posições que, em comparação às últimas, marcam precisamente a reorganização do saber indígena para os moldes da sociedade não-indígena; quanto à terceira, combina-se a afirmação de que produzem seus próprios filmes, isto é, de que têm e produzem sua própria cultura, a cultura em questão – os filmes – já em si resultado de uma junção com conhecimentos não-indígenas, com a afirmação de que estes próprios filmes circulam pelo mundo inteiro. Vem em seguida um parágrafo que trata da luta pelos seus direitos (de ser ikpeng) por meio da apropriação de conhecimentos e de tecnologia não-indígenas e, por fim, o texto conclui reafirmando que são mesmo Ikpeng, numa síntese que resume soberbamente, pelo espírito e pelas ideias, a construção de todo o texto: somos

52 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/nos.php>.

guerreiros e pescadores de timbó aos sábados, mas também jogadores de futebol aos domingos; somos vorazes por beiju com peixes e também por conhecimento. Postos em situação de comunicar ao mundo quem eles são, os Ikpeng respondem dizendo que são aqueles que aprenderam (a língua), adaptaram-se (ao convívio com o branco) e se apropriaram (do conhecimento e da tecnologia): de fato, eles são muito vorazes por conhecimentos!

Tal definição não é completamente surpreendente. Ela é, afinal, a manifestação concreta de algo que muitos antropólogos vêm dizendo há algum tempo: que, para os povos das terras baixas da América do Sul a cultura é exógena por definição e que o próprio é aberto para o Outro (Lévi-Strauss 1991). No entanto, e talvez seja esta a parte surpreendente, na antropologia, essa compreensão parece ter sido limitada a um simples constato, sem ter modificado o olhar sobre o objeto. Uma coisa é constatar que, para os povos indígenas, cultura é aculturação e discutir esse fato nas pesquisas; outra, bem diferente, é arcar com suas consequências para o próprio modelo conceitual, isto é, levar suficientemente a sério essa visão que o nativo tem dele mesmo e suficientemente longe o exercício antropológico de restituir a perspectiva nativa para deixá-la contaminar a própria abordagem analítica a seu respeito, produzindo uma descrição etnográfica integralmente relacional, algo mais inédito.

Com efeito, a construção do nativo na etnologia tem sido amplamente informada a partir da preocupação central de compreendê-lo, ao contrário, a partir de um universo de pensamento que lhe é próprio, em referência à ideia de um universo *outro* de problemas *outros* (Viveiros de Castro 2002a). A questão, portanto, é como conciliar essas duas versões acerca do nativo – a dele mesmo e a do antropólogo –, já que a última pretende representar a primeira mas procede de uma abordagem aparentemente inversa, resultando em representações opostas. Como conciliar o retrato que os Ikpeng nos fornecem de si, em que eles se definem integralmente a partir da relação que mantêm com a sociedade não-indígena, com a preocupação que tem animado a etnologia na abordagem desses mesmos povos, segundo a qual estes últimos precisam ser compreendidos a partir de um universo de pensamento que lhes é próprio? Uma solução possível – e provavelmente a única – seria considerando este "próprio", indígena, como incluindo o mundo não-indígena pelo qual ele se define. A contradição desaparece uma vez que "indígena" e "não-indígena" não são vistos como posições exclusivas, mas

inclusivas. Somente assim seria possível considerar o sujeito indígena em próprio e, por isso mesmo, abraçar simultaneamente o universo não-indígena do qual ele participa, que ele inclui e que o define. Esta inclusão seria justamente a abordagem que caracteriza a etnologia, segundo Viveiros de Castro (1999).

Ora, não é. A importância central atribuída à noção de alteridade, na disciplina, tem forçado a ideia de um universo "próprio", ameríndio, amplamente compreendido através do conceito de diferença, inclusive na acepção matemática do termo, referente àquilo que sobra uma vez retirado tudo o que há em comum, o próprio significando aqui "especificamente próprio", em exclusão, portanto, do não-indígena[53]. Ao objetivo teórico inclusivo e generoso de construir uma disciplina para a qual "se algo é parte de alguma coisa, só pode ser o Brasil que é parte das sociedades indígenas" (ibid., p. 117) alia-se um instrumental epistemológico que, a partir da noção de diferença, desfaz e reverte esse projeto teórico. Assim, quando se estuda "o Brasil nos índios", é geralmente para separar analiticamente o que é indígena e o que não é, a noção de transformação servindo para estruturar os espaços respectivos a serem atribuídos a esses elementos e sua dinâmica[54]. Dessa forma, por exemplo, a preocupação prevalecendo na abordagem dos contextos de relacionamento dos grupos indígenas com a sociedade não-indígena têm sido tipicamente de mostrar como os atributos específicos do outro, seus modos de pensar e de agir, mantêm-se na relação e, embora passando por uma alteração de suas formas, isto é, de mostrar como o processo de aparente convergência induzido na relação contém, preserva ou recria contudo a diferença, como o outro permanece outro. À tentativa de síntese operada pelos Ikpeng acima, através de um trabalho de conexão inclusiva, responde na academia o esforço contrário de segregação analítica, buscando despistar qual elemento, na relação, pertence a quem e como se comportam[55].

53 Não pretendo dizer que ao proceder desta forma, a antropologia reifica essa separação; penso ser claro para todos os atores que se trata de um ponto de vista analítico; é, portanto, da relação entre pontos de vista analíticos e de suas consequências que estou tratando aqui, e não de sua relação ao real.

54 Segundo a interpretação prevalecendo, a noção de transformação seria ao contrário aquela que permite operar essa conexão entre o indígena e o não-indígena e daria conta da apropriação de elementos não-indígenas pelos grupos indígenas. A questão, no entanto, ao que me parece, não está aí. A existência de apropriações é um fato do qual toda abordagem analítica precisa dar conta de alguma forma. Ao fazê-lo, no entanto, a noção de transformação se mostra mais interessada em revelar a alteridade do nativo, enquanto este parece ao contrário mais interessado em explorar a complementaridade.

55 A título indicativo, convido a visitar o verbete escrito por Patrick Menget sobre os mesmos Ikpeng na página do Instituto Socioambiental, no qual a mensagem é que ainda "constituem uma sociedade bastante peculiar" apesar do seu contato com a sociedade não-indígena (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ikpeng, acessado em 10/2011). A contradição é que, a despeito de se admitir sem emoção particular a prática generalizada entre os ameríndios de constituir-se do outro (Fausto 2008) e, logo, a influência constituinte das relações interétnicas sobre cada grupo, essa

O ponto que, no entanto, os Ikpeng estão levantando aqui é o seguinte: e se esta não fosse a questão, absolutamente? Se, do ponto de vista dos sujeitos indígenas que buscamos compreender, o motivo da diferença (ou da identidade) e suas flexões, o fato da haver ou não haver mudança, transformação, modificação, isto é, qualquer conceito comparativo do gênero, não tivesse qualquer relevância para todas as situações relacionais que analisamos? Se a questão toda se situasse para estes em outro plano? Se os receios, as esperanças, os perigos e os sucessos implicados no fato de relacionar-se concernissem, como isso sugere, não a qualidade dos termos relacionados, mas o próprio fato de conseguir – ou não – conectar os protagonistas da relação, isto é, a relação em si mesma? Em outras palavras, se, à atenção dada aos termos (o próprio, o outro) e às constantes comparações que isso engendra (é diferente, semelhante, mudado, preservado, transformado etc.), se substituísse uma atenção dada ao estabelecimento de relações e à complementaridade que isso requer?

Em todo caso, assim como ela é constante na construção da página *nós*, a produção de relações entre elementos ikpeng e não-indígenas é onipresente em todo o site e constitui um padrão que estrutura a informação do ponto de vista cognitivo em todas as temáticas. Ela começa com a relação que já constitui em si o próprio fato dos Ikpeng produzirem discursos sobre eles mesmos no meio eletrônico, uma conexão, aliás, frequentemente referida pelos autores ao tratar de apropriação de linguagem e tecnologia não-indígenas, e se replica no conteúdo das páginas como tema subjacente de todos os assuntos. O termo pelo qual passei a designar essa figura constante é o de "articulação", o que se refere ao mecanismo genérico pelo qual conhecimentos indígenas são ligados a conhecimentos não-indígenas de forma a funcionarem juntos, essa ligação e este "funcionar juntos" podendo se materializar de várias maneiras. A noção de articulação é uma categoria ampla, cujo princípio é constante, mas opera de formas diversas. Trata-se de uma operação relacional pela qual dois sistemas de pensamento, ou de referências cognitivas, são encaixados para se tornarem faces de um mesmo sistema.

---

influência passa a receber uma conotação negativa quando concerne a que é veiculada pela sociedade a que pertence o antropólogo, o esforço analítico concentrando-se então naquelas partes do outro em exclusão de si, a chamada diferença, até mesmo quando este outro está empenhado no movimento inverso. Tal incoerência fica clara no trecho citado de Patrick Menget, quando lido à luz do que dizem os próprios Ikpeng ao descreverem de modo inverso a adoção de conhecimentos não-indígenas como um componente do modo ikpeng de ser; isto, todavia, não se restringe unicamente ao texto de Menget. Ela é, eu diria, paradigmática da abordagem antropológica do outro e do estatuto central da diferença ao longo da história, particularmente em relação aos índios.

O primeiro exemplo marcante deste princípio é o discurso dos Ikpeng sobre território e meio ambiente, reunido principalmente na rubrica com o mesmo nome. O texto abaixo, *ramos para a flauta*, figura numa página subordinada a outra intitulada *os espíritos do ecossistema* na qual os Ikpeng apresentam suas concepções acerca da natureza. O texto vem na sequência ilustrar essas considerações a partir do caso particular do ramo de buriti e mostra como, em função dessas concepções, os Ikpeng entretêm uma relação de extremo cuidado com esse ser vivo:

território > espíritos do ecossistema > ramos para flauta

• MOPA AMENJO | RAMOS PARA FLAUTA

Vamos falar sobre o respeito da sociedade Ikpeng por um ser vivo que é o espírito do buriti. Quando um flautista vai cortar um ramo do buriti para fazer flauta, ele tem o jeito de manejar aquela planta e só ele sabe como conversar com a planta. Na verdade, ele conversa com o espírito dela, pedindo para o espírito não fazer mal para os meninos que vão fazer tatuagem e que o espírito da planta dê mais força para os meninos. Isso ele fala antes de cortar os ramos e depois ele tenta cortar. Se o espírito quer compartilhar sua energia, ele deixa cortar. Quando o flautista for cortar e o ramo cair reto, a pessoa fica contente. Se o espírito não quer compartilhar sua energia, quando o flautista cortar, o ramo não cai, fica preso no outro ramo.

Então ele deixa, vai procurar outra planta e corta. Quando a pessoa chega na aldeia, dança com os ramos no ombro para alegrar o espírito. Depois disso ele leva ao rio. O flautista faz a flauta no lugar que não é muito freqüentado pelas crianças, porque ele precisa concentrar o próprio espírito no espírito da flauta. Só quem quiser aprender como fazer flauta pode acompanhar este trabalho.

Quando uma pessoa tem filho pequeno não pode cortar e nem fazer flauta, senão faz mal para a criança, também não pode tocar. Quando a flauta está sendo usada tem que cuidar muito bem dela, não deixar cair e quebrar. Se por acaso deixar cair e quebrar, o espírito da flauta pode fazer mal para alguns meninos que vão fazer tatuagem.

Quando a flauta fica velha, que não dá mais para usar, o flautista a leva ao rio, no lugar onde ninguém pode vê-la. Ele a amarra numa árvore, no fundo da água e despede-se da flauta dizendo: - Você foi uma boa colega.

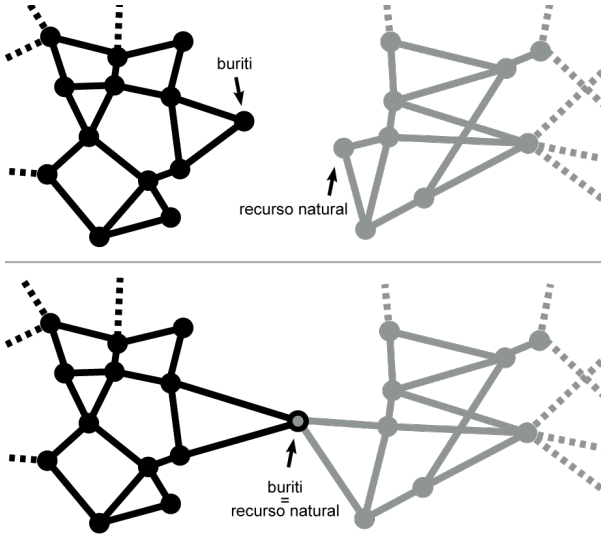
Na verdade ele fala com o espírito dela. Por isso que a sociedade Ikpeng tem muito respeito pela flauta e pelo buriti. O buriti é um recurso natural que também serve para fazer muitas coisas: rede, ralador, peneira, alimento, balaio, cesto para carregar mandioca, palha para construir casa, a palha bruta para festa. As palmeiras secas servem ainda para a reprodução de várias aves.

Korotowï, Maiua e Iokore Ikpeng

Após se estender sobre a importância dada ao ser vivo que é o buriti e o necessário respeito por ele, o texto toma um caminho inesperado perto do final ao qualificar o buriti como recurso natural, ressaltando logo sua utilidade e citando uma série de objetos e atividades particularmente valiosos obtidos graças a ele: a rede, o ralador, a peneira, o alimento, o balaio, o cesto para carregar mandioca, a palha para construir a casa e para as festas. No mais, o texto se encerra com esse trecho, de modo que ele se posiciona como uma síntese orientando o significado de tudo o que o antecedeu: as práticas dos Ikpeng em relação ao buriti, até então explicitamente motivadas a partir das

concepções ikpeng do universo, cuja exposição já começa na página anterior, justificam-se *in fine* como um cuidado para com um recurso natural valioso, pelo que mudam de registro e passam a fazer sentido dentro do sistema de valores e conceitos vernáculos da sociedade não-indígena. Se os cuidados envolvidos na relação com o espírito do buriti são consistentes dentro do conjunto de conhecimentos ikpeng, aos quais são explicitamente relacionados, e se a noção de recurso natural induz, por sua vez, uma série de cuidados nas relações com o mesmo buriti dentro do mundo cognitivo não-indígena, ao sobrepor essas noções (o buriti ser vivo e recurso natural), produz-se uma conexão que não é simplesmente entre dois termos mas entre sistemas de explicação. A correspondência postulada entre o buriti, ser vivo e espírito, e a noção de recurso natural, produto útil ou necessário ao homem, cria uma conexão por meio da qual é possível passar de um conjunto de referências ao outro, isto é, por meio da qual o que fazem os Ikpeng passa a ser pertinente não mais em termos de relativismo cultural, mas nos termos de um sistema de referência comum constituído de ambos ao mesmo tempo. No fim, é pela razão de ser útil aos Ikpeng que o buriti constitui um recurso natural e é enquanto recurso natural que ele merece ser preservado; mas é, ao mesmo tempo, por ele ser um espírito / ser vivo, que somente a atenção muito especial que lhe oferecem os índios pode obter seu consentimento para fazer dele a flauta e todas essas coisas em função das quais ele é um recurso natural para eles. Emerge assim uma complementaridade evidente, pelo fato da primeira ordem conceitual, de proveniência não-indígena, situar sua preocupação essencialmente no bem-estar dos sujeitos humanos (de si próprio) e a segunda, de proveniência ikpeng, no bem-estar do buriti (do outro). Ao juntar aqui essas concepções, as práticas ikpeng se apresentam, logo, como uma síntese capaz de conciliar as duas coisas: realizam o bem estar de ambas as partes. É porque os Ikpeng atendem às necessidades do buriti que este pode atender às necessidades dos Ikpeng e é com este objetivo que ambos concedem seus favores. Isto é aquilo ao qual me refiro por articulação. Ambos os universos oferecem seus respectivos territórios para a extensão mútua de seus horizontes. Cria-se uma conexão entre duas redes que, antes independentes, passam a formar uma rede só, de modo que os conhecimentos ikpeng e os conhecimentos não-indígenas, no sistema proposto, passam a ter valor uns para os outros, a funcionar juntos, como partes complementares de um referencial único. Com isso, não se trata de escolher entre duas verdades, com

Fig. 4 Representação esquemática do princípio de articulação, aqui no caso do buriti. *Acima:* conhecimentos ikpeng (esquerda) e não-ikpeng (direita) formam redes separadas. *Abaixo:* pelo efeito da correspondência postulada entre o buriti e o recurso natural, as duas redes passam a formar uma só.



consequências potencialmente desastrosas para uma das partes, mas, ao contrário, de confortá-las mutuamente ao demonstrar sua complementaridade.

Embora ela se manifeste de maneira implícita e quase marginal nas últimas duas frases do texto, essa articulação é mais central do que ela aparenta. Ela é relevante para muito além dos únicos buriti e da noção de recurso natural. Para começar, o buriti apenas ilustra o caso particular de uma conexão cujo princípio vale para os demais seres daquilo que chamamos de natureza. Lembremos que a página em questão serve de mero exemplo às concepções mais amplas apresentadas na página anterior, *os espíritos do ecossistema*[56], na qual se explica que cada elemento da natureza possui um espírito específico, sugerindo a mesma atenção em relação às demais espécies, às pedras ou mesmo aos lugares, todos igualmente vivos e necessários, todos igualmente pensáveis como recursos naturais ou – em se tratando de lugares –, como ecossistemas. Além disso, por quanto essa conexão relaciona sistemas de explicação e não apenas termos isolados, ela implica em outras conexões que também são seguidas e enunciadas, constituindo o fio condutor da narrativa sobre *território e meio ambiente*, por meio do qual um conjunto cada vez mais extenso de elementos é aspirado na articulação. Trata-se de um trabalho de ajuste que costura ponto por ponto os universos conceituais em sua vasta extensão. Assim, à conexão oferecida entre buriti e recurso natural correspondem

56 Ver abaixo, p. 74.

outras, como aquela que associa, num nível mais abrangente, *irwa* (o mundo inteiro dos seres vivos) ao conceito genérico de meio ambiente, como explica a página raiz da rubrica *território e meio ambiente*:

território

• IRWA | MEIO AMBIENTE

Irwa faz parte de Kawo, o universo. Em Irwa estão as matas, os peixes, as frutas, as caças, a terra, os rios, a chuva, o vento os seres humanos e os wonkinom, os espíritos. Todos os seres dependem de irwa para sobreviver.[57]

A correspondência entre *irwa* e meio ambiente pode ser facilmente relacionada àquela estabelecida entre buriti e recurso natural; ela é uma transposição na escala maior da correspondência estabelecida a nível menor entre cada tipo de ser e a noção de recurso natural, e implica nesse patamar genérico as mesmas relações evidenciadas em particular no caso do buriti. Se o homem precisa do buriti que é para ele um recurso natural, vimos que o buriti depende igualmente do homem; naquele caso, a lição que ressai da articulação dos conhecimentos ikpeng e não-indígenas, pelo fato que têm se dedicado respectivamente aos pontos de vistas inversos e complementares da questão, é que para haver a possibilidade de uma associação entre o buriti e o humano, ambos precisam ter suas necessidades atendidas pelo outro. Ora, se estendemos este princípio ao conjunto dos seres vivos cuja associação constitui *irwa*, consideradas todas as perspectivas juntas, todo ser é o recurso natural de ao menos alguém e, coletivamente, todos precisam de todos, algo que é resumido acima pela ideia de que "todos os seres dependem de *irwa* para sobreviver", gerando uma conexão possível com o conceito de meio ambiente no âmbito conceitual não-indígena. Associado a *irwa*, "meio ambiente" aparece como um termo singular para denotar o coletivo compreendendo a totalidade dos recursos naturais nas diversas perspectivas cruzadas, e o conjunto das práticas cuidadosas que os Ikpeng entretêm em relação aos seres vivos no universo passam a ser oportunamente designadas como práticas em relação ao meio ambiente: elas se tornam pertinentes num referencial compartilhado ikpeng–não-indígena globalmente, como um todo, e não mais especificamente em relação a determinada planta, pedra ou espécie particular. Ao transpor-se num plano genérico, a conexão oferece uma extensão poderosa do princípio particular de articulação que analisamos no caso do buriti. Como se verá abaixo com mais exemplos, a partir da qualificação de *irwa* como meio

57 <http://www.ikpeng.org/territorio/>.

ambiente, uma ampla gama de práticas e conhecimentos aplicados na relação ao mundo é de repente justificada e consistente em termos ecológicos, sem deixar, em absoluto, de ser consistente simultaneamente no sistema conceitual ikpeng. Por efeito desta e das outras conexões produzidas, ambos os sistemas convergem para constituir não referenciais separados e inconciliáveis, mas faces de um referencial único sobre o qual cada um – ikpeng e não-índios – traz sua própria perspectiva[58]. Com isso, é possível vislumbrar a importância central de um princípio de agenciamento que, à primeira vista, parecia ocupar um lugar secundário no texto *ramos para a flauta*. O lugar central desse mecanismo fica mais evidente ainda nos exemplos a seguir, nos quais a narrativa envolve na articulação não apenas *irwa* ou alguns de seus elementos, mas, de forma mais primordial para os Ikpeng, as atividades e os conhecimentos a eles relacionados.

Antes mesmo de ser abordada de maneira explícita, a relação dos Ikpeng com o meio ambiente aparece evocada uma primeira vez na rubrica *quem somos*, em dois trechos que já preparam o desenvolvimento posterior do tema na rubrica *território e meio ambiente*. O primeiro figura no texto da página *nós*, já reproduzido acima:

> Temos uma longa história desde nossas origens no Pule, Amazonas. Éramos nômades, mudávamos de território conforme os recursos naturais que precisávamos.[59]

O segundo fica na página seguinte, que narra a história do povo ikpeng e começa em termos similares:

> Tivemos nossa origem no Amazonas (Pule) e fizemos uma trajetória muito grande, desde a origem até os dias de hoje. Naquela época nós éramos nômades, cada ano que se passava migrávamos para outro lugar, outro território, conforme os recursos naturais que precisávamos iam se acabando. [...][60]

58 Segundo Bruce Albert (1995), que faz uma análise do discurso ecológico de Davi Kopenawa, a associação política entre índios e ambientalistas seria baseada num mal-entendido produtivo, uma convergência de interesses erguida sobre concepções de natureza inconciliáveis: de um lado uma natureza externa ao homem e à sociedade, denotada pela ideia de "meio ambiente" (*environment*), e passível de ser explorada ("recurso natural"), do outro, uma noção de natureza como universo social incluindo os humanos. Os exemplos apresentados aqui, que sugerem uma concepção alargada das noções de meio ambiente e de recurso natural, mostram ao contrário que essas divergências não apenas não são inconciliáveis, mas que sua conciliação é altamente produtiva. Defendo assim que a associação entre índios e ambientalistas não é fundada num equívoco, mas num enriquecimento mútuo ou que, pelo menos, este é o projeto intelectual que transparece na comunicação. O mesmo pode ser dito dos Yanomami, onde parte do site da Hutukara Associação Yanomami é dedicado a explicitar a articulação que fazem os próprios Yanomami entre seus conhecimentos xamânicos sobre as causas do aquecimento climático e os conhecimentos não-indígenas sobre suas causas.

59 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/nos.php>.

60 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/historia.php>.

Em outras palavras, esses dois trechos contam que, em seus deslocamentos, os Ikpeng praticavam desde sua origem algo que nós designamos hoje por "manejo". Em ambos, a trajetória e a atuação passada do grupo aparecem determinadas por preocupações com "os recursos naturais", que operam como termo explicativo suficiente ao tornar essas práticas inteligíveis no sistema de ideias não-indígena. A partir da referência genérica a "os recursos naturais" como expressão de um coletivo indiscriminado, é aqui o próprio modo de vida do grupo e não mais apenas determinadas práticas que passa a fazer sentido nos termos de um referencial compartilhado. Traduzidos em termos ecológicos, esses trechos dizem que os Ikpeng praticam há muito tempo um modo de vida sustentável e, sobretudo, que isto é uma característica ancestral do modo de vida ikpeng. Aquilo que poderíamos rotular como um modo de gestão ambiental concebido e pertinente dentro de um registro de economização da natureza pela sociedade industrial é também, diz o texto, um modo de gestão genuinamente ikpeng[61]. Em suma, estabelece-se uma nova conexão, desta vez entre o modo de vida ancestral do grupo e a noção de manejo ou de desenvolvimento sustentável, gerando uma nova ponte entre domínios cognitivos ikpeng e não-indígena. Isto é o tema de uma página consagrada a estabelecer precisamente essa relação, intitulada *manejo* ou *ukputu*:

território > gestão > manejo

• MANEJO - UKPUTU

Ukputu, o manejo, é uma forma de controlar a exploração de recursos naturais para garantir que continuem existindo no futuro.

Antigamente nós éramos nômades e tínhamos uma outra forma de utilizar as terras do nosso território. Vivíamos livres e assim a técnica de plantio das roças era diferente: depois do plantio e colheita de uma roça de mandioca, por exemplo, fazíamos a nova plantação em uma outro lugar e assim deixávamos a terra descansar e se regenerar. Só voltávamos a usar aquela terra muito tempo depois e ela estava fértil de novo. No tempo dos nossos avós, eles tinham cuidado para não deixar acabar os recursos naturais que usavam para muitas coisas: construir casas, se alimentar, se enfeitar, preparar seus remédios, praticar seus rituais, etc.

[...][62]

61 Penso que muito se perderia reduzir essa reivindicação a uma estratégia de comunicação, pois tal interpretação focalizaria sua explicação na motivação dos agentes, o que não constitui em si uma explicação suficiente. Evidentemente, toda ação é motivada. Mas ao colocar a ênfase sobre a motivação, tal abordagem perde de vista o fundo da questão, a saber, que mesmo motivado por um contexto de relação, o que se expressa e se faz circular são todavia conhecimentos que devem atender e são condicionados por exigências bem maiores que aquelas próprias ao contexto da relação. Exemplos analisados abaixo, a respeito dos registros culturais e escolares, sugerem que, para os Ikpeng, os conhecimentos agenciados nos contextos de relação e de circulação envolvendo parceiros não-indígenas – livros, filmes etc. – devem, como quaisquer outros, atender à exigência de serem válidos independentemente desses contextos, inclusive para o próprio grupo, para serem por eles considerados e reivindicados como conhecimentos. O que se trata de entender, ao meu ver, é essa reorganização dos conhecimentos operada na relação, como condição da relação.

62 <http://www.ikpeng.org/territorio/manejo.php>.

Aplicado à descrição do modo de vida ancestral dos Ikpeng, o texto é ao mesmo tempo uma definição bastante exata do que é o manejo sustentável para as concepções de economia ecológica de período contemporâneo, concebido como – reparam-se nos termos – "a exploração dos recursos naturais para que continuem existindo no futuro". Como o período contemporâneo – ao menos na concepção linear de tempo apresentada aqui – é o futuro desses ancestrais, os recursos naturais existentes no presente são a demonstração evidente de que os antigos agiam de forma sustentável no passado e praticavam o manejo, se manejo se define como a exploração durável dos recursos. Ora, o exemplo do buriti ajuda a entender que "explorar para que continuem existindo no futuro" não remete aqui a uma concepção de natureza pensada em exclusão do social, mas ganha um sentido ampliado pela socialização do universo e significa justamente cuidar das necessidades dos seres vivos que são esses recursos naturais, estabelecendo com eles relações de reciprocidade no mútuo atendimento às necessidades respectivas. Isto envolve, por exemplo, conforme o texto, "deixar a terra descansar e se regenerar", uma "técnica de plantio" que seus avós praticavam porque conheciam as necessidades da terra. Longe de serem contraditórias com as concepções ikpeng, as concepções não-indígenas sobre manejo são, ao contrário, extremamente pertinentes para pensá-las e a recíproca também é verdadeira. Ao juntá-las, não apenas fazem-se pertinentes umas em termos das outras, mas, por isso mesmo, suas especificidades respectivas tornam-se complementares e são mutuamente aproveitadas como novas extensões de um saber compartilhado sobre o qual cada um traz um novo ponto de vista. O referencial comum em processo de constituição consiste, para cada parte, em agregar da outra o que ela própria ainda não tinha. Nota-se que a relação postulada entre o próprio universo conceitual e o não-indígena não é de diferença, mas exatamente o contrário, uma de soma: uma soma que o trabalho de articulação visa constantemente produzir, e uma articulação que parece ser o motivo constante da comunicação operar[63].

O mesmo procede na segunda parte do texto de maneira ainda mais explícita. Após descrever o passado, o texto prossegue sobre a situação atual, explicando que hoje em dia os Ikpeng ainda praticam o manejo, mas que, por conta da chegada dos brancos, eles deixaram de ser nômades e por causa disso tiveram que acrescentar a seus

63 Vale notar que, numa abordagem clássica voltada para a investigação das diferenças, o exemplo acima representaria um caso típico de equivocação, fazendo das divergências uma incompreensão não percebida pelas partes, levando-os a expressar respectivamente problemas outros em vez de articular, como aqui, essas divergências num todo complementar juntando perspectivas e conhecimentos em torno de um mesmo problema.

conhecimentos tradicionais conhecimentos não-indígenas, de forma a, como dizem, "fazer manejo usando os métodos tradicionais *junto com* novas técnicas, para garantir nossa sobrevivência e manter a nossa forma de ser". Os Ikpeng enunciam aqui com suas próprias palavras que sua "forma de ser", efetivada em suas práticas e seus conhecimentos, provém de uma operação *conhecimento+conhecimento* que eles mesmos realizam, numa referência explícita à articulação como processo. Mais uma vez, em função da relação de complementaridade estabelecida entre conhecimentos ikpeng e não-indígenas, a aquisição de novas técnicas não gera um processo de substituição conduzindo à perda de práticas e conhecimentos ikpeng; ao contrário, essas novas técnicas ou conhecimentos são agregados e produzem desta maneira uma ampliação da forma ikpeng de ser. Assim como os Suruí afirmam que resgatam seu modo de organização tradicional adotando um sistema parlamentar não-indígena[64], os Ikpeng declaram manter sua forma de ser adquirindo novas técnicas de manejo.

As práticas resultantes dessa junção entre manejo e novas técnicas são referidas como "gestão ambiental" e constituem o tema de outra página que antecede aquela sobre manejo e a inclui hierarquicamente. Essa organização das páginas sugere que as técnicas ancestrais de manejo são parte da gestão ambiental contemporânea, reproduzindo na estrutura a ideia de que a gestão ambiental consiste em *manejo ancestral+novas técnicas*, isto é, representa a continuação ampliada daquelas práticas no presente. No corpo do texto, a página replica a descrição daquelas práticas em termos similares, aplicada ao tempo presente. Focaliza-se precisamente em explicar que a gestão ambiental praticada hoje em dia é uma atividade exercida pelo grupo há muito tempo e está em conformidade com os conhecimentos tradicionais:

território > gestão

• GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL

Nós Ikpeng praticamos a gestão ambiental e territorial conforme o conhecimento tradicional dos nossos antepassados que foi sendo transmitido de geração para geração. Fazer a gestão é planejar todos juntos como usar os recursos naturais e proteger o território.

Na GESTÃO AMBIENTAL temos que fazer o manejo das roças, das plantas da nossa medicina, das árvores que usamos para construir as casas e das frutíferas, como também da caça e da pesca para que não acabem. Um exemplo é a pesca coletiva *wotkurunta* (chamada de timbó). Desde há muito tempo, os mais velhos acordam bem cedo e organizam com os jovens em que lagoa vão pescar. Saem para a mata um dia antes cortar o *inat*, um tipo de cipó usado para adormecer os peixes. Há uma reza que o pajé faz para o *wotkurunta* quando já estamos na lagoa e vamos começar a bater o timbó na água: "Amero, pewano" (Morram, morram).

64 Ver em <http://www.paiter.org/news/2010/11/20/a-politica-tradicional-e-resgatada-pelo-povo-paiter-surui/>, acessado em 11/2011.

> Todos os homens batem o timbó na água da lagoa e dali algumas horas os peixes começam a boiar. As mulheres e as meninas pescam com puxá enquanto os homens pescam com flechas. Como se mata muito peixe temos que esperar um ano para voltar a pescar naquela lagoa. Essa é uma forma de gestão da pesca que praticamos há muito tempo.
> [...][65]

O texto encerra com um link levando à página *manejo*, que vem dar continuidade e demonstrar a afirmação feita na última frase de que este é um modo de gestão praticado pelos Ikpeng há muito tempo. No conjunto das duas páginas *manejo* e *gestão*, restitui-se uma relação de continuidade em que as atividades passadas e presentes são representadas conjuntamente na noção de gestão ambiental, de tal maneira que envolvem na articulação o modo de vida do grupo sem distinção entre tradicional e novo, ou entre passado e presente, ou, mais exatamente, abraçando essas noções num todo que é a forma ikpeng de ser. Emerge, assim, um universo feito de continuidades, no qual a ausência de oposição entre indígena e não-indígena implica na ausência de oposição entre tradicional e novo, e, portanto, entre passado e presente, tal oposição constituindo uma transposição da oposição indígena/não-indígena na diacronia. Nesse universo contínuo, adquirir novas técnicas é seguramente dar continuidade ao passado e "manter a nossa forma de ser".

À medida que práticas e conhecimentos ikpeng são conectados com mais práticas e conhecimentos não-indígenas e que a articulação é ampliada, criam-se as condições para induzir uma outra conexão decisiva para estabelecer a legitimidade dos primeiros. Se, como tratam de demonstrar, os Ikpeng praticam desde os tempos ancestrais o manejo e a gestão ambiental, são conhecedores das necessidades dos ecossistemas e dos recursos naturais, isto é, se eles são capazes de mostrar que sua atuação em relação ao meio ambiente é perfeitamente coerente do ponto de vista dos conhecimentos científicos (ou de alguns deles), eles, então, são fundados em afirmar que tal saber constitui um conhecimento científico. Da mesma maneira que o buriti é um recurso natural ou que as práticas ancestrais dos Ikpeng são práticas de manejo do branco, é perfeitamente possível estabelecer que os conhecimentos ikpeng sobre o universo e os seres que o compõem são os conhecimentos ecológicos, biológicos, botânicos e geológicos dos não-indígenas, uma conexão que eles expressam pela ideia que tal saber constitui a "ciência do povo ikpeng"[66]. Conectam-se não mais apenas objetos de conhecimento (*irwa*, o

65 <http://www.ikpeng.org/territorio/gestao.php>.
66 Ver abaixo, *os espíritos do ecossistema*.

buriti, o manejo), mas as próprias noções de conhecimento – ikpeng e científico[67]. "Recentemente, concluí minha monografia sobre os conhecimentos ecológicos tradicionais do povo ikpeng", escreve Furigá Ikpeng na sua biografia[68]. Nessa conexão, o estatuto epistemológico do que sabem os Ikpeng é equiparado ao estatuto epistemológico do que sabem os não-indígenas sobre o meio ambiente, estabelecendo uma ligação que confere validade ao princípio da articulação dos conhecimentos nessa área, já que, para articular, não basta conectar: é preciso, ainda, conectar conhecimentos reconhecidos como tais pelas duas partes; é preciso que o estatuto epistemológico dos conhecimentos relacionados seja o mesmo. Para os Ikpeng, tal relação de equivalência entre os próprios conhecimentos e os conhecimentos científicos ou acadêmicos representa uma condição fundamental tanto quanto imperativa para que a articulação seja possível e para que a agregação dos conhecimentos não-indígenas aos seus não acabe implicando na renúncia ou perda dos próprios conhecimentos.

A página *os espíritos do ecossistema* é a primeira da rubrica *território e meio ambiente* e abre o tema sobrepondo desde o início os conhecimentos ikpeng e a noção de ciência, conexão sobre a qual desenvolvem-se as demais. Assim, de um lado, todas as conexões ulteriores veem-se amparadas por essa conexão inicial e, de outro, essa última passa ela mesma a ganhar legitimidade à medida que ela é sustentada por mais conexões que fazem a demonstração de que as práticas ikpeng são mesmo pertinentes em termos científicos. Assim, é a ideia genérica dos conhecimentos ikpeng relativos ao meio ambiente como uma ciência que vai se consolidando conforme a narração prossegue e que constitui o vínculo subjacente por meio do qual se dá toda a articulação no registro *território e meio ambiente*. No caso particular da página *os espíritos do ecossistema*, a conexão que ocupa a maior parte do espaço concerne a relação entre os diversos tipos de local reconhecidos pelos Ikpeng e a noção de ecossistema. Esta pode ser vista como uma extensão da conexão entre o buriti e a noção de recurso natural num patamar maior, já que um ecossistema é um sistema constituído por uma combinação particular de recursos naturais, exatamente como cada tipo de local, para os Ikpeng, é um ser vivo constituído por uma combinação particular de seres vivos, num patamar contudo muito menor que *irwa*, o meio ambiente, que os compreende todos:

67 Me refiro à ciência e aos conhecimentos científicos tais como vulgarizados e integrados ao senso comum, porém não menos por isso legitimados pela ideia de que emanam de verdades científicas como construções positivas.

68 <http://www.ikpeng.org/territorio/furiga.php>.

território > espíritos do ecossistema

• OS ESPÍRITOS DO ECOSSISTEMA

Na ciência da sociedade Ikpeng, todos os seres têm vida. A pedra é um ser que aparentemente não tem vida, mas na verdade é viva. Se não tivesse vida a pedra não existiria e não atrairia muitos peixes que ficam ao seu redor. Na nossa sociedade tem regra para quem tem filho pequeno, a pessoa não pode subir em cima da pedra, porque ela é uma casa dos espíritos dos peixes e de outros seres. A pedra pode ser muito perigosa, porque o espírito dela pode pegar a criança para ela.

A praia também tem vida, tem seu espírito muito forte, por isso ela não desaparece e nada de um lugar para outro. Ela é traiçoeira, ela atrai vários espíritos.

A natureza tem vários tipos de ecossistemas porque existe vida e espíritos diferentes em cada local. Por isso cada ecossistema tem a cor de terra diferente, os tipos de mato são diferentes, assim como entre os seres humanos existem pessoas gordas, altas, magras, baixas, cada um com sua vida e espírito.

Nós Ikpeng temos classificação para alguns espíritos dos ecossistemas: - A mata alta tem sua dona que se chama Enoy, ela é uma mulher, só que ela não tem a parte genital. É uma caçadora armada com sua flecha. É ela quem cuida deste tipo de mata.

- A mata meio alta tem seus espíritos que se chamam Mïyegu e Wiwoningkïn e um tipo de tatu canastra que fica dentro da terra. Agora os Wiwoningkïn são iguais aos seres humanos, por isso você não pode sair sozinho para caçar, é perigoso, precisa ter muito cuidado.

- Kanarot é um espírito do mato alto e baixo e fica mais no lugar onde existe tucum, ele é igual gente, só que é coberto com vários tipos de folhas.

- Otomowïra é um espírito de mato alto e baixo, só que ele é semelhante a um esqueleto de dinossauro. Por causa dele você não pode assobiar quando for caçar.

- Apariko é o espírito do mato baixo, ele é parecido com o calango.

Como existem todos esses seres, por esse motivo, as pessoas do povo Ikpeng não saem sozinhas para caçar, nem matam muitas caças. Também não saem sozinhas para manejar os recursos naturais.

A terra tem vida, por isso que ela existe, quem mantém a vida dela são todos os seres que morrem e se misturam com ela, por exemplo: uma árvore morre, cai, apodrece, se mistura e forma uma vida nova que será boa para a terra.

Korotowï, Maiua e Iokore Ikpeng[69]

A última frase aborda as concepções ikpeng relativas à terra que, mais uma vez, resultam tanto quanto demonstram um esforço de articulação produtiva entre os conhecimentos científicos relativos ao ciclo orgânico de regeneração da terra e o que sabem os Ikpeng sobre as necessidades da terra como ser vivo. O fato da terra se constituir da decomposição de resíduos orgânicos, restos de outros seres vivos, é notadamente coerente com as concepções ikpeng de que a terra é um ser vivo que se compõe, como todos os outros, de outros seres (vivos ou mortos), mas, ainda, entretém com eles uma relação necessária de colaboração na qual as partes atendem mutuamente às necessidades das outras por meio de um arranjo de reciprocidade, tal como é descrito na segunda parte: "uma árvore morre, cai, apodrece, se mistura [à terra] e forma [graças a ela] uma vida nova que será boa [em retorno] para a terra" – descrição ortodoxa do ciclo orgânico segundo as concepções ecológicas tanto quanto coerente numa concepção social do universo e da natureza. Ao revelar essa relação de

69 <http://www.ikpeng.org/territorio/espiritos.php>.

complementaridade, os ikpeng demonstram que seus conhecimentos também são conhecimentos científicos – e vice versa –, pois, no fundo, todos são faces de uma mesma coisa: um universo cognoscível. De volta à rubrica *quem somos*, tal equivalência é explicada com admirável clareza numa página dedicada à organização social, na qual são enumeradas diversos cargos da sociedade ikpeng, entre eles, os pajés. A conexão envolve não mais os conhecimentos, mas seus especialistas:

> Os pajés são os cientistas do povo. Eles se comunicam com os espíritos dos seres vivos e ensinam para as pessoas, que não são pajés, como cada ser vive e como podemos manejar os recursos naturais onde existem os seres espirituais. Como o cientista não-indígena explica sobre a vida dos seres vivos para seu povo, assim nosso cientista tem explicação, tem uma teoria sobre cada ser vivo.[70]

A relação entre os conhecimentos ikpeng e científicos, ou entre seus especialistas, ampara-se, ainda, em outra convergência de ordem teórica que não é enunciada mas não é menos relevante. Porquanto o que é ciência distingue-se do que não é pelos critérios específicos admitidos na validação do conhecimento dito científico, identificar conhecimentos ikpeng com conhecimentos científicos é, por definição, reconhecer a unicidade dos critérios que fundamentam a validade de ambos. Ora, se o que valida o conhecimento científico é o fato de ser um conhecimento positivo, significando, com isso, aquele fundamentado em deduções lógicas nascida da experiência da observação e da investigação empírica, é preciso reconhecer, baseado em Lévi-Strauss (1962) e meio século de pesquisas etnográficas, que essa definição também é perfeitamente válida para qualificar os conhecimentos indígenas, os quais resultam de deduções igualmente lógicas fundamentadas na observação do mundo extremamente cuidadosa, precisa e detalhada. Sabe-se há muito que os povos ameríndios são exímios e incansáveis observadores e coletores de informações sobre o universo à sua volta. A correspondência é, portanto, perfeitamente legítima. Se, como apontou Lévi-Strauss, os conhecimentos nativos chegam frequentemente, em última instância, aos mesmos resultados que os conhecimentos científicos – nesse caso, a práticas ambientais pertinentes do ponto de vista científico –, não é por acaso, mas pela razão que constituem igualmente conhecimentos positivos. Embora essa relação específica não seja formulada de maneira explícita no site, demonstra que, iniciada a articulação a partir de um ponto de junção qualquer, a relação que se estabelece entre os sistemas de

70 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/org_social.php>.

pensamento é coerente e produtiva de muitas maneiras, induzindo uma imensidão de conexões que não podem ser todas narradas mas que, se contabilizadas, envolvem ambos os universos cognitivos, indígena e não-indígena, de modo a abranger a integralidade do saber. É assim que, partindo da conexão entre buriti e recurso natural, chega-se à correspondência entre as próprias noções de conhecimento ou vice versa, como se poderia chegar a qualquer outra não mencionada. Para os Ikpeng, então, a narração não trata de *criar* essas relações, mas de evidenciar o maior número possível delas, afim de produzir a articulação.

O tema da relação entre conhecimentos indígenas e científicos é particularmente rico e seria possível relatar inúmeros casos, para além de outros contextos etnográficos, nos quais se observa a mesma preocupação em articular o saber indígena e acadêmico. Saindo brevemente do contexto ikpeng, gostaria de evocar o caso de João Paulo Barreto, índio tukano e aluno em antropologia na Universidade Federal do Amazonas, que veio apresentar sua pesquisa perante os alunos e pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, entre os quais eu estava[71]. A palestra de João Paulo intitulava-se "Humanos e não-humanos na tradição tukano: um roteiro simples para uma compreensão possível – ou vice versa" e tratava, como indica o título, de explicitar as concepções tukano do mundo numa linguagem acadêmica com vista a estabelecer uma ponte entre dois domínios de conhecimento que, embora separados, só teriam a ganhar ao ser reunidos. Contudo, as perguntas da plateia giraram essencialmente em torno de apreender como ele lidava, enquanto aluno indígena na universidade, com dois modos divergentes de explicação e compreensão do mundo, e se ele não via uma contradição entre estes. O fato é que a pergunta não parecia fazer muito sentido para João Paulo, para quem tal contradição não era tão evidente, apontando, ao contrário, para a complementaridade dos saberes. Para ele, postos juntos, tais modos de produção de conhecimentos fortaleciam-se mutuamente e seu projeto consistia em mostrá-lo. Uma das razões que o motivou a entrar na universidade foi seu desejo de se tornar benzedor segundo a tradição tukano, a qual ele vinha estudando havia muito com pessoas mais velhas da comunidade. Entretanto, os padres reprovando a prática do benzimento, João Paulo percebeu que ela ganharia legitimidade se tivesse, além do respaldo próprio à tradição tukano, um respaldo científico. Era preciso, segundo as palavras de João Paulo, achar uma linguagem para expressar os

71 Palestra realizada em 3 de junho de 2011.

conhecimentos tukano para os brancos. O seu projeto acadêmico era um projeto de articulação de conhecimentos e ele pretendia completá-lo no futuro com um mestrado sobre "a ciência do branco". Para o jovem tukano, era evidente que os conhecimentos tukano e científicos não eram contraditórios, mas complementares; tratava-se apenas de produzir a articulação necessária. Sobre o mesmo assunto, outro caso eloquente são os posts publicados no site da Associação Metareilá do Povo Suruí, relatando a assinatura de acordos de cooperação científica entre os Suruí e diversos organismos de ensino e de pesquisa, como o Museu Paraense Emílio Goeldi e a Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal[72]. O desafio, como resumiu Almir Suruí durante o Simpósio, é "juntar os dois conhecimentos: o nosso e o da universidade teórica".

Se cada universo de conhecimentos é um sistema de coerência em si, o que fazem os Ikpeng, afinal, é relacionar dois sistemas de coerência de forma que sejam coerentes juntos[73]. Tratar-se-ia de produzir uma articulação entre sistemas equivalentes situados em posições diferentes. Se a articulação é tão fecunda e as conexões tão numerosas, não é fruto de uma coincidência ou de uma habilidade em tecer conexões, mas é pela razão – talvez evidente para os Ikpeng – que esses universos representam em última instância conhecimentos sobre um mesmo mundo, ao que nos referimos pela ideia que são conhecimentos positivos e que os Ikpeng, com muitos povos indígenas, designam simplesmente pela ideia de que são *conhecimentos* sem mais, a compreensão de que são positivos ou autênticos já sendo constitutiva desta noção. Nessa perspectiva, conhecimentos – e a fortiori universos de conhecimentos –, por definição, sendo positivos, não são contraditórios. Basta relacioná-los para evidenciar sua complementaridade.

A pertinência do conceito de articulação para os fenômenos descritos neste trabalho deve-se ao fato que ele é justamente o tipo de conceito compartilhado que buscávamos na introdução. A articulação é um conceito analítico pertinente neste caso, com base na compreensão de que ele é, também, aquele por meio do qual os próprios sujeitos

72 <http://www.paiter.org/news/?p=116>, acess. 11/2011 e <http://www.paiter.org/news/?p=105>, acess. 11/2011.

73 É bom lembrar que a totalização "os Ikpeng" não é uma construção minha, mas uma construção nativa e o titular da mídia em foco, a qual trata precisamente da constituição de um sujeito coletivo denominado "os Ikpeng". Entendo este trabalho como um esforço para compreender esse sujeito a partir da comunicação operada por ele. Eu ficaria numa posição inconfortável se decidisse criticar ou relativizar essa situação, não apenas porque estaria me cortando da possibilidade de entender precisamente o que essa comunicação propõe e produz, mas ainda porque estaria partindo do material errado para fazer tal crítica.

indígenas apreendem e descrevem analiticamente os mesmos processos, embora não obrigatoriamente com este termo. Como formulou Almir, trata-se de "juntar os dois conhecimentos", o que me parece uma excelente definição da articulação. Ou, ainda, de forma não tão concisa, este é o sentido da resposta dada por João Paulo Tukano às perguntas que lhe foram feitas sobre seu trabalho na universidade. Da mesma maneira, um traço peculiar do site ikpeng é seu caráter didático, sobretudo no que trata de explicar e descrever o processo de articulação pelo qual os Ikpeng vêm conduzindo seu relacionamento com elementos da sociedade não-indígena. No site, não apenas nos defrontamos com as constantes conexões estabelecidas entre elementos indígenas e não-indígenas, mas também descobrimos muitas vezes o próprio processo descrito analiticamente por eles mesmo. Já vimos como os Ikpeng ressaltam a importância de abarcar novos conhecimentos, não-indígenas, para manter a sua "forma de ser". Deixando de lado a rubrica *território e meio ambiente*, essas referências tornam-se comuns, especialmente nas três rubricas *audiovisual*, *educação* e *projetos*, cujas temáticas consistem exatamente em expor de que modo o grupo tem adquirido e dominado conhecimentos não-indígenas postos a serviço dos seus, e como os Ikpeng se fortalecem com isso. Tais referências ou descrições não se limitam a enunciados concisos como acima. Numa página sobre a língua, na rubrica *quem somos*, é descrito em detalhes ao longo da página o processo por meio do qual os Ikpeng articulam o domínio do português e a língua ikpeng, não sem dificuldades:

quem somo > língua

• LÍNGUA

A língua ikpeng pertence à família lingüística Karib. A língua é falada por todos mas os jovens e as crianças também falam o português.

No início da escola os mais velhos e os pais queriam que os meninos falassem bem a língua portuguesa, pois já dominávamos a língua materna. Trabalhamos por muito tempo com a valorização da língua portuguesa e conseqüentemente os jovens e as crianças passaram a falar com o pai ou a mãe em português. Isso fez com que a comunidade percebesse a importância de valorizar a língua materna na escola.

Estamos preocupados com o risco de perda da língua porque percebemos a interferência do alfabeto português na língua materna. As crianças devem chamar seus pais com respeito desde pequenas, o uso corrente do português e algumas falas incorretas em Ikpeng têm alterado as formas tradicionais de tratar os pais e avós, *pupa*, *ime*, *uktamru* (nossos avós), *tïmpi*, *ïmuie*, *ïwït* (minha mulher), *ïmreyum* (meu marido), *ugume* (nosso pai), *ugure* (nossa mãe) *kamïtïymï* (cunhado) para marido da irmã, *kïre* (cunhado) para irmão da esposa, *kïry* (rapaz ou moça), *ukpam* (nosso cunhado), *ukparum* (nosso genro), *gwautpïn* (nosso sogro ou sogra) que são as formas corretas. A língua dos mais velhos deve ser aprendida, pois as crianças e os jovens estão trocando as palavras.

Agora a escola está sendo pensada por nós para o fortalecimento da identidade e a língua é um elemento importante da cultura. Professores e alunos estão pesquisando, levantado as palavras antigas e a importância de registrar tudo isso para que não seja perdido quando houver o falecimento dos velhos.

> Hoje a política lingüística da comunidade é forte, temos cada vez mais que valorizar a nossa língua e todos concordam com isso.
> [...][74]

Este texto é particularmente claro, visto que coloca a articulação em oposição à figura inversa da perda ou do esquecimento, e reproduz uma estrutura dialética que representa o próprio processo de articulação, no qual a tese é a aquisição inicial de um novo conhecimento, sua antítese, a consequente perda dos conhecimentos originais por substituição, e, por fim, a síntese, que consiste na conciliação bem sucedida dos dois, resultando no fortalecimento dos conhecimentos originais, ampliados – e não substituídos – pelo novo conhecimento. "No início", diz o texto, os velhos e os pais queriam que as crianças aprendessem a falar bem o português, "pois já dominávamos a língua materna". A aquisição do português projetava-se, então, como extensão das faculdades de comunicação já constituídas pelo domínio da língua materna ao qual devia se juntar. Porém, prossegue o relato, quando as crianças começaram a dominar o português, este passou a substituir a língua ikpeng em diversas situações em que seu uso era impróprio. Os jovens e as crianças começaram a se dirigir aos pais em português e estavam alterando, com isso, "as formas tradicionais de tratar os pais e avós". Logo, o grupo passou a se preocupar com "o risco de perda da língua". Embora as crianças estivessem aprendendo o português como planejado, o fato de perder a própria língua representava uma reversão completa do objetivo inicial de ampliar os conhecimentos linguísticos do grupo. O caso sugere, contudo, que o problema não era o fato em si de substituir uma forma de dizer por outra, pois a preocupação não era diretamente com a forma, isto é, com o aspecto formal das palavras. O problema era que a substituição não punha em relação coisas equivalentes. Ela alterava, por exemplo, a forma apropriada de tratar os mais velhos. Se ambos o português e a língua ikpeng são línguas e portanto equivalentes quanto a isso, ou seja, tratam o mesmo mundo da mesma maneira (linguisticamente), essas línguas fazem a mesma coisa, porém de perspectivas distintas, em função do que lhes correspondem usos específicos. Somente a língua ikpeng era capaz de invocar, e, portanto, de mobilizar, as relações corretas entre uma pessoa do grupo e seus parentes; a preocupação com sua perda, assim, remete às relações propriamente ditas e, consequentemente, à ordem social[75]. Em sentido inverso, somente

74 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/lingua.php>.

75 Assumo com isso que para os Ikpeng, como aliás para nós, as relações sociais são artefatos que decorrem dos conhecimentos que as instituem e a perda desses conhecimentos corresponde, então, à

o português era capaz de invocar as relações corretas fora do grupo, ou mesmo de evocar as relações entre os Ikpeng no contexto de uma relação fora do grupo. Definindo perspectivas diversas sobre um mesmo mundo, ambas as línguas são equivalentes e complementares, elas se complementam muito bem, mas substituem-se muito mal. Ambas invocam e mobilizam relações, porém em contextos diferentes, do ponto de vista de agentes situados em posições diferentes. Para os Ikpeng, adquirir o domínio do português é estender a capacidade de produzir relações e ordem social além do grupo, mas sob condição de que a complementaridade intentada não resvale em substituição, que a capacidade de produzir a ordem social além do grupo não implique na incapacidade de preservar a ordem social no grupo[76]. Realizar essa complementaridade e evitar a substituição é precisamente no que consiste o processo de articulação. Colocados finalmente diante da possibilidade de perder sua língua, os Ikpeng perceberam, simultaneamente à necessidade de aprender o português, "a importância de valorizar a língua materna na escola". A mesma escola responsável pela aprendizagem do português passou a se definir como um espaço de valorização da língua e dos conhecimentos ikpeng. Assim, em vez de manter separada a aprendizagem dessas línguas em contextos concorrentes, mantendo de certa forma esses conhecimentos separados e em concorrência, a escola passou a ser responsável por articular os conhecimentos indígenas com os não-indígenas. Disso resulta que "hoje a política lingüística da comunidade é forte" e, como anuncia o texto, "a língua é falada por todos mas os jovens e as crianças *também* falam o português". A questão da perda da língua assim não é, para os Ikpeng, um problema de mudança por oposição à continuidade: é um problema de relação, ou melhor, de equação de conhecimentos. De certa forma, é um problema matemático. É um problema relacional, não quanto aos termos em si. Ou ainda: não é um problema qualitativo, mas quantitativo, que se formula em termos de perdas e acréscimos.

perda das relações. Da mesma maneira, invocar as relações é performar esses conhecimentos e, portanto, performar as próprias relações, uma ação sem a qual elas não existiriam. Daí a importância de invocar as relações de maneira adequada.

76 Certamente, os problemas postos pela substituição da língua ikpeng não afetam os únicos termos de parentesco e abrangem inúmeros outros domínios. Mas esses exemplos são particularmente eloquentes porque possuem um valor metonímico. A língua é um instrumento de relacionamento e, ao expor o problema de sua perda a partir do problema que isso representa especificamente para os termos de relacionamento, o texto fornece ao mesmo tempo uma demonstração metonímica do problema genérico que constitui a perda da língua. Ao desenvolver a análise a partir desses exemplos, apenas prossigo com a metonimia. Não há dúvida de que seria possível formular outras questões, mas é provável que se os Ikpeng o fizeram em termos de relacionamento, é porque esta questão as contém todas.

A relação de equivalência complementar é a relação constituinte de toda articulação. É nela que consistem todas as conexões evidenciadas, em função das quais o buriti *é* um recurso natural, ou em função das quais determinados conhecimentos ikpeng *são* os conhecimentos científicos dos não-índios. Se tais elementos não fossem equivalentes, não haveria correspondência entre eles, nem como conectá-los. Mas se eles fossem completamente equivalentes, conectá-los também não faria sentido, pois seria uma operação nula e sem consequência. Eles são parcialmente equivalentes; eles são a mesma coisa, porém em perspectivas diferentes. Fazê-los corresponder é relacionar perspectivas; é ampliar o conhecimento do mesmo conhecimento, de uma nova perspectiva, em função da qual ele se torna apto a circular na relação. Meio ambiente é *irwa*, mas ao mesmo tempo não totalmente, porque ele agrega a *irwa* um novo ponto de vista graças ao qual a noção recebe um novo contexto de circulação. No conjunto dos exemplos analisados, há casos em que a conexão é estabelecida enfatizando-se a equivalência, como, por exemplo, quando os Ikpeng afirmam que *irwa* é meio ambiente ou quando eles escrevem que suas práticas ancestrais são técnicas de manejo; há outros casos em que a conexão é estabelecida enfatizando-se a complementaridade, como quando dizem que acrescentam novas técnicas às práticas antigas, ou que, além de falar a língua ikpeng, também aprenderam o português. Mas – de novo – trata-se da mesma coisa. Independentemente do lado privilegiado na exposição, equivalência e complementaridade são constitutivas da conexão de maneira indissociável; o *irwa* dos Ikpeng é o meio ambiente dos não-indígenas exatamente da mesma maneira que a língua dos Ikpeng é o português dos não-indígenas. A diferença é que no primeiro caso, mostra-se o resultado de uma articulação já produzida; no segundo, descreve-se o próprio processo da articulação no seu decurso. Toda articulação começa pela aquisição de um novo conhecimento e termina estabelecendo sua equivalência com outro que lhe corresponde, pela qual este é finalmente ampliado. Essas considerações recebem uma expressão ainda mais direta na análise feita pelos próprios Ikpeng, desta vez a respeito do mito, ou, mais precisamente, das formas de relatar e transmitir o mito:

quem somos > mitos

• MITOS E HISTÓRIAS

Os mitos são histórias que contam como foi o começo de tudo, dos seres, das plantas e das coisas, e falam da nossa origem, dos nossos ancestrais. Com eles aprendemos como fazer as festas, o jeito certo de fazer a roça, de caçar, de pescar, de cozinhar e de tudo o que faz parte da vida na nossa sociedade. São transmitidos oralmente dos mais velhos aos mais jovens, de geração em geração. [...] Além da forma

> tradicional de transmitir esses conhecimentos, hoje existem novos meios de contar as histórias, pelos filmes, livros e cds que fazemos. Embora ainda tem gente que pense que vamos deixar de ser índio quando mexemos nessas coisas, na verdade essa tecnologia, quando é bem usada, não vem substituir ou enfraquecer o que é tradicional mas sim ampliar as possibilidades de transmitir e guardar nossas histórias quando os antigos se forem.
> [...][77]

Às velhas formas próprias a determinado contexto de circulação correspondem novas formas em um novo contexto de circulação. Se o fato de fazer filmes, livros e CDs inclui em parte o domínio de novos conhecimentos, eles são assimilados, isto é, articulados, de tal modo que vêm apenas "ampliar as possibilidades" já existentes de transmitir e guardar histórias. Daí a equivalência: fazer livro, filme ou CD representa a nova formulação de um saber antigo, mas em outro contexto.

A página *mitos e história* traz assim a atenção sobre um problema maior: ela reconverte ou re-enuncia a noção de articulação nos termos de sua significação para a circulação ou a transmissão dos conhecimentos. No presente capítulo da dissertação segui uma trajetória ascendente partindo de uma visão de detalhe na menor escala de observação possível e abrindo progressivamente o foco. De início apresentei a noção de articulação a partir da observação fechada nas conexões semânticas. Em seguido, tentei mostrar a extensão e a abrangência do processo, pela sua onipresença nos enunciados e pela interdependência entre as conexões produzidas, em função da qual o que é articulado não são apenas os elementos específicos objeto das conexões particulares enunciadas, mas por meio delas os próprios sistemas cognitivos ikpeng e não-indígena em sua totalidade[78]. Finalmente, tentei caracterizar em termos genéricos a relação produzida, descrita como uma de equivalência complementar. Nesta última parte, abordo as descrições que fazem os próprios Ikpeng do processo pelo qual eles relacionam seus conhecimentos aos conhecimentos não-indígenas. Com isso, a abertura de foco ganha uma nova dimensão. No site, os enunciados ikpeng sobre o processo de articulação, sobre como se apropriam de novos conhecimentos e juntam-nos aos seus próprios de maneira a preservar e a fortalecê-los, enriquecem as considerações anteriores porque situam e apresentam esses processos em seus contextos, enfatizando que a preocupação central à qual ele responde é a da circulação do conhecimento. A constância da articulação nos enunciados não é outra coisa senão a constância da busca

77 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/mitos.php>.

78 Não insinuo que existe algum objeto que corresponda a esta totalidade, mas que o processo de articulação é total.

– e do encontro – de soluções para o problema da circulação do conhecimento. Com isso, é possível, finalmente, definir uma concepção ikpeng de articulação tal como transparece em suas descrições e que poderia ser resumida como um processo de reinscrição, em novas marcas, dos próprios conhecimentos por meio de novos conhecimentos e em função do qual esses conhecimentos são aptos a circular num novo contexto de relacionamento. Essa capacidade renovada de circular num novo contexto gera as frequentes afirmações de que esses conhecimentos são valorizados ou fortalecidos, e assim o são igualmente seus detentores, que figuram na relação como provedores de conhecimentos. As descrições desse processo são constantes nas três rubricas *educação*, *audiovisual* e *projetos*, cuja tema é precisamente mostrar como os Ikpeng reinscrevem seus conhecimentos com o domínio de novos conhecimentos, e como estes circulam e são então valorizados. O projeto de Casa da Cultura Mawo é um bom exemplo. Ele tem uma página própria e também é anunciado em uma curta notícia na entrada do site:

home

> **Inauguração da Casa de Cultura Mawo na Aldeia Moygu.** Comemoramos com uma grande festa a inauguração da MAWO - Casa de Cultura Ikpeng, na aldeia Moygu. O objetivo do projeto é valorizar nossos conhecimentos pelo uso de novas tecnologias. Na MAWO promovemos oficinas de vídeo, de captação sonora, de iniciação digital... e criamos um centro de documentação que reúne em uma base de dados digital tudo o que nós produzimos e o que foi produzido por outras pessoas sobre o povo Ikpeng. Saiba mais.[79]

As novas tecnologias são esses novos conhecimentos que, longe de substituir os antigos, articulam-se com eles de tal modo que a junção resulta numa reinscrição desses últimos, qualificando-os para um novo contexto de circulação, no que são valorizados. Não por acaso, a noção de registro e de registrar – ou captar – assume um papel central. Quer se trate de livros ou monografias no contexto escolar, de filmes ou CDs, da internet ou do banco de dados, o fato de produzir registros dos próprios conhecimentos é um assunto recorrente. E, da mesma maneira que, no caso dos mitos ilustrado acima, os registros são associados a novas formas de transmitir (circular) o conhecimento, na página sobre o projeto Mawo, eles são caracterizados essencialmente por seu poder de circulação. Registrar é possibilitar tanto a divulgação dos conhecimentos para não-ikpeng como transmiti-los às novas gerações. A tecnologia fornece as marcas de uma reinscrição que faz a ponte entre duas redes de circulação antes separadas e inacessíveis uma a outra:

79 <http://www.ikpeng.org/>.

projetos > projeto mawo

• PROJETO MAWO - CASA DE CULTURA IKPENG

A MAWO é um novo espaço de formação, pesquisa, registro e divulgação da nossa cultura, aqui na aldeia. Através dela queremos garantir o acesso ao nosso patrimônio pelos nossos netos, bisnetos e tataranetos.

Na MAWO promovemos oficinas de vídeo, de captação sonora, de iniciação digital... e de tudo o que possa nos interessar. Criamos um centro de documentação que funciona em uma base de dados digital, toda pensada e estruturada na língua Ikpeng: *Ukpamtowonpïn*: *Mira iwonpot* (Origem do Mundo: vocabulário da língua e cultura Ikpeng) . Além do material histórico sobre o nosso povo, ele reúne tudo o que nós mesmos produzimos: filmes, fotos, livros, desenhos... para serem consultados pela comunidade e usados nas pesquisas e trabalhos dos professores e alunos, nos nossos filmes e na produção de CDs e livros. Ele é um instrumento de pesquisa e de fortalecimento dos nossos conhecimentos.

Também temos agora um site. Queremos nos comunicar com pessoas de todos os lugares, mostrar um pouco quem somos e saber mais sobre o mundo.

[...][80]

O texto, bem como o projeto, trata do processo de captação, armazenamento e disponibilização, na forma de registros, dos conhecimentos ikpeng num banco de dados e na internet[81]. Numa construção similar à aposição de elementos indígenas e não-indígenas na página *nós*, ele é estruturado em torno da aproximação das redes de circulação ikpeng e extra-ikpeng associadas aos conhecimentos constituídos por esses registros. No primeiro parágrafo, à afirmação feita na primeira frase de que divulgam a sua cultura (para não-ikpeng), corresponde, na segunda, a de que asseguram o acesso desses mesmos conhecimentos às gerações futuras (ikpeng). Essa relação é reproduzida a seguir entre o segundo e o terceiro parágrafo, os quais tratam de permitir o acesso dos conhecimentos, respectivamente, à própria comunidade e às pessoas "de todos os lugares". O texto afirma, assim, que os registros produzidos atendem simultaneamente a duas redes de circulação que passam a constituir, em consequência, a mesma rede, inserindo a circulação dos conhecimentos no grupo na circulação dos conhecimentos no mundo. Do mesmo modo que – como vimos a respeito do meio ambiente – os conhecimentos são articulados de forma a serem pertinentes em dois referenciais ao mesmo tempo, os saberes registrados ou capturados passam a fazer sentido, e, portanto, tornam-se aptos a circular em duas redes simultaneamente. Trata-se, em ambos os casos, do mesmo processo de articulação. Em outras palavras, o conjunto de conhecimentos e práticas ikpeng antes transmitidos de forma tradicional[82], isto é, em relatos ou

80 <http://www.ikpeng.org/projetos/mawo.php>.

81 Nota se que os conhecimentos em questão não são mais aqueles que conectam com a noção de ciência, mas com uma outra categoria da classificação não-indígena dos conhecimentos, isto é, a de cultura.

82 Retomo aqui o termo "tradicional" dos próprios Ikpeng, que se referem com ele à característica do que é anterior à aquisição de conhecimentos não-indígenas.

performances orais e gestuais, não tinha acesso à rede de circulação constituída pela sociedade não-indígena não porque, na ausência de registro ou meio tecnológico, ele não era capaz de chegar a outros interlocutores, mas sim porque as formas de inscrição desses conhecimentos, as situações de transmissão e as performances que os compunham, eram desprovidas de sentido para este mundo não-indígena. De certa forma, tudo aquilo pelo qual os Ikpeng se constituíam e definiam-se como tais, as performances e os conhecimentos que transmitiam, era-lhes totalmente inútil nas suas relações com a sociedade não-indígena. No limite, ser Ikpeng era inútil na relação com esta sociedade. Para os jovens, a percepção de conhecimentos tão diminuídos e inoperantes só podia consequentemente desestimular sua aquisição, bem como sua prática por parte dos adultos e dos velhos a quem cabia repassá-los. Incomunicáveis no mundo tal como ele se configurou com a chegada do branco, os conhecimentos ikpeng, desqualificados, com o tempo, só poderiam deixar de circular puro e simplesmente até mesmo entre os Ikpeng e serem substituídos. Ora, é exatamente essa capacidade de fazer sentido para o interlocutor não-indígena e, portanto, a conexão com a circulação dos conhecimentos no mundo não-indígena que restabelece o fato de produzir registros. A produção de registros reinscreve em novas performances pertinentes – o fato de registrar, editar, exibir e distribuir esses registros – aquelas performances antes desprovidas de significação que constituíam as práticas ikpeng, desta vez em marcas pertinentes para a sociedade não-indígena, fazendo delas um conhecimento significativo, executado em situações de transmissão significativas, que passa a ser divulgado, assistido, lido e escutado no mesmo plano que outros conhecimentos em circulação nesta sociedade. Articulados aos conhecimentos não-indígenas, os conhecimentos ikpeng voltam a ser-lhes úteis nas suas relações com o mundo, onde não apenas circulam como são valorizados. Em retorno, isso estimula a transmissão desses conhecimentos na própria comunidade, que voltam a ser ensinados às novas gerações, constituindo os registros um novo modo de guardar e transmitir os saberes. O fato é que essas gerações herdam um conhecimento operante e valorizado no mundo em que vivem, seja este entendido como a comunidade ikpeng ou o mundo maior do qual esta última é parte. A afirmação de que os conhecimentos são, assim, valorizados, fortalecidos ou ampliados permite definir por simetria a situação inversa na qual os conhecimentos são desvalorizados, diminuídos ou mesmo perdidos na ausência do registro, e fazem referência em última instância à capacidade, ou não, de estabelecer

para os conhecimentos uma rede de circulação que inclua a comunidade no mundo. Tal circulação consiste claramente numa troca de mão dupla na qual os Ikpeng dão e recebem, ficando entendido que a voracidade declarada dos Ikpeng por conhecimentos somente é possível, para os Ikpeng, porque ela é retribuída pela capacidade inversa de se tornarem eles mesmos provedores de conhecimentos ao termo do processo, uma circulação que concretiza a produção de registros.

A rubrica *audiovisual* oferece-nos um bom exemplo disso. Nela, os Ikpeng apresentam os filmes que produziram e por meio dos quais eles têm registrado a sua realidade, suas histórias, seus mitos e seus rituais. Cada filme é descrito numa página própria, incluindo uma sinopse, uma ficha técnica, a lista dos prêmios recebidos, a imagem do cartaz e um link "adquirir" para a compra do DVD. No primeiro, *Moyngo, o sonho de Maragareum*, os velhos encenam e narram o mito que deu origem ao ritual de iniciação masculina. O filme é dirigido por Kumaré e Karané e ganhou dois prêmios, um na Bolívia e outro no Canadá. No segundo filme, *Marangmotxingmo mïran – Das crianças ikpeng para o mundo*, realizado por Kumaré, Karané e Natuyu Txicão, "quatro crianças Ikpeng apresentam sua aldeia e suas famílias, suas brincadeiras e brinquedos; os meninos, por exemplo, mostram como fazem flechas e como pescam para 'suas mulheres', as meninas como 'cuidam de seus maridos'"[83]. Em sua biografia, Karané escreve: "Depois [de *Moyngo, o sonho de Maragareum*] veio o filme 'Das crianças Ikpeng para o mundo' que abriu portas para participarmos de festivais nacionais e internacionais. Isso foi muito importante para mostrar quem somos nós para a sociedade não indígena"[84]. O filme ganhou sete prêmios em cinco países, entre os quais o de melhor documentário na Bolívia e o prêmio do público de melhor documentário nos Estados Unidos. O terceiro filme, *Pïrinop – Meu primeiro contato*, uma realização conjunta de Mari Corrêa e Karané, conta a história recente do grupo, seu primeiro contato com a sociedade não-indígena e sua transferência para o Xingu. O filme ganhou quatorze prêmios em nove países, alguns dos quais bastante prestigiosos. No quarto filme, três gerações de Ikpeng falam do momento em que têm o rosto tatuado, uma fase do ritual Moyngo que marca a passagem da infância à vida adulta. Todas essas descrições atestam o que é dito resumidamente na introdução da rubrica *audiovisual*:

83 <http://www.ikpeng.org/audiovisual/criancas.php>.
84 <http://www.ikpeng.org/audiovisual/karane.php>.

audiovisual

• PRODUÇÃO AUDIOVISUAL

> Filmar faz parte do fortalecimento da cultura ikpeng. Nossos filmes são um espelho a onde a gente se vê. São também nosso jeito de nos apresentar para o mundo. Eles registram nossa imagem e o pensamento dos jovens e anciãos, e são uma nova forma de lutar pelos nossos direitos. Cada filme que fazemos nos motiva a fazer um novo.[85]

As práticas ikpeng antes desprovidas de sentido e, portanto, de valor como conhecimento no contexto não-indígena – aquelas mesmas práticas encenadas nos filmes, a saber, a narração dos velhos, as brincadeiras das crianças, as performances do ritual de iniciação –, pela ação do seu registro, são reinscritas, isto é, inseridas em novas práticas por meio das quais elas passam a representar nesse contexto um conhecimento não somente reconhecido, como altamente conceituado e valorizado. Entretanto, as práticas ikpeng valorizadas já não são mais as primeiras, mas estas acrescidas das práticas não-indígenas nas quais elas são inseridas e com as quais elas são articuladas para formar o registro. Os prêmios recompensam os Ikpeng não pelas narrativas dos velhos ou pelas brincadeiras das crianças, mas por seu tratamento cinematográfico dessas práticas. Práticas cinematográficas e cinematografadas passam a constituir as práticas ikpeng e se tornam indissociáveis no reconhecimento obtido, pois é evidente, em retorno, que as práticas cinematográficas por si só tanto não fariam sentido para os Ikpeng, quanto tampouco seriam premiadas caso não abordassem as primeiras. De uma perspectiva ikpeng, são essas mesmas práticas reinscritas nas outras, isto é, o conhecimento que elas constituem que é reconhecido e valorizado, adquirindo, em consequência, potencial para circular no mundo não-indígena, como mostra a premiação internacional dos filmes. O exemplo é paradigmático não apenas porque o fato de receber prêmios formaliza um reconhecimento explícito, mas porque ele evidencia que o reconhecimento alcançado é condicionado ao processo de reinscrição das práticas antigas nas novas: ele não reside nas primeiras ou nas segundas tomadas separadamente, mas resulta da articulação produzida na junção das duas. Essa compreensão não emerge diretamente das páginas em questão, mas aparece de forma nítida quando se restitui a totalidade do argumento, isto é, quando se relaciona o conjunto das páginas em que os Ikpeng tratam de relatar o processo pelo qual agregam novos conhecimentos aos seus e afirmam que estes são assim fortalecidos ou ampliados, como acima, com as páginas em que mostram, por outro lado, o resultado desses processos, quando eles apresentam uma

85 <http://www.ikpeng.org/audiovisual/index.php>.

ficha técnica de seus filmes com a lista do festivais em que foram premiados e oferecem a demonstração direta deste mecanismo. Em conjunto, esses enunciados delineiam uma narrativa por meio da qual os Ikpeng mostram como, ao produzir registros, eles estabelecem com a sociedade não-indígena um intercâmbio em que recebem conhecimentos que articulam aos seus, em função do que, em troca, os seus são feitos aptos a circular nessa sociedade, tecendo uma relação de reciprocidade em que os Ikpeng são, finalmente, provedores de conhecimentos em relação aos doadores originais. A condição de provedores de conhecimentos imbricada em tal intercâmbio é ostentada nas páginas sobre os filmes, as quais exibem os prêmios bem como distribuem os DVDs para venda. Embora detenha um aspecto espetacular pela consagração formal e a recepção internacional, o caso dos filmes permite evidenciar o princípio de um mecanismo que abrange da mesma maneira a totalidade dos conhecimentos ikpeng em muitas outras formas de registros ou reinscrições. Assim o projeto Mawo, cujo objetivo é "valorizar nossos conhecimentos pelo uso de novas tecnologias"[86], apresenta-se como um projeto universal que ambiciona registrar "o conhecimento" ikpeng de maneira geral. Esses registros compreendem uma grande diversidade de formatos que não resultam necessariamente no reconhecimento formal do qual se beneficiam os filmes, mas procedem do mesmo princípio segundo o qual os saberes do grupo são reinscritos de maneira a circular num contexto de relação em que o mundo (dito não-indígena) é uma extensão da comunidade. Eles incluem, por exemplo, além da produção de vídeos, a captação de registros sonoros, como o CD *Yumpuno Eremrï* que registra os cantos do ritual Moyngo e que também está à venda no site:

> Os cantos do Yumpuno foram gravado durante uma oficina de captação sonora na aldeia Moygu. [...] Estes foram pré-mixados na aldeia pelos jovens com a orientação dos técnicos da formação e depois masterizados. Os professores ikpeng fizeram a pesquisa das letras dos cantos e a transcrição na língua junto aos anciãos, e os talentosos desenhistas ikpeng as ilustrações do caderno que acompanha o CD. No ritual, os cantos do Yumpuno são entoados pelos pais e padrinhos na manhã em que as crianças são tatuadas. (Adquirir)[87]

Na mesma rubrica que o projeto Mawo, uma página intitulada *projeto de documentação das línguas e culturas indígenas*[88] apresenta outro projeto que "se propõe a documentar aspectos lingüísticos e culturais dos povos indígenas através de gravações de narrativas, cantos, discursos cerimoniais, etc". O texto explica que "os pesquisadores, ainda como

86 Ver supra, p. 83 ou <http://www.ikpeng.org/>.
87 <http://www.ikpeng.org/audiovisual/yumpuno_eremri.php>.
88 <http://www.ikpeng.org/projetos/lingua_cult.php>.

atividades desenvolvidas na aldeia, registram em áudio, vídeo e fotografia o cotidiano da aldeia, entrevistas com moradores com as mais diversas funções dentro da comunidade Ikpeng" e acrescenta que "já foram transcritas as histórias: 'Origem da flecha', 'Origem do artesanato', 'Como se faz borduna', 'História do mel', 'Seres espirituais' e 'História do calango'. Foram também iniciadas as transcrições da 'História do Omyo' e 'Máscara de guerra'"[89]. Ao lado do registro da cultura, ou talvez como parte dele, os conhecimentos identificados como ciência ganham outros registros na escola. Lá, os alunos, sob a coordenação dos professores, produzem livros e monografias baseados em pesquisas junto aos velhos da comunidade. Essas produções são apresentadas na rubrica *educação* e cobrem uma ampla gama de conhecimentos. Entre outros, o livro intitulado *Ga* consigna os conhecimentos tradicionais sobre os recursos hídricos[90]. Da mesma maneira, *Irwa* registra os conhecimentos sobre os recursos naturais[91]. Em *Orong* "os alunos pesquisaram com seus pais e com as pessoas sábias, buscando informações sobre a importância da Terra, sobre o ecossistema e sobre a variação de tipos de terra que são usados para fazer a roça"[92] e em *Ikpeng Ungwopnole*, "os alunos, na aula de Ciências Sociais, registraram as narrativas de alguns historiadores tradicionais"[93]. Todos esses livros são publicados e devem ser propostos à venda pelo site, mas eles servem igualmente de material didático à própria comunidade e para as futuras gerações. Na rubrica *pesquisa*, alguns trabalhos podem ser baixados diretamente do site. Entre esses, dois são transcrições traduzidas em português de histórias contadas por um ancião, Tome Ikpeng, sobre a origem do fogo e do urucum, e sobre a origem do milho[94]. Na forma de monografias ou livros, as performances narrativas do velho Tome e de outros são reinscritas em performances significativas – o fato de fazer pesquisa, transcrever em suporte escrito, traduzir e, para o leitor, igualmente, o fato de fazer pesquisa, buscar o documento, abrir, ler e estudar – que as qualificam como conhecimento no contexto do mundo em que os Ikpeng se situem, isto é, a comunidade incluindo o mundo além dela. Reinscritas dessa forma, essas narrativas – o conhecimento que ele representa – se tornam aptas a circular nesse mundo, do qual os

89 <http://www.ikpeng.org/projetos/lingua_cult.php>.
90 <http://www.ikpeng.org/educacao/ga.php>.
91 <http://www.ikpeng.org/educacao/irwa.php>.
92 <http://www.ikpeng.org/educacao/orong.php>.
93 <http://www.ikpeng.org/educacao/ungwopnole.php>.
94 <http://www.ikpeng.org/pesquisa/>.

Ikpeng passam então a participar na condição de provedores de conhecimentos ou, mais exatamente, de parceiros no intercâmbio dos conhecimentos.

Tendo empregado a noção de reinscrição para caracterizar esses processos, eu preciso agora detalhar o que entendo exatamente com essa noção. A reinscrição é o mecanismo genérico pelo qual sujeitos inscrevem, para um novo contexto de relação, um conhecimento que até então estava inscrito para um contexto anterior de relação. No site ikpeng, como nas demais mídias indígenas, as referências ao conceito de conhecimento dão a entender que o sentido dessa noção pode ser compreendido mais ou menos como "prática", de maneira que usei frequentemente esses termos como sinônimos aproximativos. Isto porque o conhecimento nunca é tomado como algo em próprio, mas sempre se refere às práticas, isto é, às performances, às ações ou aos artefatos que o constituem. Saber ou conhecer, é sempre saber fazer. Para dar apenas um exemplo, se os Ikpeng podem se referir aos seus conhecimentos por meio do conceito de cultura e se cultura aparece frequentemente como um sinônimo de conhecimento, isso ocorre em virtude do fato de que, para os Ikpeng, o conjunto das práticas que constituem a cultura são elas mesmas conhecimentos. O conhecimento, assim, não existe fora de sua inscrição em determinadas práticas ou performances, que são ao mesmo tempo aquilo por meio do qual esses conhecimentos circulam e são transmitidos entre um grupo de sujeitos[95]. Entretanto, essas inscrições, essas performances significativas naquele grupo não o são necessariamente para outros sujeitos e precisem ser reinscritas em novas práticas pertinentes para estes quando se trata de envolvê-los no intercâmbio. Performances ou práticas são assim reinscritas em novas performances ou práticas em função do surgimento de novos contextos. Em consequência, aquilo que é reinscrito não são conhecimentos abstratos desvinculados das práticas que os constituem, mas são essas práticas mesmas que passam então a ser reinscritas, isto é, contidas em novas práticas. O próprio objeto da inscrição é assim ele mesmo uma inscrição, e essas reinscrições sucessivas são como um jogo de bonecas russas, em que práticas embutidas dentro de práticas incluem a referência a todos os contextos anteriores.

95 É na prática, no "ver fazer" e no "reproduzir fazendo", que o conhecimento é repassado. Os Ikpeng escrevem: "O aprendizado se dá por observação, vendo o que o mais velho faz, e só depois é que se pratica" (http://www.ikpeng.org/educacao/tradicional.php), ou ainda, sobre a educação dos jovens: "durante o trabalho dos mais velhos, nós temos que observar e ficar juntos para aprender" (http://www.ikpeng.org/territorio/jovens.php).

O registro do ritual Moyngo é um bom exemplo. A página sobre o Moyngo introduz o ritual assim: "O Moyngo é nossa festa de iniciação das crianças que nos foi ensinado pelos pajés Maragareum e Eptxum, nossos antepassados"[96]. Após uma breve descrição do ritual, o texto termina pelo convite: "Conheça o filme e os cantos do ritual", oferecendo um link para a página dedicada, dessa vez, ao filme *Moyngo*. Nessa página, a sinopse explica que o grupo, ao ver imagens do ritual gravadas por Kumaré e Kanaré, resolveu encenar o mito que fundou o ritual, obviamente na intenção que fosse registrado, já que os ensinamentos que o mito contém são normalmente narrados ou performados no ritual, não encenados. A encenação resultou no filme *Moyngo, o sonho de Maragareum*:

audiovisual > *moyngo*

• MOYNGO, O SONHO DE MARAGAREUM

Sinopse:

Kumaré e Kanaré Ikpeng filmaram juntos o Moyngo, ritual de iniciação das crianças. Ao assistir as filmagens, a comunidade Ikpeng resolve encenar o mito de origem do cerimonial. Nele, o herói mítico Maragareum sonha com a morte de todos os habitantes da aldeia do seu compadre, o pajé Eptxum. Preocupado, ele resolve ir visitá-lo. Ao chegar lá, encontra-os de fato todos mortos. Ao cair da noite, Maragareum, escondido dentro da casa, presencia e aprende tudo sobre o Moyngo realizado pelos egarunpïn, as sombras dos mortos.

[...][97]

Para ter uma ideia do ritual, que compreende várias etapas espalhadas em muitos meses, o filme em que o grupo encenou o mito é mais explícito que o filme sobre o próprio ritual, já que aquilo que o ancestral Maragreum presenciou escondido na casa do seu compadre é o ritual original praticado pelos espíritos dos mortos, o Moyngo dos vivos sendo uma reprodução daquele evento mítico, ensinado aos Ikpeng pelo próprio Maragareum. Assim, o filme define uma prática – o filmar-assistir – que reinscreve para o contexto não-indígena uma outra prática – o ritual – que é ela mesma a reinscrição para o contexto ikpeng de uma primeira prática – a festa dos espíritos –, a qual, por sua vez, é pertinente entre os mortos e provavelmente reinscreve para esse contexto as práticas de outros seres não mencionados[98]. O filme reproduz e contém o ritual, que

96 <http://www.ikpeng.org/quem_somos/moyngo.php>.

97 <http://www.ikpeng.org/audiovisual/moyngo.php>.

98 Não tenho informação e o site não dá indicação sobre a existência de outro patamar que a festa dos mortos estaria ela mesma reproduzindo. No entanto, o filme *Moyngo, o sonho de Maragareum* mostra os espíritos praticarem o ritual como o fazem os humanos, de modo que é sensato supor que eles compartilham o mesmo sentido, que consiste em reproduzir a ação de outros. No mais, a atribuição de contextos específicos é aqui evidente: a prática do ritual pelos mortos é significativa para eles, como o Moyngo praticado pelos Ikpeng é significativo para estes.

reproduz e contém o evento mítico; entre o filme e o ritual ou entre o ritual e a festa, a relação é idêntica. Assim como as performances do ritual ikpeng são desprovidas de significação para os brancos, as performances dos espíritos são, da mesma maneira, absolutamente incompreensíveis – e mesmo imperceptíveis – para quem não é pajé. Para serem pertinentes aos Ikpeng, Maragareum, pajé, precisou reinscrevê-las em novas práticas que lhes ensinou para que circulem entre eles. Isto é exatamente o que faz o registro com os conhecimentos ikpeng ou, mais exatamente, com as práticas que os constituem, na passagem para o contexto da relação com o mundo não-indígena. Em parte, isso explica a importância e a atenção constante dada ao "registro da cultura" que representa um empreendimento de reinscrição generalizada das práticas do grupo para um novo contexto de circulação, seja na forma de livro, de filme, de textos eletrônicos, de fotos e outros. O poder de circulação importa aqui muito mais do que as características próprias, formais, do objeto, a não ser pela incidência que o formato detêm sobre a capacidade de circulação. O ponto é que, quando os Ikpeng declaram que registram a sua cultura, o registro certamente não é uma representação da cultura, mas é a cultura, isto é, o conhecimento ele mesmo, transposto em outras performances, exatamente como a prática do ritual não é uma representação do mito, mas é o conhecimento performado daquela maneira, e quando destinam tais registros às futuras gerações ou à divulgação, o que circula é a própria cultura em novas performances, ou como dizem, "novas formas de transmitir" os conhecimentos[99].

Se definirmos, como sugeri, a articulação como processo de reinscrição dos conhecimentos para um novo contexto de relação, a escola ikpeng aparece como um dos principais espaços de produção dessas articulações no contexto do mundo em que vivem os Ikpeng e inclui o não-indígena. É na escola que se produzem os livros e as monografias que cobrem o registro de uma ampla gama de saberes; é ali, igualmente, que se produzem grande parte dessas outras reinscrições que são as conexões que fazem de *irwa* o meio ambiente, do buriti um recurso natural, do pajé um cientista, do ancião um historiador ou um especialista, ou dos conhecimentos do grupo como um todo a cultura. Isto porque – afirmam os Ikpeng na página sobre a língua – "agora, a escola está sendo pensada por nós para o fortalecimento da identidade", ou, como explica a

99 Ou, dito de maneira mais precisa, se é possível considerar que o registro "representa" algo, é exclusivamente no sentido de que este algo é ele mesmo a representação de outro algo, numa série infinita de remissões sucessivas que fazem com que o conhecimento sempre seja, em si mesmo, uma referência a uma outra coisa, e é justamente nessa capacidade de referência que o registro é cultura, isto é, conhecimento.

página que descreve o projeto político-pedagógico, "a escola é apenas o lugar de referência para refletir sobre os conhecimentos do povo Ikpeng e dos não-índios"[100]. Em outras palavras, a escola é o espaço onde se encontram e conectam ambos os conhecimentos para serem transmitidos. Tal encontro e o processo no qual a aprendizagem tradicional ikpeng é articulada com novas práticas educativas apropriadas à aquisição dos conhecimentos não-indígenas são o objeto da rubrica *educação*. Esta é introduzida por um texto curto que diz:

educação

• KUROREMPANPOT • NOSSA APRENDIZAGEM

> Antigamente as crianças adquiriam conhecimento através dos pais ou dos avós. Hoje os alunos pesquisam com os anciões na mïngnye, localizada no centro da aldeia. Assim, quem sabe, as histórias não serão esquecidas. Sempre haverá sabedoria que poderá ser repassada através da pesquisa para manter viva nossa cultura[101].

A escola aparece ela mesma como uma articulação por meio da qual as práticas tradicionais de transmissão do conhecimento são reinscritas em novas práticas, destinadas a repassar às novas gerações um conhecimento igualmente articulado. Nessa articulação, as "crianças" de antigamente passam a ser os "alunos" de hoje e os "pais" ou "avôs", de quem eles "adquiriam conhecimento", tornam-se "anciões" com os quais eles agora "pesquisam" um conhecimento reinscrito como "cultura"[102]. A aprendizagem tradicional é descrita numa página própria, *aprendizagem tradicional*[103], que serve a ilustrar como, na escola, ela não desapareceu, mas foi reinscrita na noção de pesquisa e assim, revitalizada. O papel fundamental dos mais velhos na transmissão dos conhecimentos é descrito na página sobre o projeto político-pedagógico da escola:

> A escola Ikpeng deve acompanhar o ritmo diário da vida do povo Ikpeng, de acordo com a orientação dos mais velhos. Ela deve valorizar a prática dos afazeres diários, que são acima de tudo, a forma de ensinar e aprender a tradição passada de pais para filhos, de avós para netos.
>
> A escola deve respeitar o calendário de atividades tradicionais como a roça, a coleta e a festa, que vai de maio até agosto. Se os mais velhos solicitarem a participação dos alunos nos trabalhos tradicionais, isso deve fazer parte da nossa formação. É o cacique e a comunidade que devem liderar essas atividades,

100<http://www.ikpeng.org/educacao/projeto.php>.

101<http://www.ikpeng.org/educacao/>.

102Novamente, é preciso reparar nessas conexões que os conceitos novos não substituem os antigos, mas se sobrepõem a eles de maneira a ampliá-los. De fato, o aluno ainda é uma criança, um ancião ainda é um pai ou um avô, a atividade de pesquisa continua sendo uma prática de aquisição de conhecimentos e cultura é conhecimento.

103<http://www.ikpeng.org/educacao/tradicional.php>.

> por isso deve ter sempre reuniões dos professores e representantes do Kwak Kwak Txiktxi (Movimento Jovem Ikpeng) com eles, para que possam refletir juntos sobre a escola. [...].[104]

Aliado a isso, a escola é também o lugar onde se aprende o português, a escrita e todos os conhecimentos não-indígenas aos quais os próprios conhecimentos são articulados, sendo registrados ou reinscritos de diversas maneiras de modo a se tornarem aptos a circular no mundo do qual os Ikpeng pretendem participar na condição de provedores de conhecimentos. "É isso que querem levar para o futuro através da escola – diz ainda o mesmo texto: os conhecimentos Ikpeng e os dos *tupi*, que é como chamamos os não-índios".

Para os jovens, a percepção de que os conhecimentos do grupo servem-lhes na relação ao mundo em geral restaura o sentido, a pertinência de sua aquisição, bem como o sentido de sua prática por parte dos adultos e dos anciões a quem cabe transmiti-los. A escola, certamente, não é o único espaço onde isso acontece, pois todo projeto envolvendo parceiros não-indígenas constitui a ocasião de produzir novas reinscrições. Mas ela é um caso ilustrativo de que a transmissão do saber no grupo somente é possível e faz sentido se ela é relacionada à circulação do saber com o mundo em geral. A partir do momento em que é possível reinscrever os conhecimentos no contexto atual de relações, qualificar o próprio saber como ciência ou cultura e fazer dele um registro que possa ser divulgado, faz sentido escutar os mais velhos e aprender com eles. É precisamente pela razão de que os registros são qualificados para circular no mundo que, em consequência, eles são qualificados para serem transmitidos às futuras gerações. Trata-se de duas redes de circulação inseparáveis em que uma é a extensão da outra; o mundo sendo a continuação do grupo em outra escala. Produzir registros e articular os conhecimentos consiste em restabelecer essa relação com o mundo. Assim, ser Ikpeng e definir-se como Ikpeng em relação aos não-ikpeng não é marcar diferença, mas sim poder relacionar-se com esses últimos, participando da circulação e do intercâmbio de conhecimentos. Naturalmente, relacionar-se pressupõe a diferença na medida em que relacionar-se é fazer circular conhecimentos entre sujeitos situados em posições diferentes – mas todo o esforço, a preocupação e a atenção intelectual na investigação dos outros não está focalizada na diferença, mas na produção de relações e

104 <http://www.ikpeng.org/educacao/projeto.php>.

na consequente necessidade de estabelecer equivalências, de modo que a diferença já se encontra incluída e pressuposta na noção de relação.

e outros: kuikuro, yanomami e suruí

No contexto desta dissertação não é possível apresentar uma análise detalhada de outras mídias indígenas. No entanto, e apenas para não deixar os Ikpeng isolados, gostaria de indicar como essas preocupações na articulação dos conhecimentos estendem-se a outras mídias. As articulações produzidas e os conhecimentos não-indígenas articulados variam conforme os parceiros em questão, que constituem os mediadores por excelência na introdução desses saberes. É evidente que conceitos como "gestão ambiental" ou os conhecimentos técnicos e os formatos específicos que presidem a produção de diversos tipos de registros provêm desses parceiros, pois de algum lugar têm que provir. No entanto, é exatamente disso que trata a articulação: o jogo proposto aqui, precisamente, não se atém a desmontar analiticamente a participação de cada protagonista e distinguir qual é a influência de quem, mas aceitar a proposta de que esses conhecimentos são apropriados e se tornam indígenas a partir do momento que servem a reinscrever conhecimentos indígenas.

Por fim, gostaria de encerrar abrindo três perspectivas para prolongar a discussão, evocando três mídias indígenas que faziam originalmente parte desse projeto: o blog Coletivo Kuikuro de Cinema[105], o site da Hutukara Associação Yanomami[106] e o site oficial dos Paiter-Suruí[107].

A temática central do blog do Coletivo Kuikuro de Cinema, mantido por Takumã Kuikuro, é a demonstração de que os próprios Kuikuro produzem o registro de sua cultura, como o enfatiza o resume publicado na seção *quem sou eu*:

> Os Jovens na aldeia kuikuro estão fazendo documentario do seus próprio cultura. O projeto começou no ano de 2002 para documentar nossas culturas milenar. Até agora pouca gente conhece nossa história no Brasil.Os jovens daNa aldeia kuikuro de ipatse, nois índio mesmo fazendo documentação da nossa cultura,apoio pelas video nas aldeia.

105 <http://coletivokuikurodecinema.blogspot.com>.
106 <http://www.hutukara.org/>.
107 <http://www.paiter.org/>.

No blog, a maior parte das matérias segue o mesmo padrão mostrando os Kuikuro produzindo o registro de sua cultura. Cito como exemplo a notícia publicada em 02/11/2010 com o título *Eu estou entrevistando um rapaz sobre cestaria kuikuro*, a qual exibe como único conteúdo uma foto de Takumã, de costas, filmando outro Kuikuro, por sua vez pintado. Este formato de notícia exibindo a produção de registro da cultura, gerando três níveis de remissões encaixadas, correspondentes a três círculos de relações diferentes – da notícia, do registro e da performance registrada – repete-se inúmeras vezes ao longo dos textos e das imagens. A atenção à cultura é uma atenção constante ao seu registro. Ao lado disso, um segundo padrão de notícias mostra os Kuikuro participando de mostras e festivais. O blog ressalta, em suma, como os Kuikuro reinscrevem seus conhecimentos de modo a serem provedores desses mesmos conhecimentos em relação aos não-indígenas.

O site da Hutukara Associação Yanomami contém diversas rubricas, cuja principal é a seção de notícias que funciona como um blog. A quase totalidade de suas publicações consiste em reproduções de notícias de outras fontes. Até o momento, havia nesta seção duas narrativas entrecruzadas: a primeira relatava os episódios do conflito que opunha os Yanomami à nova Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena; a segunda tratava de mostrar que os Yanomami estão em contato constante com os espíritos graças a seus pajés e, com isso, detêm um conhecimento sobre a terra e a floresta que os qualificam para compreender a natureza, as causas e as soluções do aquecimento climático. Em notícia intitulada *Índios fazem rituais para salvar a Terra*, extraída de um artigo da Folha de Boa Vista, o texto diz:

> "A Terra está esquentando e eventos como furacões estão mais frequentes porque os napë pë [brancos] estão mexendo com seres perigosos, como aqueles que vivem debaixo da terra, quando são extraídos minérios e petróleo. E perigosa também é a poluição do céu, que é frágil e passível de desabar sobre nossas cabeças", afirmou Luixi Yanomami, xapôri da aldeia Piaú.[108]

Reencontramos aqui os mesmos elementos de uma articulação entre conhecimentos yanomami e não-indígena analisados acima a respeito dos Ikpeng. A mensagem é que os Yanomami, pelo contato privilegiado que têm com o mundo dos espíritos – e que os brancos não detêm – são intermediários indispensáveis na circulação dos conhecimentos. Como diz a mesma notícia: "para o líder dos Yanomami e presidente da

108 Não há url permanente para esta notícia. Ela foi publicada no site em 18/11/2010.

Associação Hutukara, Davi Kopenawa, sem a ajuda dos pajés os brancos não conseguirão controlar as mudanças climáticas".

Quanto aos Surui, seu site oficial tem uma estrutura similar ao dos Yanomami, mas os temas abordados têm maior diversidade. A maioria das notícias tem relação com a divulgação do Plano Suruí 50 Anos e das ações realizadas no contexto deste plano. Em conjunto, as notícias publicadas criam uma narrativa composta por uma mosaica de eventos cujo propósito é mostrar os Suruí, geralmente na pessoa de Almir, reconhecidos e ativos como provedores de conhecimentos em uma variedade de situações e contextos, como quando noticiam alguma homenagem[109], a participação em alguma conferência[110], a assinatura de convênio para parceria na área de educação[111], ou quando organizam uma audiência pública para explicar à população o seu Projeto Carbono[112].

109 <http://www.paiter.org/blog/?m=201105>.
110 <http://www.paiter.org/blog/?m=201012>.
111 <http://www.paiter.org/blog/?p=116>.
112 <http://www.paiter.org/blog/?m=201104>.

conclusão

Finalmente, a ideia subjacente a este trabalho é que ele representa – ou gostaria de representar – uma articulação do mesmo tipo daquelas que descreve. Ao propor compreender os contextos da comunicação pela ideia de "articulação de conhecimentos", tratou-se buscar conceitos analíticos equivalentes àqueles utilizados pelos próprios sujeitos indígenas na análise desses mesmos contextos e, assim, de construir com eles um conhecimento compartilhado sobre essas situações de comunicação criadas pela presença da internet em grupos indígenas e a relação que, a partir delas, eles vêm estabelecendo com o mundo; mundo este do qual todos nós fazemos parte.

No primeiro capítulo abordei as situações geradas pela instalação da internet em aldeias indígenas para mostrar que esses empreendimentos, trazidos no bojo das políticas de inclusão digital, eram aceitos e suas ferramentas apropriadas quando os novos conhecimentos trazidos pela tecnologia não eram vistos como antagônicos aos conhecimentos do grupo, mas sim articulados a eles de modo a prolongá-los. Isto era concretamente alcançado quando se construía uma compreensão instrumental da internet, em decorrência da qual ela podia ser utilizada na realização dos objetivos de um projeto de comunicação.

No segundo capítulo tentei mostrar, a partir de uma análise fundada nos enunciados de comunicação ikpeng, de que maneira esses projetos de comunicação, quando existem, concretizam-se e no que consistem essas articulações. Essas foram definidas como o processo de reinscrição dos próprios conhecimentos em novos conhecimentos que passam então a contê-los, em função do que os primeiros são ampliados pelos segundos e qualificados para circular num novo contexto de relacionamento. Porquanto se trata de circulação de conhecimentos, isto é, de comunicação, é no exercício da comunicação que as articulações são operadas, algo que a internet – como ferramenta de comunicação – permite observar muito bem. Aplicado à problemática dos projetos de inclusão digital, poderia-se dizer que é essa percepção da possibilidade de reinscrição dos conhecimentos, quando ela emerge como um consenso, que faz com que a

utilização da internet não seja vista como uma prática incompatível com as práticas do grupo, mas como uma que possa ser articulada com elas num projeto de comunicação que as faça circular.

Os resultados deste trabalho sugerem que, a partir do material analisado, as relações que grupos e sujeitos indígenas entretêm com o mundo não-indígena podem ser encerradas na noção de conhecimento, ou, mais exatamente, naquilo que se poderia caracterizar como uma "economia do conhecimento". Se os Ikpeng são, como eles dizem, *ugwawïtpot*, isto é, o conjunto de maneiras pelas quais pensam, agem, vivem e vêem o mundo[113], para poderem ser quem eles são na relação ao mundo, é necessário que o conhecimento que constitui tal forma de ser (*ugwawïtpot*) também faça sentido para os demais sujeitos deste mundo. Afinal, existir é ser detentor de conhecimentos que possam ser trocados com interlocutores diversos. O mundo pode ser definido como um sistema de circulação de conhecimentos, um constante dar e receber que implica na necessidade, para os envolvidos, de que os conhecimentos circulados sejam complementares, isto é, de que, para qualquer um, os conhecimentos recebidos dos outros não sejam incompatíveis com os próprios. Relacionar-se é articular conhecimentos, produzir complementaridade do saber entre sujeitos em posições distintas, e existir no mundo é participar da circulação do conhecimento. Negar essa condição de parceiro na troca dos conhecimentos, em sentido inverso, é negar existência, isto é, negar a condição de sujeito dotado de perspectiva própria.

O que esses dados sugerem é que a antropologia praticada pelos povos indígenas, suas formas de investigar e compreender a sociedade não-indígena e de comunicar com ela não é uma antropologia da diferença, dedicada a entender o sentido de uma diferença dada, mas uma antropologia da equivalência, visando descobrir, por trás da alteridade aparente, a equivalência escondida que permitirá dar à diferença o sentido de complementaridade. Afinal, o teor das mídias indígenas, ikpeng e outras, poderia ser resumido dizendo que afirmam que os problemas são fundamentalmente os mesmos, mas que as perspectivas sobre eles se distinguem, daí a importância de fazer circular os conhecimentos e de articulá-los. Trata-se de uma atitude inversa daquela adotada por uma antropologia dedicada a mostrar a natureza outra do problema do Outro. Uma versão indígena diria, entretanto, que o problema nos aparece outro em virtude dele ser o mesmo pensado de uma outra perspectiva. Se já foi dito e repetido, de Lévi-Strauss

113 Ver acima, p. 59.

(1991) a Fausto (2008), que a alteridade tem uma importância central para os povos ameríndios e que suas culturas são abertas para o Outro, que cultura é por definição aculturação, é preciso considerar, contudo, que a afirmação tem sentido apenas porque o outro não é exatamente um Outro, mas um equivalente do Próprio, ou, ainda, um mesmo eu numa outra posição (Lagrou 2002). Isso não invalida a forma clássica, acadêmica, de fazer antropologia, mas invalida ao menos a afirmação de que a investigação da diferença é a única maneira de fazer antropologia, abrindo um campo imenso para experimentações.

Enfim, entre as considerações de ordem mais prática, a importância do registro como reinscrição de conhecimentos e, em um plano mais geral, a importância dada à circulação dos conhecimentos como condição existencial sugerem que para serem relevantes, as políticas de patrimonialização deveriam focalizar sua atenção não tanto naquilo que é registrado, patrimonializado, mas sim nas redes de relações que esses registros têm faculdade de produzir. Isto não apenas no intuito de fomentar intercâmbios entre "povos originários" ou em circuitos institucionais, como uma espécie de sub-categoria assistencial do mundo contemporâneo, mas sim com o *mainstream*, com os principais canais de circulação do conhecimento e da informação no mundo. É disso que trata, justamente, a comunicação na internet.

referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. *Série Antropologia*, Brasília; n. 174, 1995.

DESCOLA, Philippe. *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1986.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin; CARELLI, Vincent. Vídeo e diálogo cultural: experiência do projeto Vídeo nas Aldeias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 49-57, 1995a.

_____. Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 205-259, 1995b.

GEERTZ, Clifford [2000]. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1991.

HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity: studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

_____. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

_____ [1952]. La notion de structure en ethnologie. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1963.

_____. *Histoire de lynx*. Paris: Pocket, 1991.

LAGROU, Elsje Maria. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Os relatos antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas sobre o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: OLIVEIRA, J. P. de (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotina e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

NANSI – NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA. *"Etnologia indígenas" e "Antropologia das sociedades complexas": um experimento de ontografia comparativa*. Rio de Janeiro, Niterói, Campinas, Belo Horizonte, 2006. Projeto Pronex NanSi/PPGAS-UFRJ.

NUNES, Nuno. *Internetnicidade: caminhos das novas tecnologias de informação e comunicação entre povos indígenas*. Dissertação de Mestrado - PPG em Educação, UFSC, Florianópolis, 2009.

NUTI – NÚCLEO TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS. *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Rio de Janeiro, Florianópolis, 2003. Projeto Pronex NUTI/PPGAS-UFRJ. Disp. em <http://www.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia>, acess. 11/07/2011.

SÁEZ, Oscar Calavia. Prometeo de Pie: alternativas étnicas y éticas a la producción del conocimiento. *Cuadernos de Bioética*, Buenos Aires, n. 9, p. 77-98, 2003.

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. in: JACKSON, A. (ed.). *Anthropology at home*, London-New York: Travistock, 1987, p. 16 – 37.

TAYLOR, Anne-Christine. L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie?. In: RUPP-EISENREICH, B. (org.). *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck, 1984.

THE NEW YORK TIMES, 15/05/2010. *World's largest social network: the open web*. Por Stross, Randall. Disp. em <http://www.nytimes.com/2010/05/16/business/16digi.html?hpw>, acess. 11/2011.

_____, 20/02/2011. Blogs wane as the young drift to sites like Twitter. Por Kopytoff, Verne. Disp. em <http://www.nytimes.com/2011/02/21/technology/internet/21blog.html?scp=1&sq=Blogs%20Wane%20as%20the%20Young%20Drift%20to%20Sites%20Like%20Twitter&st=cse>, acess. 11/2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: ANPOCS, CAPES, 1999. v. 1.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002a.

_____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WIRED, 17/08/2010a. *The web is dead? A debate.* Por Anderson, Chris. Disp. em <http://www.wired.com/magazine/2010/08/ff_webrip_debate/all/1>, acess. 11/2011.

_____, 17/08/2010b. *The web is dead. Long Life to the internet.* Por Anderson, Chris; Wolff Michael. Disp. <http://www.wired.com/magazine/2010/08/ff_webrip/all/1>, acess. 11/2011.

_____, 07/10/2011. *Photo Gallery: Occupy Wall Street ignites political hackathon*. Por Axline, Keith; Derballa, Bryan. Disp. em <http://www.wired.com/rawfile/2011/10/political-hackathon/?pid=1193>, acess. 11/2011.

anexos

1. mídias eletrônicas de acesso público na web (levantamento parcial, até julho de 2011)

yanomami

001 **site Hutukara Associação Yanomami**
site da associação de representação dos Yanomami.
http://www.hutukara.org/
Palavras-chave: site, indígena, Yanomami.

suruí

002 **site Paiter Surui**
"O site do povo indígena Suruí".
http://www.paiter.org/
Palavras-chave: site, indígena, Suruí.

003 **blog Ponto de Cultura Maloca Digital**
blog do Ponto de Cultura localizado na sede da Associação Metareilá do Povo Suruí, em Cacoal, RO.
http://pcmalocadigital.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Suruí.

004 **blog Urariwe Surui**
blog de Urariwe Suruí.
http://urariwe.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Suruí.

005 **blog Celso Surui**
blog de Celso Suruí.
http://celsosurui.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Suruí.

006 **blog Gamalolatag Surui**
blog de Gamalolatag Suruí.
http://apoenameirelles.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Suruí.

007 **blog Gasodá Suruí**
blog de Gasoldá Suruí.
http://gasodasurui.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Suruí.

008 **blog Chicoeab Suruí**
blog de Chicoepab Suruí.
http://chsurui.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Suruí.

009 **blog Instituto Yabner**
blog do da Associação Instituto Florestal Yabner Gabgir do Povo Indígena Paiter Suruí.
http://institutoyabner.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Suruí.

kuikuro

010 **blog Coletivo Kuikuro de Cinema**

blog do cineasta Takumã Kuikuro, dedicado à produção audiovisual kuikuro.

http://coletivokuikurodecinema.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, kuikuro.

011 **blog Aikax Kuikuro**

blog da Aikax – Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingú.

http://associacaoindigenakuikuro.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, kuikuro.

baniwa

012 **blog Baniwaonline**

blog de Daniel Baniwa sobre a comunidade Baniwa do médio Rio Içana.

http://baniwaonline.wordpress.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

013 **blog Nodanakaroda**

blog do Raimundo Benjamim Baniwa, sobre a comunidade Baniwa do médio rio Içana. “Seja Bem-Vindo ao "Nodanakaroda", blog dedicado aos Povos Indígenas do Alto Rio Negro-AM, especialmente os "Baniwa". Faça seus comentários, elogie, critique. Só não deixe de se expressar!”

http://rbaniwa.wordpress.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

014 **blog RaiBenjamin**

primeiro blog de Raimundo Benjamim Baniwa.

http://www.idbrasil.org.br/drupal/?q=blog/9093

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

015 **blog Agbaniwa's Blog**

blog de Agnaldo Baniwa.

http://agbaniwa.wordpress.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

016 **blog Garciamiler's blog**

blog de Garciamiler.

http://garciamiler.wordpress.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

017 **blog Vbaniwa's Blog**

blog do Valdir Baniwa.

http://vbaniwa.wordpress.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

018 **blog Escola Pamáali**

blog da Escola Pamáali, mantido por Raimundo Benjamim Baniwa. “Este é o blog da Escola Pamáali, localizado na região do Alto Rio Negro-Municipio de São Gabriel da Cachoeira. Nesta região vivem 23 povos Indígenas, uma delas é o Baniwa, o nosso povo. E a escola Pamáali é resultado de uma grande luta do povo na educação escolar. Faça seus comentários. Elogie e opine, .Só não deixe de se expressar.”

http://pamaali.wordpress.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

019 **blog Denilson Baniwa**

blog do Denilson Baniwa, grafista e desenhista.

http://denilsonbaniwa.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Baniwa.

020 **site Artebaniwa.org**

site comercial de apresentação e venda do artesanato Baniwa. O site faz parte do projeto Arte Baniwa e é uma parceira (OIBI, FOIRN, ISA). Neste sentido é um site mixto, mesmo se o processo e a demanda é dos Baniwa.

http://www.artebaniwa.org.br/

Palavras-chave: site, indígena, Baniwa, afins.

shawãdawa arara

021 **blog Shãwãdawa-Arara**

"Este é o Blog da Etnia Shãwãdawa-Arara do Rio Bajé, Município d Marechal Thaumaturgo, Acre"; blog do Jean Hundu Arara (desde 05/2010).

http://shawadawa.blogspot.com/

Palavras-chaves: blog, indígena, shãwãdawa.

yawanawa

022 **blog Yuxinawa / blog do Tashka Yawanawa**

blog do Tashka Yawanawa (desde 02/2005).

http://awavena.blog.uol.com.br/

Palavras-chave: blog, indígena, Yawanawa.

manchineri

023 **blog Manchineri em Ação**

"Conheça um pouco da historia do povo Manchineri do Rio Iaco, povo da familia linguistica Aruak, vivem no Brasil, Bolivia e Peru."; blog de Toya, líder manchineri.

http://toya-manchineri.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Manchineri.

kaxinawa

024 **blog Huni Kui Inu Bake**

"sou um Jovem do Povo Huni Kuin,que Atualmente, venho trabalhando como: Agente Agroflorestal Indigena, Presidente da Associaçao dos Povos Indigena do Rio Humaita-ASPIRH,Gestor do ponto de cultura: Hene shawayanua que esta implantado na aldeia Sao Vicente, Terra Indigena Kaxinawa do Rio Humaita."; nome?

http://www.hunikuiinubake.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Kaxinawa.

ashaninka

025 **blog Apiwtxa**

blog da aldeia ashaninka Apiwtxa (TI Kampa do Rio Amônia).

http://apiwtxa.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Ashaninka.

026 **blog Saberes da Floresta**

blog do Centro Saberes da Floresta Yorenka Ãtame, Apiwtxa Associação Ashaninka do Rio Amônia (desde 06/2007).

http://saberesdafloresta.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Ashaninka.

027 **site Yoreka Ãtame**

site de informação educativa e cultural ashaninka, do centro de formação Yoreka Ãtame, da comunidade Apiwtxa. O site é contudo uma parceria, pois tecnicamente, é uma realização da Rede Povos da Floresta.

http://www.virtuemasters.com/ashaninka/

Palavras-chave: site, indígena, Ashaninka, afins.

kamayurá

028 **site Amigos dos Kamayura** [FORA DO AR - 15/10/2011]

site das comunidades kamayurá.

http://www.kamayura.org.br/

Palavras-chave: site, indígena, Kamayurá, afins.

ikpeng

029 **site Ikpeng**
site das comunidades Ikpeng.
http://www.ikpeng.org/
Palavras-chave: site, indígena, Ikpeng, afins.

xavante

030 **site Warã**
site da associação Warã, associação de representação Xavante.
http://www.wara.nativeweb.org/
Palavras-chave: site, indígena, Xavante.

031 **blog aldeia Wede'rã**
blog da aldeia Wede'rã, TI Pimentel Barbosa, MT (desde 10/2007).
http://wedera.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Xavante.

032 **blog Escola Indígena da Aldeia Wede'rã** [REMOVIDO - 15/10/2011]
blog Escola Indígena da aldeia Wede'rã, TI Pimentel Barbosa, MT (desde 05/2010).
http://wederae.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Xavante.

033 **blog Maker Wede'rã**
blog da aldeia Wede'rã, dedicado às notícias sobre a produção audiovisual da aldeia.
http://dapovid.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Xavante.

034 **blog Clara Norö'u**
blog da Clara Idioriê.
http://clarixx.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Xavante.

035 **blog Mundo Smix**
blog da Severiá Idioriê.
http://smixsonian.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Xavante.

guararni kaiowá

036 **site Teko Arandú**
Site bilingue (guarani / pt) do Ponto de Cultura Teko Arandu, aldeia Te'yikue (Guarani Kaiowá).
http://www.tekoarandu.org/
Palavras-chave: site, indígena, Guarani, Kaiowá.

037 **blog AJI – Ação de Jovens Indígenas**
blog do grupo de comunicação de jovens indígenas da aldeia Jaguapiru, TI Dourados, Dourados (desde 05/2006).
http://www.ajindo.blogspot.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Kaiowá, Nhandeva, Terena, Guarani.

038 **blog AJIndo – Ação de Jovens Indígenas de Dourados**
blog do grupo de comunicação de jovens indígenas da aldeia Jaguapiru, TI Dourados, Dourados (desde 06/2009).
http://www.jovensindigenas.org.br/
Palavras-chave: blog, indígena, Kaiowá, Nhandeva, Terena, Guarani.

039 **blog Brô MC's Rap Indígena**

blog da banda de rap Brô Mc's, da aldeia Jaguapirú, TI Dourados, MS.

http://bro-rap-indigena.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Kaiowá.

guararni mbya

040 **site Aldeia Guarani Sapukai - Angra dos Reis, RJ**

Página da comunidade Guarani de Angra, a aldeia Sapukai.

http://www.aldeiaguaranisapukai.org.br/

Palavras-chave: site, indígena, guarani.

041 **site Tekoa Mboy-ty**

site da aldeia guarani de Camboinhas Tekoa Mboy-ty.

http://www.tekoamboytyitarypu.site90.com/

Palavras-chave: site, indígena, guarani.

042 **site Aldeia Krukutu**

site da aldeia Krukutu, TI Guarani do Krukutu, SP.

http://www.culturaguarani.org.br/homebr.html

Palavras-chave: site, indígena, Guarani.

043 **blog Literatura nativa**

blog temático do Olívio Jukepé, da aldeia Krukutu (SP) dedicado à literatura indígena (desde 02/2007).

http://oliviojekupe.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Guarani.

044 **blog Tenonderã – Olhar para o futuro**

blog do projeto Tenonderã, encontro de jovens guarani.

http://encontro-tenondera.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Guarani.

guararni nhandeva

045 **site Associação Artístico Cultural Nhandeva 'Nossa Gente'**

site da Associação.

http://www.nhandeva.org/indexpor.htm

Palavras-chave: site, indígena, Nhandeva.

tapuya - fulni-ô

046 **blog Terra Indígena Santuário dos Pajés**

blog da Associação Cultural Povos Indígenas, grupo de índios tapuya – fulni-ô de brasília reivindicando demarcação de sua terra num terreno da cidade.

http://www.santuariodospajes.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Tapuya, Fulni-ô.

guajajara

047 **blog aldeia idígena Zutiua** [sic – REMOVIDO - 15/10/2011]

blog da aldeia Presídio Zutiua, TI Araribóia, Arame, MA. “a maior aldeia indígena da reserva arariboia do estado do maranhão”.

http://aldeiazutiua.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Guajajara.

tapeba

048 **site Tapeba – Centro de Produção Cultural**

site das comunidades tapeba, desenvolvido pela Associação das Comunidades dos Índios Tapeba, TI Tapeba, CE.

http://tapeba.com.br/wordpress/

Palavras-chave: site, indígena, Tapeba.

pankararu

049 **blog AIPES**

blog da Associação Indígena Entre Serras Pankararu.

http://aipes.wordpress.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Pankararu.

050 **blog Pankararu Nação Cultural**

blog do grupo de dança Pankararu Nação Cultural.

http://pankararunacaocultural.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Pankararu.

051 **blog Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu**

site do museu virtual pankararu Casa de Memória.

http://casadememoria.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Pankararu.

052 **blog Os D'Pank's**

blog da banda da forró pankararu D'Pank's.

http://dpanks.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Pankararu.

tupinambá

053 **blog CiberCidadania Indígena**

blog da Potyra Tê Tupinambá, sobre ciber-cidadania indígena.

http://indiosonlinecomcidadania.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, Tupinambá.

054 **site Fotografia Tupinambá**

site dedicado à expressão fotográfica dos jovens tupinambá sobre seu quotidiano.

http://fotografiatupinamba.com/novo/

Palavras-chave: site, indígena, Tupinambá.

055 **blog Etnofotojornalismo**

http://avakuera.blogspot.com/

Palavras-chave: site, indígena, Tupinambá.

056 **blog Retomada Tupinambá**

“Lutando para a regularização do nossa território”; blog colaborativo de um grupo de índios da aldeia tupinambá de Olivença.

http://retomadatupinamba.blogspot.com/

Palavras-chave: site, indígena, Tupinambá.

057 **blog Petei Xe Rajy**

http://peteixerajy.wordpress.com/

Palavras-chave: site, indígena, Tupinambá, Pankararu.

058 **site Web Brasil Indígena: Étnomídía Indígena Colaborativa**

site temático do Anapuáka Muniz Tupinambá dedicado à “cultura indígena contemporânea”, na forma de mixto entre blog e site.

http://www.webbrasilindigena.org/

Palavras-chave: site, indígena, pan-indígena.

059 **rede ning.Aldeia Brasil Indigena**

rede social temática sobre “cultura indígena contemporânea e etnomídia indígena colaborativa”, criada por Anapuaka (desde 07/2009).

http://webbrasilindigena.ning.com/

Palavras-chave: rede, indígena, pan-indígena.

060 **blog Web Rádio Brasil Indígena**
blog do Anapuaka Muniz Tupinambá (desde 10/2007).
http://webradiobrasilindigena.wordpress.com/
Palavras-chave: blog, indígena, pan-indígena.

potiguara

061 **blog Gurreiros Potiguara**
blog das comunidades potiguara do norte da Paraíba.
http://guerreirospotiguara.wordpress.com/
Palavras-chave: site, indígena, Potiguara.

kariri-xocó

062 **blog Telecentro Indios Online Kariri-Xocó**
blog do telecentro da comunidade kariri-xocó, município de Porto Real do Colégio, AL.
http://telakx.blogspot.com/
Palavras-chave: site, indígena, Kariri-Xocó.

tuxá

063 **blog Sandro Tuxá 4319**
blog de campanha eleitoral de Sandro Tuxá, candidato a Deputado Federal pelo PV em 2010.
http://sandrotuxa4319.blogspot.com/
Palavras-chave: site, indígena, Tuxá.

terena

064 **blog Voz Terena – Émó'u Têrenoe**
blog de índios terena das comunidades de Buriti e Buritizinho, MS.
http://vozterena.blogspot.com/
Palavras-chave: site, indígena, Terena.

065 **blog Ronildo Terena**
blog de Ronildo Terena.
http://ronildoterena.blogspot.com/
Palavras-chave: site, indígena, Terena.

wapixana

066 **blog Sizenando Diniz**
blog da escola indígena Sizenando Diniz, comunidade Canauanim (TI Malacacheta, RR) (desde 09/2009).
http://sizenandodiniz.wordpress.com/
Palavras-chave: blog, indígena, Wapixana.

organizações regionais

067 **site COIAB**
site da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.
http://www.coiab.com.br/
Palavras-chave: site, indígena, pan.

068 **site OGPTB – Organização Geral dos Professores Ticunas Bilíngües**
http://www.ogptb.org.br/
Palavras-chave: site, indígena, pan.

069 **site Conselho Indígena de Roraima**
http://www.cir.org.br/portal/
Palavras-chave: site, indígena, pan.

070 **portal Indios Online**

portal de notícias planejado inicialmente para a articulação da comunicação entre comunidades indígenas do Nordeste. Foi ampliado posteriormente com a participação de membros indígenas de outras regiões do país.

http://www.indiosonline.org.br/novo/

Palavras-chave: site, indígena, pan.

071 **site APOINME**

site da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

http://apoinme.org.br/

Palavras-chave: site, indígena, pan.

072 **blog APOINME**

blog da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

http://apoinme.blogspot.com/

Palavras-chave: site, indígena, pan.

073 **blog Articulação dos Povos Indígenas do Brasil APIB**

"Notícias, fotos e vídeos sobre as vivências e lutas dos Povos Indígenas do Brasil.

http://blogapib.blogspot.com/

Palavras-chave: site, indígena, pan.

074 **site ARPINSUL**

site da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul, ou Movimento Indígena da Região Sul.

http://www.arpinsul.org.br/index.php

Palavras-chave: site, indígena, pan.

075 **páginas CIVAJA**

páginas do CIVAJA – Conselho Indígena do Vale do Javari, hospedadas no site da Faculdade de Engenharia da Universidade Estadual Paulista – UNESP.

http://www.feis.unesp.br/grupos-associacoes/civaja/index.html

Palavras-chave: página, indígena.

076 **blog TV Indigena - Brasil - Canal Sao Paulo**

blog temático, "A TV Indígena São Paulo é uma associação de profissionais indígenas independentes de diversas aréas do conhecimento que tem como objetivo principal estimular o debate das questões indígenas no Brasil. E principalmente ouvindo a Sociedade Indígena em suas questões. A TVIndígena é independente. Não participa e não tem vinculo com partidos e campanhas políticas" (desde 11/2008).

http://www.tvindigena.blogspot.com/

Palavras-chave: blog, indígena, pan-indígena, guarani.

077 **rede ning.TV Indigena - A Tv indigena do Brasil**

rede social temática, "A TV Indígena do Brasil é uma associação de profissionais indígenas independentes de diversas aréas do conhecimento" (desde 2009).

http://tvindigena.ning.com/

Palavras-chave: rede, indígena, pan-indígena, guarani.

2. pontos de acesso a internet em comunidades indígenas no brasil (levantamento parcial, até julho de 2010)

Siglas utilizadas: ACMA (Associação de Cultura e Meio Ambiente), CDI (Comitê para a Democratização da Informática), CECI (Centro de Educação e Cultura Indígena, Secretaria Municipal de Educação, Cidade de São Paulo), CID (Centro de Inclusão Digital – Fundação Bradesco), CIMI (Conselho Indigenista Missionário), COIDI (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauareté), DESID (Departamento de Serviços de Inclusão Digital do Ministério das Comunicação), EE (Escola Estadual), EMI (Escola Municipal Indígena), FAA (Faculdade Atual da Amazônia), FINEP (Financiadora de Estudos e Projetos), FUNAI (Fundação Nacional do Índio), FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), IDETI (Instituto de Tradições Indígenas), MC (Ministério das Comunicações), MCT (Ministério da Ciência e Tecnologia), MDS (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome), MEC (Ministério da Educação), MI (Ministério da Integração Nacional), MinC (Ministério da Cultura), MMA (Ministério do Meio Ambiente), MME (Ministério de Minas e Energia), MPOG (Ministério do Planejamento), OPIRJ (Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá), PCI (Ponto de Cultura Indígena), SE (Secretaria Municipal de Educação, Cidade de São Paulo), SEC (Secretaria de Educação e Cultura, dos Estados da Paraíba e do Rio Grande do Sul), SECD–RR (Secretaria de Educação, Cultura e Desportos, Estado de Roraima), SECT–AM (Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia, Estado do Amazonas), SED–SC (Secretaria de Estado de Educação, Estado de Santa Catarina), SEDUC (Secretaria Estadual de Educação), SEE (Secretaria de Estado de Educação, Estado de Minas Gerais), SEED (Secretaria de Estado da Educação, Estado do Amapá), SEIND–AM (Secretaria de Estado para os Povos Indígenas, Estado do Amazonas), SIPAM (Sistema de Proteção da Amazônia), TJ (Tribunal de Justiça), UCDB (Universidade Católica Dom Bosco), UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo).

Acre

001 **Aldeia Apolima-Arara**, terra indígena Arara do Rio Amônia (Marechal Thaumaturgo, AC).
Povo: Apolima-Arara (Arara do Rio Amônia).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: Rede Povos da Floresta.

002 **Aldeia Samaúma**, terra indígena Campinas / Katukina (Cruzeiro do Sul, AC).
Povo: Katukina.
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: FUNASA.
Descrição: Ponto de Saúde Indígena na aldeia.

003 **Aldeia Samaúma**, terra indígena Campinas / Katukina (Cruzeiro do Sul, AC).
Povo: Katukina.
Parcerias: coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI.

004 **Aldeia Buritizal**, terra indígena Jaminawa / Arara (Marechal Thaumaturgo, AC).

Povo: Shawãdawa-Arara (Arara do Rio Bagé).

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI / iniciativa: Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ).

Início: 2003.

Contato e mídias relacionadas: jean.jaminawa@gmail.com (Jean Hundu Arara) / http://shawadawa.blogspot.com/ (blog Shãwãdawa-Arara).

Descrição: de acordo com Jean, a origem da ideia de implantar a internet veio da OPIRJ, da qual é atuamente vice-coordenador. Fase 1: GESAC desde 2003, pela parceria Rede Povos da Floresta/CDI (fonte Jean). Fase 2: antenas do GESAC instaladas em abril de 2008 pela equipe Rede Povos da Floresta. Fase 3: PCI (fonte: Rede Povos da Floresta), porém (fonte Jean), sem alteração na conexão, somente oferecimento de computadores e de alguns equipamento. Jean: em 23/04/2010, fazia porém 3 meses que a internet estava sem funcionar, por problemas técnicos, aparentemente ligado à antena, ou à conexão. Segundo ele, dificuldade de obter técnicos para fazer manutenção. Ainda diz que muito poucos sabem usar a internet na aldeia; que falta capacitação.

005 **Aldeia Apiwtxa**, terra indígena Kampa do Rio Amônia (Marechal Thaumaturgo, AC).

Povo: Ashaninka.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / execução: Rede Povos da Floresta, ACMA / coordenação: MMA. Inicialmente: CDI, Star One, Governo do Estado do Acre, iniciativa: Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ).

Início: 2003.

Contato e mídias relacionadas: http://apiwtxa.blogspot.com/ (blog Apiwtxa) / http://saberesdafloresta.blogspot.com/ (blog Saberes da Floresta) / http://www.virtuemasters.com/ashaninka/ (site Ashaninka Yorenka Ãtame) / aldeiaapiwtxa@gmail.com (aldeia apiwtxa) / benkipiyanko@yahoo.com.br (Benki Piyãko).

Descrição: de acordo com Jean Hundu Arara, a origem da ideia de implantar a internet veio da OPIRJ, que reunia ele, Benki, e outros. Primeira conexão anunciada em 2003. Implantação fase 1: Estado do Acre / CDI / Star One. Implantação fase 2: Rede Povo - ACMA / MMA / MC. Implantação fase 3 (PCI): coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC / outro: FUNAI / equipamento: MC.

006 **Aldeia Cruzeirinho**, terra indígena Kaxinawa/Ashaninka do Rio Breu (Marechal Thaumaturgo, AC).

Povo: Kaxinawa.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura).

007 **Aldeia Jacobina**, terra indígena Kaxinawa/Ashaninka do Rio Breu (Marechal Thaumaturgo, AC).

Povo: Kaxinawa.

Parcerias: coordenação: ACMA, Rede Povos da Floresta / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI. Inicialmente: coordenação: MMA / conexão: MC (GESAC) / iniciativa: Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ).

Início: 2003.

Descrição: de acordo com Jean Hundu Arara, a origem da ideia de implantar a internet veio da OPIRJ, que reunia ele, Benki, e outros. Fase 1: desde 2003, na parceria Rede Povos e CDI. Nova antenas do GESAC instaladas pelo Rede Povos em abril de 2008 (antenas velhas substituídas?). Fase 2: coordenação: MMA / execução: Rede Povos da Floresta, ACMA / conexão: GESAC. Fase 3 (PCI, 2009): coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC / outro: FUNAI.

008 **Aldeia Sete Estrelas**, terra indígena não demarcada (Marechal Thaumaturgo, AC).

Povo: Kontanawa.

Parcerias: coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / conexão: MC (GESAC) / outro: FUNAI / financiamento MinC (Mais Cultura) / iniciativa Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ). Inicialmente: MMA.

Início: 2007.

009 **Aldeia Nukini**, terra indígena Nukini (Mâncio Lima, AC).

Povo: Nukini.

Parcerias: coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI.

010 **Aldeia Barão**, terra indígena Poyanawa (Mâncio Lima, AC).

Povo: Poyanawa.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI / coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA.

Início: 2009 (incerto).

Descrição: ponto na Escola Indígena Ixubay Rabui Puyanawa (fonte GESAC). A instalação dos paineis solares e dos computadores começou em outubro de 2009 (fonte Rede Povos).

011 **Aldeia Mucuripe**, terra indígena Praia do Carapanã (Tarauacá, AC).

Povo: Kaxinawá.

Fonte: Eliane Camargo (camargo@vjf.cnrs.fr).

012 Ponto Centro Yorenka Ãtame.

Centro Yorenka Ãtame, terra indígena proximidade urbana (Marechal Thaumaturgo, AC).

Povo: Ashaninka.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / outro: Prefeitura de Mal. Thaumaturgo / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI. Inicialmente: MMA.

Contato e mídias relacionadas: http://www.virtuemasters.com/ashaninka/a-historia/ (site Ashaninka Yorenka Ãtame) / http://saberesdafloresta.blogspot.com/ (blog Saberes da Floresta).

013 **Aldeia Mutum**, terra indígena Rio Gregório (Tarauacá, AC).

Povo: Yawanawa.

Parcerias: coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI.

Início: 2009.

Contato e mídias relacionadas: http://awavena.blog.uol.com.br/ (blog do Tashka Yawanawa) / awavena@uol.com.br (Tashka Yawanawa).

014 **Aldeia Nova Esperança**, terra indígena Rio Gregório (Tarauacá, AC).

Povo: Yawanawa.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI.

Descrição: trata-se de um ponto de acesso na sede da OAEYRG (Organização dos Agricultores e Extrativistas Yawanawa), na aldeia Nova Esperança. Incluso nos 30 primeiros PCI Redes Povos da Floresta (pólo 2).

Alagoas

015 **Aldeia Kariri-Xokó**, terra indígena Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio, AL).

Povo: Kariri-Xokó.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: FUNAI / financiamento: MinC (Cultura Viva) / iniciativa: Thydewas (Índios Online).

Descrição: Centro de Inclusão Digital – Índios Online. Na tabela do GESAC, a FUNAI é referida neste projeto pela sigla CGPE (Coordenação Geral de Projetos Especiais).

016 **Aldeia Xukuru-Kariri**, terra indígena Mata da Cafurna (Palmeira dos Índios, AL).

Povo: Xukuru-Kariri.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / financiamento: MinC (Cultura Viva) / coordenação: Thydewas (Índios Online).

Início: 2006.

Contato e mídias relacionadas: http://www.indiosonline.org.br (site Índios Online).

Descrição: Ponto Índios Online.

Amazonas

017 **Comunidade de Assunção do Içana**, terra indígena Alto Rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, AM).

Povo: Baniwa, Coripaco, Tukano, Desana, Tariana, Baré, e outros.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI / execução: Rede Povos da Floresta, ACMA / local: AM – SEDUC.

Descrição: PCI instalado, porém ainda aguarda conexão (fonte: Irineu Baniwa). Ponto na EE Indígena Kariamã, antigamente EEI Na. Sra. da Assunção.

018 **Povoado de Iauareté**, terra indígena Alto Rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, AM).

Povo: Baniwa, Tariana, Tukano, Desana, Kubeo, Tuyuca, Pira-Tapuya, Arapaso, Wanana, Hupda.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / financiamento: MinC (Mais Cultura) / coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / outro: FUNAI / local: AM – SEDUC.

Descrição: PCI instalado, porém ainda aguarda conexão (fonte: Irineu Baniwa). Ponto situado na EE Indígena São Miguel.

019 **Povoado de Iauareté**, terra indígena Alto Rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, AM).

Parcerias: coordenação, financiamento e formação: Fundação Bradesco (CID) / administração: Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI).

Início: 2009.

Contato e mídias relacionadas: en.pedrosa@bol.com.br (Elizeu Nascimento Pedrosa) / rl.lana@bol.com.br (Rosângela Lemos Lana).

Descrição: CID n° 97 - Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê. Inaugurado em: 13/06/2008. Telefone: (97) 3475-1092. Município: São Gabriel da Cachoeira - Distrito de Iauaretê. Estado: AM. Coordenação: Elizeu Nascimento Pedrosa. Segundo o Pr. Carlos, diretor da Escola da FB em Manaus, a Fundação Bradesco deu o suporte logístico e pedagógico, mas o ponto é autônomo, administrado pela COIDI. Formulário simpósio indígena 2010, Elizeu e Rosângela (19/05/2010): **Há internet na sua comunidade**: Sim **Caso sim, onde**: Na sede da Coordenadoria das Organizaçoes Indigenas do Distrito de Iauarete (COIDI). **Caso sim, desde quando**: Desde março de 2009. **Caso sim, o acesso e livre**: E livre mas sempre tem alguém (monitor) orientando para usar o computador e como acessar internet. **Caso sim, quem teve a ideia pela instalação**: Foi de um professor de enviar documento para a Fundação Bradesco para instalar o CID em Iauarete. **Caso sim, quem realizou a instalação**: A instalação foi feita pelo BT com apoio da Fundação Bradesco.

020 **Aldeia Taracuá**, terra indígena Alto Rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, AM).

Parcerias: execução: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / coordenação: FUNAI.

Descrição: PCI instalado, porém ainda aguarda conexão (fonte: Irineu Baniwa).

021 Ponto de pesença Escola Pamáali / GESAC.

Aldeia Tucumã, terra indígena Alto Rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, AM).

Povo: Baniwa, Coripaco.

Parcerias: coordenação: ISA / conexão MC (GESAC) / outro: MPOG.

Início: 2004.

Contato e mídias relacionadas: http://pamaali.wordpress.com/ (blog escola Pamáali) / http://alunospamaali.wordpress.com/ (blog alunos da Escola Pamáali) / http://baniwaonline.wordpress.com/ (blog do Daniel Baniwa) / benjamimray@gmail.com (Raimundo Benjamim) / danbaniwa@hotmail.com e danbaniwa@gmail.com (Daniel Baniwa) / http://rbaniwa.wordpress.com/ (blog Nodanakaroda).

Descrição: antena do GESAC na escola.

022 **Aldeia Ponta Alegre**, terra indígena Andirá-Marau (Barreirinha, AM).

Povo: Sateré Mawé.

Parcerias: coordenação: AM – SECT / execução: AM – SEIND / financiamento: MCT – FINEP, Prefeitura de Barreirinha.

Em projeto.

Descrição: inicialmente previsto para o 1° semestre de 2010, implantação atualmente prevista para o 2° semestre de 2010 (abril 2010).

023 **Aldeia Campo Alegre**, terra indígena Evaré I (São Paulo de Olivença, AM).

Povo: Ticuna.

Parcerias: coordenação: AM – SECT / execução: AM – SEIND / financiamento: MCT – FINEP / local: Prefeitura de São Paulo de Olivença.

Em projeto.

Descrição: inicialmente previsto para o 1° semestre de 2010, implantação atualmente prevista para o 2° semestre de 2010 (abril 2010).

024 **Aldeia Gapenu**, terra indígena Guapenu (Autazes, AM).

Povo: Mura.

Parcerias: execução: AM – SEIND / coordenação: AM – SECT / financiamento: MCT – FINEP / local: Prefeitura de Autazes.

Em projeto.

Descrição: Em projeto, previsão inicial para o 1° semestre de 2010, previsto atualmente para o 2° semestre de 2010 (abril 2010).

025 **Aldeia Marajaí**, terra indígena Marajaí (Alvarães, AM).

Povo: Matsés.

Parcerias: coordenação: AM – SECT / execução AM – SEIND / financiamento: MCT – FINEP / local: Prefeitura de Alvarães.

Em projeto.

Descrição: inicialmente previsto para o 1° semestre de 2010, implantação atualmente prevista para o 2° semestre de 2010 (abril 2010).

026 **Comunidade de Feijoal**, terra indígena Ticuna Feijoal (Benjamin Constant, AM).

Povo: Ticuna.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: AM – SEDUC.

Descrição: ponto na EE Indígena Cacique Manuel Florentino Mecüracü.

027 **Aldeia Belém dos Solimões**, terra indígena Tukuna Umariaçu (Tabatinga, AM).

Povo: Ticuna.

Parcerias: execução: AM – SEIND / coordenação: AM – SECT / financiamento: MCT – FINEP / local: Prefeitura de Tabatinga.

Em projeto.

Descrição: inicialmente previsto para o 1° semestre de 2010, implantação atualmente prevista para o 2° semestre de 2010 (abril 2010).

028 **Aldeia Marubo**, terra indígena Vale do Javari (Atalaia do Norte, AM).

Povo: Marubo.

Parcerias: coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI.

Amapá

029 **Aldeia Kumenê**, terra indígena Uaça I e II (Oiapoque, AP).

Povo: Palikur.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: AP – SEED.

Início: 2005.

Contato e mídias relacionadas: aldierepalikur@hotmail.com (Aldiere Palikur).

Descrição: ponto situado na Esclola Estadual Indígena Moisés Iaparrá. De acordo com contato telefônico com Ana Paula Fonte, do Iepé, a internet lá é pouquíssima usada, somente por alguns professores, pois a maioria da comunidade não sabe usar. Formulário de inscrição ao simpósio de Aldiere Palikur (24/05/2010): **suas atividades principais no uso da internet**: Pesquisas de trabalhos acadêmicos, bem como o acesso as informações via e-mail de amigos, de organizações indígenas, movimentos indígenas, e parentes, que dizem respeito aos povos indígenas. **Redes, blogs ou sites em que você atua na internet**: sites da FUNAI, funasa, Governo do Estado do Amapá e de projetos culturais. **Ano em que você usou a internet pela primeira vez**: 1997. **Local em que você costuma se conectar**: No trabalho. **Explique da forma mais detalhada possível o seu interesse em participar do simpósio**: a necessidade de conhecer mais sobre informática, quais os beneficios que ela traz para as comunidades indígenas, e qual a sua importância para os povos indígenas enquanto uma ferramenta fundamental nos dias de hoje. **Há internet na sua comunidade**: Sim. **Caso sim, onde** (?): Na escola. **Caso sim, desde quando** (?): Desde 2005. **Caso sim, o acesso é livre** (?): Sim. **Caso sim, quem teve a ideia pela instalação** (?): Comunidade. **Caso sim, quem realizou a instalação** (?): Secretaria de Estado da Educação.

030 **Aldeia Manga**, terra indígena Uaça I e II (Oiapoque, AP).

Povo: Karipuna do Amapá.

Descrição: 10 computadores com acesso à internet (fonte: Ana Paula Fonte, 26/04/2010). De acordo com ela, a internet na aldeia Manga é bastante utilizada por todos, pelas atividades do 3° Grau para Indígena. A conexão lá era boa (melhor que no Kumenê), porém atualmente estaria quebrada.

Bahia

031 **Aldeia Água Vermelha**, terra indígena Caramuru / Paraguassu (Pau Brasil, BA).

Povo: Pataxó Hã-Hã-Hãe.

Parcerias: conexão: MC (GESAC).

Início: 2010.

032 **Aldeia Caramuru**, terra indígena Caramuru / Paraguassu (Pau Brasil, BA).

Povo: Pataxó Hã-Hã-Hãe.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / financiamento: MinC (Cultura Viva) / coordenação: Thydewas (Índios Online).

Início: 2007.

Contato e mídias relacionadas: http://www.indiosonline.org.br (site Índios Online) / arainha@indiosonline.org.br e acanaua_pataxo@hotmail.com (Acanauã) / maya@indiosonline.org.br (D. Maria) / yonana@indiosonline.org.br (Gerusa).

Descrição: Ponto Índios Online.

033 **Aldeia Coroa Vermelha**, terra indígena Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália, BA).

Povo: Pataxó.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: Prefeitura de Santa Cruz Cabrália.

Descrição: ponto na E Indígena Pataxó Coroa Vermelha. Pelas descrições, a escola é municipal.

034 **Aldeia Kiriri**, terra indígena Kiriri (Banzaê, BA).

Povo: Kiriri.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / coordenação: Thydewas (Índios Online).

Contato e mídias relacionadas: http://www.indiosonline.org.br (site Índios Online) / kiririmarcelo@ba.idbrasil.org.br (Marcelo Kiriri) / kroatym@indiosonline.org.br (Rubinho Kiriri) / yema@indiosonline.org.br (Yema).

Descrição: ponto Indios Online.

035 **Aldeia Tumbalalá Pambu**, terra indígena Tumbalalá (Abaré, BA).

Povo: Tumbalalá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / coordenação: Thydewas (Índios Online).

Contato e mídias relacionadas: cecitumba@hotmail.com (Cecília Tumbalalá) / http://www.indiosonline.org.br (site Índios Online).

Descrição: ponto Índios Online.

036 **Aldeia Tupinambá**, terra indígena Tupinambá de Olivença (Ilhéus, BA).

Povo: Tupinambá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / coordenação: Thydewas (Índios Online).

Contato e mídias relacionadas: http://www.indiosonline.org.br (site Índios Online) / jaborandy.indiosonline@gmail.com (Jaborandy Tupinambá) / yakuy@indiosonline.org.br (Yakuy Tupinambá) / curupaty@indiosonline.org.br (Curupaty) / potyratupinamba@indiosonline.org.br (Potyra Tê Tupinambá).

Descrição: ponto Índios Online.

Ceará

037 Ponto Centro de Saúde dos Índios Tapeba – CESIT.

Bairro Capoeira, terra indígena perímetro urbano (Caucaia, CE).

Povo: Tapeba.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: FUNASA.

Descrição: ponto situado no Centro de Saúde "10 aldeias" dos Índios Tapeba, administrado pela FUNASA. O ponto está situado na comunidade/bairro Capoeira, no perímetro urbano de Caucaia.

038 **Aldeia Lagoa dos Tapeba**, terra indígena Tapeba (Caucaia, CE).

Povo: Potiguara, Tremembé e Cariri.

Parcerias: coordenação, financiamento e formação: Fundação Bradesco (CID) / administração: Associação das Comunidades dos Índios Tapeba (ACITA).

Início: 2007.

Contato e mídias relacionadas: weibetapeba@yahoo.com.br (Weibe Tapeba) / jadymary@yahoo.com.br e cidtapeba@gmail.com (Járdila Tapeba).

Descrição (dados Fundação Bradesco): aproximadamente 5.000 habitantes de diferentes etnias, como: potiguares, tremembés e os cariris distribuída em 17 comunidades com cerca de 800 famílias. Inauguração: 31/05/2007. Atividades Desenvolvidas: Cursos de Digitação – Tecla Fácil, Digitação de Trabalhos Didáticos, Pesquisas Internet, Cursos de Informática Básica, Cursos de formação de mediadores Intel Aprender, Acesso aos cursos da Escola Virtual. Associação das Comunidades dos Índios Tapeba (ACITA): telefone: (85) 8851-1380. Município: Caucaia. Estado: CE. Coordenação: Ricardo Weibe Nascimento Costa (CNPJ: 07.794.255/0001-06). Segundo a diretora de escola da FB (Profa. Elení), o CID fica na aldeia, na escola indígena, e é uma sala que funciona como um laboratório de informática para os alunos. As atividades são orientadas para a pesquisa e os cursos. Toda comunicação e todo relacionamento com a comunidade é feito através da liderança da associação, que é o Weber. Formulário para o simpósio Járdila (22/05/2010): **há internet na sua comunidade** (?): sim. **Caso sim, onde** (?):na escola, posto de saúde, na minha casa e numa lan rouse comunitária. **Caso sim, desde quando** (?): a partir de 2006. **Caso sim, o acesso é livre** (?): sim. **Caso sim, quem teve a ideia pela instalação** (?): professores e membros da ACITA. **Caso sim, quem realizou a instalação** (?): equipe técnica.

Maranhão

039 **Aldeia Presídio Zutiua**, terra indígena Araribóia (Arame, MA).

Povo: Guajajara.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: MA – SEDUC.

Contato e mídias relacionadas: http://aldeiazutiua.blogspot.com/ (blog da aldeia Presídio Zutiua).

Descrição: ponto na E Indígena Azuru. Segundo informações do CIMI – Maranhão, (maio 2010): "Na aldeia Zutiwa há uns computadores com internet (que fica mais tempo desativada que outra coisa...). Mas eles nunca tiveram quem os ajudasse num curso e tal. Então, eles tem computadores, internet, mas está sub-utilizada, por enquanto. Na aldeia Bacurizinho havia 05 computadores, com intenet, inclusive. Agora só funciona 01, também lá não há monitor... Aqui na casa de apoio estamos iniciando etno informática, são 24 jovens, estão bem animados, estamos na fase inicial - ainda não tem internet, mas a intenção é colocar com o tempo. O plano é que seja uma informática com projetos de pesquisa a serem desenvolvidos dentro do próprio curso, a partir da área de interesse de cada aluno; eles estão na fase de discernimento de que projeto desenvolver. É muito inicial. (uma iniciativa desenvolvida pela Pastoral Indigenista de Grajaú)."

040 **Aldeia Bacurizinho**, terra indígena Bacurizinho (Grajaú, MA).

Povo: Guajajara.

Descrição: Segundo informações do CIMI – Maranhão, (maio 2010): "Na aldeia Zutiwa há uns computadores com internet (que fica mais tempo desativada que outra coisa...). Mas eles nunca tiveram quem os ajudasse num curso e tal. Então, eles tem computadores, internet, mas está sub-utilizada, por enquanto. Na aldeia Bacurizinho havia 05 computadores, com intenet, inclusive. Agora só funciona 01, também lá não há monitor... Aqui na casa de apoio estamos iniciando etno informática, são 24 jovens, estão bem animados, estamos na fase inicial - ainda não tem internet, mas a intenção é colocar com o tempo. O plano é que seja uma informática com projetos de pesquisa a serem desenvolvidos dentro do próprio curso, a partir da área de interesse de cada aluno; eles estão na fase de discernimento de que projeto desenvolver. É muito inicial. (uma iniciativa desenvolvida pela Pastoral Indigenista de Grajaú)."

041 **Aldeia ?**, terra indígena Krikati (?, MA).

Povo: Krikati.

Fonte: CIMI – Maranhão.

Minas Gerais

042 **Aldeia Barreiro Preto**, terra indígena Xakriabá (São João das Missões, MG).

Povo: Xakriabá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: MG – SEE.

Descrição: ponto na EE Indígena Xukurank. Escola referida na ficha de controle de conectividade das escolas do estado, da MG-SEE, como escola conectada pela conexão Ruralweb.

043 **Aldeia Brejo Mata Fome**, terra indígena Xakriabá (São João das Missões, MG).

Povo: Xakriabá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: MG – SEE / iniciativa: Rede Povos da Floresta / outro: CDI.

Início: 2003.

Descrição: situado na EE Indígena Bukimuju, ele é um dos cinco primeiros pontos instalados pelo Rede Povos da Floresta.

Mato Grosso do Sul

044 Ponto Ponto de Cultura Teko Arandu.

Aldeia Te'yikue, terra indígena Caarapó (Caarapó, MS).

Povo: Guarani Kaiowá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / financiamento: MinC (Cultura Viva) / outro: Neppi/UCDB.

Início: 2008.

Contato e mídias relacionadas: http://www.tekoarandu.org/ (site Teko Arandu) / devanildo.ramires@gmail.com (Devanildo Ramires) / eliveltonarandu@hotmail.com (Elivelton de Souza).

045 **Aldeia Jaguapiru**, terra indígena Dourados (Dourados, MS).

Povo: Guarani Kaiowá, Guarani Nhandeva, Terena.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: FUNASA / local: Prefeitura de Dourados.

Contato e mídias relacionadas: http://ajindo.blogspot.com/ (blog Ação de Jovens Indígenas) / http://www.jovensindigenas.org.br/ (blog Ação de Jovens Indígenas de Dourados).

Descrição: ponto de Saúde Indígena na EM Indígena Tengatui Marangatu.

046 **Aldeia Lalima**, terra indígena Lalima (Miranda, MS).

Povo: Terena, Kinikinau, Kadiwéu, Bororo, Laiana, Guarani.

Parcerias: coordenação, financiamento e formação: Fundação Bradesco (CID) / administração: Associação de pais e mestres da EMI Pólo João Figueiredo.

Início: 2005.

Contato e mídias relacionadas: odenilson.gabilon@gmail.com (Odenilson Gabilon Xavier).

Descrição (dados Fundação Bradesco): aproximadamente 1500 habitantes de diferentes etnias, como: Kinikinau, Kadiwéu, Borórós, Terenas, Laiana e Guaranis, distribuída em 235 famílias que possuem em média de 6 a 7 filhos. Inauguração: 04/08/2005. Atividades Desenvolvidas: Videoconferência entre a aldeia de Canuanã e a aldeia Lalima em Bodoquena/MS, Curso de Digitação – Tecla Fácil, Digitação de Trabalho Didático, Pesquisas Internet, Cursos de Informática Básica, Cursos de formação de mediadores Intel Aprender, Acesso aos cursos da Escola Virtual. Associação de Pais e Mestres da Escola Municipal Indígena Pólo João Figueiredo - Aldeia Lalima; telefone: (67) 3242-2880 (telefone público). Município: Miranda. Estado: MS. Coordenação: Valdelei de Oliveira, Eduardo dos Santos Rodrigues e Odenilson Gabilon Xavier (Assistente de Informática).

047 **Aldeia Taquaperi**, terra indígena Taquaperi (Coronel Sapucaia, MS).

Povo: Guarani Kaiowá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MME.

Descrição: associação Indígena Taquaperi Ava Katupyry.

Mato Grosso

048 **Aldeia Meri Ore Eda**, terra indígena Merure (General Carneiro, MT).

Povo: Bororo.

Parcerias: coordenação: IDETI / financiamento: MinC (Cultura Viva) / formação: EE General Carneiro.

Descrição (site institucional IDETI): “O Ponto de Cultura Meri Ore Eda está em fase de implantação. Está funcionando dentro do Baito – Casa dos Homens, eixo espiritual do povo Bororo, construído dentro da arquitetura tradicional no espaço onde está sendo erguida a nova aldeia Meri Ore Eda”. [...] “Uma parceria estabelecida com a Escola Estadual de General Carneiro possibilita agora a capacitação de jovens da aldeia em informática e permite o acesso da comunidade à internet enquanto o sistema de telefonia via satélite não é instalado na aldeia”.

049 Ponto de Cultura Apow'ê.

Aldeia Wede'rã, terra indígena Pimentel Barbosa (Canarana, MT).

Povo: Xavante.

Parcerias: financiamento: MinC (Cultura Viva) / local: Escola Indígena.

Contato e mídias relacionadas: http://wedera.blogspot.com/ (blog aldeia Wederã) / cipasse@yahoo.com.br (Paulo Cipassé Xavante) / idiorie@yahoo.com.br (Severiá Maria Idioriê Xavante) / http://twitter.com/awedera (twitter aldeia Wederã) / http://twitter.com/crix04 (twitter Clara Idioriê) / crix04@hotmail.com (Clara Idioriê) / http://wederae.blogspot.com/ (blog Escola Indígena aldeia Wede’rã).

050 **Aldeia Sangradouro**, terra indígena Sangradouro/Volta Grande (General Carneiro, MT).

Povo: Xavante.

Descrição: Segundo informações de Guilherme Lavinas, que faz pesquisa entre os Xavante, há nos arredores da aldeia uma missão salesiana, cuja escola está conectada à internet. Muitos Xavantes usam essa infraestrutura para se conectar, tanto é que Guilherme costuma conversar com eles pelo MSN.

051 **Aldeia Santana**, terra indígena Santana (Nobres, MT).

Povo: Bakairi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: Prefeitura de Nobres – SE.

Descrição: situado na Escola Municipal Coronel Olavo Mendes Duarte.

052 **Aldeia São Domingos**, terra indígena São Domingos (Luciára, MT).

Povo: Karajá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: MT – SEDUC.

Descrição: ponto na E Indígena Estadual Handori.

053 **Aldeia Majtyritãwa**, terra indígena Tapirapé/Karajá (Santa Terezinha, MT).

Povo: Tapirapé.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: MT – SEDUC.

054 **Aldeia Ipatse**, terra indígena Xingú (Gaúcha do Norte, MT).

Povo: Kuikuro.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MI (Quiosque do Cidadão).

055 **Aldeia Kamayurá**, terra indígena Xingú (Gaúcha do Norte, MT).

Povo: Kamaiurá.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MI (Quiosque do Cidadão).

056 **Posto Leonardo Villas Boas**, terra indígena Xingú (Gaúcha do Norte, MT).

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MI (Quiosque do Cidadão).

057 **Aldeia Pavuru**, terra indígena Xingú (Feliz Natal, MT).

Povo: Ikpeng.

Parcerias: iniciativa: UNIFESP / financiamento, execução e local: MT – SEDUC.

Início: 2004.

Descrição: instalado na Escola Indígena (iniciativa UNIFESP).

058 **Aldeia Yawalapiti**, terra indígena Xingú (Gaúcha do Norte, MT).

Povo: Yawalapiti.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MI (Quiosque do Cidadão).

Descrição: segundo João Carlos Almeida, que faz pesquisa entre os Yawalapiti (informação de maio 2010), "Os yawalapíti contam com um ponto de internet e uma máquina conectada na aldeia, que so liga quando o gerador funciona, que aliás está quebrado. Este foi um projeto do ministério da integração e o gesac que implantaram internet e telefone na aldeia. Eu creio que esse projeto já acabou e não foi renovado, sendo a internet e o telefone cortados. No polo leonardo, da funai, que dista 4 km da adeia há dois pontos de internet wireless, alem dos gesac (agora desativados), que funcionam e os indigenas dos yawalapíti vçao muito para entrar na internet, principalmente sites de comunicação como orkut."

Paraíba

059 **Aldeia Cumarú**, terra indígena Potiguara (Baía da Traição, PB).

Povo: Potiguara.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MDS.

Contato e mídias relacionadas: irembe@indiosonline.org.br (Irembé Potiguara) / ybotyrapotiguara@gmail.com (Raissa Potiguara).

Descrição: ponto é situado na sede da associação comunitária.

060 **Aldeia São Francisco**, terra indígena Potiguara (Baía da Traição, PB).

Povo: Potiguara.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: PB – SEC.

Descrição: ponto na EE Indígena de Ens. Fund. e Médio Pedro Poti.

Pernambuco

061 **Aldeia Olho d'Água do Padre**, terra indígena Atikum (Carnaubeira da Penha, PE).

Povo: Atikum.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: FUNASA / local: PE – Secretaria de Educação.

Descrição: ponto de Saúde Indígena na Escola da aldeia.

062 **Aldeia Fulni-ô**, terra indígena Fulni-ô (Águas Belas, PE).

Povo: Fulni-ô.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC.

Descrição: ponto na E Indígena Marechal Rondon.

063 **Aldeia Brejo dos Padres**, terra indígena Pankararu (Tacaratu, PE).

Povo: Pankararu.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: PE – Secretaria de Educação.

Descrição: ponto na E Pakararu Ezequiel.

064 Ponto Ponto de Cultura Digital Pankararu.

Aldeia Brejo dos Padres, terra indígena Pankararu (Tacaratu, PE).

Povo: Pankararu.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / financiamento: MinC (Cultura Viva) / outro: MEC / iniciativa e coordenação: Thydewas (Índios Online).

Início: 2005.

Contato e mídias relacionadas: http://www.indiosonline.org.br (site Índios Online) / alex@indiosonline.org.br (Alex Pankararu) / lafaete2008@yahoo.com.br (Cambambá Pankararu) / taina@indiosonline.org.br (Patrícia Pankararu).

Descrição: ponto de Cultura Digital Pankararu. Formulário de inscrição ao simpósio de Cambambá Pankararú (18/05/2010): **há internet na sua comunidade** (?):Sim. **Caso sim, onde** (?):Aldeia Brejo dos Padres. **Caso sim, desde quando** (?):2005. **Caso sim, o acesso é livre** (?):Sim. **Caso sim, quem teve a ideia pela instalação** (?):THYDEWAS. **Caso sim, quem realizou a instalação** (?): TECSITE. Formulário de inscrição ao simpósio de Patrícia Pankararú (20/05/2010): **há internet na sua comunidade** (?): sim. **Caso sim, onde** (?):temos o ponto digital pankararu, e 2 lan house, e em algumas residências! **Caso sim, desde quando** (?):no ponto digital desde 2004, no restante quase 1 ano! C**aso sim, o acesso é livre** (?): no ponto digital sim! **Caso sim, quem teve a ideia pela instalação** (?):Sebastian Gerlic, presidente da Thydewas. **Caso sim, quem realizou a instalação** (?):no começo tivemos o patrocínio do supermercado pão de açúcar durante 6 meses, depois o ministério da cultura e ministério das comunicações! Formulário do Alex Pankararu (21/05/2010): **há internet na sua comunidade** (?): sim. **Caso sim, onde** (?): temos internet via GESAC em um ponto digital, e também temos internet via radio nas casas. **Caso sim, desde quando** (?): A conexão via GESAC é desde 2005 e a via radio é desde 2009. **Caso sim, o acesso é livre** (?): o acesso é livre apenas no ponto digital. **Caso sim, quem teve a ideia pela instalação** (?): a instalação da GESAC veio através do ponto de cultura índios on-line e a via radio a ideia veio da comunidade mesmo. **Caso sim, quem realizou a instalação** (?): a do ponto digital a instalação é da GESAC e a via radio é um provedor da cidade de Jatobá – PE.

065 **Aldeia Saco dos Barros**, terra indígena Pankararu (Jatobá, PE).

Povo: Pankararu.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: PE – Secretaria de Educação.

Descrição: ponto na Escola Pankararus.

066 **Aldeia Camaleão**, terra indígena Truká (Cabrobó, PE).

Povo: Truká.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: PE – Secretaria de Educação.

Descrição: ponto na Escola Indígena Truká.

Paraná

067 **Aldeia Araçá'i**, terra indígena Karuguá (Araçá-i) (Piraquara, PR).

Povo: Guarani Mbya.

Descrição: internet via satélite na escola estadual com sala de informática, toda em sistema Linux do gov estado.

Rio de Janeiro

068 **Aldeia Sapukai**, terra indígena Guarani do Bracuí (Angra dos Reis, RJ).

Povo: Guarani Mbya.

Parcerias: iniciativa: CDI. Inicialmente: Rede Povos da Floresta.

Início: 2003.

Contato e mídias relacionadas: http://www.aldeiaguaranisapukai.org.br/ (site aldeia Sapukai).

Descrição: faz parte dos 5 primeiros pontos conectados pela Rede Povos da Floresta, por iniciativa do CDI. Hoje, segundo a Virgínia Gandres, da Rede Povos da Floresta, eles saíram da Rede e desenvolveram atividades e parcerias distintas.

Rondônia

069 **Aldeia Ikolen** (Ikólóéhj), terra indígena Igarapé Lourdes (Ji-Paraná, RO).

Povo: Ikolen (Gavião).

Parcerias: equipamento e conexão: MC (GESAC) / outro: FUNAI / iniciativa, financiamento e local: RO – SEDUC.

Início: 2009.

Descrição: Kit GESAC na Escola Zavidjaj Xikovpipohv. A FUNAI é referida na lista GESAC pela sigla CGPE (Coordenação Geral de Projetos Especiais). Segundo a FUNAI de Ji-Paraná, o ponto de internet ali existe há aproximadamente 1 ano, e foi instalado pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC). O ponto está na escola e é bastante usado. Em compensação, não haveria conexão na aldeia Itarâp.

070 **Aldeia Itarâp**, terra indígena Igarapé Lourdes (Ji-Paraná, RO).

Povo: Karo (Arara de Rondônia).

Parcerias: equipamento e conexão: MC (GESAC) / outro: FUNAI.

Situação incerta..

Descrição: Kit GESAC na Escola IndÍgena Itârap Iamaratxi. A FUNAI é referida na lista GESAC pela sigla CGPE (Coordenação Geral de Projetos Especiais). Segundo a FUNAI de Ji-Paraná não haveria conexão na aldeia Itarâp.

071 **Aldeia Kiwoã**, terra indígena Karitiana (Porto Velho, RO).

Povo: Karitiana.

Parcerias: iniciativa e coordenação: RO – TJ / parceria: RO – SENAI / conexão: SIPAM.

Início: 2009.

Descrição: antena VSAT (Very Small Aperture Terminal), equipado com sistema de banda larga IP Advantage, sistema avançado de conexão rápida até 2Mb, independente de condições climáticas. Inlcui doação de computadores e capacitação. Segundo informações, do próprio SIPAM (maio de 2010), "a VSAT na aldeia karitiana está temporariamente desligada devido às obras da nova escola que abrigará a sala com computadores doados pelo Tribunal de Justiça. O Centro Regional do Sipam em Porto Velho está aguardando o contato deles para efetuar a reinstalação, provavelmente já na nova tecnologia. Por enquanto, o contato é feito pelo orelhão (69) 32247013, que fica no posto da Funai. Para contato, basta ligar nesse número e pedir para falar com o chefe do Posto, Reginilson."

072 Ponto Maloca Digital.

Aldeia Lapetanha, terra indígena Sete de Setembro (Rondolândia / Cacoal, RO).

Povo: Suruí [Paiter].

Parcerias: coordenação: Rede Povos da Floresta, ACMA / financiamento: MinC (Mais Cultura) / outro: FUNAI.

Contato e mídias relacionadas: http://www.paiter.org/ (site suruí [paiter]) / metareila@paiter.org (associação Metareilá do Povo Suruí) / pvalmir@hotmail.com e almir.surui@paiter.org (Almir Suruí).

Descrição: PCI. Até o início de 2010, ainda não possuíam conexão à internet na TI, tendo que ir até Cacoal, onde fica a sede da associação Metareilá.

Roraima

073 **Maloca Araçá**, terra indígena Araçá (Amajari, RR).

Povo: Wapixana, Makuxi, Taurepang, Xirixiana.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE IndÍgena Tuxaua Raimundo Tenente. Notícia de março de 2010 denuncia precariedade das instalações.

074 **Comunidade de Três Corações**, terra indígena Araçá (Amajari, RR).

Povo: Wapixana, Makuxi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena Santa Luzia, uma das maiores da região, com muitos alunos.

075 **Maloca Barata**, terra indígena Barata/Livramento (Alto Alegre, RR).

Povo: Wapixana, Makuxi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena Hermenegildo Sampaio.

076 **Maloca Canauani**, terra indígena Canauanim (Cantá, RR).

Povo: Wapixana, Makuxi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD / software e formação: FAA (Nativo Digital).

Descrição: ponto na EE Indígena Tuxaua Luiz Cadete. Área limítrofe à área urbana de Boa Vista. A cooperação com a FAA fornece software livre educativo em língua wapixana.

077 **Comunidade de Malacacheta**, terra indígena Malacacheta (Cantá, RR).

Povo: Wapixana.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Contato e mídias relacionadas: http://sizenandodiniz.wordpress.com/ (blog da EE Indígena Sizenando Diniz).

Descrição: ponto na EE Indígena Sizenando Diniz.

078 **Comunidade de Manoá**, terra indígena Manoá/Pium (Bonfim, RR).

Povo: Wapixana, Makuxi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena Nossa Senhora da Consolata.

079 **Comunidade de Pium**, terra indígena Manoá/Pium (Bonfim, RR).

Povo: Wapixana.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena Olegário Mariano.

080 **Maloca Pium**, terra indígena Pium (Alto Alegre, RR).

Povo: Wapixana, Makuxi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto no EE Indígena Antônio Dias de Souza Cruz.

081 **Comunidade de Água Fria**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Uiramutã, RR).

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto da EE Indígena São Sebastião do Cailã.

082 **Comunidade de Araçá da Serra**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Normandia, RR).

Parcerias: conexão MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE IndÍgena Índio Gustavo Alfredo.

083 **Comunidade de Bala**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Pacaraima, RR).

Povo: Makuxi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena José Joaquim.

084 **Comunidade de Barro**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Pacaraima, RR).

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena Padre José de Anchieta.

085 **Comunidade de Cajú**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Uiramutã, RR).

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena Presidente Kennedy.

086 **Comunidade de Camará**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Normandia, RR).

Povo: Makuxi.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.

Descrição: ponto na EE Indígena Índio Gabriel.

087 **Comunidade de Contão**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Pacaraima, RR).
Povo: Makuxi.
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Fernão Dias.

088 **Maloca Flexal**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Uiramutã, RR).
Povo: Makuxi.
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Tuxaua Pedro Barbosa.

089 **Comunidade de Guariba**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Normandia, RR).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indiígena Índio Marajó.

090 **Comunidade de Mutum**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Uiramutã, RR).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Tiradentes.

091 **Comunidade de Raposa I**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Normandia, RR).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena José Viriato.

092 **Comunidade de Taxi**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Pacaraima, RR).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Madre Conceição Dias.

093 **Maloca Ticoça**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Uiramutã, RR).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Tuxaua Lauro Melquior.

094 **Comunidade de Xumina**, terra indígena Raposa Serra do Sol (Normandia, RR).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Tuxaua Evaristo.

095 **Comunidade de Boca da Mata**, terra indígena São Marcos (Pacaraima, RR).
Povo: Makuxi, Taurepang, Wapixang, Sapará, Tucano.
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Tuxaua Antônio Horácio.

096 **Comunidade de Santa Rosa**, terra indígena São Marcos (Pacaraima, RR).
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Tuxaua Lobato.

097 **Aldeia Serra da Moça**, terra indígena Serra da Moça (Boa Vista, RR).
Povo: Wapixana.
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto na EE Indígena Índio Ajuricaba.

098 **Comunidade de Taba Lascada**, terra indígena Tabalascada (Cantá, RR).
Povo: Wapixana.
Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RR – SECD.
Descrição: ponto da EE Indígena Professor Ednilson Lima Cavalcante.

Rio Grande do Sul

099 **Aldeia Cantagalo**, terra indígena Cantagalo (Viamão, RS).

Povo: Guarani Mbya.

Parcerias: financiamento: MinC (Cultura Viva).

Em projeto.

100 **Aldeia Coxilha da Cruz**, terra indígena Coxilha da Cruz (Barra do Ribeiro, RS).

Povo: Guarani Mbya.

101 **Aldeia Estiva**, terra indígena não demarcada (Viamão, RS).

Povo: Guarani Mbya.

102 Ponto Centro de Inclusão Digital Indígena.

Bairro Lomba do Pinheiro, terra indígena perímetro urbano (Porto Alegre, RS).

Povo: Kaingang.

Parcerias: iniciativa e financiamento: Fundação Bradesco (CID) / local: Prefeitura de Porto Alegre / conexão: MC (GESAC) / outro MC (DESID).

Início: 2006.

Descrição: Centro de Inclusão Digital Indígena. Trata-se de um Centro de Inclusão Digital Indígena com 10 computadores, financiado pela Fundação Bradesco e beneficiando 23 famílias kaingang de área urbana de Porto Alegre, na perfiferia da cidade. O local é cedido pela prefeitura. Inauguração: 16/12/2006.

103 Ponto Centro Cultural Kanhgág Jãre.

Aldeia ?, terra indígena Serrinha (Ronda Alta, RS).

Povo: Kaingang.

Parcerias: financiamento: MinC (Cultura Viva) / iniciativa: Instituo Kaingang (INKA) / conexão: MC (GESAC).

Contato e mídias relacionadas: fakojkaingang@hotmail.com (responsável ponto de cultura Kanhgag Jare).

Descrição: (institucional INKA:) "O projeto do ponto de cultura Kaingang visa a criação de um Centro Cultural Kanhgág Jãre na Reserva Indígena da Serrinha, localizada na Vila Alto Recreio, município Ronda Alta/RS, habitada por aproximadamente 2.400 indígenas kaingáng, como forma de possibilitar o resgate da cultura kaingáng, altamente vilipendiada no decorrer do processo histórico ao qual as populações indígenas foram submetidas, mormente antes da atual CF/88, que em tempo prescreveu o direito à diversidade cultural. Dessa forma, o Kaingáng despojado de seus valores culturais, terá oportunidade de resgatar e promover sua cultura, por intermédio das atividades desenvolvidas, que se propõe a envolver todos os segmentos da comunidade indígena envolvida diretamente, seja por meio das pesquisas(professores indígenas) junto aos anciãos a fim de resgatar a história,contos, mitos e muitos outros dados, através da participação de jovens e adultos nas atividades, principalmente envolvendo os alunos em idade escolar. Assim, pretende-se, além de viabilizar a produção de um memorial do povo kaingáng , dar visibilidade ao mesmo, através de exposição no espaço já referido, no qual se almeja realizar apresentaçoes teatrais, danças, músicas, comidas típicas, artesanatos, ou seja, visa-se criar um espaço no qual possa ser reproduzido o universo kaingáng, que sirva de referência tanto para as comunidades indígenas kaingáng de outras reservas, como também para a visitação da sociedade envolvente, escolas e universidades que queiram se inteirar desta cultura" (fonte: <http://www.estudiolivre.org/tiki-index.php?page=kaingang&highlight=>).

104 **Aldeia Votouro**, terra indígena Votouro (Benjamin Constant do Sul, RS).

Povo: Kaingang.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC / local: RS – SEC.

Descrição: ponto na EE Indígena de Ens. Fund. Toldo Coroado.

Santa Catarina

105 **Aldeia Tekoá Marangatu**, terra indígena Cachoeira dos Inácios (Imaruí, SC).

Povo: Guarani Mbya.

Em projeto.

106 **Aldeia Palmerinha**, terra indígena Ibirama-La Klãnõ (José Boiteux, SC).

Povo: Xokleng (Kaingang de Santa Catarina).

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / financiamento: MinC (Cultura Viva) / local: SC – SED.

Descrição: ponto na E Indígena de Educação Básica Lá Klánó (ou Laklanô).

107 **Aldeia Mbiguaçu**, terra indígena Mbiguaçu (Biguaçu, SC).

Povo: Guarani Mbya.

Início: 2003.

Descrição: internet na escola estadual desde 2003, com sala de informática em fase de acabamento em 2010 (fonte: Nuno Nunes).

108 **Aldeia Morro dos Cavalos**, terra indígena Morro dos Cavalos (Palhoça, SC).

Povo: Guarani Mbya.

Início: 2003.

Descrição: sala informatizada com internet pelo governo do estado desde 2003 (fonte: Nuno Nunes).

São Paulo

109 **Aldeia Tenonde Porã**, terra indígena Barragem (São Paulo, SP).

Povo: Guarani Mbya.

Início: 2008.

Contato e mídias relacionadas: jeraguaranister@gmail.com (Jerá Guarani).

Descrição: internet na escola municipal. Formulário de inscrição ao simpósio, de Jerá (20/05/2010): **há internet na sua comunidade** (?): sim. **Caso sim, onde** (?): escola, Ceci, posto de saude. **Caso sim, desde quando** (?):2008. **Caso sim, o acesso é livre** (?): sim. **Caso sim, quem teve a ideia pela instalação** (?): Estado pela 1º fez na Escola Indígena, depois outros. **Caso sim, quem realizou a instalação** (?): A equipe da DE.

110 **Aldeia Krukutu**, terra indígena Guarani do Krukutu (São Paulo, SP).

Povo: Guarani Mbya.

Parcerias: coordenação: IDETI / financiamento: MinC (Cultura Viva) / apoio infraestrutura: Prefeitura de São Paulo - SE (CECI).

Contato e mídias relacionadas: http://www.culturaguarani.org.br/homebr.html (site aldeia Krukutu) / oliviojekupe@hotmail.com (Olívio Jekupé) / http://oliviojekupe.blogspot.com/ (blog Olívio Jekupé).

111 **Aldeia Tekoa Pyau**, terra indígena Jaraguá (São Paulo, SP).

Povo: Guarani Mbya.

Parcerias: coordenação: IDETI / financiamento: MinC (Cultura Viva) / apoio infraestrutura: Prefeitura de São Paulo - SE (CECI).

Tocantins

112 **Aldeia Javaé**, terra indígena Canoanã (Formoso do Araguaia, TO).

Povo: Javaé.

Parcerias: coordenação, financiamento e formação: Fundação Bradesco (CID) / administração: FUNAI.

Início: 2005.

Descrição (dados Fundação Bradesco): População: 400. Dialeto: Ynã. Inauguração: 18/01/2005. Atividades Desenvolvidas: Videoconferências entre a aldeia de Canuanã e a aldeia Lalima em Bodoquena/MS, Pesquisa Internet, Digitação de Trabalhos Didáticos., Curso de Informática Básica, Curso de formação de mediadores, Alguns horários para as crianças utilizarem o micro e desenhar no Paint e jogar, Realização de trabalhos em parceira MIT-POLI. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Telefone: (63) 400-7205. Município: Canuanã. Estado: TO. Coordenação: Aderaldo Gomes de Aquino.

113 **Aldeia Kurehe**, terra indígena Xambioá (Santa Fé do Araguaia, TO).

Povo: Karajá do Norte.

Parcerias: conexão: MC (GESAC) / outro: MEC.

Descrição: ponto na Escola Indígena Waxiho Bedi.

3. ata do i° simpósio indígena sobre usos de internet nas comunidades indígenas do brasil

As lideranças e indígenas, reunidas no I Simpósio Indígena sobre Usos de Internet nas Comunidades Indígenas do Brasil durante os dias 22 a 26 de Novembro de 2010, na sala da antiga biblioteca do Prédio de História e Geografia da FFLCH na USP (Universidade de São Paulo) em São Paulo-SP, após amplos debates chegaram às conclusões que seguem sobre o uso da Internet nas Comunidades Indígenas:

As dificuldades existentes:

- Dificuldade de Conexão: a antena Gesac que hoje se encontram nas Aldeias Indígenas não tem suprido a necessidade de conexão nas aldeias, tendo inclusive falhado constantemente em algumas Comunidades. São poucos os pontos de conexão nas aldeias Indígenas. A velocidade disponibilizada não permite downloads, upload; Muitas Aldeias onde foi prometida a instalação de conexão ainda não foi instalada.
- Falta de equipamentos: os equipamentos que chegam às aldeias são muitas vezes velhos sem funcionar, os programas não são de fácil uso, equipamentos e software ultrapassados; é preciso tornar mais simples (desburocratizar) o processo aquisição de Kits de Infocentros.
- Falta de manutenção: é necessário a formação de uma equipe indígena para manutenção dos computadores nas Comunidades Indigenas;
- Falta de formação de equipe técnica nos pontos de acesso (equipe de multiplicadores): é necessário formação de indígenas multiplicadores do uso das máquinas.
- Falta de comunicação entre os indígenas que usam a internet

Encaminhamentos:

Diante de tudo que foi levantado e discutido pelos parentes presentes, ficou acordado a criação de uma Rede das Redes, um espaço que aglutinaria todas as redes, sites e blogs indígenas hoje existentes, para melhorar o diálogo entre os povos indígenas, fortalecer a cultura e ser um espaço de cobrança de nossos direitos.

Ficou claro que é urgente que mais aldeias sejam conectadas uma vez que é uma necessidade para uma maior comunicação com o mundo externo às aldeias e entre nós mesmos. A internet nas aldeias é uma ferramenta para buscar melhorias para as Comunidades Indígenas, daí a URGÊNCIA em solucionar os vários problemas que existem nas Aldeias como a conexão (muito lenta isso quando funciona), a falta de

Computadores (muitos estão ultrapassados e sucateados) e demais questões acima citadas.

É necessário que tenham mais encontros como estes pois é de suma importância discutir o tema da Internet nas aldeias, melhorias das condições do uso desta internet e o fortalecimento das Rede das Redes que chamados *Rede Digital Cultura Indígena*.

Por fim ficou a cargo da Rede Índios on Line e Web Brasil Indígena nas pessoas de Graciela Guarani, Alex Pankararu, Potyra Tê Tupinambá e Anapuáka Pataxó Hãhãhãe dar o suporte para os povos que ainda não tenham seus sites e blogs e também na criação do espaço virtual das Rede Digital Cultura Indígena.

4. textos do site ikpeng, na íntegra
fonte: <www.ikpeng.org>[114]

home

Inauguração da Casa de Cultura Mawo na Aldeia Moygu

Comemoramos com uma grande festa a inauguração da MAWO - Casa de Cultura Ikpeng, na aldeia Moygu. O objetivo do projeto é valorizar nossos conhecimentos pelo uso de novas tecnologias. Na MAWO promovemos oficinas de vídeo, de captação sonora, de iniciação digital... e criamos um centro de documentação que reúne em uma base de dados digital tudo o que nós produzimos e o que foi produzido por outras pessoas sobre o povo Ikpeng. Saiba mais

NOTÍCIAS – Criação da Base de Dados Ikpeng

Além do material histórico sobre a comunidade, a base de dados digital reunirá toda a produção realizada pelos próprios Ikpeng, como filmes, fotos, gravações de áudio, produção de livros e desenhos. Uma ferramenta de pesquisa e de fortalecimento cultural. Saiba mais

NOTÍCIAS – Lançamento do filme e do CD de cantos sobre o ritual Yumpuno

O CD Yumpuno Eremrï (Cantos do Yumpuno) e o documentário Som Tximna Yukunang (Gravando Som) são os primeiros frutos do nosso trabalho na MAWO – Casa de Cultura Ikpeng. Participaram da sua criação jovens e anciãos, mulheres e homens, na frente ou atrás das câmeras, cantando ou gravando as músicas, desenhando ou editando as imagens. Saiba mais

NOTÍCIAS – Xinguanos preparam comemorações dos 50 anos do Parque Indígena do Xingu

Festival de Culturas Xinguanas irá reunir as 16 etnias do Parque entre os dias 10 e 12 de junho próximo na aldeia Ipavu, do povo Kamaiurá, na região do Alto Xingu, no Parque Indígena do Xingu (MT) Saiba mais

quem somos > nós

TXIMNA - NÓS

Somos o povo Ikpeng, falantes da família lingüística Karib. Também aprendemos o português. Somos cidadãos do mundo lutando por manter nossa identidade, mas abertos ao diálogo com outros povos e com os brancos também. Trabalhamos muito para recuperar nosso território original e para manter viva a nossa floresta, a língua, as festas, aliás, coisas inseparáveis para nós.

Temos uma longa história desde nossas origens no Pule, Amazonas. Éramos nômades, mudávamos de território conforme os recursos naturais que precisávamos. A guerra com outros povos fazia parte do nosso ser, e ainda faz.

Já tínhamos visto brancos aqui e ali, mas nosso primeiro contato com eles ocorreu em 1964. Vivíamos nessa época às margens do rio Roro Walu (Jatobá), ao sudoeste do Parque Indígena do Xingu. Os irmãos Villas Bôas vieram ao nosso encontro e nos convenceram a mudar para o Xingu porque chegavam intrusos no nosso território.

Quando nos transferiram cabíamos numa balsa. Imagine uma balsa com os últimos 56 sobreviventes de um povo. Era tudo muito diferente e foi duro nos adaptarmos ao território dos nossos inimigos. Alguns anos depois mudamos pra outra área do Xingu e hoje somos 406 pessoas!

Temos nossa própria organização social e a Associação Moygu para representar nossos interesses lá fora. Temos também nossos professores, agentes de saúde e cineastas ikpeng. Hoje produzimos nossos filmes que viajam pelo mundo inteiro.

Costumamos ouvir dos brancos. “Mas como, falando português, usando celulares e makintóshes estes ‘índios’ se acham ‘índios’?” Se não nos apropriarmos de ferramentas estratégicas para lidar com os demais brasileiros, de que forma poderíamos hoje lutar pelos nossos direitos?

Somos Ikpeng: guerreiros, pescadores de timbó aos sábados, jogadores de futebol aos domingos, carinhosos com crianças, tinhosos com brancos, vorazes por beiju com peixe e por conhecimento.

quem somos > história

HISTÓRIA

Tivemos nossa origem no Amazonas (Pule) e fizemos uma trajetória muito grande, desde a origem até os dias de hoje. Naquela época nós éramos nômades, cada ano que se passava migrávamos para outro lugar, outro território, conforme os recursos naturais que precisávamos iam se acabando. Então fomos seguindo os rios Tapajós, Iriri e Teles Pires e durante essa trajetória nós encontrávamos outros povos indígenas com quem guerreávamos e também aprendíamos muitas coisas, como a tecelagem. Nessa época éramos destemidos e ainda somos, no passado atacávamos com freqüência as aldeias dos outros povos para roubar panelas de cerâmica, utensílios e raptar crianças.

Nessa trajetória chegamos ao sudoeste do Parque Indígena Xingu, no Estado de Mato Grosso, acompanhando o rio Batovi, Roro Walu (rio Jatobá) e Rapyo Akpo (rio Ronuro). Nesta região guerreávamos com índios Waura, Mehinaku, Nafukua, Trumai e Bakairi, que habitavam o sul do Xingu. Em meados da década de 50, fizemos uma última guerra contra o povo Waura, raptando duas crianças: Kamiru e Txialu. Em represália, os Waura, com armas de fogo obtidas de um branco, nos atacaram matando doze habitantes de nossa aldeia. Esperavam resgatar as duas meninas mas não conseguiram. Algum tempo depois, uma epidemia de gripe e de sarampo nos atacou, trazida por nossos inimigos e invasores do nosso território: garimpeiros e aventureiros, dizimando a metade da nossa população.

Em 1964 tivemos o primeiro contato pacífico com o homem branco, quando os irmãos Orlando e Cláudio Villas-Bôas vieram até nós oferecendo facões, machados, panelas de alumínio... A partir daquele momento nossa vida mudou muito porque tivemos que nos adaptar a um modo de vida bastante diferente do nosso.

Marite, Piwara, Davids Penewo,
Mekïrïmpo, Melobo Ikpeng e Pitoga Txikão

quem somos > história > contato

O CONTATO E A MUDANÇA DO POVO IKPENG PARA O XINGU

Em 1952, os irmãos Villas-Bôas fizeram uma primeira tentativa de contato conosco. Acompanhados de dois índios Juruna entraram de surpresa na nossa aldeia, provocando grande agitação e confusão, mas tiveram de se retirar de imediato, temendo ser mortos. Naquela época eles nos chamavam de Txicão.

Orlando e Cláudio Villas-Bôas começaram então a sobrevoar de avião nossas aldeias e de lá jogavam presentes para nós. Demos o nome de ïrïnkeni. àquele estranho pássaro barulhento. No primeiro sobrevoo jogaram do avião um saco de rapadura, que ao cair e se espatifar no chão, achamos que era o cocô dele. Só os pajés mexiam naquilo. Depois descobrimos que era rapadura. No terceiro voo os Ikpeng se acostumaram e perderam o medo do avião. Flechavam o avião e os Villas Bôas

114Reproduzo aqui os textos do site a fim de permitir uma consulta rápida aos documentos originais, bem como para garantir um acesso ao material da pesquisa, independentemente das constantes mudanças que caracterizam os conteúdos na web. É evidente, entretanto, que na ausência da paginação original, das imagens e dos links de hipertexto relacionando os conteúdos entre si, essas informações não poderiam substituir os conteúdos do próprio site, de maneira alguma. Os textos foram colhidos a partir do site <www.ikpeng.org>, em novembro de 2011.

soltavam presentes. Para nosso povo, essa flechada no avião era um pedido de presente. Até que em 1964 pousaram num campo perto da aldeia. Os Ikpeng se aproximaram e trocaram facão por flecha, caldeirão por cocar e outras coisas como garrafas, fósforos, anzóis, bonequinhas...

Em 1966 fomos transferidos de balsa pelos Villas-Bôas, de nossa Terra, às margens do rio Roro Walu (Jatobá) , para o Posto Leonardo, dentro do Parque Indígena do Xingu. Fomos recebidos por centenas de alto-xinguanos, nessa época não éramos mais que 56 indivíduos entre adultos e crianças. Foi um tempo difícil, porque passamos a conviver com os povos com os quais guerreávamos antigamente e dependíamos, no início, do auxílio de outras tribos para nos alimentar porque não conhecíamos aquele lugar.

Pouco depois nos estabelecemos nas proximidades do Posto Leonardo, quando passamos a receber apoio mais direto do administrador do Parque, e daí então abrimos nossas roças. Embora tendo esse apoio, levávamos muita pressão dos moradores deste local, o que motivou a nossa mudança para o médio Xingu, mais ao norte, onde é hoje o Posto Indígena Pavuru. Isso aconteceu em meados da década de 70.

Hoje nossa população é de 432 pessoas distribuídas entre o Posto Indígena Pavuru e duas aldeias: Moygu, a principal e mais populosa, e Tupara que fica localizada na margem esquerda do Rapyo Akpo (rio Ronuro)

quem somos > organização

ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Atualmente estamos organizados da seguinte forma:

- um cacique (gwepru ou ugume), que organiza e orienta a comunidade, lideranças que são seus conselheiros e um líder (taramagem) da turma de trabalhadores
- um coordenador (gwerem) do Movimento dos Jovens Ikpeng
- um chefe de Posto da FUNAI e quatro funcionários da FUNAI para serviços gerais
- um coordenador indígena de saúde e uma equipe de sete pessoas de apoio: um auxiliar indígena de enfermagem, seis agentes indígenas de saúde, um agente indígena de saúde bucal, um agente indígena de saneamento
- três agentes indígenas de manejo
- uma equipe de três realizadores e dois de áudio
- seis membros da Associação Moygu
- uma equipe de sete jovens de apoio para Casa de Cultura Mawo
- um diretor indígena da escola e uma equipe de doze professores indígenas.

Oerem é quem convida para sair junto com ele, para trabalhar junto, derrubar a roça, construir a casa, abrir caminho.

Existem alguns líderes na aldeia, mas o grande líder é um só, e é a palavra dele a mais importante, que deve ser ouvida e respeitada. Quando houver alguma coisa a ser realizada ou alguma decisão a ser tomada, deverá haver uma conversa no mïngye antes, que é a casa de reunião que fica no centro da aldeia.

Oempagetkeni (aquele que ensina tudo) é um sábio ou uma sábia. É com eles que se deve aprender. Eles podem contar as histórias que retratam os mitos, a origem do povo, como aprenderam as coisas e o jeito de viver, eles transmitem os ensinamentos que devem ser seguidos. Assim, um dos momentos de ensino e aprendizagem acontece quando a pessoa está sentada cantando, contando histórias ou ensinando a fazer algum instrumento, dizendo “filho faz assim, corta assim, amarra assim”.

Para ser considerado um bom trabalhador, deve-se realizar duas coisas essenciais: saber construir mïma sozinho, que é um conhecimento importante porque é a forma de casa pequena, e awetpïn, que é bater timbó sozinho. Assim será realmente visto como um trabalhador, assim era antigamente.

Com as mulheres o trabalho também era coletivo, sempre dividido, uma pessoa raspava a mandioca e a outra espremia a massa no ponmu, outra ralava, assim se realizava o trabalho antigamente, essa era a regra.

Na sociedade Ikpeng há o compromisso dos jovens para com os mais velhos que os criaram, ou seja, os pais criam e sustentam seus filhos que futuramente vão lhe retribuir, trabalhando e cuidando deles, devolvendo com generosidade o trabalho dispensando a eles

Os pajés são os cientistas do povo. Eles se comunicam com os espíritos dos seres vivos e ensinam para as pessoas, que não são pajés, como cada ser vive e como podemos manejar os recursos naturais onde existem os seres espirituais. Como o cientista não-indígena explica sobre a vida dos seres vivos para seu povo, assim nosso cientista tem explicação, tem uma teoria sobre cada ser vivo.

O pajé tem visão e se comunica com todos seres vivos, ele canta as músicas dos espíritos e sabe o nome de cada um. Os seres espirituais da natureza são como nós, eles têm seus próprios nomes. Por exemplo, a abelhinha que chamamos de Pangmontxi, tem um espírito que se chama Tirintirï. O pajé canta as músicas que aprende com esses espíritos.

quem somos > organização > decisões

O ESPAÇO DAS DECISÕES

O principal espaço de decisões é a mïngye, onde são realizadas as reuniões com toda a comunidade tendo a participação de lideranças, chefe de posto e membros da associação. Lá se decide sobre o planejamento das atividades tradicionais, como a roçada, o timbó e as festas.

As reuniões não têm um tempo certo para acontecer, o tempo é aberto e de acordo com a necessidade e determinação da comunidade. Podem acontecer várias vezes ao ano. Mïngye é também um espaço onde os homens gostam de se reunir para fazer artesanato, conversar e comer juntos.

quem somos > associação

A ASSOCIAÇÃO IKPENG

A Associação Indígena Moygu Comunidade Ikpeng (AIMCI) é uma associação sem fins lucrativos que representa o povo Ikpeng.

A Associação Moygu tem seu objetivo de preservar a cultura, território e o ambiente xinguano, bem como prestar assistência na área de educação e saúde, e no desenvolvimento das atividades produtivas.

Para a consecução de seu objetivo, a associação poderá:

a- Adquirir, construir ou alugar os imóveis necessários as suas instalações administrativas, tecnológicas, culturais e de produção;

b- Promover o beneficiamento ou a industrialização da produção e servir de assessora ou representante dos associados na comercialização de produtos e insumos;

c- Manter serviços próprios de assistência médica, dentista, recreativa e educacional ou, com este mesmo objetivo, celebrar convênios com qualquer entidade publica ou privada;

d- Promover a vigilância e a fiscalização da área indígena;

e- Normatizar e controlar o ingresso de pessoas na Aldeia Ikpeng;

f- Contratar, comercializar as atividades culturais Ikpeng sob a forma de artesanato, fotografias, filmes e apresentações;

g- Realizar seminários, encontros e debates sobre a cultura indígena;

h- Filiar-se a outras entidades congêneres, em nível regional ou estadual, sem perder a sua individualidade e poder de decisão;

i- Desenvolver parcerias, intercâmbios, projetos e convênios com instituições governamentais e não governamentais para a realização de projetos pontuais ou programas de médio e longo prazos.

Entre os principais projetos da Associação estão:

- Agro extrativismo - resgate dos recursos naturais na Terra Indígena Jatobá, financiado pelo Ministério do Meio Ambiente;
- Fiscalização e a reaviventação do limite do PIX, em parceria com a ACT/Brasil e financiado pela USAID.
- Projeto Mawo-Casa de Cultura Ikpeng, em parceria com o Instituto Catitu, patrocinado pela Petrobras, com apoio do PDPI e Instituto Socioambiental;

quem somos > língua

LÍNGUA

A língua ikpeng pertence à família lingüística Karib. A língua é falada por todos mas os jovens e as crianças também falam o português.

No início da escola os mais velhos e os pais queriam que os meninos falassem bem a língua portuguesa, pois já dominávamos a língua materna. Trabalhamos por muito tempo com a valorização da língua portuguesa e conseqüentemente os jovens e as crianças passaram a falar com o pai ou a mãe em português. Isso fez com que a comunidade percebesse a importância de valorizar a língua materna na escola.

Estamos preocupados com o risco de perda da língua porque percebemos a interferência do alfabeto português na língua materna. As crianças devem chamar seus pais com respeito desde pequenas, o uso corrente do português e algumas falas incorretas em Ikpeng têm alterado as formas tradicionais de tratar os pais e avós, pupa, ime, uktamru (nossos avós), tïmpi, ïmuie, ïwït (minha mulher), ïmreyum (meu marido), ugume (nosso pai), ugure(nossa mãe) kamïtïymï (cunhado)para marido da irmã, kïre (cunhado) para irmão da esposa, kïry (rapaz ou moça), ukpam (nosso cunhado), ukparum (nosso genro),gwautpïn (nosso sogro ou sogra) que são as formas corretas. A língua dos mais velhos deve ser aprendida, pois as crianças e os jovens estão trocando as palavras.

Agora a escola está sendo pensada por nós para o fortalecimento da identidade e a língua é um elemento importante da cultura. Professores e alunos estão pesquisando, levantado as palavras antigas e a importância de registrar tudo isso para que não seja perdido quando houver o falecimento dos velhos.

Hoje a política lingüística da comunidade é forte, temos cada vez mais que valorizar a nossa língua e todos concordam com isso.

Novas iniciativas também estão sendo postas em prática para documentar e valorizar o uso da nossa língua:

Projeto Mawo – Casa de Cultura Ikpeng

Criamos na Mawo um centro de documentação que funciona em uma base de dados digital, todo pensado e escrito na nossa língua: Ukpamtowonpïn: Mira iwonpot (Origem do Mundo: vocabulário da língua e cultura Ikpeng). Além do material histórico sobre o nosso povo, ele reúne tudo o que nós mesmos produzimos: filmes, fotos, livros, desenhos, textos ... Ele é uma ferramenta de pesquisa e de fortalecimento dos nossos conhecimentos. Vários membros da comunidade, especialmente os mais velhos – que são os maiores conhecedores da língua, participaram da sua construção. Saiba mais.

Projeto de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas

Em abril de 2011, A Associação Ikpeng assinou um termo de cooperação com o Museu do Índio para participar do Projeto de Documentação de Línguas e Culturas – PRODOCLIN que visa preservar o patrimônio cultural lingüístico dos povos indígenas e a promover o seu acesso. Saiba mais.

quem somos > nomes

OS NOMES

O processo de nomeação é importante na nossa sociedade porque eles nos liga aos nossos ancestrais e aos nossos heróis criadores.

Durante a vida um Ikpeng recebe muitos nomes, que ele vai acrescentando aos outros que já tinha. Os nomes imon são os primeiros que recebemos quando nascemos. A escolha do nome orienta-se por regras de transmissão. Eles vêm dos nossos antepassados e são transmitidos principalmente dos avôs para os netos e das avós para as netas. Os avós passam a usar outro nome que já possuem e não serão mais chamados por aqueles que foram dados. Também ganhamos apelidos - amut, mais usados no dia a dia , e que às vezes se tornam nomes verdadeiros e podem ser transmitidos. Os jovens de hoje gostam de usar nomes de brancos com apelidos e dar nomes ikpeng para os brancos de quem eles gostam, ou só para brincar.

quem somos > moyngo

MOYNGO – RITUAL DE INICIAÇÃO DAS CRIANÇAS

O Moyngo é nossa festa de iniciação das crianças que nos foi ensinado pelos pajés Maragareum e Eptxum, nossos antepassados. Ali aprendemos a ser guerreiros, corajosos e resistentes. O ritual é composto por muitas etapas e se estende por vários meses. No final, uma grande caçada coletiva é organizada. Dela participam o wokgioro, o dono da festa – que é o pai ou o avô da primeira criança que foi escolhida para ser tatuar, além dos padrinhos e pais das crianças. Depois de um tempo marcado pelo weru, nosso calendário, um mensageiro é enviado à aldeia anunciando a volta dos caçadores. As mulheres vão até o acampamento onde eles estão para buscar a caça e levar beijus. No dia seguinte, eles chegam na aldeia com uma grande cesta cheia de caças e são recebidos com danças acompanhadas por cantos e flautas.

À noite, inicia-se o Yumpuno. Os padrinhos dançam com as crianças até a madrugada. Ao amanhecer, exaustas, elas são tatuadas com o porotko, espinho de tucum, embebido no sumo de folhas de ankuwingo. Assim estamos preparados para ingressar numa nova fase da nossa vida.

Conheça o filme e os cantos do ritual.

quem somos > pintura

PINTURA E TATUAGEM

Antigamente, nosso povo se pintava mesmo quando não tinha festa, porque eles gostavam de ficar sempre pintados.

Atualmente essas pinturas são usadas somente na festa Moyngo. Não é qualquer pessoa que pode fazer a pintura, somente quem sabe pintar. Os materiais para fazer a pintura são a resina do yepkui e o carvão.

Esses são os recursos usados para pintar as mulheres no rosto (kayngop), a pintura que meu povo usa para imitar o peixe sabão (egemko) e da piranha de cabeça vermelha (mayrang). Também os homens usam a pintura para imitar a irara, mas isso somente na festa Moyngo. Todas essas pinturas nos deixam bonitos, homens e mulheres, para a realização das nossas festas.

quem somos > mitos

MITOS E HISTÓRIAS

Os mitos são histórias que contam como foi o começo de tudo, dos seres, das plantas e das coisas, e falam da nossa origem, dos nossos ancestrais. Com eles aprendemos como fazer as festas, o jeito certo de fazer a roça, de caçar, de pescar, de cozinhar e de tudo o que faz parte da vida na nossa sociedade. São transmitidos oralmente dos mais velhos aos mais jovens, de geração em geração. Tem algumas pessoas que aprendem mais e se tornam grandes narradores. O narrador tem seu jeito próprio de contar os mitos e por isso, mesmo que a história seja a mesma, elas podem ter várias versões. Além da forma tradicional de transmitir esses conhecimentos, hoje existem novos meios de contar as histórias, pelos filmes, livros e cds que fazemos. Embora ainda tem gente que pense que vamos deixar de ser índio quando mexemos nessas coisas, na verdade essa tecnologia, quando é bem usada, não vem substituir ou enfraquecer o que é tradicional mas sim ampliar as possibilidades de transmitir e guardar nossas histórias quando os antigos se forem.

Estes são alguns exemplos de mitos ikpeng:

- Kantawo Mïrang – Origem da música, da guerra, do Karo e da doença
- Kururiku Mïrang – Origem dos alimentos
- Tawa Mïrang – Origem do timbó
- Rere Mïrang – Origem do dente e seres vivos
- Kawo Enmepnoptowo, kawo anumkutponpïn – a Origem do dia e como o sol foi levado para cima
- Onon Mïrang – origem do fogo

quem somos > arquitetura

ARQUITETURA

Veja como construímos as nossas casas. [nota: série de 9 desenhos assinados Amure/Txilik Txicao]

território

OTXIT . TERRITÓRIO

Otxit é o espaço onde vivemos, dançamos, caçamos, pescamos, plantamos e coletamos. Consideramos o território como nossa casa e nosso grande super mercado porque ele oferece tudo aquilo que precisamos para sobreviver.

Otxit é a terra onde nascemos e crescemos, celebramos nossas festas, temos nossos filhos, envelhecemos e morremos. Nosso território é onde estão enterradas nossas placentas que são o elo mais profundo que temos com a terra onde nascemos.

Por isso nosso território tradicional está na região do rio Roro Walu (jatobá), o lugar dos nossos antepassados e das nossas lagoas sagradas. Demos a ele o nome de Otxit karake, que em português significa 'moradia bonita'.

IRWA . MEIO AMBIENTE

Irwa faz parte de Kawo, o universo. Em Irwa estão as matas, os peixes, as frutas, as caças, a terra, os rios, a chuva, o vento os seres humanos e os wonkinom, os espíritos. Todos os seres dependem de irwa para sobreviver.

território > espíritos do ecossistema

OS ESPÍRITOS DO ECOSSISTEMA

Na ciência da sociedade Ikpeng, todos os seres têm vida. A pedra é um ser que aparentemente não tem vida, mas na verdade é viva. Se não tivesse vida a pedra não existiria e não atrairia muitos peixes que ficam ao seu redor. Na nossa sociedade tem regra para quem tem filho pequeno, a pessoa não pode subir em cima da pedra, porque ela é uma casa dos espíritos dos peixes e de outros seres. A pedra pode ser muito perigosa, porque o espírito dela pode pegar a criança para ela.

A praia também tem vida, tem seu espírito muito forte, por isso ela não desaparece e nada de um lugar para outro. Ela é traiçoeira, ela atrai vários espíritos.

A natureza tem vários tipos de ecossistemas porque existe vida e espíritos diferentes em cada local. Por isso cada ecossistema tem a cor de terra diferente, os tipos de mato são diferentes, assim como entre os seres humanos existem pessoas gordas, altas, magras, baixas, cada um com sua vida e espírito.

Nós Ikpeng temos classificação para alguns espíritos dos ecossistemas: - A mata alta tem sua dona que se chama Enoy, ela é uma mulher, só que ela não tem a parte genital. É uma caçadora armada com sua flecha. É ela quem cuida deste tipo de mata.

- A mata meio alta tem seus espíritos que se chamam Mïyegu e Wiwoningkïn e um tipo de tatu canastra que fica dentro da terra. Agora os Wiwoningkïn são iguais aos seres humanos, por isso você não pode sair sozinho para caçar, é perigoso, precisa ter muito cuidado.

- Kanarot é um espírito do mato alto e baixo e fica mais no lugar onde existe tucum, ele é igual gente, só que é coberto com vários tipos de folhas.

- Otomowïra é um espírito de mato alto e baixo, só que ele é semelhante a um esqueleto de dinossauro. Por causa dele você não pode assobiar quando for caçar.

- Apariko é o espírito do mato baixo, ele é parecido com o calango.

Como existem todos esses seres, por esse motivo, as pessoas do povo Ikpeng não saem sozinhas para caçar, nem matam muitas caças. Também não saem sozinhas para manejar os recursos naturais.

A terra tem vida, por isso que ela existe, quem mantém a vida dela são todos os seres que morrem e se misturam com ela, por exemplo: uma árvore morre, cai, apodrece, se mistura e forma uma vida nova que será boa para a terra.

Korotowï, Maiua e Iokore Ikpeng

território > espíritos do ecossistema > ramos para flauta

MOPA AMENJO | RAMOS PARA FLAUTA

Vamos falar sobre o respeito da sociedade Ikpeng por um ser vivo que é o espírito do buriti. Quando um flautista vai cortar um ramo do buriti para fazer flauta, ele tem o jeito de manejar aquela planta e só ele sabe como conversar com a planta. Na verdade, ele conversa com o espírito dela, pedindo para o espírito não fazer mal para os meninos que vão fazer tatuagem e que o espírito da planta dê mais força para os meninos. Isso ele fala antes de cortar os ramos e depois ele tenta cortar. Se o espírito quer compartilhar sua energia, ele deixa cortar. Quando o flautista for cortar e o ramo cair reto, a pessoa fica contente. Se o espírito não quer compartilhar sua energia, quando o flautista cortar, o ramo não cai, fica preso no outro ramo.

Então ele deixa, vai procurar outra planta e corta. Quando a pessoa chega na aldeia, dança com os ramos no ombro para alegrar o espírito. Depois disso ele leva ao rio. O flautista faz a flauta no lugar que não é muito freqüentado pelas crianças, porque ele precisa concentrar o próprio espírito no espírito da flauta. Só quem quiser aprender como fazer flauta pode acompanhar este trabalho.

Quando uma pessoa tem filho pequeno não pode cortar e nem fazer flauta, senão faz mal para a criança, também não pode tocar. Quando a flauta está sendo usada tem que cuidar muito bem dela, não deixar cair e quebrar. Se por acaso deixar cair e quebrar, o espírito da flauta pode fazer mal para alguns meninos que vão fazer tatuagem.

Quando a flauta fica velha, que não dá mais para usar, o flautista a leva ao rio, no lugar onde ninguém pode vê-la. Ele a amarra numa árvore, no fundo da água e despede-se da flauta dizendo: - Você foi uma boa colega.

Na verdade ele fala com o espírito dela. Por isso que a sociedade Ikpeng tem muito respeito pela flauta e pelo buriti. O buriti é um recurso natural que também serve para fazer muitas coisas: rede, ralador, peneira, alimento, balaio, cesto para carregar mandioca, palha para construir casa, a palha bruta para festa. As palmeiras secas servem ainda para a reprodução de várias aves.

Korotowï, Maiua e Iokore Ikpeng

território > espíritos do ecossistema > espírito do mato

[reprodução faltando]

território > origem do tempo

A ORIGEM DO TEMPO

Antigamente já existia o tempo, só que o céu era muito baixo. Nesta época só existia noite. Os seres vivos viviam na escuridão e a aparência deles era diferente do mundo atual. No entanto não existia a divisão do tempo.

Nessa época só existia cinco pessoas: Rïngkawo, Yawugaprumit, Mawo, Yetxigo e Keretket. Foram elas que deram os nomes aos seres vivos e aos elementos naturais. Yetxigo deu nome ao céu, ao planeta Terra e às árvores, e explicou que a terra se e transformou pelo acúmulo das folhas caídas.

Com o passar do tempo, nasceu Akgru (também chamado de Wokya e Atxi), filho de Wonka e Parangka. Foi dele que surgiu o fogo para a sociedade Ikpeng. Depois de algum tempo nasceram as gêmeos chamados Pomtanom, filhas de Paykure e Yorokgrï. Foram elas que deram origem ao dia, à noite, ao sol e à lua. Também dividiram as horas e juntamente com Rotpotxi, Pïtakiri, Aytxugo e Txigi levaram o céu para o alto, onde está atualmente, porque o sol era muito quente e queimava a pele.

E com passar de tempo, nasceu Kururiku, que deu origem ao milho e a todos os alimentos para a sociedade Ikpeng. Depois nasceu Kuyupare que se transformou no pajé Imere, um ser poderoso que criou a chuva, os rios, os lagos, os córregos e dividiu o tempo em muitas partes, formando calendário tradicional do povo Ikpeng. Foi dele que surgiu a divisão do tempo.

território > calendário

CALENDÁRIO IKPENG

O calendário ikpeng é baseado na observação do ciclo da natureza. Assim, quando o pássaro kuepelu canta e a estrela pomta aparece no céu, é tempo da comunidade marcar a roça.

Antigamente o povo Ikpeng não usava o calendário do homem branco, toda a vida era regida pelos sinais da natureza e quase não havia fenômenos que não conseguíamos identificar e nos adaptar. "Hoje em dia o tempo está mudando e as pessoas estão perdendo a percepção do que vai acontecer, o tempo está mudando as pessoas..." (Kanpot - ancião). Não apenas o

tempo está mudando como nossa vida também, por isso atualmente também nos baseamos no calendário do homem branco, por estamos envolvidos em trabalhos e acontecimentos do mundo de fora. Apesar disso mantemos uma forte relação com o nosso calendário.

IROMUMTOWO é quando se inicia o período da seca e está relacionado aos meses março, abril, maio, junho, julho e agosto que são marcados por vários sinais da natureza que definem as atividades da comunidade e as atividades coletivas que a escola deve participar também.

RAEGÏ RANGWAM é a época da floração da árvore reagï que é uma das primeiras árvores que surgiu no mundo, por isso é considerada "chefe das árvores". É época também da chuva do feijão; dos insetos que avisam a chegada da seca; é quando fica pronta a cabaça; de o tatu canastra estar gordo; colocar armadilha para pegar peixe; é quando os peixes ficam presos nos lagos; dos peixinhos chamados tamïyan; e do cupim grande.

ATIVIDADES TRADICIONAIS: Escolha de roça ou derrubada da roça "Iruktowowon" (terra preta), também é a época de confeccionar patxi, mïtxetxe e bolsa, pela mulheres.É época de construção da casa, refazer o caminho, bater timbó na lagoinha e é época de fava de feijão crescer. É a época de confeccionar patxi, mïtxetxe e bolsa, pelas mulheres. Época de timbó grande, cai chuva do txitot, chuva que molha polvilho e que molha o lugar de construção da casa.

MENGKWA RANGWAM é a época de floração da café bravo que produz mel, é também a época da formação de suas sementes; da flor vermelha que também dá mel; da fruta maracujá do mato; fruta de lobo e da orelha de pau.

ATIVIDADES TRADICIONAIS: É época de derrubada da roça, construção da casa, fazer caminho, secar polvilho, bater timbó no córrego e timbó grande. É época de bater timbó, preparo de cera (morom) para preparação de artesanatos, caçada, as mulheres trabalharem na cozinha, vigilância de território, seca total do ambiente e o início de ventos frios. Não se faz mais o patxi, mïtxetxe e meko, porque o material já fica seco.

ARAT TANGWAM é a época de floração do ipê amarelo e também quando se formam suas vagens de sementes; é o começo do sinal de chuva, o céu começa a ficar bem azul e quando o sol esquenta muito; época da flor do ïpewï roxo; de bater o timbó; de semente de café bravo; quando tudo fica muito seco – vegetação e rio; quando as lagoas vão secando e é bom para bater o timbó; tempo de frio que queima a pele; quando ocorrem os ventos frios leves ou fortes, do vento que tira a flor do ipê amarelo.

ATIVIDADES TRADICIONAIS: Época de queimada da roça, preparação das ramas de mandioca, bater timbó, viagem para tirar os filhotes dos pássaros (periquito rei, periquito e curica), peixe amuata, peixe yeyu, timbó nas pequenas lagoas; é frio e fácil a caçada do mutum, macuco; fazer fio de pyengï que é corda de arco, fazer pïlu, fruta de yete, fruta de yamara, fruta de kwatong e de anpiru enpan. Também as mulheres preparam polvilho e fazem fio de algodão.

EWÏ AWÏRANPE é o início da chuva, quando brota a orelha de pau e está relacionado aos meses setembro, outubro, novembro, dezembro, janeiro e fevereiro. Quando começa as chuvas fortes com grandes temporais.

EKPITANPE é a época de fazer pedido para ter sorte para achar os ninhos e filhotes de pássaros, dos peixes e animais; é quando cai a primeira chuva; é tempo de queimar a roça e iniciar o plantio de mandioca e das frutas ingá grande, ingá pequeno, cagaita, owopi, yete, yamara wilï, anpiru enpan, tegogem, da fruta do tucum maduro, de tomkorowu, da fruta de buriti, da fruta do campo, caju do campo, da fruta de bacuri, cagaita do campo, frutas do campo, é quando ficam prontos os fungos: ekpitan, pilau, rerewanan, kore, atkaimogat, ugropne, augrï, iwanan, tagïgo, maure wïtxin, tarik, karatapilu.

ATIVIDADE TRADICIONAL: É a época que cai a primeira chuva e se faz pedido de sorte para encontrar os ninhos e os filhotes dos pássaros, de plantios das roças, de feijão fava, de açafrão, fruta de pïngon, fruta de pyagopopo e de fruta de api. Também as mulheres fiam algodão. É tempo de finalização dos plantios das roças, tirar mel das abelhas, fruta de ingá grande e pequena, ingá da beira dos rios, fruta de kayakpo, cagaita da várzea, cagaita do campo, fruta de barú e de tanajura. Também as mulheres fiam algodão. mulheres confeccionam patxi, mïtxetxe e bolsa. Se inicia as atividades de marcação da roça, escolha de um lugar da roça, mulheres confeccionam patxi, mïtxetxe e bolsa.

ANAT TANGWAM é a época do milho verde e de muita chuva e também tempo da floração das árvores tamtungem, otkomïra, komotorï, kongpo mele; e quando aparecem muitos lagartos no chão; final da fruta do buriti e da fruta-do-conde; por causa das chuvas fica-se muito na casa, há escassez de caça e de peixes por isso é "o tempo de ficar com fome".

ATIVIDADES TRADICIONAIS: Não tem atividades coletivas da comunidade, mas tem atividade familiar nas casas, por isso é o melhor tempo para as aulas na Amure. Mais tem algumas atividades a serem realizadas como pescaria de armadilha, de caçada dos tucanos, rãs, tanajura, girino, piracemas, coleta de bruto de tucunzinho (panat), que não tem autxare. Mulheres confeccionam patxi, mïtxetxe e bolsa. Tem atividades das mulheres e dos homens para confeccionar os artesanatos de utensílios na casa, mulheres: fiação de algodão tradicional, fazer patxi, mïtxetxe, bolsa, colheita de mandioca, fiação de fibra de buriti e de fazer rede. Homens: fazer peneira, cesta para beiju, balaio, tipiti, preparação de brinco de concha etc.

MOTOE AMITPÏGETKENI, TARU E INERUPTAKTXI é a época da fruta-do-conde quando cai muita chuva que vem estragar os pés de milho, é a água da chuva que corre pelos pés de fruta-do-conde, também tem a orelha-de-pau, é ainda difícil de caçar e pescar, continua "o tempo de ficar com fome".

ATIVIDADES TRADICIONAIS: É época de muita chuva, que dificulta caça e pesca, traz fome (taru). Não tem atividade coletiva da comunidade, mas tem atividade familiar, também é a época de confeccionar artesanato, tanto mulheres quanto dos homens, mulheres confeccionam patxi, mïtxetxe e bolsa. Se inicia as atividades de marcação da roça, escolha de um lugar da roça, mulheres confeccionam patxi, mïtxetxe e bolsa.

Esse calendário foi feito a partir das narrativas dos nossos anciãos: Oiope, Yakawi, Oporike, Melobo e a Aire Ikpeng.

território > gestão

GESTÃO TERRITORIAL E AMBIENTAL

Nós Ikpeng praticamos a gestão ambiental e territorial conforme o conhecimento tradicional dos nossos antepassados que foi sendo transmitido de geração para geração. Fazer a gestão é planejar todos juntos como usar os recursos naturais e proteger o território.

Na GESTÃO AMBIENTAL temos que fazer o manejo das roças, das plantas da nossa medicina, das árvores que usamos para construir as casas e das frutíferas, como também da caça e da pesca para que não acabem. Um exemplo é a pesca coletiva wotkurunta (chamada de timbó). Desde há muito tempo, os mais velhos acordam bem cedo e organizam com os jovens em que lagoa vão pescar. Saem para a mata um dia antes cortar o inat, um tipo de cipó usado para adormecer os peixes. Há uma reza que o pajé faz para o wotkurunta quando já estamos na lagoa e vamos começar a bater o timbó na água: "Amero, pewano" (Morram, morram).

Todos os homens batem o timbó na água da lagoa e dali algumas horas os peixes começam a boiar. As mulheres e as meninas pescam com puxá enquanto os homens pescam com flechas. Como se mata muito peixe temos que esperar um ano para voltar a pescar naquela lagoa. Essa é uma forma de gestão da pesca que praticamos há muito tempo.

Na GESTÃO TERRITORIAL temos que fiscalizar os limites do território para protegê-lo dos invasores, que podem ser madeireiros, ou pescadores de pesca esportiva. Temos também que lutar contra o desmatamento das cabeceiras dos rios, do uso de agrotóxicos nas fazendas do entorno e da construção de barragens que poluem os rios e assim põem em risco a nossa água e nossa principal fonte de alimentação. Hoje em dia acrescentamos à nossas técnicas tradicionais algumas práticas e a tecnologia dos não-índios.

território > gestão > manejo

MANEJO - UKPUTU

Ukputu, o manejo, é uma forma de controlar a exploração de recursos naturais para garantir que continuem existindo no futuro.

Antigamente nós éramos nômades e tínhamos uma outra forma de utilizar as terras do nosso território. Vivíamos livres e assim

a técnica de plantio das roças era diferente: depois do plantio e colheita de uma roça de mandioca, por exemplo, fazíamos a nova plantação em uma outro lugar e assim deixávamos a terra descansar e se regenerar. Só voltávamos a usar aquela terra muito tempo depois e ela estava fértil de novo. No tempo dos nossos avós, eles tinham cuidado para não deixar acabar os recursos naturais que usavam para muitas coisas: construir casas, se alimentar, se enfeitar, preparar seus remédios, praticar seus rituais, etc.

Hoje mudou muito: vivemos em territórios demarcados, a terra vai se cansando pelo uso constante, temos que usar até quatro vezes o mesmo terreno para o plantio e há pouca terra preta, iruktowowon. Nossa população está crescendo e a exploração econômica no entorno vem provocando um forte impacto ambiental sobre o nosso território. Por isso hoje temos que mudar a gestão do uso do solo, temos que fazer manejo usando os métodos tradicionais junto com novas técnicas, para garantir nossa sobrevivência e manter a nossa forma de ser.

Atualmente estamos participando da elaboração de um projeto de gestão de recursos naturais, que utiliza os conhecimentos tradicionais com a formação técnica e educação diferenciada. O projeto se chama Cooperativa Técnica Mista Indígena do Xingu – CTMIX, e envolve agentes de manejo e comunidades de diversos povos do Xingu. Saiba mais.

território > gestão > coleta de sementes

COLETA DE SEMENTES - YARANG

Yarang é o nome de uma formiga-colhedeira (saúva), que junto com as outras, colhe as sementes sem preguiça, e as levam para suas casas para consumir. Elas também descascam e armazenam as sementes e as deixam de cabeça para cima para não germinar e assim poder usar no inverno.

Por isso o projeto de coletadoras de sementes foi denominado de yarang: as mulheres ikpeng se organizaram para trabalhar juntas e animadas na colheita de semente igual à yarang.

O objetivo da coleta é reflorestar as matas ciliares das cabeceiras do rio Xingu. O projeto faz parte da campanha Y katu Xingu, "Água limpa do Xingu" Saiba mais

Seu principal objetivo é a conservação da água do Xingu, por isso atua na recuperação de nascentes e matas ciliares degradadas, visando difundir práticas sustentáveis e mobilizar a sociedade para implantar um novo modelo de desenvolvimento na região, que respeite o ambiente e a diversidade sociocultural das populações.

A Rede de Coletores de Sementes do Xingu surgiu em novembro de 2007 com os primeiros resultados das experiências de restauração florestal da Campanha Y Ikatu Xingu. A Rede reúne agricultores familiares, grandes proprietários rurais, comunidades indígenas, viveiristas, conhecedores da mata, pesquisadores, prefeituras, escolas e entidades da sociedade civil. Saiba mais.

território > gestão > fiscalização

FISCALIZAÇÃO - PÏRINO

Fomos denominados de PÏRINO pela cobra ogoy porque nós éramos guerreiros, bravos e corajosos. Andávamos juntos sem nos separar, caminhávamos muito longe, fazíamos trabalhos coletivos e éramos temidos pelos inimigos.

Por isso nossa equipe de fiscalização se chama Pïrino. Monitoramos e vigiamos o nosso território para proteger a nossa cultura, o meio ambiental, a fauna e a flora porque percebemos que cada vez no entorno da Terra Indígena do Xingu vem acontecendo desmatamentos nas cabeceiras e nascentes dos rios, extração de madeira, invasão territorial, caça e pesca ilegal e plantio da soja com produtos tóxicos próximo da Terra Indígena do Xingu (TIX) .Para isso realizamos ao menos duas expedições por ano no entorno da TIX, entre os rios Batovi e Ronuro e entre os rios Steine e Arraia.

território > gestão > movimento jovens

MOVIMENTO DOS JOVENS IKPENG - KWAKWAKTXIKTXI

Criamos o Kwak kwak Txiktxi para fortalecer a transmissão dos conhecimentos ikpeng.Nós jovens não conhecemos muitas coisas da nossa cultura e estamos aprendendo com os mais velhos. Para isso, durante o trabalho dos mais velhos, nós temos que observar e ficar juntos para aprender, por exemplo, o artesanato, a fazer a roça, tirar o sapé, construir nossa casa. As mulheres também contam como são seus trabalhos e ensinam as meninas novas a fazer o patxi, meko, fiar maku etc. Há um tempo atrás as mulheres mais jovens não sabiam fazer todas as coisas, mas hoje com o apoio da escola elas estão tendo mais interesse. Todas as coisas têm regras para fazer e se não se aprende logo, na fase certa, pra frente não saberemos o que fazer.

Seguimos a nossa liderança jovem do Kwak kwak Txiktxi mas também o grupo já tem autonomia para apoiar os trabalhos que vão aparecendo, como organização da festa ou apoio aos eventos que ocorrem aqui, como reuniões e conferências. E cada vez mais estamos aprofundando nossos conhecimentos. Estamos ouvindo histórias e aprendendo como fazer, os mais velhos são nossos orientadores.

No início do movimento, fomos plantar juntos pela primeira vez e fizemos brincadeiras, comemos e bagunçamos bastante. A roça não teve bons resultados, éramos inexperientes. Agora não, aprendemos a respeitar as regras e a roça está ficando bonita, assim os velhos nos orientaram, a ir sem usar desodorante, não brincar, ir sem comer nada e a cantar o canto para a roça nascer bonita.

território > território tradicional

TERRITÓRIO TRADICIONAL - RORO WALU

Roro Walu (conhecido como rio Jatobá) é o território originário do povo Ikpeng, onde nossos antepassados, avós e pais moravam, caçavam dançavam, namoravam e guerreavam. Curtiam sua cultura no dia a dia e viviam com muita saúde. Os Ikpeng mais velhos lembram com tristeza daqueles momentos.

Por isso damos muita importância a essa terra. Lá também estão coisas essenciais para a cultura Ikpeng: o morit, uma espécie de taquara usada para cortar cabelo em cerimônias; o ragop, uma planta usada como medicamento; o marimbondo ikpeng, usado em rituais de iniciação; e o rapiu, uma concha de caramujo usada para nossos brincos.

Lá também estão enterrados nossos avós, as placentas e os cordões umbilicais dos nossos antepassados e onde estão nossos lagos sagrados - elementos fundamentais para o nosso entendimento de território.

Por isso nós Ikpeng desejamos voltar para lá. Atualmente nos lutamos pela retomada da nossa terra ocupada por fazendeiros e madeireiros. De 2002 a 2010, já fizemos várias expedições para conhecer o lugar, e vamos continuar nossa luta até reconquistá-lo.

Nós fizemos o filme Pïrinop-meu primeiro contato para contar como foi para nós o primeiro contato com o homem branco, em 1964, na margem direita do Roro Walu, e mostrar porque é tão importante voltar para lá. Queremos também sensibilizar as autoridades e as pessoas para que apóiem nossa luta. Saiba mais.

território > xingu

TERRA INDÍGENA DO XINGU

O Parque Indígena do Xingu (antigo Parque Nacional Indígena do Xingu) foi criado em 1961 pelo então presidente Jânio Quadros, tendo sido a primeira terra indígena homologada pelo governo federal. Seus principais idealizadores foram os irmãos Villas Bôas. A área do parque, que conta com mais de 27 mil quilômetros quadrados (aproximadamente 2.800.000 ha, incluindo as Terras indígenas Batovi e Wawi), está situado ao norte do estado de Mato Grosso, numa zona de transição florística entre o Planalto Central e a Floresta Amazônica. A região, toda ela plana, onde predominam as matas altas entremeadas de cerrados e campos, é cortada pelos formadores do rio Xingu e pelos seus primeiros afluentes da direita e da esquerda. Os cursos formadores são os Rios Kuluene, Tanguro, Kurisevo e Ronuro - o Kuluene assume o nome de Xingu a partir da desembocadura do Ronuro, no local conhecido pelos indígenas como Mÿrená. Os afluentes, os Rios Suiá Miçu, Maritsauá Miçu, Auaiá Miçu, Uaiá Miçu e o Jarina, próximo da cachoeira de Von Martius.

Atualmente, vivem na área do Xingu, aproximadamente, 5.500 índios de catorze etnias diferentes pertencentes às quatro grandes famílias lingüísticas indígenas do Brasil: caribe, aruaque, macro-tupi e macro-jê. Centros de estudo, inclusive a

UNESCO, consideram essa área como sendo o mais belo mosaico linguístico do país. As tribos que vivem na região são: Kuikuro, Kalapálo, Nahukuá, Matipú, Txikão (Ikpeng) (todos de tronco carib), Mehináku, Waurá, Yawalapití (tronco Aruak), Awetí, Kamaiurá, Juruna, Kayabí (tronco tupi-guarani), Trumãi (língua isolada), Suiá (tronco Jê); já tendo ainda morado na área do parque os Panará (Kreen-akarore), os Menbengokrê (Caiapó) e Tapaiuna (beiço-de-pau). Criado o Parque Nacional do Xingu, posteriormente denominado Parque Indígena do Xingu, em 1961, Orlando Villas Bôas foi nomeado seu administrador Geral. No exercício dessa função, pôde melhorar a assistência ao índio, garantir a preservação da fauna e da flora da região, reaparelhar os Postos de assistência. (...) A épica empreitada dos irmãos Villas Boas é um dos mais importantes e polêmicos episódios da antropologia brasileira e da história indígena. A concepção do Parque Indígena do Xingu, os custos para sua implementação e suas drásticas consequências, o constante ataque de madeireiros e latifundiários, as políticas indigenistas do estado brasileiro são temas importantes para a reflexão sobre o significado de toda esta experiência. (fonte: Wikipédia, a enciclopédia livre)

Um movimento recente vem ainda fazendo convergir todos os povos do Parque em nome de interesses comuns. As organizações indígenas (sobretudo a Associação Terra Indígena do Xingu) têm se estabelecido como um importante meio de interlocução com a sociedade nacional e fomento de projetos de educação, alternativas econômicas e proteção do território.(fonte:Instituto Socioambiental)

território > intercâmbios

INTERCÂMBIOS

Quando os Ikpeng viviam em aldeias separadas, íamos visitar nossos parentes para aprender com outros mestres as histórias, músicas, pajelanças, confecção de borduna e flecha, a tecer rede, bater timbó, combinar as festas e namorar. E eles também vinham nos visitar. Atualmente fazemos intercâmbio com outros povos, indígenas e não indígenas, para transmitir e adquirir novos conhecimentos e também compartilhar experiências.

território > equipe

EQUIPE

AGENTES AMBIENTAIS
- FURIGÁ YAWRIGU IKPENG
- WAYGE IKPENG

AGENTE DE SENEAMENTO
- PYTA IKPENG
- WAYGE IKPENG

INSTRUTORES TRADICIONAIS
- TAPAKARI TXICÃO

PARCERIAS
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
- ACT
- CAMBUCI
- CAMPANHA Y KATU XINGU
- REDE DE COLETORES DE SEMENTES DO XINGU

CONSULTOR
- MARCUS TOPE

território > equipe > furigá ikpeng

FURIGÁ YAWRIGU IKPENG

Eu, Furigá, nasci em 1982 na aldeia Txicão (Posto Indígena Pavuru), Sou filho de Mairawï e de Opogui Ikpeng. Quando era criança gostava de cantar Ungwo Eremrï, as músicas dos bichos, e também de brincar de ser tatuado com meus amigos.

Fui incentivado pelo meu pai e pela minha mãe a estudar e um dia me tornar professor. Aos 10 anos, freqüentei a escola com a professora Suzana e com o primeiro professor ikpeng, meu tio Korotowï. Eu chorava muito porque não conseguia terminar de copiar os textos do quadro negro e por isso sempre era o último a sair da sala de aula.

Quando me tornei adolescente me passou vários sonhos na cabeça. Eu queria ser professor, administrador, engenheiro florestal, botânico indígena e músico tradicional. Em 2000 participei do primeiro curso de formação de agente indígena de manejo de recursos naturais, de curso de elaboração de projetos, de informática e de administração de associações.

Com essas experiências, fui indicado pela comunidade para trabalhar na área de saúde como coordenador de logística. Na área ambiental aprendi várias coisas, como o manejo de roça, recuperação de áreas degradadas, viveiros e resgate de recursos naturais. Já dei consultoria para outros povos do Xingu, do projeto Tukyt, de produção de sal tradicional. Recentemente conclui minha monografia sobre os conhecimentos ecológicos tradicionais do povo Ikpeng . Fui também ator dos nosso filmes Pïrinop, meu primeiro contato e Moyngo, o sonho de Maragareum. Estou estudando com meu avô Mampilo para ser um grande cantor. Meu sonho é também ser ambientalista e uktamru, avô. Sou casado com Womnï Ikpeng e tenho quatro filhas, Mepelu, Yameno, Riwogui e Memtogui

território > equipe > pyta ikpeng

PYTA KEKGRÏNPO IKPENG

Eu, Pyta, jovem guerreiro Ikpeng, nasci em 1988 na aldeia Txicão.

Altura:1.62 M, peso:56.5kg, cor: Parda.

Sou filho de Myau Kayabi e de Makawa Ikpeng. Como eu sempre vivi com os Ikpeng, falo melhor a língua da minha mãe. Minha mãe era uma grande cantora e eu me orgulhava muito dela. Ela gostava tanto das festas que se estivesse doente sarava logo para participar. Era também uma grande conhecedora das histórias antigas. Meu pai e minha mãe se conheceram quando os Villas Bôas transferiram os Ikpeng de balsa do Jatobá para o Xingu. Hoje eu moro na aldeia Moygu, no médio Xingu e nós Ikpeng lutamos para recuperar o nosso território porque foi lá que ela e os mais velhos viveram. Eu não fui tatuado porque fiquei grande antes do ritual acontecer mas permitiram que minha orelha fosse furada. Eu tinha vergonha de dançar mas fui incentivado pelo meu primo Iokore e aprendi. O que me deixa muito feliz é ver a imagem da minha mãe cantando e contando história no filme Moyngo, O sonho de Maragareum porque meus filhos e meus netos vão poder conhecê-la. Gosto de estudar e trabalhar, sou um dos membros da Associação Ikpeng – AIMCI, da equipe da saúde e da Cooperação técnica mista indígena do Xingu -CTMIX.

Fui também ator do nosso filme Pïrinop, meu primeiro contato. Eu me interessei muito em participar porque o filme mostra como foi raptada duas meninas da tribo dos Waura pelos guerreiros ikpeng, da mesma forma que o meu avô Yalïyke, do povo Matipu, também foi raptado. Eu tinha muita vontade de conhecer meu avô mas ele morreu antes de eu nascer. No filme fiz o papel do guerreiro ikpeng que raptou uma das meninas waura.

Quando eu era adolescente eu não queria casar cedo para poder estudar mas minha mãe e sua amiga, minha atual sogra, armaram meu casamento. Segui o conselho dela e me casei com Ripo Ikpeng quando eu tinha quatorze anos e ela também. Hoje eu gosto de ser casado e sou pai de quatro filhos: Oukuarari tapipko, Pïtke, Juporima Tagïpe e Makawa Ikpeng. Gosto de fazer amizades e quero ser sempre feliz na minha vida.

educação

KUROREMPANPOT NOSSA APRENDIZAGEM

Antigamente as crianças adquiriam conhecimento através dos pais ou dos avós. Hoje os alunos pesquisam com os anciões na mïngnye, localizada no centro da aldeia. Assim, quem sabe, as histórias não serão esquecidas. Sempre haverá sabedoria que poderá ser repassada através da pesquisa para manter viva nossa cultura.

educação > aprendizagem tradicional

APRENDIZAGEM TRADICIONAL

Como ensinamos e aprendemos

Na educação Ikpeng os mais velhos acordam de madrugada para aconselhar os filhos, netos e genros para trabalhar,

pescar, sustentar a família da sogra, e assim programam as atividades diárias, de dentro da casa.

Por isso nossa equipe de fiscalização se chama Pïrino. Monitoramos e vigiamos o nosso território para proteger a nossa cultura, o meio ambiental, a fauna e a flora porque percebemos que cada vez no entorno da Terra Indígena do Xingu vem acontecendo desmatamentos nas cabeceiras e nascentes dos rios, extração de madeira, invasão territorial, caça e pesca ilegal e plantio da soja com produtos tóxicos próximo da Terra Indígena do Xingu (TIX) .Para isso realizamos ao menos duas expedições por ano no entorno da TIX, entre os rios Batovi e Ronuro e entre os rios Steine e Arraia.

Antigamente morávamos todos numa mesma casa e de madrugada acordávamos para ouvir a mãe ou o tio falar. Todos prestavam muita atenção, pois eram os ensinamentos sendo transmitidos: os termos de parentesco, as regras de derrubar e de fazer roça, como construir casa, como se cuidar para não ficar magro, para não ter tumor, para não se afogar, para não ser pego pela onça, para não levar picada de cobra e nem ser enfeitiçado. Assim as crianças e jovens eram educados com carinho. Hoje em dia não têm sido feito assim, pois estamos espalhados, morando em várias casas.

O aprendizado se dá por observação, vendo o que o mais velho faz, e só depois é que se pratica. É importante ficar perto do mais velho e prestar atenção para aprender a cantar as músicas e a tocar as flautas. Dançar, estar animado e trabalhar em conjunto também são formas de aprender. A educação ideal ocorre junto ao avô e a avó, pais e mães, na ausência deles se deve ouvir a palavra de outras pessoas mais velhas. Por isso a importância de estar sempre junto, para que o conhecimento não se perca.

Antigamente realizávamos o trabalho todos juntos, que chamávamos kwak kwak txiktxi. Atualmente os jovens se organizam para o resgate dessa prática, porém muito ainda deve ser conversado. O trabalho vem da vontade própria, ninguém manda ninguém fazer nada, por isso é através da pesquisa de como são as regras do trabalho coletivo que se espera que os jovens aprendam.

educação > escola

AMURE - ESCOLA IKPENG

Escola Amure forma alunos no Ensino Fundamental

A Escola Indígena Amure Ikpeng foi a primeira, na Terra Indígena do Xingu, a oferecer Ensino Fundamental completo a seus alunos, com um projeto político pedagógico construído pelos professores, alunos e a comunidade Ikpeng. A proposta curricular da Escola Amure é diferenciada e tem como objetivo principal o estudo da língua, de diferentes conhecimentos e práticas culturais Ikpeng. Ao mesmo tempo, também ensina a língua portuguesa como segunda língua e conhecimentos da sociedade ocidental necessários para a participação do povo Ikpeng na sociedade brasileira.

A formatura da primeira turma de alunos no Ensino Fundamental ocorreu no dia 10/12/2010, com uma comemoração e entrega de certificados na aldeia Moygu. Entre os alunos estão agentes indígenas de manejo, agentes de saúde, cinegrafistas, gestores de associação e outros jovens aprendizes de diferentes conhecimentos, como por exemplo, a arte de tocar flautas, dançar, cantar, pescar, caçar, manejar recursos, entre outros.

Professores, alunos e a comunidade Ikpeng estão refletindo sobre a elaboração de uma proposta de continuidade do ensino na Escola Amure, pois em dezembro de 2010 a Escola foi autorizada pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso a oferecer o Ensino Médio. Construindo uma proposta diferenciada de Ensino Médio, os alunos formados no Ensino Fundamental darão continuidade ao estudo na própria aldeia, sem precisar sair para estudar na cidade. Assim os jovens continuarão convivendo e aprendendo com seus familiares e sua comunidade.

Maria Cristina Troncarelli

educação > escola > história da escola

HISTÓRIA DA ESCOLA AMURE

As aulas na nossa primeira escola aconteciam em salas improvisadas, com professores não-índios contratados pela Funai. Isso ocorreu na década de 80. Naquela época a escola servia para alfabetizar crianças e adultos Ikpeng na língua portuguesa. Os que aprenderam passaram a ensinar o português para os outros Ikpeng.

Em 1990, alguns jovens assumiram o trabalho na sala de aula. Em 1994, a organização não governamental Mata Virgem iniciou o Curso de Magistério Yryku/Itaenyfuk (Urucum/Pedra Brilhante) para formar professores indígenas, desenvolvido de 1996 a 2005 pelo Instituto Socioambiental. Passamos então a construir nosso alfabeto, com a assessoria de lingüistas, para alfabetizar as crianças na língua materna. Discutimos como deveria ser a escola Ikpeng e, a partir daí, escrevemos nosso primeiro projeto político pedagógico para as séries iniciais (1ª a 4ª) e criamos o primeiro livro de alfabetização em nossa língua: "Ikpeng Orempanpot". Tínhamos então três professores: Korotowï, Maiua e Iokoré Ikpeng.

A expressão "Amure ompan rakterï" quer dizer que a escola é um espaço de aprendizagem para todos. Hoje a nossa escola faz parte da rede pública estadual, conta com onze professores e 184 alunos. A educação escolar indígena, específica, intercultural e bilíngue é um direito conquistado pelos povos indígenas e inscrito na Constituição brasileira.

educação > escola > a escola hoje

A ESCOLA AMURE HOJE

A escola Ikpeng vem colocando em prática uma proposta curricular própria, apostando na revitalização cultural, na educação tradicional e ao mesmo tempo, trazendo conhecimentos e informações da sociedade não-indígena. Para isso, construímos um Projeto Político Pedagógico de ensino fundamental de 5ª e 8ª serie, contendo vários ensinamentos tradicionais, de acordo com o desejo da comunidade. A sociedade Ikpeng está se transformando pela influência cada vez mais forte da sociedade não-indígena, o que provoca, muitas vezes, o rompimento de regras culturais. Voltar-se para os conhecimentos da própria sociedade e refletir sobre isso na escola é preparar as crianças e jovens, tanto para respeitar sua cultura, como para lidar com o mundo de fora.

A escola deve contribuir para refletir sobre as influências do dinheiro e da economia capitalista na sociedade Ikpeng, para evitar que a economia tradicional Ikpeng e a reciprocidade entre as pessoas sejam enfraquecidas.

educação > escola > projeto político-pedagógico

PROJETO POLÍTICO-PEDAGÓGICO

O Projeto Político-Pedagógico (PPP) é um documento da Escola Ikpeng que foi construído ao longo de dois anos. A elaboração deste Projeto possibilitou muitas reflexões entre professores, alunos e a comunidade para a construção de um novo caminho para a escola, em harmonia com o nosso dia-a-dia, com a satisfação dos mais velhos, que foram contemplados e ouvidos. Este Projeto serve como referência para a nossa prática escolar.

A escola Ikpeng deve acompanhar o ritmo diário da vida do povo Ikpeng, de acordo com a orientação dos mais velhos. Ela deve valorizar a prática dos afazeres diários, que são acima de tudo, a forma de ensinar e aprender a tradição passada de pais para filhos, de avós para netos.

A escola deve respeitar o calendário de atividades tradicionais como a roça, a coleta e a festa, que vai de maio até agosto. Se os mais velhos solicitarem a participação dos alunos nos trabalhos tradicionais, isso deve fazer parte da nossa formação. É o cacique e a comunidade que devem liderar essas atividades, por isso deve ter sempre reuniões dos professores e representantes do Kwak Kwak Txiktxi (Movimento Jovem Ikpeng) com eles, para que possam refletir juntos sobre a escola. Como os professores não têm os conhecimentos dos mais velhos, o desafio para eles é se juntarem aos seus alunos para aprenderem mais com eles.

A escola é apenas o lugar de referência para refletir sobre os conhecimentos do povo Ikpeng e dos não-índios, sendo que nem tudo se aprende nela, mas em todo o ambiente que envolve a nossa cultura.

Entre os jovens há os que têm a expectativa de se formar para ter um emprego e até a possibilidade de trabalhar na cidade, mas muitos jovens se questionam sobre o futuro e acreditam que não vão sair para a cidade, vão ficar para pescar, dançar e manter o modo de vida Ikpeng. Os jovens desejam que a escola ensine a fazer documentos para autoridades, relatórios, querem ter aulas práticas, receber conselho dos mais velhos,

relembrar como os antigos praticavam seus conhecimentos. É isso que querem levar para o futuro através da escola: os conhecimentos Ikpeng e os dos tupi, que é como chamamos os não-índios.

Durante a construção do PPP, a comunidade solicitou que a escola recebesse um nome na nossa língua. Os sábios Tome e Oiope Ikpeng a nomearam Amure, que foi um dos criadores do povo Ikpeng, que nasceu junto com outros ancestrais, como Kapulik, Onongyewï, Magra e Raegï.

Com a experiência que fomos adquirindo somada com a dos mais velhos, construímos nossa metodologia de ensino. Esse documento finaliza uma etapa de trabalho que juntou a assessoria pedagógica do Instituto Socioambiental, os professores, alunos, funcionários, pais e a comunidade como um todo.

educação > atividades

ATIVIDADES - MAMINGO

Jogos estudantis

Entre 14 e 16 de outubro de 2010 foi realizado o I° Jogos Estudantis no Xingu, promovido pela Escola Indígena Estadual Central Ikpeng/Amure, com a participação de suas escolas anexa, Itamaraka e Três Irmãos, e as Escolas Municipais Sol e Lua, da aldeia Morená e a Escola Tupara, da aldeia Tupara. Os jogos tiveram o apoio da SEDUC - Secretaria de Educação do Mato Grosso, do ISA- Instituto Socioambiental e da AIMCI - Associação Indígena Moygu Comunidade Ikpeng.

Neste evento estiveram presentes 190 alunos de 6 a 14 anos de idade, das etnias Ikpeng, Kamaiura e Kawaiwete. O objetivo dos jogos é valorizar as práticas esportivas indígenas e não indígenas, compartilhar conhecimentos e possibilitar a aprendizagem cultural dos alunos e professores. A abertura dos jogos começou com apresentações culturais dos alunos de cada etnia e só depois começaram as competições de arco e flecha (Piwiwi e Parato), cabo de guerra, atletismo, voleibol e futebol.

A participação dos pais dos alunos e das comunidades foi muito importante, com a presença de mais de 450 pessoas. No encerramento foi realizada a cerimônia de entrega de premiação de medalhas e troféus. Para receber a premiação os alunos se enfeitaram e se pintaram.

A Escola Amure pretende realizar, em outubro de 2011 o segundo ano dos Jogos Estudantis, com novas competições como peteca, canoagem, natação e outras brincadeiras. Também haverá confecção de artesanato. A equipe dos professores já está se mobilizando para busca de parcerias.

Kawiago Txicão e Mate Pareajup Ikpeng

educação > formação de educadores

A FORMAÇÃO DOS EDUCADORES

A formação dos professores para o magistério foi iniciada em 1994 pelas organizações não-governamentais Fundação Mata Virgem e Associação Vida e Ambiente (AVA), hoje extintas. O Projeto de Formação de Professores Yryku/Itaenyfuk (Urucum/Pedra Brilhante) foi desenvolvido pelo Instituto Socioambiental de 1996 até 2005, formando professores das 15 etnias da Terra Indígena do Xingu e das Terras Indígenas Panara e da aldeia Cururuzinho, na Terra Indígena Kaiabi, no Pará.

De 2001 a 2006 os três professores Ikpeng que se formaram no Magistério, Korotowi, Maiua e Iokore, cursaram o 3º Grau Indígena na Universidade Estadual de Mato Grosso (UNEMAT). Korotowi e Maiua foram aprovados no concurso público para professores do estado de Mato Grosso e em 2008 ingressaram no programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais da UNEMAT.

O professor Pitoga Ikpeng, depois de formar-se no Magistério e ingressar na UNEMAT, formou-se no 3º Grau Indígena desta Universidade, hoje reconhecido como Programa de Educação Superior Indígena Intercultural – PROESI.

Os seis professores, Nawaki, Matare, Pomekenpo, Yalau Waura, Mate e Kawiago Ikpeng concluíram o Magistério em dezembro de 2010, através do Projeto Hayô, promovido pela Secretaria de Educação do Estado do Mato Grosso. Dois novos professores, Wawana e Payata Ikpeng, concluíram a 8º etapa do Ensino Fundamental na Escola Amure.

educação > produções > ga

GA

Este livro é resultado do trabalho que os alunos da Escola Amure realizaram durante as aulas do Ensino Fundamental, orientados por nós professores Ikpeng, revelando usa preocupações sobre os recursos hídricos. Durante as aulas, os alunos pesquisaram com seus pais e com as pessoas sábias, buscando informações sobre a importância da água para os seres vivos da natureza.Este livro é utilizado na sala de aula como material pedagógico, para refletir sobre os recursos hídricos em nossas áreas indígenas.

Por isso nossa equipe de fiscalização se chama Pïrino. Monitoramos e vigiamos o nosso território para proteger a nossa cultura, o meio ambiental, a fauna e a flora porque percebemos que cada vez no entorno da Terra Indígena do Xingu vem acontecendo desmatamentos nas cabeceiras e nascentes dos rios, extração de madeira, invasão territorial, caça e pesca ilegal e plantio da soja com produtos tóxicos próximo da Terra Indígena do Xingu (TIX) .Para isso realizamos ao menos duas expedições por ano no entorno da TIX, entre os rios Batovi e Ronuro e entre os rios Steine e Arraia.

Autores: Cássio P. Kekgrïnpo Ikpeng, Diego Aptuka Ikpeng, Tawareró Ikpeng, Pomekenpo Ikpeng, Opote Maplonpa Ikpeng, Renan Kawïre Mataure Txicão, Kawisgo Txicão, Nawaki Ikpeng, Tapanpo Ikeng, Melobo K. Ikepng, Araver Txicão

Organização: Iokore Kawakun Ikpeng, Korotowï Taffarel Ikpeng, Maiuá Meg Poanpo Txicão

Série Experiências Didáticas

publicação: PROESI – UNEMAT |Programa de Educação Superior Indígena Intercultural

educação > produções > Ikpeng agïngpïnpe itomo

IKPENG AGINGPINPE ITOMO - Livro de saúde Ikpeng

Os professores produziram este livro com o objetivo de desenvolver um trabalho de educação para a saúde através da escola. Segundo eles, é muito mais fácil para os alunos compreenderem conceitos relacionados à transmissão de doenças quando as explicações são feitas na própria língua.O livro aborda a necessidade de cuidados básicos de higiene para a prevenção de doenças, como a diarreia, as cáries, as doenças sexualmente transmissíveis e malária. Discute também a nutrição, valorizando os alimentos tradicionais e alertando sobre doenças causadas pela alimentação desequilibrada. O livro “Ikpeng Agïngpïnpe Itowo” foi organizado pelos professores Ikpeng durante as aulas de Saúde realizadas de 1996 a 2003 nas etapas intensivas do Curso de Formação de Professores do Parque Indígena do Xingu, desenvolvido pelo Instituto Socioambiental.

autores: Maiua Meg Poanpo Ikpeng, Iokore Ikpeng, Korotowï Ikpeng, Pitoga Ikpeng

publicação: Instituto Socioambiental

educação > produções > irwa

IRWA

Este livro é resultado do trabalho que os alunos realizaram durante as aulas do Ensino Fundamental na Escola Amure, orientado por nós professores Ikpeng, revelando suas preocupações sobre os recursos naturais. Os alunos pesquisaram e colheram informações com seus pais e com as pessoas sábias sobre a importância do meio ambiente para os seres vivos.Ele é utilizado na sala de aula como material pedagógico para refletir sobre esse tema.

autores: Renan Kawïre Mataure Txicão, Aiwo Ikpeng, Pareayup Maté Ikpeng, Opote Malonpa Ikpeng, Tapanpo Ikpeng, Piwara Korotowi Ikpeng, Araver Txicão, Erïpye Papru Ikpeng, Rafael Kawyago Txicão, Cássio P. Kekgrïnpo Ikpeng, Tawareró Ikpeng, Furiga Yaprigu Ikpeng, Melobô K. Ikpeng, Karane Txicão, Araver Txicão, Natayu Txicão, Pomekenpo Ikpeng

organização: Iokore Kawakun Ikpeng, Korotowï Taffarel Ikpeng, Maiuá Meg Poanpo Txicão,

Série Experiências Didáticas

publicação: PROESI – UNEMAT |Programa de Educação Superior Indígena Intercultural

educação > produções > orempanpot

OREMPANPOT

Este livro é usado no processo de alfabetização dos alunos na língua Ikpeng, abordando temas como o preparo da roça, os objetos de uso ritual (enfeites, flautas, armas) e de uso cotidiano (cestos, armas, etc), festas, o trabalho dos homens e das mulheres , as pescarias, algumas mudanças na vida tradicional após o contato e os hábitos de alguns animais. Sua elaboração contou com a colaboração de Oporikê Ikpeng, ou como é chamado atualmente, Tomé Ikpeng, orientando os professores com explicações sobre os aspectos da cultura Ikpeng que foram tratados no livro.

autores: professores da Escola Amure

colaboradores: Apa, Wonka, Pomekentpo, Opote, Piwara, Mate, Penewo, Nawaki, Nugare, Marite, Melobo, Pitiga, Leré, Napikü, Nawaki, Kumare e Yalau.

publicação: Instituto Socioambiental

assessoria pedagógica: Maria Cristina Troncarelli

assessoria lingüística: Cilene Campetela e Frantomé Pacheco

educação > produções > pintura corporal

PINTURAL CORPORAL IKPENG

Este livro mostra algumas das pinturas corporais masculinas e femininas do povo Ikpeng. A nossa preocupação era que os jovens usavam as pinturas corporais sem conhecer a origem e o significado delas.

autores: Maiua Meg Poanpo Txicão, Korotowï Taffarel Ikpeng, Iokore Kawakun Ikpeng, com a participação dos alunos da Escola Amure.

Série Experiências Didáticas

Projeto de Formação de Professores Indígenas | 3º Grau Indígena |UNEMAT

educação > produções > brinquedos

BRINQUEDOS E BRINCADEIRAS IKPENG

Trata-se de uma coletânea de textos acerca do cotidiano das crianças Ikpeng, resultado do trabalho do Professor Pitoga Makne Txikão com os alunos da 5ª série da escola da aldeia Moygu, Posto Indígena Pavuru, no Médio Xingu.

autores: Kayanalu Konongru Ikpeng, Oreme Otumaka Ikpeng, Tomka Léo Ikpeng, Txiwugu Ikpeng, Payuka Ikpeng, Tutuma Ikpeng, Konenpo Ikpeng, Pïpkeni Ikpeng, Yakawi Motxoko Ikpeng, Awiara Ulaki Ikpeng, Kalimama Ikpeng

organização: Pitoga Makne Txikão, Elias Januário, Fernado Selleri Silva

Série Experiências Didáticas | Faculdade Indígena Intercultural – UNEMAT

educação > produções > ikpeng ungwopnole

IKPENG UNGWOPNOLE

O livro narra o mito de origem do nosso povo e a trajetória que fizemos do Amazonas até o médio Xingu. É uma história cheia de saberes e bravuras e também uma mistura de sonho, tristeza, derrotas e vitórias. Os alunos, na aula de Ciências Sociais, registraram as narrativas de alguns historiadores tradicionais. Em seguida, cada um que escreveu essa história e foi também responsável por sua ilustração.

autores: Davids P.Yalykonante Txicão, Karane Txicão, Txonto Ikpeng, Pareaiup Maté Ikpeng, Kapiuka Txicão, Aro Txicão, Rakapï Ikpeng, Rafael Kawyago Txicão, Apá Txicão, Melobô K. Ikpeng, Mataré Clóvis Ikpeng, Tawareró Ikpeng, Yalau Waurá, Mekïrïnpo Ikpeng, Tapanpo Ikpeng, Nawaki Ikpeng, Aptuka Ikpeng, Furiga Yaprigu Ikpeng, Maritê Txicão.

organização: Iokore Kawakun Ikpeng, Korotowï Taffarel Ikpeng, Maiuá Meg Poanpo Txicão

Série Experiências Didáticas

publicação: PROESI – UNEMAT |Programa de Educação Superior Indígena Intercultural

educação > produções > orong

ORONG

Este livro é resultado do trabalho que os alunos Ikpeng realizaram durante as aulas do Ensino Fundamental, orientado por nós professores Ikpeng, revelando suas preocupações sobre a mãe Terra.Durante as aulas, os alunos pesquisaram com seus pais e com as pessoas sábias, buscando as informações sobre a importância da Terra, sobre o ecossistema e sobre a variação de tipos de terra que são usados para fazer a roça. Com a pesquisa, identificaram quatro tipos de ecossistema: Akyun. Iruktowowon, Emaxun e Itawarï. Este livro será utilizado na sala de aula como material pedagógico, para refletir sobre o meio ambiente em nossas áreas indígenas.

Autores: Cássio P. Kekgrïnpo Ikpeng, Diego Aptuka Ikpeng, Tawareró Ikpeng, Pomekenpo Ikpeng, Opote Maplonpa Ikpeng, Renan Kawïre Mataure Txicão, Kawisgo Txicão, Nawaki Ikpeng, Tapanpo Ikeng, Melobo K. Ikepng, Araver Txicão.

Organização: Iokore Kawakun Ikpeng, Korotowï Taffarel Ikpeng, Maiuá Meg Poanpo Txicão,

Série Experiências Didáticas

Publicação: PROESI – UNEMAT |Programa de Educação Superior Indígena Intercultural

educação > educadores > korotowï

YAKUNA IKPENG (KOROTOWÏ)

Nasci dia 22/09/1971 no Posto Indígena Leonardo Villas Bôas. Com sete anos meus pais se mudaram para aldeia Barranco Alto e em 1984 fui estudar no Posto Indígena Pavuru, hoje denominado Coordenação Técnico Local Pavuru. Em 1994 integrei o curso de Magistério Yryku/Itaenyfuk (Urucum/Pedra Brilhante). Nesse mesmo ano casei com uma menina carinhosa e tenho quatro filhos. Tenho um netinho, filho da minha filha mais velha, e mesmo sendo avô, continuo a ser uma pessoa divertida e a aprender conhecimentos e saberes importantes. Faço um pouquinho de cada coisa, além de ser um educador, sou um dicionário vivo. Uma de minhas especialidades é fazer uma macarronada italiana daquela! Gosto de escrever bilhetes e faço amizade com pessoas de qualquer idade. Concluí em 2006 o Curso de Licenciatura para Professores Indígenas da UNEMAT e em 2010 o Curso de Pós-Graduação. Sou professor concursado, contratado pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso.

educação > educadores > maiua

MAIUA MEG POANPO TXICÃO

Quando eu era criança, gostava de brincar com meus amigos de infância imitando as atividades dos adultos, gostava de pescar com timbó e de acampar no mato. Sempre sonhava em ser um grande caçador e pescador, mas também gostava muito de desenhar e de estudar, porque meu sonho era ser um grande pintor e artista plástico. Também sonhava em estudar para ser médico. Hoje tenho 32 anos, sou casado, pai de sete filhos, sendo três homens e quatro mulheres. Sou professor graduado na área de Ciências Matemáticas e da Natureza, concursado pelo estado do Mato Grosso-MT. Também sou Secretário Geral da Associação Indígena Moygu da Comunidade Ikpeng – AIMCI e faço especialização na UNEMAT em Educação Escolar Indígena. Sou apaixonado pelos meus filhos e pelo trabalho que faço. Como educador gosto muito de trabalhar e de ajudar os outros. Sou generoso e sempre serei, estou aberto para quem vier me procurar para que eu oriente e ajude. A minha paixão hoje é jogar futebol, trabalhar, caçar, pescar, estudar e me divertir com meus amigos. Sou uma pessoa aberta aos amigos e sempre serei!

educação > educadores > pitoga

PITOGA IKPENG

Nasci em 26 de julho de 1980 na aldeia Ikpeng, Pavuru. Sou casado com Yawate Ikpeng, com quem tenho quatro filhos: Yamo, Koroenta, Nongkiru e Engakpo. Eles darão continuidade à nossa vida e também ao fruto de nosso amor. Comecei a estudar com nove anos de idade na Escola Amure. Sempre estudei na escola da aldeia. Fui aluno do professor e mestre Korotowï Taffarel, atual colega de trabalho. Em 2003 concluí o Curso de Magistério Yryku/Itaenyfuk (Urucum/Pedra Brilhante), promovido pelo Instituto Socioambiental e em 2009 concluí o

Curso de Licenciatura para Professores pela Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT. Especializei-me na área de Ciências Matemáticas e da Natureza. Em 2011 iniciei o Curso de Pós-Graduação na mesma instituição. Sou atualmente professor da Escola Amure (Escola Indígena Estadual Central Ikpeng) localizada no Posto Indígena Pavuru. Gosto muito de meus alunos e sou cuidadoso com eles. Gosto de estudar e de ler, principalmente os livros de Carlos Drumond de Andrade. Gosto de fazer pesquisa na internet e sou torcedor fanático de futebol pelo meu time de coração, o Flamengo.

educação > educadores > pomekenpo

POMEKENPO TXICÃO

Sou da etnia Ikpeng, conhecido pelo apelido de Klemer. Sou professor recém-formado. Nasci no dia 12 de abril de 1983 no Posto Indígena Pavuru, no médio Xingu. Sou filho de Kayanalu Waurá e de Yakumã Txicão. Falo a língua Ikpeng, mas só entendo algumas coisas da língua Waurá, falada pela minha mãe. Sou casado, tenho quatro filhos, moro na aldeia Moygu e trabalho na Escola Amure localizada no Posto Indígena Pavuru.

Comecei estudar com 12 anos de idade. Em 1993 estudei com a professora Suzana Destro, contratada pela FUNAI. Em 1995 comecei a estudar na mesma escola com os professores Korotowï , Iokore e Maiua Ikpeng. Com eles aprendi a ler e escrever a língua ikpeng e a língua portuguesa. Em 2003 conclui a 5 º série e me interessei em trabalhar como professor. Em 2005 comecei a participar do curso de magistério Yryky/Itaenufyk (Urucum/Pedra Brilhante), que era promovido pelo Instituto Socioambiental e, a partir de 2006, passei a estudar Magistério através do Projeto Haiyô, promovido pela Secretaria de Educação do Mato Grosso. Lecionei para alunos de 1ª a 3ª etapas. Em 2007 assumi a direção da Escola Amure (Escola Indígena Estadual Central Ikpeng). Como diretor continuei a participar do Curso de Magistério e em 2010 me formei como professor no ensino médio, através do Projeto Haiyô.

educação > educadores > wawana

WAWANA IKPENG

Nasci em 24/10/1988, na aldeia Moygu, onde moro, localizada no Médio Xingu. Terminei o ensino fundamental na Escola Amure em 2010. Atualmente trabalho na área da educação como Secretário da Escola Ikpeng. Antes eu trabalhava como professor. Meu pai queria que eu fosse trabalhar na área da educação. Mesmo na ausência dele, estou realizando o seu sonho. Agora estou levando o trabalho em frente, com muita felicidade. Em 2009, no mês de agosto, casei com Kayanalu Konongru Ikpeng. Ela é a filha do professor e mestre Korotowï Taffarel. Tenho um filho e estou orgulhoso de ser pai, Yahati Korotowi Ikpeng. Amo a minha família e amo o meu trabalho, tenho orgulho do meu povo e de ser índio guerreiro e mato-grossense.

educação > educadores > kapiuka

KAPIUKA TXICÃO

Nasci na aldeia Moygu do povo Ikpeng. Concluí em 2010 o Ensino Fundamental na Escola Amure (Escola Estadual Indígena Central Ikpeng). Sou casado, tenho um lindo filho e gosto muito da minha família. Trabalho na escola como merendeiro. Sou mestre e especialista em fazer pratos deliciosos, que mesmo com a barriga cheia, todos querem experimentar. Gosto de brincar com qualquer criança na escola e gosto muito do meu trabalho. Na minha infância gostava brincava de flecha, casinha e pescaria com meus amigos. Agora eu tenho 23 anos, sou casado há cinco anos e trabalho para sustentar minha família. No futuro quero ser nutricionista da minha escola.

educação > educadores > payata

PAYATA

Moro na aldeia Moygu, trabalho como professor na Escola Amure (Escola Estadual Indígena Central Ikpeng, no Pavuru). Nasci no dia 04/04/1987 na aldeia Moygu, filho de Aringka Ikpeng e Yawala Ikpeng, neto de Melobo Ikpeng e Txiwugu Ikpeng. Sou casado e tenho três filhos. Concluí o Ensino Fundamental na Escola Amure. Gosto de pescar, jogar bola e de estudar também. Amo minha esposa e meus filhos. Tenho irmãos, irmãs, primos e primas, tias, tios e cunhados. Minha família é grande, meus parentes moram na aldeia Moygu e no Posto Indígena Pavuru, hoje chamado de Coordenação Técnica Local Pavuru. Sou um garoto muito mimoso.

educação > educadores > matare

MATARE CLOVIS IKPENG

Concluí o Magistério em 2010 no Projeto Haiyô, promovido pela Secretaria de Estado de Educação – MT. Sou casado com Enualu Ikpeng e tenho oito filhos. Trabalho na Escola Amure como professor. Amo minha família e faço o meu trabalho com muito carinho.

educação > educadores > kawiago

RAFAEL KAWIAGO TXICÃO

Meu nome é Kawiago Txicão, ou Rafael, como os amigos me chamam. Nasci em 28 de fevereiro de 1988 no Posto Indígena Pavuru. Sou filho da Kayanalu Waura e Yakuma Txicão.

Ingressei na vida profissional como estagiário da escola Amure com apenas 16 anos de idade. Dois anos depois, em 2006, entrei como ouvinte no curso de formação de professores no projeto Haiyô, promovido pela SEDUC. Com ótimo desempenho no curso, ganhei a oportunidade de me formar como professor, porque ser educador era o meu maior sonho. Atuo na sala de aula desde 2007. Concluí o magistério intercultural no Projeto Haiyô em 2010. Atualmente tenho 23 anos e moro na aldeia Moygu. Sou casado com Makawa Pïkeni Ikpeng e tenho uma bela menina. Gosto de jogar futebol e sou um vascaíno de coração, um homem simples e aberto para grandes amizades. O meu maior sonho é ingressar na faculdade, pois tenho grandes metas a serem alcançadas futuramente.

audiovisual

PRODUÇÃO AUDIOVISUAL

Filmar faz parte do fortalecimento da cultura ikpeng. Nossos filmes são um espelho a onde a gente se vê. São também nosso jeito de nos apresentar para o mundo. Eles registram nossa imagem e o pensamento dos jovens e anciãos, e são uma nova forma de lutar pelos nossos direitos. Cada filme que fazemos nos motiva a fazer um novo.

audiovisual > yumpuno

YUMPUNO - Caixa com DVD e CD (lançamento)

O CD Yumpuno Eremrï (Cantos do Yumpuno) e o documentário Som Tximna Yukunang (Gravando Som) são os primeiros frutos do nosso trabalho na MAWO – Casa de Cultura Ikpeng. Participaram da sua criação jovens e anciãos, mulheres e homens, na frente ou atrás das câmeras, cantando ou gravando as músicas, desenhando ou editando as imagens.

Yumpuno é uma festa que acontece no final de Moyngo, um ritual de iniciação dos jovens que nos foi ensinado por Maragareum e Eptxum, nossos antepassados. Ali, aprendemos a ser guerreiros, corajosos, generosos, resistentes. Recriamos, amparados e desafiados por nossos padrinhos, a trajetória de coragem do nosso povo.

Ao amanhecer, exaustos, depois de passarmos a noite dançando, somos tatuados com o porotko, espinho de tucum, embebido no sumo de folhas de ankuwingo. (Adquirir)

audiovisual > moyngo

MOYNGO, O SONHO DE MARAGAREUM

Sinopse:

Kumaré e Kanaré Ikpeng filmaram juntos o Moyngo, ritual de iniciação das crianças. Ao assistir as filmagens, a comunidade Ikpeng resolve encenar o mito de origem do cerimonial. Nele, o herói mítico Maragareum sonha com a morte de todos os habitantes da aldeia do seu compadre, o pajé Eptxum. Preocupado, ele resolve ir visitá-lo. Ao chegar lá, encontra-os de fato todos mortos. Ao cair da noite, Maragareum, escondido

dentro da casa, presencia e aprende tudo sobre o Moyngo realizado pelos egarunpïn, as sombras dos mortos.

Ficha técnica:

42 minutos | 2000 | versões em português, inglês e espanhol

Direção, imagem e som: Kumaré e Kanaré Ikpeng com a participação de Natuyu Txicão

edição: Leonardo Sette

produção: Vídeo nas Aldeias

distribuição: Associação Moygu Comunidade Ikpeng e Vídeo nas Aldeias

Prêmio:

Prêmio Anaconda 2004, na categoria Ficción/Docuficción, La Paz, Bolívia

- Mensão Honrosa no 6º Alucine Festival de Cinema e Vídeo de Toronto, Canadá, 2005 (Adquirir)

audiovisual > marangmotxingmo

MARANGMOTXINGMO MÏRAN - DAS CRIANÇAS IKPENG PARA O MUNDO

Sinopse:

Com espontaneidade e humor, quatro crianças Ikpeng apresentam sua aldeia e suas famílias, suas brincadeiras e brinquedos; os meninos, por exermplo, mostram como fazem flechas e como pescam para "suas mulheres", as meninas como "cuidam de seus maridos". Preparando o polvilho para o beijú, uma das meninas pergunta para um marido imaginário: "Será que suas esposas também fazem assim?". Curiosas em conhecer como vivem crianças de outras culturas, elas pedem uma resposta.

Ficha técnica:

35 minutos | 2001 | versões em português, inglês, espanhol e francês

Direção, imagem e som: Kumaré, Karané e Natuyu Txicão

Edição: Mari Corrêa

Produção: Vídeo nas Aldeias

Distribuição: Associação Moygu Comunidade Ikpeng e Vídeo nas Aldeias

Prêmios:

- Prêmio especial do Júri de Melhor Curta Documentário, First International Non-Budget Film Festival – Gibara / Cuba

- Menção Honrosa do Júri oficial no Cinesul 2002, Rio de Janeiro

- Prêmio Melhor documentário ANACONDA 2002, Bolivia

- 29ª Jornada Internacional de Cinema da Bahia, Prêmio Revelação, Tatu de Prata.

- Prêmio Manoel Diegues Júnior, 9ª Mostra Internacional do Filme Etnográfico, Dezembro 2003, Rio de Janeiro

- Prêmio Valor testimonial e documental, do VII Festival Internacional de Cine y Vídeo de los pueblos indígenas, Santiago do Chile.

- Prêmio do público de Melhor Documentário no All Roads Film Festival, da National Geographic, em Los Angeles e Washington (Adquirir)

audiovisual > pïrinop

PÏRINOP - MEU PRIMEIRO CONTATO

Sinopse:

Em 1964, os índios Ikpeng têm seu primeiro contato com o homem branco numa região próxima ao rio Xingu, no Mato Grosso. O filme relata este encontro, ou o que restou dele: as lembranças, o exílio, a terra abandonada, o desejo e a luta pelo retorno.

Ficha técnica:

83 minutos | 2007 | versões em português, inglês, espanhol e francês

Direção: Mari Corrêa e Karané Ikpeng

Com a participação de : Kumaré e Natuyu Txicão

Imagem: Karané Ikpeng, Mari Corrêa e Kumaré Txicão

Produção: Vídeo nas Aldeias

Produção Executiva: Mari Corrêa

Som Direto: Natuyu Txicão

Montagem: Aurélie Ricard, Mari Corrêa e Karané Ikpeng

Tilha sonora : Yuri Queiroga - Participação especial: Rivotrill

Prêmios:

Seleção Competitiva Oficial – IDFA- International Documentary Film Festival Amsterdam

Melhor Documentário de Longa Metragem no Festival Internacional de Cinema Ambiental - FICA, Junho 2007, Goiás

Prêmio Único de la Categoria Indígenas no IV Encuentro Hispoamericano de Video Documental Independente – México, 2007

Prêmio de Melhor Obra no VIII Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas, México, 2007

Grande Prêmio Documentário Etnográfico no III Amazonas Film Festival – Manaus

Prêmio Horizonte do 22nd International Documentary Film Festival 2007, Munich Alemanha

Grande Prêmio Rigoberta Menchú no Festival Présence Autochtone Terres en Vues Montréal, Canadá 2007

Melhor Documentário eleito pelo júri e pelo público no Festival FASAI de meio-ambiente

Prêmio especial do Júri no Festival dos Povos – Nova Caledônia

Prêmio Melhor Longa metragem no Festival Internacional El Ojo Cojo, Madrid, Espanha

Prêmio UNESCO de Melhor Longa metragem no Festival Cine Pobre, Cuba

Prêmio TV Telesur de Melhor Longa metragem no Festival Cine Pobre, Cuba

Menção Honrosa na 12a Mostra Int. do Filme Etnográfico – Rio de Janeiro

Menção honrosa no Festival de Cinema de Sucre, Bolívia 2007 (Adquirir)

audiovisual > tximna

SOM TXIMNA YUKUNANG - GRAVANDO SOM

Sinopse:

Um dos momentos mais importantes do ritual Moyngo é o Yumpuno, quando os meninos têm o rosto tatuado com espinho de tucum e carvão extraído da resina do jatobá. Três gerações falam sobre a experiência de passar pelo ritual de iniciação, quando deixam a infância para ingressar na vida adulta.

Ficha técnica:

52 minutos | 2010 | versões em português, inglês e espanhol

Direção: Karané Ikpeng, Kamatxi Ikpeng e Mari Corrêa

Imagem: Karané, Kamatxi e Natuyu Ikpeng, Tacuma Kuikuro, Mari Corrêa

Som: Opote, Kamatxi, Natuyu, Tapampo e Oreme Ikpeng, Tacuma Kuikuro

Montagem: Mari Corrêa e Karané Ikpeng

Produção: Instituto Catitu – Aldeia em Cena e Associação Moygu Comunidade Ikpeng

Distribuição: Instituto Catitu – Aldeia em Cena e Associação Moygu Comunidade Ikpeng (Adquirir)

audiovisual > yumpuno eremrï

YUMPUNO EREMRÏ - CANTOS DO YUMPUNO

Os cantos do Yumpuno foram gravado durante uma oficina de captação sonora na aldeia Moygu. Nos dias seguintes, os cantores e cantoras se reuniram para selecionar os cantos que fariam parte do CD. Estes foram pré-mixados na aldeia pelos jovens com a orientação dos técnicos da formação e depois masterizados. Os professores ikpeng fizeram a pesquisa das letras dos cantos e a transcrição na língua junto aos anciãos, e os talentosos desenhistas ikpeng as ilustrações do caderno que acompanha o CD. No ritual, os cantos do Yumpuno são entoados pelos pais e padrinhos na manhã em que as crianças são tatuadas. (Adquirir)

audiovisual > equipe > karané txicão

KARANÉ TXICÃO

Eu nasci em 1982, na aldeia Txicão, filho de pai Ikpeng e mãe Waura. Eu sempre tive um sonho de ser mecânico ou ator de filmes, inspirado no filme do Rambo. Quando teve uma oficina de vídeo no Posto Indígena Diauarum (Xingu), em 1997, eu quis participar achando que eu aprenderia a ser ator. Mas o curso era para aprender câmera.

Quando peguei pela primeira vez na câmera eu achava que eu já filmava editado, como nos filmes que eu assistia na TV, mas com tempo fui entendendo que não era assim o processo de fazer filmes. O primeiro material que editei com o Kumaré sobre a festa Moyngo, que depois virou o filme "Moyngo, o sonho de Maragareum", me incentivou a fazer outros, voltados para minha comunidade Ikpeng. Depois veio o filme "Das crianças Ikpeng para o mundo" que abriu portas para participarmos de festivais nacionais e internacionais. Isso foi muito importante para mostrar quem somos nós para a sociedade não indígena. Fiz também um documentário sobre higiene bucal, um projeto da Colgate. Sempre acompanhei de perto a edição dos filmes ao lado das editoras profissionais, até que um dia chegou minha vez de pôr a mão na massa. O filme "Pirinop, meu primeiro contato" me deu a oportunidade de pegar na edição, um dos filmes mais trabalhoso que eu já fiz. Meu último filme, que fiz com o Kamatxi e a Mari, foi lançado durante a inauguração da Casa de Cultura MAWO. Ele conta um pouco sobre como os cantos do Yumpuno foram gravados e qual e a importância do ritual para o povo Ikpeng. Hoje eu sou coordenador da MAWO, indicado pela minha comunidade. Pretendo aperfeiçoar meu conhecimento aprendendo a usar as novas tecnologias que estão surgindo. Mas o meu sonho de ser um ator ainda não se realizou. Sou casado com Cristina Ikpeng há mais de 12 anos e com ela tenho 3 filhos: Pepuy, Waya e Kamihïakarï.

audiovisual > equipe > natuyu txicão

NATUYU TXICÃO

Natuyu nasceu na aldeia Txicão na Terra Indígena do Xingu em 1987. Tinha 13 anos quando participou pela primeira vez de uma oficina de vídeo. Incentivada pela mãe, de origem Trumai, e pelo pai, Ikpeng, enfrentou o estranhamento da comunidade ao vê-la fazer algo incomum para uma moça. Como ela mesmo conta: "Em 99 eu nem sabia filmar direito, eu tinha vergonha, filmava torto, sem plano, sem nada". Mas Natuyu não se deixou abater pelas críticas, aprendeu a filmar bem, adquiriu confiança e respeito da comunidade e tornou-se a primeira realizadora mulher. Participou dos filmes Moyngo, o sonho de Maragareum, Pirinop, meu primeiro contato e Som Tximna Yukunang (Gravando som). E também co-dirigiu o documentário Das crianças Ikpeng para o mundo (Marangmotxingmo Mïrang. Participou de festivais e exibições de seus filmes no Brasil e ganhou vários prêmios. A pedido das mulheres xinguanas, tem filmado seus encontros , festas e manifestações. Fez parte da equipe de áudio que gravou o Cd de cantos Yumpuno Eremrï, sobre o ritual de tatuagem das crianças ikpeng. Na escola indígena Ikpeng, onde estuda, apresentou em 2010 sua monografia sobre a história da origem do tempo: Kawo Enmeptowonpïn. Natuyu também participa das produções e atividades da Mawo, a Casa de Cultura Ikpeng, que promove pesquisa, produção e divulgação do patrimônio cultural ikpeng. Em 2009 nasceu sua filha Awoite.

audiovisual > equipe > kumaré txicão

[informação faltando]

audiovisual > equipe > kamatxi ikpeng

KAMATXI IKPENG

Kamatxi nasceu em 1988 na aldeia Txicão, filho de pai e mãe Ikpeng.

Quando menino, foi ator do documentário Marangmotxingmo Mïrang (Das Crianças Ikpeng para o Mundo) mas durante muito tempo nem pensou em trabalhar com filmes. Sua carreira de ator terminou depois de atuar nas apresentações teatrais do Teprigem, sobre saúde bucal. Com o tempo, assistindo mais filmes e vendo os realizadores da sua aldeia trabalhar, se interessou em fazer câmera. Em 2008 pediu para Karané ensiná-lo e começou suas primeiras filmagens gravando apresentações culturais e festas na aldeia.

Logo depois participou com técnico de áudio da equipe de gravação do CD Yumpuno Eremrï, e como câmera e co-realizador do filme Tximna Yukunang Som (Gravando Som). Também acompanhou a edição do filme e agora está aprendendo a editar. Com a criação da Mawo – Casa e Cultura Ikpeng, integrou a equipe de audiovisual e tornou-se assistente de Karané na coordenação da Casa. Kamatxi é casado com Reko e tem dois filhos, Pirete e Panpo.

audiovisual > equipe > tapampo ikpeng

TAPAMPO IKPENG

Tapanpo nasceu em 1982 na aldeia Txicão. É filho de Arinka e Yawala Ikpeng. Quando era criança gostava de brincar com seus amigos, fazer cabana, caçar passarinho e pescar. Maiorzinho, acompanhava seu pai para aprender a construir casa, gostava de ouvir as histórias antigas dos Ikpeng que seu avô e sua avó contavam. Com onze anos foi tatuado e teve suas orelhas furadas no ritual Moyngo, de iniciação das crianças. Aprendeu as regras que deve respeitar durante todas as etapas da vida até ficar velhinho. Desde menino sempre quis estudar e entrou na escola no mesmo ano em que foi iniciado. Naquela época a professora era branca e com ela aprendeu a ler e escrever em português. Alguns anos mais tarde foi criada a escola indígena diferenciada, onde passou a estudar sua língua, além de matemática, ciências, história e geografia, com professores Ikpeng. Apresentou sua monografia sobre o estudo dos peixes "Wot Mïrang" e se formou no ensino fundamental. Foi indicado pela sua comunidade para trabalhar com produção de mel e manejo. Hoje faz parte da equipe dos agentes ambientais. Em 2008, quando começou o projeto da Mawo – a Casa de Cultura Ikpeng, Tapanpo se candidatou para fazer parte da equipe de áudio e então participou da oficina de formação e da gravação do CD Yumpuno Eremrï , coletânea de cantos do ritual de tatuagem das crianças. Na Mawo integrou o grupo que está se formando para alimentar a Base de Dados digital da cultura Ikpeng. Quer também contribuir com a gestão do site. Tapanpo é casado com Kuripo Ikpeng e tem quatro filhos: Payawo, Arinka, Yawala e Akari.

audiovisual > equipe > oreme ikpeng

OREME OTUMAKA IKPENG

Oreme nasceu em 1992, na aldeia Moygu, filho de pai e mãe Ikpeng. Sua avó queria que ele fosse agente de saúde para cuidar da sua família mas ele queria ser professor. Estudou na escola indígena da sua aldeia e aprendeu a ler e escrever primeiro na sua língua, e depois em português. Com quinze anos participou da primeira oficina de manejo ambiental e passou a trabalhar com viveiros e coleta de sementes. Em 2008, Oreme integrou a equipe que seria formada para alimentar a base de dados digital que abriga o acervo cultural do povo Ikpeng na Mawo – Casa de Cultura Ikpeng. No mesmo ano foi técnico de áudio da gravação do CD Yumpuno Eremrï , coletânea de cantos do ritual de tatuagem das crianças. Em 2009 se formou como agente ambiental no Curso de Iniciativas Socioambientais Indígenas e passou a coordenar o projeto Yarang, iniciativa das mulheres coletoras de sementes Ikpeng. Participou na elaboração de livros sobre as pinturas corporais ikpeng (pesquisa, textos e desenhos), e sobre os insetos.

Oreme continua atuando nas duas áreas e não abandonou seu projeto de ser professor. Mais tarde quer transmitir a mais jovens a experiência que vem adquirindo.

audiovisual > equipe > opoté ikpeng

OPOTÉ MALONPA IKPENG

Opoté nasceu em 1980 na aldeia Txicão, É filho de Araká, o werem da aldeia (cacique) e de Txiwugu Ikpeng. Vem aprendendo com o pai os conhecimentos tradicionais para mais tarde ensinar aos mais novos. Quando era menino, gostava de fabricar motopa (cesto), pïrom (flecha), topkak (arco), ponmu (espremedor de mandioca) e outros artefatos. Gostava de sair para os lagos nas pescarias coletivas e de cozinhar. Por isso foi ajudante do tio Wompi no preparo das comidas para os brancos quando vinham trabalhar no posto da FUNAI, perto da aldeia.

Quando cresceu, criou junto com outros jovens o Kwakwaktxitxi (Movimento dos Jovens Ikpeng) para incentivar e valorizar o trabalho coletivo da comunidade, seja nas roças, nas construções das casas, na limpeza da aldeia, na organização das festas; nas manifestações políticas em defesa do território. Curioso e animado, participou de vários cursos: de mecânico, de controle de poluição ambiental, estratégia de conservação de recursos naturais, de roteiro de filme e por último de técnico de áudio. Fez parte da equipe de gravação do CD Yumpuno Eremrï (Cantos do Yumpuno). Opote é solteiro.

projetos > casa da cultura mawo

PROJETO MAWO - CASA DE CULTURA IKPENG

A MAWO é um novo espaço de formação, pesquisa, registro e divulgação da nossa cultura, aqui na aldeia. Através dela queremos garantir o acesso ao nosso patrimônio pelos nossos netos, bisnetos e tataranetos.

Na MAWO promovemos oficinas de vídeo, de captação sonora, de iniciação digital... e de tudo o que possa nos interessar. Criamos um centro de documentação que funciona em uma base de dados digital, toda pensada e estruturada na língua Ikpeng: Ukpamtowonpïn: Mira iwonpot (Origem do Mundo: vocabulário da língua e cultura Ikpeng) . Além do material histórico sobre o nosso povo, ele reúne tudo o que nós mesmos produzimos: filmes, fotos, livros, desenhos... para serem consultados pela comunidade e usados nas pesquisas e trabalhos dos professores e alunos, nos nossos filmes e na produção de CDs e livros. Ele é um instrumento de pesquisa e de fortalecimento dos nossos conhecimentos.

Também temos agora um site. Queremos nos comunicar com pessoas de todos os lugares, mostrar um pouco quem somos e saber mais sobre o mundo.

Para nós mesmos podermos levar nosso projeto adiante, atualizar nosso site e alimentar a base de dados, o projeto vem promovendo a formação de jovens através de oficinas de iniciação digital, de vídeo e de áudio. A Mawo conta com equipamentos para pesquisa, produção, edição e projeção de filmes.

O CD Yumpuno Eremrï (Cantos do Yumpuno) e o documentário Som Tximna Yukunang (Gravando Som) são os primeiros frutos do nosso trabalho na MAWO – Casa de Cultura Ikpeng. Participaram da sua criação jovens e anciãos, mulheres e homens, na frente ou atrás das câmeras, cantando ou gravando as músicas, desenhando ou editando as imagens. O Yumpuno - ritual que escolhemos gravar - é uma etapa importante e dura da nossa formação, momento em que deixamos a infância e aprendemos a ser verdadeiros Ikpeng. Saiba mais.

O projeto MAWO - Casa de Cultura Ikpeng, foi contemplado pelo Programa Petrobras Cultural. É uma realização da Associação Indígena Moygu Comunidade Ikpeng (AIMCI) com o Instituto Catitu – Aldeia em Cena, com apoio do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), da Embaixada da Noruega e do Instituto Socioambiental.

projetos > casa da cultura mawo > filmes e cds

[link redirecionando para as produções audiovisuais]

projetos > casa da cultura mawo > centro de documentação

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO IKPENG - A BASE DE DADOS

'Origem do Mundo: encontre as palavras': Ukpamtowonpïn: ugwa witpot

A Base de Dados Ikpeng, que faz parte do Projeto Mawo – Casa de Cultura Ikpeng, foi concebida com os professores da escola Amure, respeitando o modo de pensar ikpeng. O trabalho teve o envolvimento direto ou indireto de vários membros da comunidade. Foi desenvolvido como parte do treinamento da equipe que vai operar a Base de Dados, sob a supervisão de professores Maiua e Yakuna. Vários membros da comunidade, especialmente os mais velhos – que são os maiores conhecedores da língua - foram constantemente consultados.

"É um recurso que, por meio das informações que irá reunir, possui vasto potencial para apoiar projetos culturais da MAWO e também como o apoio pedagógico e para-didático às atividades da Escola Indígena, ou ainda como suporte a projetos de gestão ambiental e manejo da biodiversidade local."

Os mecanismos de busca foram construídos primeiro na língua ikpeng para depois serem traduzidos para o português. Além do material histórico sobre a comunidade, a base de dados digital reunirá toda a produção realizada pelos próprios Ikpeng, como filmes, fotos, gravações de áudio, produção de livros e desenhos. Seu objetivo é tornar-se uma ferramenta de pesquisa e de fortalecimento cultural.

Para garantir que esse instrumento expressasse a visão de mundo dos Ikpeng, a construção se deu a partir de discussões realizadas em língua Ikpeng, a fim de, primeiramente, definir grandes temas a partir dos quais seu universo e sua cultura poderiam ser descritos:

Kawo: Relativo ao tempo (cronológico e meteorológico);

Naplïngo: Relativo às coisas (de uso individual);

Orem: Relativo aos rituais (festivos, de pesar ou de guerra);

Otxit: Relativo à aldeia e ao território.

Dentro do universo definido por esses grandes temas (ou grandes categorias), foram reunidos os termos que comporiam a base do vocabulário, buscando sempre garantir que esses tivessem aplicação aos conteúdos que a base deve reunir.

Ainda na primeira fase dos trabalhos, a operacionalização da base de dados já está em curso, com a reunião de conteúdos produzidos pelos próprios Ikpeng.

Os Ikpeng estão agora solicitando às diversas pessoas e entidades envolvidas com o estudo da língua e da cultura ikpeng que cedam documentação (textos, relatórios, teses, fotos, filmes, material em áudio e vídeo) para compor a base.

O Projeto de Documentação das Línguas e Culturas Indígenas (PRODOCLIN), do Museu do Índio e a Associação Ikpeng (AIMCI) assinaram um acordo de cooperação que vem potencializar o trabalho que está sendo realizado.

"Para nós, a Mawo é um ponto de encontro do novo com a tradição. Escolhemos esse nome para homenagear uma das filhas dos nossos criadores, Rinkawo e Kapulik", explica o professor indígena Maiua Ikpeng.

A equipe da Base de Dados Ikpeng:

Maiuá Ikpeng e Yakuna Ikpeng (supervisão)

Oreme, Papru, Tapanpo e Txiwugu Ikpeng (colaboradores)

Osvaldo 'Ogom' Gomes (facilitador)

Mari Corrêa e Kumaré Ikpeng (coordenação)

projetos > documentação das línguas

PROJETO DE DOCUMENTAÇÃO DAS LÍNGUAS E CULTURAS INDÍGENAS

O projeto se propõe a documentar aspectos lingüísticos e culturais dos povos indígenas através de gravações de narrativas, cantos, discursos cerimoniais, etc, que serão organizados em um banco de dados. O projeto está formando dois jovens ikpeng, Kay e Amtenu, para atuarem como pesquisadores. Nas oficinas de documentação eles aprendem a manusear programas computacionais de análises lingüísticas para transcrição e tradução de materiais de todos os gêneros de uso de fala que estão registrando na comunidade. Entre os programas de transcrição de áudio, o programa transcriber é o que tem mostrado mais estabilidade e facilidade de manuseio. Já foram transcritas as histórias: "Origem da flecha", "Origem do artesanato", "Como se faz borduna", "História do mel", "Seres espirituais" e "História do calango". Foram também iniciadas as transcrições da "História do Omyo" e "Máscara de guerra".

Os pesquisadores, ainda como atividades desenvolvidas na aldeia, registram em áudio, vídeo e fotografia o cotidiano da aldeia, entrevistas com moradores com as mais diversas funções dentro da comunidade Ikpeng.

O que é também importante para nós é ter agora, com o Museu do Índio, um lugar onde todo o material produzido por nós e por pesquisadores de fora, além do que está sendo feito com o PRODOCLIN, possa ser bem conservado para as futuras gerações, com regras de acesso e de uso estabelecidas por nós.

Saiba mais sobre o PRODOCLIN e o Projeto Ikpeng.

projetos > ctmix

PROJETO DE COOPERATIVA TÉCNICA MIXTA - CTMIX

A Cooperativa Técnica Mista Indígena do Xingu – CTMIX - é uma proposta que vem sendo discutida entre alguns jovens indígenas e está relacionada com a gestão dos recursos naturais, com a formação técnica e educação diferenciada. O objetivo é reconhecer e valorizar nossos saberes e experiências acumulados sobre a biodiversidade e as potencialidades de nossos territórios.

Este formato permitirá que os conhecedores indígenas e os assessores técnicos não índios possam interagir de um modo mais igualitário, reconhecendo suas potencialidades e especificidades correlatas, necessárias para a construção de modelos mais próximos e eficientes para a sustentabilidade das Terras Indígenas. Apesar de existir uma gama de conhecimentos associados à natureza e ao manejo destes recursos, os sistemas locais muitas vezes não suprem as necessidades atuais, demandando a restauração e recuperação dos ambientes que são fundamentais para o desenvolvimento de suas culturas.

Esta proposta visa atender a expectativa das comunidades indígenas, homens, mulheres, tanto os jovens quanto os conhecedores experientes, em obter mais informações técnicas relacionadas com a restauração de ambientes florestais, a recuperação de terras agrícolas, produção de frutas em pomares para melhoria da alimentação, entre outras demandas.

pesquisa

PESQUISA

A Escola Amure incorporou em sua metodologia de ensino o desenvolvimento de pesquisas, cujos temas são relacionados aos conhecimentos e práticas do povo Ikpeng.

Um roteiro de perguntas é elaborado coletivamente por professores e alunos, assim como o planejamento de ilustrações e fotos para compor o trabalho. Com este roteiro, alunos e professores buscam informações e conhecimentos junto aos homens e mulheres especialistas da comunidade, sistematizando os conteúdos pesquisados através da escrita na língua Ikpeng e, às vezes também, na língua portuguesa. Depois de uma revisão do professor e uma apresentação pelo aluno para os seus colegas da Escola, os especialistas ikpeng podem dar sugestões para complementação, correção e revisão da pesquisa.

Este trabalho é realizado desde o primeiro ciclo do ensino fundamental. A partir das séries posteriores, os professores solicitam aos alunos maior aprofundamento no registro da pesquisa.

Esta metodologia tem trazido resultados positivos, tanto na formação dos alunos como pesquisadores, quanto no interesse dos mesmos pelos conhecimentos ikpeng.

Aqui você encontra materiais de pesquisa, artigos, estudos e textos em geral que aprofundam e ampliam os temas que apresentamos no site.

Para reprodução de trechos é necessário citar o(s) autor(es) e o nome do documento de onde foram extraídos. Para reprodução em sites, deve-se dar o crédito e o link da seção do site Ikpeng do qual foi retirado o texto.

A reprodução de fotos e ilustrações não é permitida sem a autorização prévia da Associação Moygu e dos seus autores.

ARTIGOS

ONON MÏRAN | A ORIGEM DO FOGO E DO URUCUM

A história conta a origem do urucum, do qual os antigos aprenderam a fazer fogo. A pesquisa da história "Onon mïran" foi desenvolvida pelo professor Korotowï Ikpeng junto ao especialista e sábio Tome Ikpeng.

PDF

ANAT MÏRAN | A ORIGEM DO MILHO

A história "Anat mïran" conta a origem do milho e de outros alimentos que fazem parte da roça Ikpeng.

Narrada por Tome Ikpeng, a narrativa foi registrada e transcrita na língua Ikpeng pelo professor Maiua Ikpeng e, em seguida, traduzida para a língua portuguesa e ilustrada também por ele.

PDF

MOVIMENTO YARANG

Apresentação do trabalho coletivo das coletoras de sementes Ikpeng. O objetivo da coleta é fornecer sementes para reflorestar as matas ciliares das cabeceiras do rio Xingu e gerar renda para a comunidade.

PDF

parceiros

PARCERIAS, COLABORAÇÕES, APOIO

PROJETO MAWO - CASA DE CULTURA IKPENG
Patrocínio: Petrobras
Governo Federal
Lei de Incentivo à Cultura
Apoio: PDPI(Projetos Demonstrativos de Povos Indígenas)
Embaixada da Noruega
Instituto Socioambiental
Realização: Associação Indígena Moygu Comunidade Ikpeng e Instituto Catitu - Aldeia em Cena
Coordenação geral: Kumaré Ikpeng e Mari Corrêa

SITE
Webdesigner: Tania Anaya
Desenvolvedor: Sérgio Mendes
Coordenação: Mari Corrêa | Instituto Catitu
Assistente: Renata Guidon
Edição e revisão dos conteúdos: Mari Corrêa e Maria Cristina Trocadelli Colaboradores ikpeng: Pytha, Maiua, Yakuna, Bebeto Kauan, Furiga, Kamatxi, Karane, Nautuyu, Marite, Viola, Waige.

INSTITUTO CATITU - ALDEIA EM CENA
Parceria na realização de projetos culturais e na produção de filmes.
Projeto Mawo – Casa de Cultura Ikpeng: coordenação das oficinas de formação em vídeo e captação sonora, de ilustração e iniciação digital; coordenação das oficinas para a construção da Base de Dados e do site ikpeng; assessoria técnica e de gestão do projeto junto à Associação Moygu.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL
Apoio à fiscalização e vigilância de fronteiras do Parque Indígena do Xingu; coleta e comercialização de sementes (desenvolvimento da economia alternativa); ações de aprimoramento das práticas educativas dos professores indígenas; apoio a atividades culturais com o desenvolvimento do Projeto Mawo – Casa de Cultura Ikpeng (assessoria administrativa e financeira junto à Associação Moygu)

Y KATU XINGU – "ÁGUA LIMPA DO XINGU"

REDE DE SEMENTES DO XINGU

PROJETO DE DOCUMENTAÇÃO DAS LÍNGUAS E CULTURAS INDÍGENAS (PRODOCLIN)

PROJETO XINGU
Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo

EPM/UNIFESP
Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina

SPDM

ACT BRASIL

ASSOCIAÇÃO TERRA INDÍGENA XINGU - ATIX

participe

PARTICIPE

DOAÇÕES

Você pode fazer uma doação para um dos projetos da comunidade Ikpeng .Por exemplo, para o Movimento Yarang ou para a Casa de Cultura Mawo. A Associação Moygu se encarregará de investir a doação no projeto específico.

Contato

COMPRANDO NOSSOS PRODUTOS

Os recursos obtidos com a venda de nossas produções são utilizados para apoiar as atividades coletivas da comunidade. Em um determinado momento, o dinheiro pode servir na organização de uma festa, um encontro ou um evento cultural

ou político. Mas também pode ser utilizado na luta pela retomada do nosso território original (saiba mais), ajudando nas despesas de uma viagem importante, por exemplo. É a comunidade que avalia a melhor forma de usar o dinheiro.

Lojinha

COLABORAÇÕES

Nesse momento gostaríamos muito de ampliar as possibilidades de comunicação com povos de outras línguas. Se você for um bom tradutor para o inglês, espanhol, francês, russo, alemão, chinês, italiano, japonês.... enfim, você pode participar traduzindo os conteúdos do nosso site.

Contato

lojinha

LOJINHA

Para adquirir nossos filmes faça sua escolha e em seguida envie seu pedido pelo nosso site ou pelo site do Instituto Catitu – Aldeia em Cena: www.institutocatitu.org

A receita dos filmes, livros e outros produtos que vendemos aqui é compartilhado entre os autores e a nossa comunidade, conforme acordo estabelecido entre nós. Nós investimos esse dinheiro na compra de bens, produtos ou equipamentos que beneficiem diretamente a comunidade e nas atividades ou ações promovidas pela Associação Moygu e a Casa de Cultura Mawo. Todos os direitos reservados.

Para exibições públicas e pedidos internacionais entrem em contato para passarmos um orçamento personalizado.